



UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA

ARISTÓTELES VELOSO DA SILVA MUNIZ

UMA IDENTIDADE PARA CHAMAR DE MINHA:
a SEPPIR e a essencialização de uma identidade negra como estratégia de afirmação

Recife

2020

ARISTÓTELES VELOSO DA SILVA MUNIZ

UMA IDENTIDADE PARA CHAMAR DE MINHA:
a SEPPIR e a essencialização de uma identidade negra como estratégia de afirmação

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para obtenção do título de doutor em Sociologia.
Área de concentração: Mudança Social.

Orientador(a): Prof. Dr. Francisco Jatobá de Andrade.

Recife

2020

Catálogo na fonte
Bibliotecária Valdicéa Alves Sliva CRB4-1260

M966i Muniz, Aristóteles Veloso da Silva.
 Uma identidade para chamar de minha: a SEPPIR e a essencialização de uma
 identidade negra como estratégia de afirmação. / Aristóteles Veloso da Silva Muniz.
 – 2020.
 224 f.: il.; 30 cm.

 Orientador: Prof. Dr. Francisco Jatobá de Andrade.
 Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Pernambuco, CFCH.
 Programa de Pós-graduação em Sociologia, Recife, 2020.
 Inclui referências e apêndices.

 1. Sociologia. 2. Racismo. 3. Relações raciais. 4. Negros - Identidade. 5.
 Reconhecimento. I. Andrade, Francisco Jatobá de (Orientador). II. Título.

301 CDD (22. ed.) UFPE (BCFCH2021-118)

ARISTOTÉLES VELOSO DA SILVA MUNIZ

**UMA IDENTIDADE PARA CHAMAR DE MINHA: A SEPPIR e a essemcialização de
uma identidade negra como estratégia de afirmação**

**Tese apresentada ao Programa de Pós-
Graduação em Sociologia da Universidade
Federal de Pernambuco, como requisito parcial
para a obtenção do título de Doutor em
Sociologia. Área de concentração: Mudança
Social.**

Aprovada em: 12/03/2020.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Francisco Jatobá de Andrade (Presidente/Orientador)

Universidade Federal de Pernambuco

Prof. Dr. Artur Fragoso de Albuquerque Perrusi (Examinador Interno)

Universidade Federal de Pernambuco

Profa. Dra, Eliane Veras Soares (Examinadora Interna)

Universidade Federal de Pernambuco

Prof. Dr. Aristeu Portela Junior (Examinador Externo)

Universidade Federal Rural de Pernambuco

Prof. Dr. Francisco Sá Barreto dos Santos (Examinador Externo)

Universidade Federal de Pernambuco

Aos que sonham e buscam realizar um mundo justo, livre e solidário.

AGRADECIMENTOS

Um trabalho desta natureza demanda uma rede de colaboradores para que ele se materialize e torne-se viável. Minhas experiências com a militância e com a promoção de políticas públicas para população negra levantaram o problema, as questões que aqui busquei responder. Quando procurei ajuda acadêmica me deparei com as contribuições da professora Liana Lewis onde participei das aulas da disciplina relações raciais e aproveitei o contato com outras grandes colaboradoras deste trabalho, Ciani Neves e Alyne Nunes. O contato com elas me ajudou bastante a situar a minha discussão e me possibilitaram produzir o projeto de tese para que eu pudesse me candidatar ao programa de pós-graduação em sociologia e iniciar, com a aprovação, os estudos. Desde então venho realizando uma imersão neste mundo negro e contando com a colaboração destas amigas e instituição. Agradeço aos professores e professoras que com suas reflexões me possibilitaram a qualificar esse trabalho desde os primeiros momentos de construção teórica e metodológica sobre o problema, objeto e objetivos. Agradeço as bancas de qualificação do projeto e da tese que possibilitaram reflexões e questões importantes para a reorganização e reorientação do trabalho, momentos que foram imprescindíveis para qualificação do trabalho. Agradecer ao meu orientador Francisco Jatobá que aceitou orientar um trabalho que já vinha sendo desenvolvido e que assumiu a tarefa de continuidade do mesmo. Suas contribuições e diálogos foram primordiais para que o trabalho tivesse continuidade e se concretizasse. Agradeço o apoio dado pela equipe técnica do programa que garantiu os processos burocráticos e de infraestrutura que são indispensáveis para que nossas atividades sejam realizadas. A torcida, o incentivo e as palavras de carinho dos meus alunos e alunas ajudaram bastante nos momentos de dúvida sobre a continuidade da realização do trabalho, pois a conjuntura política que se instalou no Brasil foi um fator de instabilidade emocional sobre as possibilidades futuras de nossa produção acadêmica. Porém, tudo isso não seria possível sem uma rede de solidariedade e apoio que tive desde o início da minha vida acadêmica que foi minha família. O apoio emocional, financeiro e de infraestrutura que minha família me disponibilizou por todo esse período foram essenciais para que pudesse conciliar trabalho, família e produção de uma tese. Agradecer a minha mãe e irmã, Ivone e Isabela, pela acolhida semanal que possibilitaram minhas idas e vindas de Caruaru a Recife. Agradecer ao meu irmão e irmã, Rodrigo e Aretusa, pelo apoio as outras etapas que foram também essenciais, o cuidado e o incentivo que foram dedicados a mim por ambos. Agradecer ao meu núcleo familiar onde meu sogro e sogra, João e Maria, garantiram minha tranquilidade nos momentos de ausência junto aos meninos e a minha companheira, momentos importantes para segurança

e manutenção de nosso núcleo familiar que garantiram uma tranquilidade para que me concentrasse nas minhas atividades. Agradecer aos meus filhos, Igor e Ariadne, pela paciência e solidariedade em me aturar nos momentos de ausência, que foram muitos, e nas crises de ansiedade e insegurança que foram uma constante no período de produção deste trabalho. E a minha companheira Cleide, que foi minha razão, em muitos momentos de irracionalidade, minha base, nos momentos que o chão me faltava, de amor, nos momentos de desamor, de calma, nas situações turbulentas e de solidariedade e companheirismo quando foram necessários na garantia das etapas deste trabalho. Só tenho a agradecer a todos e todas e dizer que sem eles e elas nada disso seria possível, apesar da minha insistência e vontade individual, a rede de solidariedade deles foi essencial.

É preciso dizer que, em certos momentos, o social é mais importante do que o indivíduo (FANON, 2008, p. 100).

RESUMO

Com o avanço dos movimentos de resistência e de denúncia do racismo e da desigualdade racial e a consequente ampliação das políticas públicas para população negra, de uma legislação antirracista e favorável aos quilombolas, das crescentes denúncias do racismo religioso contra as religiões de matriz africana e afro-brasileira, entre tantos outros avanços, percebe-se um acirramento nos conflitos em torno dos sentidos e significados que foram construídos historicamente e que possibilitaram relações desiguais de poder e prestígio. Fazendo um contraponto a um processo de diferenciação desigual em nosso país, os movimentos negros se organizaram historicamente para combater a exclusão social e o desrespeito cultural. Uma ação importante nesta direção estaria na estratégia política de construção de uma representação positiva, a construção de um “nós” valorizado culturalmente para contrapor a estrutura discursiva hegemônica que posiciona a população negra de forma desigual e inferior. Historicamente, essa luta por valorização cultural foi encabeçada pelo movimento negro, principalmente pelo TEN e pelo MNU. Com a criação da SEPPIR em 2003 entendemos que essa estratégia se manterá fornecendo um repertório enunciativo na desnaturalização das relações raciais constituídas. Desta maneira, a SEPPIR torna-se um espaço estratégico para divulgação, inserção e articulação de reivindicações do movimento negro, onde algumas destas reivindicações potencializaram uma narrativa identitária marcadamente africanizada. No movimento de compreensão desta estratégia política de valorização cultural e identitária e de reconhecimento político, teoricamente, iremos dialogar com a teoria do reconhecimento e com os Estudos culturais e pós-estruturalistas, destacando a relevância do conceito de luta por reconhecimento. Neste movimento, apresentaremos o fenômeno do racismo como um ordenamento moral que desvaloriza, desrespeita e distribui de forma desigual os bens culturais e sociais, destacando que as lutas por reconhecimento neste ordenamento racista se impõem como uma necessidade conjuntural. Com relação aos Estudos culturais e pós-estruturalistas iremos ampliar nossas discussões em torno dos processos de construção de identidades e processos de identificação, pois no debate em torno do reconhecimento, sentimos uma lacuna no que se refere a forma como essas identidades e identificações se constituem. E ao pensarmos essas relações pela teoria do reconhecimento, dialogamos com as questões em torno da justiça social, da dignidade e do respeito como fatores de engajamento na luta pela mudança. Metodologicamente iremos adotar uma abordagem qualitativa visando privilegiar aspectos da subjetividade, do sentido e do significado priorizando a intersubjetividade e a linguagem como importantes aspectos constitutivos da nossa realidade. Ao nível da técnica, utilizamos a Análise de Conteúdo, particularmente a Análise Temática sobre os documentos que foram selecionados para composição do corpus, procurando penetrar nas ideias, mentalidades, valores e intenções da SEPPIR, através de suas publicações, documentos, dispositivos legais e textos no intuito de compreender essa construção de um “nós” valorizado e africanizado. Neste sentido, acreditamos que a SEPPIR contribuiu para divulgação de uma representação culturalista, com marcadores de natureza essencialista cujo objetivo seria a valorização de elementos culturais específicos, na contramão dos debates teóricos sobre os processos de identificação e construção de identidades.

Palavras-chave: identidade Negra; processos de identificação; relações raciais; luta por reconhecimento; SEPPIR.

ABSTRACT

With the advance of resistance movements and denunciation of racism and racial inequality and the consequent expansion of public policies for the black population, anti-racist legislation favorable to quilombolas, the growing denunciations of religious racism against African and Afro-based religions -Brazilian, among so many other advances, there is an intensification in the conflicts around the senses and meanings that were historically constructed and that made possible unequal relations of power and prestige. As a counterpoint to an unequal differentiation process in our country, black movements have historically organized themselves to fight social exclusion and cultural disrespect. An important action in this direction would be in the political strategy of building a positive representation, the construction of a culturally valued “we” to counteract the hegemonic discursive structure that positions the black population in an unequal and inferior way. Historically, this struggle for cultural valorization was spearheaded by the black movement, mainly by the TEN and the MNU. With the creation of SEPPIR in 2003, we understand that this strategy will continue to provide an enunciative repertoire in the denaturalization of constituted racial relations. In this way, SEPPIR becomes a strategic space for dissemination, insertion and articulation of the demands of the black movement, where some of these claims have potentialized a markedly Africanized identity narrative. In the movement to understand this political strategy of cultural and identity enhancement and political recognition, theoretically, we will dialogue with the theory of recognition and with Cultural and post-structuralist studies, highlighting the relevance of the concept of struggle for recognition. In this movement, we will present the phenomenon of racism as a moral order that devalues, disrespects and unequally distributes cultural and social goods, highlighting that the struggles for recognition in this racist order are imposed as a circumstantial necessity. With regard to Cultural and Poststructuralist Studies, we will expand our discussions around the processes of construction of identities and identification processes, because in the debate around recognition, we feel a gap regarding how these identities and identifications are constituted . And when we think about these relationships through the recognition theory, we dialogue with issues around social justice, dignity and respect as factors of engagement in the struggle for change. Methodologically, we will adopt a qualitative approach aiming to privilege aspects of subjectivity, sense and meaning, prioritizing intersubjectivity and language as important constitutive aspects of our reality. At the technical level, we used Content Analysis, particularly Thematic Analysis on the documents that were selected to compose the corpus, seeking to penetrate SEPPIR's ideas, mindsets, values and intentions, through its publications, documents, legal provisions and texts in order to understand this construction of a valued and Africanized “we”. In this sense, we believe that SEPPIR contributed to the dissemination of a culturalist representation, with essentialist markers whose objective would be the valorization of specific cultural elements, contrary to theoretical debates on the processes of identification and construction of identities.

Keywords: black identity; identification processes; race relations; struggle for recognition; SEPPIR.

RESUMEN

Con el avance de los movimientos de resistencia y denuncia del racismo y la desigualdad racial y la consiguiente expansión de las políticas públicas para la población negra, la legislación antirracista favorable a los quilombolas, las crecientes denuncias del racismo religioso contra las religiones africanas y afro-brasileñas, entre Tantos otros avances, se intensifican los conflictos en torno a los sentidos y significados que históricamente se construyeron y que posibilitaron relaciones desiguales de poder y prestigio. Como contrapunto a un proceso de diferenciación desigual en nuestro país, los movimientos negros se han organizado históricamente para luchar contra la exclusión social y la falta de respeto cultural. Una acción importante en esta dirección estaría en la estrategia política de construir una representación positiva, la construcción de un “nosotros” culturalmente valorado para contrarrestar la estructura discursiva hegemónica que posiciona a la población negra de manera desigual e inferior. Históricamente, esta lucha por la valorización cultural fue encabezada por el movimiento negro, principalmente por el TEN y el MNU. Con la creación de SEPPIR en 2003, entendemos que esta estrategia seguirá proporcionando un repertorio enunciativo en la desnaturalización de las relaciones raciales constituidas. De esta manera, SEPPIR se convierte en un espacio estratégico de difusión, inserción y articulación de las demandas del movimiento negro, donde algunas de estas reivindicaciones han potencializado una narrativa identitaria marcadamente africanizada. En el movimiento por comprender esta estrategia política de realce cultural e identitario y reconocimiento político, teóricamente, dialogaremos con la teoría del reconocimiento y con los estudios culturales y postestructuralistas, destacando la relevancia del concepto de lucha por el reconocimiento. En este movimiento presentaremos el fenómeno del racismo como un orden moral que devalúa, menosprecia y distribuye desigualmente los bienes culturales y sociales, destacando que las luchas por el reconocimiento en este orden racista se imponen como una necesidad circunstancial. Con respecto a los Estudios Culturales y Postestructuralistas, ampliaremos nuestras discusiones en torno a los procesos de construcción de identidades y procesos de identificación, porque en el debate en torno al reconocimiento, sentimos una brecha en cuanto a cómo se constituyen estas identidades e identificaciones. Y cuando pensamos en estas relaciones a través de la teoría del reconocimiento, dialogamos con temas en torno a la justicia social, la dignidad y el respeto como factores de compromiso en la lucha por el cambio. Metodológicamente, adoptaremos un enfoque cualitativo con el objetivo de privilegiar aspectos de subjetividad, sentido y significado, priorizando la intersubjetividad y el lenguaje como aspectos constitutivos importantes de nuestra realidad. A nivel técnico, utilizamos Análisis de Contenido, particularmente Análisis Temático sobre los documentos que fueron seleccionados para componer el corpus, buscando penetrar las ideas, mentalidades, valores e intenciones de SEPPIR, a través de sus publicaciones, documentos, disposiciones legales y textos en orden. comprender esta construcción de un “nosotros” valorado y africanizado. En este sentido, creemos que SEPPIR contribuyó a la difusión de una representación culturalista, con marcadores esencialistas cuyo objetivo sería la valorización de elementos culturales específicos, contrario a los debates teóricos sobre los procesos de identificación y construcción de identidades.

Palabras clave: identidad negra; procesos de identificación; relaciones raciales; lucha por el reconocimiento; SEPPIR.

LISTAS DE ABREVIATURAS E SIGLAS

FNB	Frente negra brasileira.
GTI	Grupo de trabalho interministerial.
GTDEO	Grupo de trabalho para eliminação da discriminação no emprego e na ocupação.
IBGE	Instituto brasileiro de geografia e estatística.
MNU	Movimento negro unificado.
ONU	Organização das nações unidas.
PIR	Promoção de igualdade racial.
PNAD	Pesquisa nacional por amostra de domicílios.
PNDH	Programa nacional de direitos humanos.
PT	Partido dos trabalhadores.
SEPPIR	Secretaria especial para promoção de política de igualdade racial.
SNCR	Setorial nacional de combate ao racismo.
TEN	Teatro experimental do negro.
UNESCO	Organização das nações unidas para a educação, a ciência e a cultura.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	14
2	AS RELAÇÕES RACIAIS NO BRASIL E A LUTA POR RECONHECIMENTO	22
2.1	O ORDENAMENTO MORAL RACISTA E A POSSIBILIDADE DE EMANCIPAÇÃO SOCIAL	23
2.1.1	O Racismo nosso de cada dia	27
2.2	O MULTICULTURALISMO E O DILEMA ENTRE REDISTRIBUIÇÃO E RECONHECIMENTO	40
2.2.1	A Onda Conservadora e as Políticas de Promoção da Igualdade Racial no Brasil de hoje	50
2.3	A TEORIA CRÍTICA E A LUTA POR RECONHECIMENTO: O DEBATE ENTRE AXEL HONNETH, CHARLES TAYLOR E NANCY FRASER	55
2.3.1	A luta por reconhecimento em um ordenamento moral racista	61
3	O PROCESSO DE IDENTIFICAÇÃO E O MOVIMENTO DE CONCEITUALIZAÇÃO DAS IDENTIDADES	82
3.1	O DESLOCAMENTO DA NOÇÃO DE SUJEITO	85
3.2	O ENTENDIMENTO SOBRE A NOÇÃO DE SUJEITO EM NOSSA CONTEMPORANEIDADE	89
3.2.1	Conceitualizando Identidades	95
4	A LUTA PELO RECONHECIMENTO DA POPULAÇÃO NEGRA NO CONTEXTO DAS RELAÇÕES RACIAIS NO BRASIL	106
4.1	O PROCESSO DE DIFERENCIAÇÃO E O LUGAR DO AFRICANO NA ORDEM ESCRAVOCRATA (1530 – 1888)	110
4.2	O PÓS-ABOLIÇÃO E A BUSCA PELA ASSIMILAÇÃO SOCIAL (1889 – 1945)	124
4.3	O TEN E A CONSTRUÇÃO DE UM “NÓS” PARA POPULAÇÃO NEGRA (1945-1964)	130
4.3.1	A Negritude no Brasil	134
4.4	O MNU E A INSTITUCIONALIZAÇÃO DA AGENDA NEGRA	139

5	A SEPPIR E OS PROBLEMAS EM TORNO DA INSTITUCIONALIZAÇÃO DE UMA CONCEITUALIZAÇÃO ESSENCIALIZADA SOBRE A POPULAÇÃO NEGRA	150
5.1	APONTAMENTOS TEÓRICOS E METODOLÓGICOS PARA CONCEITUALIZAÇÃO POSITIVA DE UMA “IDENTIDADE NEGRA”	151
5.1.1	Apontamentos metodológicos	157
5.2	A INSTITUCIONALIZAÇÃO DE UMA CONCEITUALIZAÇÃO POSITIVA DE UMA “IDENTIDADE NEGRA”	164
5.2.1	A conceitualização identitária da população negra apresentada pela SEPPIR	168
5.3	A CRÍTICA AO ESSENCIALISMO COMO ESTRATÉGIA DE CONCEITUALIZAÇÃO IDENTITÁRIA	192
6	CONSIDERAÇÕES FINAIS	196
	REFERÊNCIAS	200
	APÊNDICE A – DOCUMENTOS QUE COMPÕE O CORPUS PARA ANÁLISE DESTE TRABALHO	209
	APÊNDICE B – LISTAGENS DAS ORGANIZAÇÕES NEGRAS IDENTIFICADAS NAS LEITURAS E PESQUISAS NOS DOCUMENTOS	215
	APÊNDICE C – IMPRENSA NEGRA NO BRASIL	217
	APÊNDICE D – CRONOLOGIA DAS POLÍTICAS PÚBLICAS E DISPOSITIVOS LEGAIS PARA PIR	218
	APÊNDICE E – LISTAGEM DAS ENTIDADES DA SOCIEDADE CIVIL QUE FIZERAM PARTE DO CNPIR	224

1 INTRODUÇÃO

Refletir sobre questões identitárias, tanto coletivas quanto individuais não é nada fácil, ainda mais quando nos debruçamos sobre a problemática das relações raciais no Brasil. Pensar o racismo, a mestiçagem, a inserção do negro/a na sociedade de classes e a crítica a democracia racial, foram e são temas recorrentes nas pesquisas em torno desta temática, que já se tornou um clássico na literatura sociológica brasileira e que acumula grande produção acadêmica nas ciências sociais em nosso país (SANSONE, 2008). Nesta agenda de pesquisa em torno das relações raciais, as discussões em torno das políticas públicas de promoção da igualdade racial ganham importante espaço na década de 90 com a ampliação e inserção das ações dos movimentos negros com a nossa redemocratização. Além da abertura política as pressões internacionais sobre a problemática dos direitos humanos e da luta contra o racismo colocaram em evidência essa discussão no espaço público. Grande parte destes estudos buscaram destacar a importância destes atores coletivos como agentes potenciais na denúncia do racismo e, principalmente, na construção de representações e conceitualizações em torno da população negra dialogando, desta forma, com os processos de identificação, mobilização e transformação social em torno desta agenda. A discussão aqui proposta trabalhou em torno de uma possível definição institucionalizada, orientada, alimentada e reproduzida pela Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPPIR) do que vem a ser a população negra no Brasil que em nosso entendimento dialoga, especificamente, com a estratégia política de duas organizações negras, em especial o TEN e o MNU. Uma definição que se institucionalizou com a SEPPPIR, porém, fruto de um processo de escuta e diálogo político com algumas vertentes do movimento negro. Neste sentido, defendemos que a SEPPPIR se torna uma instituição relevante no diálogo com os diversos atores que contribuíram e contribuem para a discussão em torno do combate ao racismo e sobre nossas relações raciais no Brasil colaborando com a operacionalização pública e governamental de políticas afirmativas de Promoção da Igualdade Racial (PIR) e combate ao racismo. Portanto, o que pretendemos neste trabalho é justamente problematizar a forma como essa definição se apresentou abrindo espaço para uma reflexão sobre seu impacto, num possível fechamento, fixação estratégica, que para nós poderia contribuir para uma limitação no próprio entendimento sobre a população negra no Brasil.

Esse debate sobre as políticas de PIR mobiliza politicamente questões importantes em torno da problemática da justiça social. Conseqüentemente, essa problematização demanda políticas que dialogam com as dimensões do reconhecimento de um grupo e da redistribuição de bens sociais como estratégias de luta contra o desrespeito e a desigualdade (FRASER, 2001;

2007; HABERMAS, 1994; HONNETH, 2003; 2003a; 2004; 2014; MATTOS, 2004; MENDONÇA, 2009; SOUZA, 2000; TAYLOR, 1994). Entendemos que essa luta por reconhecimento e redistribuição acrescenta ao nosso trabalho devido a sua natureza política de se buscar combater as injustiças culturais e econômicas decorrentes dos processos sociais de discriminação cultural e exploração econômica. Neste sentido, o debate teórico em torno do reconhecimento e da redistribuição possibilitou que pudéssemos compreender a luta histórica do movimento negro no Brasil por direitos, afetos e estima social e que nesta luta se fez necessário a construção de definições, representações sobre a população negra pelos diversos movimentos com a inserção desta agenda pelo Estado brasileiro e a consequente implementação das ações afirmativas para população negra demandando do Estado a necessidade de se definir, conceitualizar o que é ser negro/a em nossa sociedade, uma definição para operacionalizar essas políticas afirmativas para um público-alvo específico. A inserção deste debate na esfera pública reacendeu discussões sobre nossas relações raciais que inflamaram o debate público e a agenda política em torno das definições sobre mestiçagem, branquitude, negritude e, principalmente, sobre a nossa, tão proclamada, “Democracia Racial”. Esses embates trouxeram de volta ao debate público as questões em torno do “Mito” da Democracia Racial, das nossas relações raciais “harmoniosas” que levantaram discursos contrários e a favor¹ destas políticas afirmativas, em especial, a política de cotas raciais nas universidades e nos serviços públicos. Será a partir desta problematização que esse trabalho terá como objetivo refletir sobre a conceitualização da população negra construída e problematizada pela SEPPPIR, que, de certa forma, incita uma outra reflexão que tem a ver com a nossa própria identidade nacional, consequentemente, nossa representação enquanto nação (ORTIZ, 2012; SCHWARCZ, 1993, 2012; SKIDMORE, 2012).

Esse debate em torno de uma representação para população negra envolve o debate teórico sobre as questões em torno de processos de construção de identidades. Buscar definir quem é negro/a, ou definir determinado grupo ou população demanda reflexões sobre a identidade e a diferença. E neste sentido esses processos de construção identitária necessitam de estratégias que busquem definir, mobilizar elementos culturais que envolvam esses grupos, seus afetos e suas memórias muitas vezes em conflito (BAUMAN, 2005; HALL, 2000; 2001; 2006; 2016; SILVA, 2000; WOODWARD, 2000). Esse processo de marcação identitária que

¹ Destaco o debate entre dois documentos em torno das ações afirmativas o “*Manifesto em favor da lei de cotas e do estatuto da igualdade racial*” de julho de 2006 e o “*Manifesto: Cento e treze cidadãos anti-racistas contra as leis raciais*” de 21 de abril 2008.

se constrói historicamente são indispensáveis no jogo de diferenciação das identidades, tanto pessoais quanto coletivas. Essas marcações se apresentam como processos que consideramos necessários para o pertencimento de indivíduos, grupos, comunidades e nações. O movimento teórico contemporâneo sobre o entendimento dos processos identitários e movimentos sociais, indicaram um deslocamento da noção clássica de classe possibilitando novas bandeiras de luta se fazerem presentes nos espaços e arenas públicas de debate, demandando de novos sujeitos, alinhamentos políticos e desafios em torno de marcadores culturais mais específicos, fragmentados e questionadores das lutas de orientação universalista, como é o caso da luta de classes (BAUMAN, 2005; CASTELLS, 2001; HALL, 2000; 2001; 2006; 2016; SILVA, 2000; WOODWARD, 2000).

Neste sentido, o trabalho aqui proposto terá a pretensão de alinhar a problemática em torno da construção de uma definição de negritude² para a população negra brasileira pela SEPPIR com a luta por reconhecimento desta mesma população alinhada a uma pesquisa bibliográfica documental, as situações empíricas vivenciadas por este autor³ nas suas relações com a agenda política com o seu possível reconhecimento enquanto negro. Com relação a este reconhecimento pessoal, o autor se descobriu negro, se reconheceu enquanto negro, porém, entendendo que sua negritude, pela sua tonalidade de cor e pelas suas características fenotípicas, o posiciona em uma situação diferenciada de outros negros/as que carregam em seus corpos a marca da diferenciação historicamente construída. Neste sentido, quem fala neste trabalho é um pardo que se reconhece como negro, que abraça dentro das limitações a sua negritude, que não carrega consigo, mental e fisicamente, as agruras do racismo, mas que sofreu todas as dificuldades de ser pobre neste Brasil, filho de pai negro e mãe branca, ele funcionário público que faleceu aos 42 anos devido ao alcoolismo e ela dona de casa que, com a morte do marido, lutou muito para garantir o mínimo de dignidade social para os 04 filhos, fala aqui, um negro que resistiu a todas as influências que essa condição impõe aos sujeitos. Um negro que na busca de uma identidade para chamar de sua, neste cenário de políticas identitárias, navegou pelos espaços da militância negra em Pernambuco, gerenciou um órgão de promoção a igualdade racial e que neste órgão manteve estratégias de comunicação abertas com a SEPPIR enquanto

² Utilizaremos aqui a expressão negritude, em alguns momentos, como sinônimo de “ser negro ou negra”, “se assumir negro ou negra”, “assumir sua identidade negra”. Chamamos atenção, pois utilizaremos também o termo negritude no sentido de movimento intelectual, político e cultural surgido na França e liderados por jovens estudantes negros descendentes das colônias francesas.

³ Gerenciamento da política de igualdade racial em Caruaru; Organização e participação de conferências públicas sobre a igualdade racial; Processo de reconhecimento de uma Comunidade remanescente de Quilombolas na zona rural de Caruaru; Pesquisa de mapeamento dos terreiros da Cidade de Caruaru.

instituição responsável pela construção de políticas de promoção da igualdade racial e combate ao racismo. Portanto, sou negro por autodefinição, sou negro por herança paterna e histórica, se não apresento as condições fenotípicas para o uso da fala, como algumas vezes fui questionado, falo pela minha condição de pesquisador e militante. Porém, isso não me impediu de me identificar enquanto negro, pois continuo me afirmando negro, minha identificação é política, cultural e solidária a luta deste grupo. Não me identifico como uma vítima do racismo, creio que minha condição de pardo – mestiços – tenha sido um obstáculo a minha inserção social, porém me identifico enquanto negro e me organizo nesta agenda desde 2011.

Vai ser esse choque entre minha definição e identificação enquanto negro e as definições que tive contato na militância e na participação dos vários eventos públicos que participei em torno da temática que, me levaram a refletir muito sobre as diversas definições da nossa negritude que estão em disputa neste jogo identitário. Definições que, me parece, se arrogam mais legítimas e “verdadeiras” que outras. Definições que se baseiam em marcadores biológicos, históricos e culturais que se apresentam naturalizados e fixados na busca de uma definição que se torne hegemônica, muitas vezes, negando a diferença e o acolhimento da diversidade, no interior deste próprio grupo.

Além das minhas inquietações identitárias, inquietações de natureza política me incentivaram a realizar este trabalho. Procuro destacar que a minha inserção, em 2009, na Secretaria Especial da Mulher da cidade de Caruaru, onde fui trabalhar com a pauta de gênero e suas interseccionalidades (CRENSHAW, 2002) me proporcionou uma agenda política prática em torno do debate dos movimentos identitários⁴. Nesta experiência pude ter acesso de forma empírica aos problemas em torno das definições, debates e processos de mobilização pautados nas agendas políticas da mulher, LGBT e, posteriormente, Racial⁵ no município de Caruaru. Essa experiência com o processo de mobilização política na cidade, através da Gerência de Direitos Humanos, me proporcionou uma inserção privilegiada no que se refere ao acesso a

⁴ Trabalhamos com a agenda da mulher, e posteriormente com a LGBT e racial. A mobilização de mulheres para os eventos e processos de construção da política era bem fácil no sentido da identificação de quem era mulher, a condição biológica ajudava bastante, independente da mulher se identificar ou não com o tema proposto. A mobilização da comunidade LGBT seguiu a mesma lógica, a identificação se dava pela orientação sexual, que, querendo ou não, para nós, era bem mais tranquilo, nosso grupo era composto por alguns integrantes desta comunidade e tínhamos contato com algumas pessoas que ajudaram bastante na mobilização, incluímos as transexuais.

⁵ A partir de 2011 assumo o processo de mobilização das comunidades de terreiros da cidade de Caruaru após provocação de uma militante do Recife, Vera Baroni, coordenadora da Rede de Mulheres de Terreiro de Pernambuco, questionando sobre a necessidade de mobilizar essas mulheres para conferência da Mulher de Caruaru.

grupos e instituições que, a nível estadual e federal, eram responsáveis por essa agenda racial a nível governamental. Está inserido e ser um dos responsáveis pelo processo de mobilização e construção de um novo sujeito político⁶ na cidade de Caruaru possibilitou uma experiência privilegiada e incitou a reflexão sobre o que seria esse grupo racial e como fazer para mobilizá-lo. Foi com essa experiência que comecei a refletir sobre os possíveis elementos definidores desta população.

Especificamente em 2011, as políticas de PIR foram inseridas na agenda política de mobilização e diálogo da nossa secretaria, de forma definitiva. Com essa agenda surgiu um problema que não havíamos tido com a mobilização política em torno da agenda das mulheres e dos LGBTs. Um problema de identificação da população negra, quem seriam nossos negros e negras⁷? O que fazer para mobilizar essa população? A convocatória para as atividades se daria em torno de que marcadores identitários? Como deveria ser nossa abordagem? A cor da pele seria suficiente para identificar e mobilizar esse grupo? Nós poderíamos, pela cor, definir quem era e quem não era negro/a? Uma heteroidentificação não poderia trazer problemas, caso esse outro não se reconhecesse enquanto negro/a?

Essas questões permearam os debates e reflexões da equipe da secretaria sobre o processo de mobilização, e me fizeram refletir muito sobre como definir essa identidade, como se daria a identificação deste grupo em torno da agenda da negritude. É neste ponto que a SEPPIR adquire relevância para nosso trabalho, pois foi justamente através dela que buscamos ajuda na tentativa de identificação de marcadores identitários para ajudar no processo de mobilização política da população negra do município de Caruaru. Entendíamos que a SEPPIR, para nós, apresentaria uma definição, uma possível representação que possibilitou operacionalizarmos nossas políticas PIR e de mobilização.

Com a SEPPIR⁸ o Estado brasileiro buscou definir, de certa forma, o que é ser e quem é negro/a orientando a formulação, planejamento e execução das políticas públicas para

⁶ A ideia era mobilizar o povo de terreiro, porém mobilizamos em um primeiro momento as mulheres de terreiro em torno da agenda da secretaria da mulher.

⁷ Nem todas as pessoas de cor se identificam enquanto negras e negros, e isso ficou claro em alguns questionários que aplicamos nos terreiros, onde alguns buscavam clarear sua identificação e negar sua negritude (BERNADINO, 2002; MUNIZ, 2018; SCHWARCZ, 2012).

⁸ Cabe destacar aqui que a SEPPIR teve sua vigência durante os Governos Lula (2003-2010) e Dilma (2011-2015) sendo extinta no dia 12 de maio de 2016 antes do impedimento da Presidenta em 31 de agosto de 2016. Vale ressaltar ainda que o movimento de desmonte da SEPPIR iniciou-se no governo da Dilma com a reforma ministerial. A Medida Provisória nº 768, de 2 de fevereiro de 2017, reorganizou as secretarias temáticas na nova

população negra. De acordo com o Estatuto da Igualdade Racial⁹, defini-se população negra como “o conjunto de pessoas que se autodeclaram pretas e pardas, conforme quesito cor ou raça usado pela Fundação Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), ou que adotam autodefinição análoga” (BRASIL, 2013), percebemos, que além da autodeclaração, outros elementos se destacariam na representação da SEPPIR como a capoeira, o samba, a territorialidade e identidade quilombolas e a religiosidade ligada a matriz africana e afrobrasileira. Tínhamos agora elementos para iniciarmos um processo de mobilização e diálogo político sobre a agenda PIR.

Para o desenvolvimento deste trabalho buscamos relacionar a nossa problemática empírica com questões teóricas que envolvessem a luta por reconhecimento e o processo de construção de identidades. Nos perguntamos do porquê de, em um atual quadro teórico construtivista com relação ao entendimento dos processos identitários, a SEPPIR investiu em uma representação identitária tão sólida e naturalizada? (BAUMAN, 2005). Ou, nos perguntamos, se essa estratégia de naturalização identitária seria a saída para nossa luta contra o racismo e pela mudança nas relações raciais estabelecidas? (CASTELLS, 2001; HANCHARD, 2001; HALL, 2000; 2001; 2006; 2016; SILVA, 2000; WOODWARD, 2000). Outro ponto de questionamento é se essa estratégia, garantiria a adesão dos negros e negras fora desta conceitualização identitária proposta pela SEPPIR? Por exemplo, nossos negros e negras evangélicos e católicos. Quais as repercussões desta ação nas estratégias de luta contra o racismo, no que diz respeito às possibilidades de mobilização política mais ampliada? E, ainda uma questão clássica que vai e volta quando se fala sobre nossas relações raciais, num país tão mestiço, seria a de como mensurar quem é negro/a para efeito de políticas públicas? Questões que consideramos importantes e essenciais para esse debate e que de certa maneira irão balizar a reflexão deste trabalho.

Para tanto, delineamos um plano para o desenvolvimento deste trabalho, dividindo-o, além da introdução e considerações finais, em mais quatro capítulos. No primeiro capítulo apresentaremos parte da discussão teórica que irá sustentar alguns dos nossos argumentos.

estrutura do Ministério dos Direitos Humanos, retirando-as do Ministério da Justiça, incluindo a Secretaria Nacional de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (Seppir). O instrumento de reorganização ministerial seguinte, a Medida Provisória 782, de 31 de maio de 2017, manteve esta configuração. Atualmente, portanto, a Seppir pertence à estrutura do Ministério dos Direitos Humanos. Fonte: <http://www.seppir.gov.br/sobre-a-seppir/a-secretaria> – visualizado em 05/05/2018 – 19:29.

⁹ Primeira vez que surge nos documentos até então analisados – Ver APÊNDICE A – a definição de população negra, veja que esse documento é de 2010, 7 anos após a criação da SEPPIR.

Neste capítulo, iremos apresentar as contribuições de Axel Honneth sobre a teoria do reconhecimento e seu debate com Nancy Fraser e Charles Taylor. Apresentaremos o debate e a relevância do conceito de luta por reconhecimento, sua relação entre uma ordem normativa constituída pelas relações intersubjetivas negadora de direitos, auto estima e estima social e a possibilidade de reordenamento desta ordem pela luta dos sujeitos que teriam suas identidades desvalorizadas e não reconhecidas nas relações estabelecidas. Apresentaremos o fenômeno do racismo como um ordenamento moral que desvaloriza, desrespeita e distribui de forma desigual os bens culturais e sociais aos grupos inferiorizados em suas relações, destacando que as lutas por reconhecimento neste ordenamento racista se impõem como uma necessidade conjuntural.

No capítulo 2 iremos através dos Estudos culturais e pós-estruturalistas, aprofundar as discussões em torno dos processos de construção de identidades e processos de identificação, pois no debate em torno do reconhecimento, sentimos uma lacuna no que se refere a forma como essas identidades e identificações se constituem, além de uma ausência de discussão em torno das questões de poder. Entendemos que não poderíamos deixar de aprofundar as discussões em torno do processo de construção das identidades, pois nossa crítica ao processo de construção identitária apresentado pela SEPPIR, se orientará pelas reflexões apresentadas pelos pós-estruturalistas, em especial, Stuart Hall, onde buscamos destacar a importância da linguagem nos processos de construção de enunciados, representações, imagens e discursos carregados de sentidos e significados que orientam a prática dos indivíduos construindo o mundo dos diferentes sujeitos, indivíduos e grupos sociais. Apresentaremos como essas identidades são teoricamente constituídas em nosso contexto contemporâneo, destacando em nossa crítica que estas não se apresentam como processos fechados, mas processos negociáveis que não se permitem naturalizar, chamando atenção para o fato de que quando se trata de mobilização política, principalmente de identidades de base cultural, a condição de luta política e a necessidade de construção de sujeitos coletivos impelem estrategicamente, na prática, os movimentos a construir essas conceitualizações ou narrativas identitárias com o intuito de mobilizar os indivíduos.

No capítulo 3 apresentamos um histórico de nossas relações raciais estabelecidas, a partir de uma chave analítica que leve em consideração a luta por reconhecimento e resistência da população negra. E ao pensarmos essas relações pela teoria do reconhecimento, dialogamos com as questões em torno da justiça social, da dignidade e do respeito como fatores de engajamento na luta pela mudança. Além de apresentarmos os processos de resistência da população negra neste ordenamento moral racista, iremos apresentar as principais organizações

negras que contribuíram no processo de luta contra o racismo que tiveram na valorização cultural e política sua estratégia de mobilização. Para tanto, buscaremos apresentar, além dos movimentos de resistência no período colonial, a Imprensa Negra, a FNB, a Guarda Negra, a Legião Negra o TEN e o MNU, entendendo que em cada época essas organizações representaram bem os anseios da população negra indicando suas principais demandas. Ao pleitear esse objetivo, se fez necessário contar a história do movimento de resistência da população negra em nosso país, buscando apresentar suas agendas políticas voltadas para possíveis definições do que veria a ser negro/a para fins de identificação e mobilização política.

No capítulo 4 apresentamos os aspectos metodológicos que embasaram esse trabalho adotando para tanto uma abordagem qualitativa visando privilegiar aspectos da subjetividade, do sentido e do significado priorizando a intersubjetividade e a linguagem como importantes aspectos constitutivos da nossa realidade. Ao nível da técnica, utilizamos a Análise de Conteúdo, particularmente a Análise Temática sobre os documentos que foram selecionados para composição do corpus, procurando penetrar nas ideias, mentalidades, valores e intenções da SEPPIR, através de suas publicações, documentos, dispositivos legais e textos no intuito de compreender essa construção de um “nós” valorizado e africanizado. Iremos destacar também a importância da articulação do MNU e o Setorial Nacional de combate ao Racismo do PT (SNCR-PT) na construção do programa de governo de 2002 da coligação deste partido para eleição presidencial do mesmo ano. Entendemos que essa articulação se constituiu em espaço estratégico para inserção da agenda do movimento negro em torno da questão racial e que em conjunto com a coligação vitoriosa vieram assumir compromissos que foram de suma importância na construção da agenda política que conduziram a institucionalização da SEPPIR. Demonstraremos neste capítulo que a SEPPIR foi em nosso entendimento um produto do acúmulo do movimento negro ao longo de sua história e que essa parceria, entre MNU e PT, foi de fundamental importância na garantia deste espaço institucional para as demandas identitárias da população negra. Neste sentido é de suma importância compreender a produção enunciativa e imagética da SEPPIR, nos governos Lula (2003-2011) e Dilma (2011-2016), uma produção que ganha recursos, visibilidade e institucionaliza-se por via do Estado, possibilitando a SEPPIR criar uma representação com suas publicações e ações, buscando definir uma concepção de identidade que politicamente alimentaria processos de identificação por parte dos indivíduos ao se reconhecerem, ou não, nesta definição.

2 AS RELAÇÕES RACIAIS NO BRASIL E A LUTA POR RECONHECIMENTO

No Brasil, uma forma desigual de interação, entre brancos/as e negros/as alimentou historicamente a constituição de um ordenamento moral racista posicionando de forma diferente e em condições inferiores a população negra. Este ordenamento moral garantiu historicamente uma situação de desigualdade, situações de negação de direitos e de desrespeito social, alimentado por representações estereotipadas contra população negra que negavam a este grupo um status de igualdade, os inserindo em situações marcadamente hierarquizadas com consequências sociais na distribuição de bens materiais e simbólicos.

Essa dinâmica política, econômica e cultural do conflito racial no Brasil é marcada pela luta histórica da população negra na busca de valorização cultural, de respeito, dignidade e reconhecimento. É por reconhecer esta condição histórica que buscamos pensar as relações raciais, destacando a concepção de ordenamento moral em diálogo com o processo de formação de nossa sociedade, no que se refere as nossas relações raciais. Para tanto, falar sobre nossas relações raciais se faz necessário chamar a discussão questões em torno da justiça social. Entendemos que a discussão sobre o racismo se estabelece como uma questão que envolve nossa dimensão ética que, de acordo com Honneth (2003), essa dimensão seria produto de relações intersubjetivas em torno de um reconhecimento pautado por vínculos éticos constitutivos do social. Uma discussão sobre que valores geriram historicamente esta sociedade. Uma problemática que nos remete as origens deste ordenamento, questionando como ele se constitui, pois, este ordenamento seria responsável em orientar como os indivíduos deveriam se comportar em suas práticas de luta por reconhecimento e valorização cultural. Se entendemos que o racismo é um elemento estruturante do nosso ordenamento moral orientando as práticas e representações que alimentam processos identitários pautados numa relação de desrespeito e não reconhecimento da população negra que se encontra marginalizada, excluída e com representações distorcidas de quem são como sujeitos e como grupo, neste sentido, de acordo com o paradigma do reconhecimento, a possível saída para determinada situação estaria na luta pela valorização cultural e, conseqüentemente, pela construção de uma conceitualização positiva que tenha impacto na desconstrução das representações negativas produzidas, historicamente, por este ordenamento (AVRITZER, 2015; BERNADINO, 2002, DÁDESKY, 1997; FERES Jr, 2006; NEVES, 2005). Entende-se que essas representações e situações de desrespeito gerariam situações de empatia entre os indivíduos nesta situação, contribuindo, desta forma, com estratégias políticas orientadas para formação de sujeitos coletivos dispostos

a mudar a realidade a sua volta (HONNETH, 2003). No caso do Brasil, nos parece que essa condição está posta.

2.1 O ORDENAMENTO MORAL RACISTA E A POSSIBILIDADE DE EMANCIPAÇÃO SOCIAL

Para compreendermos o processo de luta da população negra, a sua luta por reconhecimento, valorização cultural e respeito dentro deste ordenamento moral, não podemos nos furtar em compreender, a partir das leituras e interpretações que se configuraram em torno das relações raciais no Brasil. Como destacamos, o racismo é um elemento estruturante das relações que se estabeleceram entre brancos e não brancos orientando práticas e estabelecendo fronteiras, com causas e consequências que reproduzem desigualdades até os nossos dias (BRASIL, 2013; 2014; 2019). Porém quando falamos de racismo, não o definimos de forma genérica, mas buscamos levar em consideração a nossa especificidade histórica.

Neste sentido assumiremos, para este trabalho, a tese de que vivemos em uma sociedade racista, negando, desta forma uma importante interpretação que ainda hoje permeia o nosso imaginário social, o mito da nossa harmonia racial. Ao aceitarmos a tese do racismo enquanto constituinte das nossas relações sociais, estamos chamando ao debate a categoria raça, e para tanto, necessitamos conceitualizar como iremos trabalhar essa categoria. Nossa definição de raça dialoga com as contribuições de Hall (2006; 2016), Guimarães (1995; 2003; 2004; 2009; 2012a; 2012b) e Wieviorka (2007) onde veremos raça como um discurso que mobiliza as origens de um grupo, que se utiliza de traços fisionômicos para delimitar qualidades morais, intelectuais, psicológicas produzindo um processo de classificação ordenado por um processo hierarquizador com consequências materiais e simbólicas desiguais. Entendemos ainda que esse discurso racista é histórico e estruturante das ações e práticas discriminantes e excludentes de oportunidades sociais que geram uma desigualdade econômica e um desrespeito cultural entre brancos e negros em nossa sociedade (HASENBALG, 1992, 2005; FERNANDES, 2007, 2008; GUIMARÃES, 1995, 2003, 2004, 2009, 2012a; 2012b; LEWIS, 2014; MUNANGA, 2004, 2005-2006; 2012).

Esse discurso racista, estruturante das práticas dos indivíduos, legítima um ordenamento que, segundo Wieviorka (2007),

consiste em caracterizar um conjunto humano pelos atributos naturais, eles próprios associados às características intelectuais e morais que valem para cada indivíduo dependente desse conjunto e, a partir disso, pôr eventualmente em execução práticas de inferiorização e de exclusão (p. 9).

É notório, na história da humanidade, como essas práticas de inferiorização nos acompanham, constituindo processos de dominação e exploração dos diferentes povos e civilizações. Para nossa história de formação, já podemos identificar nas navegações comerciais e exploratórias dos séculos XV e XVI. Com a ampliação do contato entre europeus e o resto do mundo. Esse contato fez com que a população europeia buscasse explicações sobre as diferenças entre os povos. No século XVII e XVIII algumas dessas tentativas de explicação da diferença serão elaboradas buscando diferenciar a humanidade a partir de marcadores físicos, culturais e ambientais (WIEVIORKA, 2007). Essas ideias ou doutrinas, mais ou menos elaboradas, legitimaram um processo de diferenciação e inferiorização de povos e culturas que se materializou em massacres, processos exploratórios, discriminatórios e segregacionistas, buscando “civilizar” ou “catequizar” os diversos povos considerados inferiores (PINSKY, 2011). Esse fenômeno se manifestará claramente no Brasil, a partir dos primeiros contatos dos colonizadores portugueses com os indígenas autóctones e, posteriormente, com os africanos escravizados que foram trazidos para o Brasil para servirem de mão-de-obra para a empresa do açúcar do século XVI (RIBEIRO, 1995; FREYRE, 2001).

Na Europa, com as revoluções burguesas do século XVIII e seus fundamentos pela igualdade, liberdade e fraternidade buscou-se eliminar a legitimação religiosa de uma ordem feudal hierarquizada, rompendo-se com uma ordem social desigual estabelecida socialmente entre os indivíduos. O que chama atenção é que esse processo de diferenciação se manterá, porém, não mais pela tradição estamental baseada na condição de nascimento, mas pela ideia de civilização. Outra maneira de diferenciar os povos surgirá na Europa no final do século XIX onde a diferença racial será defendida a partir de uma abordagem pseudocientífica que buscava diferenciar os indivíduos a partir da utilização de atributos biológicos e, principalmente, culturais associando-os a ideia de raça. Essa prática diferenciadora manterá por muitos anos um sistema classificatório que posicionava de forma desigual as diferentes culturas e indivíduos. O processo de colonização e o imperialismo, a ideia de nação e os nacionalismos europeus foram responsáveis por alimentar tais classificações raciais e culturais, que foram indispensáveis ao movimento de expansão, domínio e exploração europeia pelo resto do mundo (WIEVIORKA, 2007).

Apesar deste processo de discriminação alimentado pelas práticas diferenciadoras dos processos de colonização, segundo Wieviorka (2007), existiu com a chegada da modernidade, um certo otimismo, pois tínhamos em mente que o racismo seria ultrapassado, faria parte de um passado, de um passado “atrasado”, tradicionalista, que seria eliminado de nossa convivência, como seriam tantos outros males. Paralelamente a esse movimento de esclarecimento via iluminismo e sua política de ode à modernidade, buscou-se cientificamente demonstrar a superioridade racial e cultural entre os diferentes povos. E neste sentido, várias contribuições “científicas” surgiram buscando legitimar essas classificações. Autores como Renan, Limé, Gobineau, Le Bon, Spencer, Darwin, Galton, entre outros, cada um com sua contribuição, porém, com alguns pontos em comum, influenciaram o Velho e o Novo Mundo com ideias sobre a existência e a desigualdade entre as raças que compunham a humanidade. Basicamente, para essas teorias, a história da humanidade se daria pela evolução, numa discussão em torno do monogenismo e do poligenismo¹⁰, através de uma seleção natural responsável pela eliminação das espécies impuras (WIEVIORKA, 2007). Na Europa esse racismo “científico” se constituiu claramente em uma ideologia que buscou, de um lado, associar a ideia de civilização aos sujeitos identificados como pertencentes a raça branca, e do outro lado, a selvageria e barbárie atributos das outras “raças” identificadas na época, entre elas a raça negra. Esse movimento ideológico baseado numa escala classificatória pela cor da pele e pelos atributos culturais, irá se materializar de forma ampliada no nazismo alemão do início do século XX. O nazismo alemão instrumentalizará os processos de experimentação das teorias racistas nos campos de concentração¹¹, tornando-se um acontecimento político horrendo que resultou no massacre de 5,4 a 5,8 milhões de judeus, além de outros grupos.

Nos anos 50, diversas reações contrárias as teses racistas se organizavam, pois imaginava-se que essas ideias e práticas políticas estariam condenadas ao desaparecimento e foram os trabalhos da genética que vieram deslegitimar toda essa construção pseudocientífica destas teorias raciais que fizeram da raça um conceito sem fundamento biológico.

¹⁰ A *visão monogenista* defendia a ideia de que o homem teria surgido de uma fonte comum, sendo os diferentes tipos humanos apenas um produto da degeneração ou perfeição [...] a origem uniforme garantiria um desenvolvimento (mais ou menos) retardado, mas de toda forma semelhante. Pensava-se na humanidade como um gradiente que iria do mais perfeito ao menos perfeito. Na *visão poligenista* partia-se da crença na existência de vários centros de criação, que corresponderiam, por sua vez, às diferenças raciais observadas permitindo o fortalecimento de uma interpretação biológica na análise dos comportamentos humanos, que passam a ser crescentemente encarados como resultado imediato de leis biológicas e naturais. (SCHWARCZ, 1993, p.64-65)

¹¹ Os três meses mais terríveis da Segunda Guerra, quando foram mortos 25% de todos os judeus do Holocausto - Edison Veiga. De Bled (Eslovênia) para a BBC News Brasil, 02 de janeiro de 2019. < <https://www.bbc.com/portuguese/geral-46735876> >. Visualizado em 28 de janeiro de 2020.

Os trabalhos dos geneticistas, em particular, deveriam obter definitivamente vantagens sobre o racismo científico, demonstrando que o conceito de raça não tem nenhum sentido do ponto de vista de sua disciplina, pois no seio de uma suposta raça, a distância genética média entre indivíduos é quase a mesma, e até superior àquela que separa duas supostas raças (WIEVIORKA, 2007, p. 28).

Porém, esse movimento científico-acadêmico não foi suficiente na desconstrução de processos tão complexos que mantêm raízes históricas, culturais, econômicas e sociais até hoje. A negação da ideia de raças humanas não elimina sua importância na dimensão constitutiva do imaginário popular (GUIMARÃES, 2003; 2004; 2012b). Portanto, de acordo com Hall (2006), para compreender a problemática em torno das questões raciais, devemos entendê-las não mais como uma categoria biológica, como queria grande parte destas teorias racialistas, mas como uma construção social e política, que se utiliza de características biológicas – fenotípicas – processando diferenciações entre os diversos grupos sociais. Neste sentido, não seria a biologia que definiria a existência de raças, mas as configurações sociais que ainda operam dentro destes marcadores. Neste sentido, o racismo, se constitui de forma estrutural e se inscreve nos mecanismos rotineiros, se estrutura em um sistema generalizado de discriminações que alimentam e informam nossas práticas sociais. Para que haja o racismo, segundo Wiewiorka (2007), *“é preciso, em especial, ter a ideia de que se nasce em uma cultura e não de que se pode adquiri-la, é preciso que a cultura seja concentrada como um atributo relevante de um passado comum ao qual alguns pertencem e outros não”* (p.37). Na formação deste ordenamento racista, primeiro se forma o preconceito, que é potencializado pelos processos de socialização. Esses processos de socialização envolvem a aprendizagem social e a formação dos indivíduos é indispensável na reprodução ou negação do racismo. Isso vai depender de como o processo de luta e denúncia deste ordenamento moral está organizado.

É neste sentido que entendemos que a socialização pode potencializar o preconceito a resistir aos conhecimentos que o questionam e os fatos que os desmentem (WIEVIORKA, 2007). Essa aprendizagem pode se materializar na prática em atos preconceituosos, na violência em sua forma material, psicológica e física. Por este motivo podemos afirmar que a passagem do preconceito ao ato, não surge de forma inata nas consciências dos indivíduos, mas exigem condições favoráveis, morais e políticas para tanto. Uma primeira forma elementar do racismo é dada pelo preconceito, e este preconceito repousa nas representações atribuídas aos outros. De acordo com D’adesky (1997) o racismo se constitui *“como uma negação de identidade configurada pela negação radical do valor das heranças histórica e cultural de onde advêm a discriminação e a segregação”* (p.167). Portanto, o racismo promove representações sociais dos grupos subalternizados de forma distorcida, estereotipada, marginalizada, geralmente,

negando sua condição de parceiro nos processos de construção social, gerando exclusão, desigualdade e violência contra esses grupos. Entendemos então que o racismo como um ordenamento moral produto de relações intersubjetivas que normatiza valores, crenças e comportamentos a partir de relações desrespeitosas onde alguns não serão reconhecidos como parceiros em situação de igualdade nestas relações. Por isso, que esse trabalho buscará apresentar e problematizar algumas estratégias de negação destas representações estereotipadas por parte da população negra, se utilizando como estratégias de resistência e reconhecimento social a construção de representações positivas sobre suas origens e definições, almejando com essa ação a busca pela emancipação desta situação particular.

2.1.1 O racismo nosso de cada dia

Na seção anterior, buscamos de forma breve situar e conceitualizar o racismo de forma geral, para tanto, devemos agora chamar atenção para a especificidade do racismo brasileiro. Podemos afirmar que a história do Brasil caminha de mãos dadas com o racismo. Da vinda dos primeiros africanos escravizados até os dias de hoje, nosso contexto social mudou bastante no que se refere a questões políticas, econômicas, culturais e sociais, porém, as relações sociais estabelecidas ainda nutrem comportamentos e representações baseadas na diferença de cor, ou de raça, que mantém a nossa população negra em condições de desvantagem com relação a parcela branca de nossa sociedade (BRASIL, 2013, 2014, 2019). Sabemos que a história desta diferenciação, da construção deste ordenamento moral racista é um produto das relações intersubjetivas e suas normalizações produzidas por relações desiguais entre indivíduos que contribuíram para a formação desta sociedade, porém, sendo esses indivíduos posicionados de forma diferente.

Até 1888 a condição da população negra era marcada pela negação de direitos civis básicos, pela desigualdade social e pelo desrespeito que afetavam diretamente seu convívio social e sua condição de sujeito pleno nas relações sociais estabelecidas. O escravo africano, juridicamente falando, era uma coisa, uma propriedade, não uma pessoa com direitos. Junto a essa situação de não reconhecimento de direitos, existia uma representação distorcida, legitimada e reproduzida socialmente que mantinha quase que inalterada as condições de vida de parcela considerável de nossa população (PINSKY, 2011). Até o pós-Abolição os movimentos de resistência e as formas de organização cultural e associações legavam apoio

mútuo e uma certa proteção social a crioulos, negros e negras devido a sua situação de miséria.¹² Esses movimentos de resistência e apoio mútuo tinham o caráter de sobrevivência a esse sistema desigual e excludente que ordenou moralmente o Brasil da escravidão aos nossos dias. Foram os terreiros, os quilombolas, os capoeiras, entre outros que se constituíram em importantes elementos na resistência a situação da população colonial de origem africana como veremos no item 3.1.

Ainda sobre o pós-abolição, entendemos que as forças políticas e econômicas da época não garantiram um projeto político, por parte do Estado, de inclusão social da população negra escravizada recém liberta. A partir deste fato político e jurídico de extrema relevância para os cativos, saímos de uma condição jurídica hierarquizada que legalmente diferenciava os indivíduos negando direitos e, conseqüentemente, estima social, para uma parcela significativa de nossa população. Surgiu desta forma, um novo ordenamento jurídico com a promessa de melhoria de vida da população negra, garantindo-lhes a tão almejada liberdade, igualdade e direitos. Para desesperança desta população de escravos e escravas, libertos e libertas o que se manteve em grande medida foi a situação de miséria, desigualdade e diferença que permeou a vida desta população desde sempre. Se a diferença jurídica tinha sido revogada, no pós-abolição, as teorias pseudocientíficas de cunho racistas surgiram como ideologias que buscaram manter e legitimar a diferença entre brancos, pretos e mestiços. O racismo que alimentou o período escravagista assumirá um caráter científico quando à abolição da escravatura e, conseqüentemente, a igualdade política e formal entre todos os brasileiros, e mesmo entre estes e os africanos escravizados que se colocou como uma possibilidade real e legal apenas se tornou um fato legal sem repercussões na mudança da qualidade de vida e a conseqüente inserção desta população (GUIMARÃES, 2004).

Apesar do cenário de liberdade e exercício de cidadania que o regime republicano tinham garantido, o que se percebe de forma empírica é que os mecanismos de dominação e controle social baseados na diferenciação racial ainda se mantinham, não de forma legal, porém social. Poderíamos entender nesta mudança a possibilidade de passagem de uma sociedade hierarquizada para uma sociedade de base igualitária, porém, a literatura nos apresenta duas formações discursivas importantes que buscaram manter a situação de superioridade de privilégios ao acesso dos bens culturais, econômicos e sociais por parcela de nossa população, essas formações são a tese do Branqueamento e o Mito da Democracia Racial.

¹² Pessoa descendente de escravos nascido no Brasil.

Com a necessidade de entrarmos na modernidade e nos colocarmos na linha evolutiva do progresso da humanidade, não poderíamos aceitar a ideia de que a mestiçagem nos condenaria ao atraso, ao subdesenvolvimento pelas teorias científicas da época. Para Nina Rodrigues, precursor dos estudos sobre nossas relações raciais, a nossa miscigenação extremada era ao mesmo tempo sinal e condição da nossa degenerescência. De acordo com essas teorias, estaríamos condenados ao fracasso e ao atraso, enquanto povo e civilização. Neste sentido, no início do século XX existia no Brasil um diagnóstico hegemônico que apontava a inferioridade de fundo biológico dos negros e mestiços, e os prognósticos sobre essa situação apresentavam duas possibilidades. Uma delas seria pessimista, não teríamos um futuro de progresso devido a nossa miscigenação, e a outra o branqueamento. Nossas autoridades ficaram com o branqueamento, pois entendiam que existiria a premissa de que o sangue branco purificaria, diluiria o sangue negro, possibilitando um melhoramento racial na figura do mestiço. A tese racialista dominante na época, que bebia diretamente das ideias europeias, descartava o caráter inato das diferenças raciais e a premissa da degenerescência proveniente da mistura racial e abraçaram o branqueamento como possibilidade de progresso da nossa civilização (SCHWARCZ, 1993).

Neste sentido, partiríamos de posturas negativas contra o mulato, o mestiço, para assumirmos nossa condição empírica construída no intercuro sexual, um produto típico das sociedades desenvolvidas que sabiam conviver com o diferente e que demonstravam ares de civilização. Neste sentido, segundo Schwarcz (1993), estava em curso um movimento que negava o pessimismo advindo das teorias darwinistas sociais, que, como vimos, detratavam a miscigenação aqui existente. Para tanto, autores como Nina Rodrigues, Silvio Romero, João Batista Lacerda, Oliveira Viana e mesmo o contemporâneo Paulo Prado buscaram interpretar, com ênfases e modelos diferentes, os impasses e problemas advindos do cruzamento experimentado no Brasil (SCHWARCZ, 1993). A ideia de branqueamento representou bem nosso pensamento racial da época, ajudando o Estado a orientar políticas públicas nesta direção. Com a tese do branqueamento vitoriosa o Estado buscará resolver nossos problemas raciais, se iniciando e financiando o processo de imigração europeia. Com a imigração, o branqueamento enquanto tese se materializa como estratégia política, demonstrando que deveria ser “*um caminho de mobilidade preferencial encontrado pelos negros*” (GUIMARÃES, 1995, p.39). Chama atenção que aos ex-cativos não foram garantidos os benefícios dados aos imigrantes pelo Estado Imperial e nem pela República, portanto, a

mobilidade relativamente rápida dos imigrantes europeus testemunha, assim, a relativa complacência da sociedade brasileira vis-à-vis aos imigrantes brancos, contrastando muito com o modo subordinado e preconceituoso com os africanos foram assimilados (GUIMARÃES, 2009, p.57).

A imigração fez com que essas teorias se materializassem na possibilidade empírica de sua condição. Teríamos agora descendentes de italianos, espanhóis, alemães e japoneses inflacionando o processo de marginalização e exclusão da população negra. Os trabalhadores afro-brasileiros foram afastados da competição objetiva do mercado de trabalho. Os fazendeiros deixavam clara as suas preferências étnicas e raciais em matéria de trabalhadores. Neste sentido a raça teve uma clara dimensão material: estruturou as alternativas e as possibilidades de vida dos afro-brasileiros e dos imigrantes italianos, assim como as diferenças e desigualdades profissionais no seio da classe proletária (HANCHARD, 2001). Neste projeto, a condição do mestiço mudou, de uma conceptualização negativa, para uma positiva, uma estratégia científico-política será adotada e alimentará o discurso oficial da época, uma visão de Brasil será “vendida” tanto para dentro quanto para fora (SKIDMORE, 2012).

Em contraposição as visões negativas e os problemas práticos em torno da nossa condição mestiça, na década de 20 do século XX irão surgir narrativas românticas baseadas em novas visões representando nossas relações raciais compostas por senhores severos, porém paternais, e escravos submissos e prestativos. Narrativas que encontram um ambiente favorável alimentando o imaginário popular da época com argumentos favoráveis a um processo de miscigenação alargada que existiria em nosso território (SCHWARCZ, 2012). Surge uma abordagem da nossa mestiçagem pela dimensão cultural se afastando da ideia da mestiçagem biológica preponderantes em épocas anteriores. Para operacionalização desta representação do mestiço, o governo de Getúlio Vargas será crucial fortalecendo projetos oficiais que serão implementados com a missão de reconhecer na mestiçagem a nossa verdadeira nacionalidade, a nossa “natureza” enquanto nação (SCHWARCZ, 2012). Por esta estratégia, o discurso oficial alinhado ao projeto de construção da nação faz da figura do mestiço o símbolo de nossa nacionalidade, porém, as custas de um processo de desafricanização de vários elementos culturais, simbolicamente clareados, como é o caso da feijoada, da capoeira, do samba, do candomblé, da típica malandragem do mulato e da mulata carioca (SCHWARCZ, 2012). Por fim, na representação vitoriosa dos anos 30, o mestiço transformou-se em ícone nacional, em um símbolo de nossa identidade cruzada no sangue, sincrética na cultura, isto é, no samba, na capoeira, no candomblé e no futebol. A ideia de nação deveria se sobrepujar as nossas diferenças raciais, seríamos, a partir de então, todos brasileiros e brasileiras, um só povo, uma

só nação mestiça. Importante compreender neste projeto o quão prejudicial foi para a valorização e contribuição da população negra para nossa formação.

Foi nesta conjuntura de celebração de nossa identidade nacional que surge a obra *Casa Grande e Senzala* de Gilberto Freyre publicada em 1933. Esta obra torna-se fundamental na construção desta visão idílica sobre nossas relações raciais, porém, esta obra ainda hoje divide opiniões sobre o sentido e a configuração do nosso racismo. Segundo Ventura (2000), Freyre foi “*endeusado nas décadas de 1930 e 1940 como o descobridor da identidade do país e criador de uma nova autoimagem do brasileiro, que passava de negativa a positiva, de disfórica a eufórica*” (p.10). Esta obra alimentou em nosso imaginário a concepção de que o Brasil seria uma espécie de sociedade sem diferenciação e conflitos raciais e de cor significativos, onde as relações raciais se constituíram sem barreiras legais entre brancos e negros, uma sociedade onde as diversas culturas e raças em seu processo de contato se congratulavam de forma harmoniosa (GUIMARÃES, 2006; 2014; SCHWARCZ, 2012). Seríamos uma civilização marcada pela mestiçagem cultural de nossas matrizes que ajudaram na construção de um mito onde os preconceitos e discriminações raciais seriam adocicados pela cultura do açúcar e junto a essa construção existiria uma visão externa extremamente positiva sobre nossas relações raciais.

A tese da Democracia Racial, segundo Guimarães (2006; 2014) se portou como uma versão culturalista da tese do embranquecimento. A ideia de uma sociedade sem linha de cor, ou seja, uma sociedade sem barreiras legais que impedissem a ascensão social de pessoas de cor a cargos oficiais ou posições de riqueza ou prestígio se apresentava de forma imponente na construção de uma ideia de nação que fizesse contraponto aos prognósticos racialistas do início do século. Viveríamos em uma sociedade sem preconceitos e discriminações raciais, sem uma distinção rígida entre brancos e negros, como era o caso dos EUA, e que esse exemplo de sociedade poderia servir de base ideológica orientando a ação dos governos brasileiros de Vargas até o fim da ditadura militar (GUIMARÃES, 2006; 2014; SCHWARCZ, 2012).

Será, mais precisamente em 1937, numa conferência em Lisboa, cujo título seria “*Aspectos da Influência da mestiçagem sobre as relações sociais e culturais entre portugueses e luso-descendentes*” que Freyre fala da “*democracia social*” como legado mais original e significativo da civilização luso-brasileira à humanidade” (Guimarães, 2014, p. 4). Ou seja, para ser mais claro, eram fatos estabelecidos, já em 1935, pelo menos entre os intelectuais modernistas e regionalistas, que, segundo Guimarães (2004), já reconheciam que

(a) o Brasil nunca conhecera o ódio entre raças, ou seja, o “preconceito racial”; (b) as linhas de classe não eram rigidamente definidas a partir da cor; (c) os mestiços se

incorporavam lenta mas progressivamente à sociedade e à cultura nacionais; (d) os negros e os africanismos tendiam paulatinamente a desaparecer, dando lugar a um tipo físico e a uma cultura propriamente brasileiros (p. 16).

Para Schwarcz (2012) nos deparamos com uma representação que não se materializa em nosso cotidiano, porém, compõe nosso imaginário essa valorização do nacional seria antes de tudo uma retórica que não teria uma contrapartida na valorização das populações mestiças discriminadas, pelo contrário. Para que isso se estabelecesse de forma plena seria necessário a concordância da população negra em renegar sua ancestralidade africana, buscando o caminho da integração pela assimilação cultural, coisa que, como veremos nas próximas seções, não se concretizará. Em resumo, a exaltação da mestiçagem enquanto estratégia política e ideológica negará o caráter racista de nossas relações se constituindo na base de sustentação do mito da Democracia Racial e do Branqueamento, onde a figura do mestiço será sinônimo de identidade nacional.

“Embranquecimento passou, portanto, a significar a capacidade da nação brasileira (definida como uma extensão da civilização europeia, onde uma nova raça emergia) para absorver e integrar mestiços e pretos. Tal capacidade requer implicitamente a concordância das pessoas de cor em renegar sua ancestralidade africana ou indígena. “Embranquecimento” e “democracia racial” são dois conceitos de um novo discurso racista” (GUIMARÃES, 1995, p.39).

É neste sentido, de acordo com Guimarães (2014) devemos a Donald Pierson então estudante de doutorado em Chicago, sob a orientação de Robert Park, “*a formulação sociológica da tese de que o Brasil seria uma "sociedade multirracial de classes"*” (p.150). Será Pierson, segundo Guimarães (1995), quem implantará, a partir de São Paulo pela Escola Livre de Sociologia e Política, a Sociologia das Relações Raciais. Será Pierson o principal divulgador, entre nós, da sociologia moderna, principalmente a Sociologia da Escola de Chicago. No livro *Branços e Pretos na Bahia*, datado de 1945, o autor nos apresenta em sua tese a “cor” como elemento empírico e analítico em substituição a “raça” argumentando que uma ausência de regras em torno de nossas relações revelava, por sua vez, uma, mobilidade maior (SCHWARCZ, 2012). Pierson será marcado pelo modelo Freyreano de interpretação de nossas relações raciais, e estabelecerá, de certa forma, uma perfeita sintonia com o senso comum nacional (Guimarães, 1999). Sua tese busca apresentar a ideia de que não havia obstáculos ao convívio e à mobilidade social entre brasileiros de diversas origens étnico-raciais que pudesse ser atribuíveis à "raça", as barreiras existentes seriam decorrentes da ordem econômica e cultural, barreiras de classe. Neste sentido, Pierson buscará evidências de sua tese na observação das relações estabelecidas entre brancos, mulatos e pretos na Bahia, e o fato de poder encontrar negros e mulatos em todos os círculos sociais de Salvador acreditou ele que poderia sustentar sua tese da ausência do racismo em nossa sociedade (GUIMARÃES, 2014). Pierson usou

constantemente “a categoria nativa de “cor”, que substituíra, na sociedade local, o termo “raça”, como evidência da ausência de grupos sociais que pudessem ser referidos com precisão como “raciais” (p. 151).

Percebe-se, e não é para menos, pois vivíamos ainda sobre a necessidade de construção da ideia de nação e embriagados pela tese gilbertiana que a percepção de Pierson se assemelhava bastante a tese do Branqueamento e da Democracia Racial legitimando ainda um imaginário social com a ideia de que não existiria barreiras raciais, que a convivência entre brancos, pardos e negros estariam claras nas evidências empíricas do nosso cotidiano. Para estes modelos explicativos, o racismo seria coisa do passado, de uma época que não existiria mais, pois, viveríamos de agora em diante plenamente nossas diferenças de cor, com alguns casos esporádicos de discriminação, resquícios do passado, que não poderiam mais ser levados em consideração pela natureza excepcional de tamanho ato. Teríamos agora o mulato como exemplo concreto de que nossas relações raciais seriam baseadas numa intensa troca, de contatos e amalgamas sexuais, que não existiria entre nós o preconceito racial, mas um preconceito de cor, ou na melhor das hipóteses, apenas um preconceito de classe (GUIMARÃES, 2004; SCWARCZ, 2012).

O que se entende a partir destas interpretações seria o problema centrado na necessidade de negar o racismo pelo viés da raça, e no seu lugar reconhecer a condição de cor, e possivelmente, de classe. Busca-se, desta forma, demonstrar a natureza não científica do conceito de raça e denunciar suas consequências nas sociedades que operam e operaram dentro de sistemas racistas, que não seria nosso caso. Até a década de 50, ficamos, segundo Guimarães (2004), reféns desta agenda política e de pesquisa que se alimenta pela discussão em torno da existência ou não do racismo no Brasil, a tese sustentada seria a de que a sociedade conviveria bem com suas diferenças raciais, ou de cor, devido ao intercurso sexual entre brancos, negros e mestiços o que legou ao nosso país uma enorme atenção e reputação internacional. Havíamos saído a Segunda Guerra Mundial e constatados os horrores dos campos de concentração nazista, experiência alimentada e operacionalizada pelas teorias racistas da época que vigoravam na Europa.

Nosso exemplo de nação mestiça sem conflitos raciais, chamou a atenção da ONU. Confiantes nas análises de Freyre e Pierson, a ONU alimentou o propósito de usar “o caso brasileiro” como material de propaganda e com esse objetivo inaugurou o Programa de Pesquisas sobre Relações Raciais no Brasil (SCHWARCZ, 2012). Foi a partir desta demanda da ONU, que a UNESCO decidiu, em sua Conferência Geral de 1949, estabelecer um programa

de atividades de combate ao racismo para o ano de 1950. Em 1951 foi aprovado um projeto de pesquisa financiado pela UNESCO e intermediado no Brasil, por Alfred Métraux. Neste sentido foram selecionados os pesquisadores que iriam pesquisar a nossa realidade racial¹³.

De acordo com Maio (2000) o Projeto Unesco é recorrentemente concebido como um momento de inflexão nos estudos sobre as relações raciais no Brasil, pois deslocou o paradigma cultural, representado pela obra de Gilberto Freyre dos anos 30, especialmente *Casa-Grande & Senzala*, e o substituiu pelo paradigma sociológico, da estrutura social, que emerge na obra de Florestan Fernandes. Seria a possibilidade de se discutir a propaganda idealizada pela visão idílica de Freyre sobre nossas relações raciais, por nossas possibilidades interpretativas. Discutir a visão distorcida da nossa realidade que via no Brasil um exemplo de convivência pacífica entre as raças, um caso raro no mundo naquele momento histórico. Essa propaganda “Democracia Racial” seria um excelente laboratório de pesquisa sobre a possibilidade de relações raciais harmônicas e pacíficas. As pesquisas desenvolvidas pelo projeto Unesco pelo Brasil¹⁴ foram de grande importância para ampliação da produção acadêmica para além das relações raciais.

Segundo Guimarães (2004) podemos afirmar que com esse projeto a sociologia das relações raciais se institucionaliza no país. Será o mesmo Arthur Ramos quem, na década de 1940, usará a sua liderança acadêmica para divulgar o Brasil, no exterior, como um “laboratório de civilização” e uma “democracia racial” (GUIMARÃES, 2004, p.13). Neste sentido, a geração brasileira formada pelo projeto UNESCO, que a rigor comandou esse campo de estudos dos anos 1950 até os 1970, buscou entender o preconceito de cor de um modo inovador, encravando-o no âmbito das transformações estruturais da sociedade brasileira em sua transição de uma sociedade tradicional para uma sociedade moderna, pois, ao contrário de Donald Pierson e de Gilberto Freyre, essa geração não restringiu sua análise apenas ao campo da cultura, mas ampliou para o campo da interação social (GUIMARÃES, 2004).

Vários debates foram travados em torno das possíveis interpretações acerca das nossas relações raciais. Segundo Guimarães (1995; 2009) um desses debates envolveria os intelectuais

¹³ C. Wagley, Thales de Azevedo, René Ribeiro, Costa Pinto, Roger Bastide, Oracy Nogueira e Florestan Fernandes (MAIO, 1997, S/N).

¹⁴ Em princípio, a pesquisa só seria realizada na Bahia. A opção preferencial pelo cenário baiano parecia adequar-se à imagem do Brasil como uma “democracia racial”, imagem essa presente na reflexão de antropólogos e sociólogos nos anos 30 e 40 (Pierson, 1945; Frazier, 1942; Landes; 1994 [1947]; Herskovits, 1943). No entanto, os objetivos da investigação foram ampliados, graças sobretudo à atuação de Charles Wagley, Luiz de Aguiar Costa Pinto, Roger Bastide, Ruy Coelho e Otto Klineberg, acrescida da visita de Alfred Métraux ao Brasil, no final de 1950, após a qual ele veio a afirmar que o caso paulista seria “susceptível de alterar a imagem por demais otimista que se fez do problema racial no Brasil” (MAIO, 2000, p. 117).

Guerreiro Ramos e Costa Pinto. Para Guimarães (1995) o sociólogo Costa Pinto entendia que raça não seria uma variável independente na dinâmica dos conflitos étnicos, esta teria uma íntima relação com a dominação em uma sociedade de classes e, em escala mundial, com o poder do imperialismo. Para Costa Pinto, quanto mais branco, ou menos preto, o indivíduo, maiores as suas oportunidades de transpor a ascensão social que dependeria diretamente da sua cor e de outros traços étnicos aparentes. Para ele essa vantagem do mulato sobre o negro é compensada pelo fato de, em consequência dela, o mulato estar sempre mais próximo do que o negro de cruzar a linha social de cor, o que faz com que sobre ele particularmente incidam os estereótipos que visam definir sua posição. Segundo Guimarães (1995) Guerreiro Ramos considerava que o preconceito racial no Brasil estava mais próximo de aspectos de natureza econômica e cultural do que propriamente racial. Ele continua a sustentar a tese de que o preconceito em relação ao negro seria de cor e não de raça, o que significaria a inexistência de uma linha de castas no Brasil. Era um crítico da valorização das "sobrevivências africanas" por parte de sociólogos e antropólogos, indicando que os negros estariam mais preocupados em ascender socioculturalmente do que manter laços com elementos culturais africanizados. Em resumo, segundo Guimarães (1995), Guerreiro Ramos via o problema do negro subsumido à questão da formação da classe trabalhadora ou à questão da formação do povo brasileiro. Fica muito claro a especificidade do debate do racismo pelo preconceito de cor e não de raça, de forma geral, tanto em Costa Pinto quanto em Guerreiro Ramos, pois ambos aderem a tese do preconceito de cor (GUIMARÃES, 2004).

Outras interpretações, a partir da leitura de Guimarães (1995), nos ajudam a compreender o cenário de nossas relações raciais, pois possibilitam pensarmos sobre os entraves ao processo emancipatório da população negra no Brasil. Para Marvin Harris não se podia falar, nem mesmo, de grupos raciais no Brasil, diferentemente dos EUA, pois no Brasil não existiria uma definição racial clara, mas apenas grupos de cor. Seguindo a linha interpretativa de Marvin Harris, segundo Guimarães (2014), Charles Wagley defenderá que no Brasil *"quando tratamos de 'raça', estamos falando de 'raça social, [...] como membros de uma sociedade classificam-se, uns aos outros, segundo características físicas, e não de conceitos biológicos de raça"* (Guimarães, 2014, p.151). Nesta mesma linha de interpretação, temos os estudos de Oracy Nogueira não refutaria a tese do preconceito de cor, ele argumentava que no Brasil era a marca da cor (a aparência física) que contava em termos de distinção social, e não a origem biológica (raça), como nos Estados Unidos (Guimarães, 2014). O que se compreende é que se evidenciou nos resultados destas pesquisas uma forte correlação entre cor ou raça e o

status socioeconômico, e a tão publicizada e proclamada utopia racial brasileira foi colocada em questão. Inaugura-se, dessa forma, no campo das ciências sociais, uma produção acadêmica que julgava como falsa consciência o mito da Democracia Racial brasileira. Os resultados destas pesquisas alimentaram a produção de uma literatura sobre as relações raciais e lançaram as bases para o confronto direto à tese da Democracia Racial freyriana.

Para Freitag (2005) “*a ideologia da democracia racial brasileira, cultivada por Freyre e seus sucessores, encobria um conflito de raças e de classes que Florestan Fernandes denunciou em sua ampla pesquisa sobre A integração do negro na sociedade de classes*” (p.234). Esse trabalho de Fernandes (2008) buscou demonstrar as mudanças de uma ordem social estamental e escravocrata para uma nova ordem social competitiva destacando nesta mudança o lugar do negro e do branco neste processo, o problema de ascensão social e interação do negro poderiam ser superados pela mudança na estrutura tradicional das relações raciais por uma nova estrutura social, democrática, aberta e competitiva, dentro dos modelos capitalistas de produção. Seus estudos demonstram também como se deu o processo de diferenciação e de busca por uma identidade negra, sua luta externa perante a sociedade, e dentro da própria comunidade negra, combatendo o conformismo e a resignação na qual estava inserido a população negra no processo de integração na sociedade de classes. Esta problemática será apresentada como sendo um sintoma de um processo onde o

negro se encontrava praticamente bloqueado, seja pela apatia resultante do pauperismo e da desorganização social, seja pelo isolamento sociocultural inerente até a situação das ralas “elites negras”, seja em virtude da tutela direta ou indireta, mas fatal e completa, da raça branca, decorrente do padrão de dominação racial imperante (FERNANDES, 2008, p.27).

Para além da produção acadêmica, esses estudos contribuíram também no campo da disputa política apresentando aos movimentos e grupos políticos uma nova interpretação sobre os estudos raciais contribuindo para a desmistificação da tese freyriana. Segundo Guimarães (2009) uma interpretação irá destoa de todas as interpretações sobre relações raciais apresentadas até então, trata-se do trabalho de Thales de Azevedo com sua obra *As Elites de Cor* de 1955. Nesta obra Thales de Azevedo destaca a existência de desigualdades raciais mascaradas em termos de classe. Segundo Guimarães (2009), Azevedo elucidou que a “cor”, no Brasil, era mais que pigmentação, “*além de outros traços físicos (textura do cabelo, formato do nariz e dos lábios), incluía marcas não corporais, tais como vestimenta, modo de falar, boas maneiras etc.*” (p.151). Examinando no Brasil a mesma transição analisada pelos trabalhos anteriores, a passagem de uma sociedade tradicional para uma sociedade moderna, e bastante influenciado por suas leituras de Max Weber e Ferdinand Tönnies, Azevedo nos apresentará

uma interpretação da situação da população negra como correspondendo àquela de um Ständ (um estamento social), ou seja, um grupo de prestígio em que a cor e a origem social restringem a mobilidade social e as oportunidades de vida dos indivíduos (GUIMARÃES, 2014). Interpretação interessante que buscou denunciar a existência do racismo, sendo este mobilizado pelas variáveis de cor e classe, essas categorias assumiriam a função da noção de raça, alimentando nosso racismo cotidiano.

Nos anos que seguiram a Ditadura Militar, entre 1968 e 1978, a tese da "Democracia Racial" passou a ser um dogma, uma espécie de ideologia do Estado brasileiro (GUIMARÃES, 2014). Desde Vargas uma ideologia da harmonia racial se tornou um projeto político e um dogma considerado intocável. A existência de uma ideologia de Estado alinhada ao imaginário popular alimentou por muito tempo a interpretação harmoniosa sobre nossas relações raciais. Os defensores da tese da Democracia Racial, ou de sua pretensa validade enquanto mito fundador de nossas relações raciais, defendem ainda hoje a ideia de que o mestiço está aí, como um exemplo empírico dessa linha interpretativa. O que tínhamos no Brasil, de certa forma, seriam casos isolados de preconceitos racial. (RISÉRIO, 2012). Esta tensão entre um ideário anti-racista, que corretamente negava a existência biológica das raças, e uma ideologia nacional, que negava a existência do racismo e da discriminação racial, acabou por se tornar insuportável, para população negra e insustentável pelos fatos (GUIMARÃES, 2014). Essas interpretações e movimentações políticas contrárias as teses impõe a necessidade de

teorizar as "raças" como o que elas são, ou seja, construtos sociais, formas de identidade baseadas numa ideia biológica errônea, mas eficaz, socialmente, para construir, manter e reproduzir diferenças e privilégios. Se as raças não existem num sentido estritamente realista de ciência, ou seja, se não são um fato do mundo físico, são, contudo, plenamente existentes no mundo social, produtos de formas de classificar e de identificar que orientam as ações dos seres humanos (p. 153).

No final dos anos 1970 e impulsionados pela necessidade da revisão interpretativa da tese freyriana, Carlos Hasenbalg e Nelson do Valle e Silva defenderam suas teses problematizando o fenômeno das crescentes desigualdades sociais entre brancos e negros no país, demonstrando, por estudos quantitativos, que tais desigualdades apresentariam um importante componente racial, que não poderia ser reduzido às diferenças de educação, renda, classe e, não poderia ser também diluído num gradiente de cor (GUIMARÃES, 1995). A interpretação destes dois pesquisadores constrói-se no sentido de rejeitar a tese de Florestan Fernandes que afirmava existir uma possibilidade de integração tardia da população negra na sociedade de classes, afirmando que essa integração subordinada dos negros criaria uma situação de desvantagens permanentes, que o preconceito e a discriminação racial só faziam

reforçar (GUIMARÃES, 1995). Os estudos de Hasenbalg e Nelson Valle ajudaram bastante a situar o debate a nível quantitativo, se raças não existem num sentido estrito e realista da ciência, ou seja, se não são um fato do mundo físico e biológico, elas existem, contudo, de modo absoluto, nas construções sociais, que são produtoras e reprodutoras de formas de classificar e de identificar que orientam as ações humanas (GUIMARÃES, 2009). Essa orientação quantitativa, colocando a dimensão dos números em torno das desigualdades raciais, ajudou bastante o movimento negro a compreender e legitimar a tese do racismo e suas consequências sobre os direitos e as oportunidades de vida dos atingidos (GUIMARÃES, 2009). Porém, algumas críticas a essa interpretação buscaram destacar que essa redução metodológica buscou dicotomizar nossas relações raciais, reduzindo nosso gradiente de cores em apenas duas categorias, brancos e não brancos, brancos e negros (FRY, 2005-2006).

Apesar de todas as evidências apresentadas por esses estudos sobre a existência do racismo, segundo Guimarães (2009), desde a abolição da escravatura em 1888, não experimentamos em nosso país nem segregação, ao menos no plano formal, nem conflitos raciais. Isso demonstra, que, de fato, os brasileiros se imaginam em uma democracia racial (GUIMARÃES, 2009). O que se percebe é que teríamos em nosso país, a existência de um distanciamento social e uma diferenciação nas possibilidades econômicas convivendo com equidade jurídica e indiferenciação formal, e, neste sentido, concordamos plenamente com Guimarães (2009) quando ele afirma que

o racismo brasileiro está umbilicalmente ligado a uma estrutura estamental, que o naturaliza, e não à estrutura de classes, como se pensava. Na verdade, também as desigualdades de classe se legitimam através da ordem estamental. O combate ao racismo, portanto, começa pelo combate à institucionalização das desigualdades de direitos individuais. Ainda que o racismo não se esgote com a conquista das igualdades de tratamento e de oportunidades, esta é a precondição para extirpar as suas consequências mais nocivas (p.16).

No Brasil, o ideário antirracista de negação da existência de “raças” fundiu-se logo a política de negação do racismo, como fenômeno social, buscando afirmar que entre nós existiria apenas “preconceitos”, ou seja, percepções individuais, privadas, equivocadas, que tenderiam a ser corrigidas na continuidade das relações raciais (GUIMARÃES, 2009). Ninguém nega que exista racismo no Brasil, mas sua prática é sempre atribuída ao “outro”. (SCHWARCZ, 2012). É dentro desta lógica que buscasse afirmar de modo genérico e sem questionamento uma certa harmonia racial, jogando para o plano pessoal os possíveis conflitos. Segundo Schwarcz (2012) tudo isso indica que estaríamos diante de um tipo particular de racismo, um racismo silencioso e sem cara que se esconde por trás de uma suposta garantia da universalidade e da igualdade das leis, e que lança para o terreno do privado o jogo da discriminação (AVRITZER, 2013). E

nos parece que a inexistência no Brasil de regras fixas ou modelos de descendência biológica aceitos de forma consensual, poderiam ser responsáveis por esse tipo de percepção, ou de racismo à brasileira.

Segundo Schwarcz (2012) em vez de insistirmos nas “mentiras” que o mito da Democracia Racial contém, naquilo que esconde, deveríamos pensar pouco naquilo que ele afirma, nas recorrências que parecem não fruto do acaso, mas resultado de um excesso de significação, pois, mesmo desvelando suas falácias, o mito permanece oportuno. Mesmo que o mito tenha deixado de ser oficial, veremos que o Estado brasileiro na década de 90 assumiu o racismo de nossa sociedade, este mito está internalizado. Com todos esses estudos afirmando a falácia do nosso racismo e com todas denúncias realizadas pelos movimentos negros como veremos adiante, o mito ganhou o senso comum e o cotidiano. O que percebemos com todas essas interpretações é que nosso racismo se pauta pela compreensão de que não existem barreiras legais e nem grupos de pressão política formados e que buscam evocar uma separação, uma segregação, bloqueando o acesso da população negra, grupos como a Klu Klux Klan ou semelhantes, por exemplo¹⁵. O que temos, e esse é nosso entendimento, é um bloqueio estrutural que alimenta as práticas dos indivíduos pela sobrevivência de estereótipos e preconceitos de natureza racial, mas que se materializa na cor e na classe.

Em resumo, seguindo uma linha de interpretação apoiada nas leituras de Guimarães e Schwarcz, entende-se que classe e cor foram usados de modo racializado, porém raça estaria empiricamente presente mesmo que tentemos eliminá-la de nosso vocabulário. A cor assumiria a função da raça na organização das relações raciais estabelecidas, porém sem abrir mão da condição de classe.

“só é possível conceber-se a “cor” como um fenômeno natural se supomos que a aparência física e os traços fenotípicos são fatos objetivos, biológicos e neutros com referência aos valores que orientam a nossa percepção. É justamente desse modo que a “cor” no Brasil funciona como uma imagem figurada de “raça” (GUIMARÃES, 1995, p.33).

Ao fazer a crítica aos estudos sobre relações raciais Guimarães (2004) coloca uma questão que achamos bastante pertinente para nosso trabalho, ele chama atenção para o fato de que

as desigualdades raciais, além de constatadas, precisam também ser compreendidas, sob o risco de dar-se margem a uma excessiva politização do tema e a uma certa

¹⁵ Por mais que existam células de supremacistas raciais, entendemos que estamos longe de uma estrutura social onde esses grupos tenham maioria considerável para impor suas ideias.

contaminação moral e ideológica, como se estes estudos pudessem ser reduzidos a dados estatísticos a munir o ativismo e as políticas sociais (p.28).

Nos utilizamos deste recorte apresentado para chamar atenção para o fato de que a luta contemporânea dos negros por direitos, estima social e afetos, onde estes estariam ligados a uma ordem democrática se coloca como ponto importante de luta por reconhecimento e emancipação. Outro ponto interessante e que nos chama atenção em nosso estudo é que essa luta por reconhecimento não se resumiria apenas a delação do racismo e do branqueamento, pois, segundo Schwarcz (2012), antes do ato político de denúncia existe um obstáculo formal, e de grande relevância, em nosso entendimento que seria a questão em torno de como *“distinguir quem é negro e quem é branco no país? Como determinar a cor se, aqui, não se fica para sempre negro, e ou se “embranquece por dinheiro ou se “empretece” por queda social?”* (p. 223). Como definir e se definir como negro ou negra passa por um processo de construção identitária que remete a uma história, representações, enunciados, memória e afetos que são necessários para essa possível definição, o reconhecimento do outro passa pelo reconhecimento de si, e vice-versa. Para além do enfrentamento ao racismo, a população negra, o negro e a mulher negra e todas as suas intersecções devem dialogar em torno de alguma definição, ou definições sobre si. Isso se faz de extrema necessidade na mobilização destes sujeitos ara a luta emancipatória.

2.2 O MULTICULTURALISMO E O DILEMA ENTRE REDISTRIBUIÇÃO E RECONHECIMENTO

Ao apresentarmos o debate sobre o racismo e as interpretações sobre nossas relações raciais, queríamos chamar atenção para o processo de desigualdade histórica que se estabeleceu entre brancos e negros em nossa sociedade. Essa situação desigual e desrespeitosa, em nosso entendimento, possibilita as condições necessárias para que negros e negras busquem de alguma forma se organizar pela mudança. Essa luta de natureza histórica de nossa população negra por melhores condições de vida, por direitos e estima social, por uma reciprocidade equilibrada nas relações estabelecidas e por acesso aos bens sociais que foram e são negligenciados e negados, historicamente, a essa parcela de nossa população, se constituíram em uma agenda política que busca, a partir de diversas estratégias, se contrapor as relações raciais estabelecidas desde nosso processo colonizador. Uma das heranças deste processo de marginalização, exclusão e desrespeito para a população negra é a constituição de uma representação negativa que alimenta

o imaginário popular incitando as práticas discriminatórias e os preconceitos contra a população negra. E se pensamos nas possibilidades emancipatórias por parte da população negra, uma dessas possibilidades seria pela formulação de uma representação negra positiva que deveria se contrapor aos diversos estereótipos raciais. Essa possibilidade tornou-se, desde a década de 40, uma demanda importante na agenda do movimento negro que buscou negar essas representações discriminatórias que, de certa forma, se portam como hegemônicas em nossa sociedade. Essa luta das diversas organizações negras, em nosso século XXI, abriu, a partir das políticas afirmativas, um debate público em torno da natureza do nosso racismo e das possíveis definições sobre quem é negro e negra em nosso país. Essas políticas afirmativas adotadas pelas universidades brasileiras e em nosso processo seletivo dos servidores públicos vieram reacender o debate sobre nossas relações raciais, nossa negritude, nossa mestiçagem e o nosso racismo. Alimentaram, de certa forma, provocações pertinentes em torno das representações, discursos e enunciados que historicamente definiram o que veria a ser nossa “Democracia Racial”.

Devemos destacar que esse ordenamento moral racista e excludente, legitima os diversos processos de luta por reconhecimento e por justiça social, uma estratégia política de valorização identitária que acompanha a história do movimento negro no Brasil. Essa estratégia de reconhecimento identitário e busca por respeito e dignidade do povo negro no Brasil, dialoga com a problemática política e teórica em torno das novas políticas de identidade, ou dos novos movimentos sociais em nossa contemporaneidade. Essa discussão teórica e atitudes práticas perpassam demandas que envolvem questões de injustiças socioeconômicas e culturais que dialogam diretamente com as condições a que estão submetidos negros e negras em nossa sociedade (BRASIL, 2013; 2014; 2019). Historicamente, essa estratégia de mobilização política em torno das injustiças sociais teve nas questões socioeconômicas e de classe, sua base de mobilização. O debate teórico e as estratégias de mobilização de sujeitos coletivos na busca por justiça social viram as questões de redistribuição econômica pautarem a sua luta até a década de 60 (CASTELLS, 2001; BAUMAN, 2005; CEVASCO, 2012; FRASER, 2001). Neste sentido, para esses movimentos que tinham como objetivo a mudança social, as questões de justiça estariam diretamente relacionadas as questões de redistribuição econômica, tendo relação com as posições de classe dos sujeitos no sistema. Essas concepções, herdeiras da tradição do pensamento marxista, tinham como principal premissa a ideia de que as identidades seriam alimentadas pela respectiva condição de classe. Esse paradigma conhecido como redistributivo foi hegemônico por quase todo século XX (FRASER, 2001; BAUMAN, 2005; GIDDENS, 1991; 2000; CASTELLS, 2001). A mobilização em torno da noção de classe e da

sua posição nas relações econômicas estabelecidas no capitalismo orientaram por décadas o processo de formação de sujeitos coletivos. Neste período os conflitos eram voltados aos recursos econômicos e disputados em termos distributivos, apelando a normas universalistas de igualdade (FRASER, 2001; 2007) A era fordista foi o contexto deste campo de batalha político pelos movimentos redistributivos. Todos tinham em suas agendas a superação das injustiças socioeconômicas e buscavam suplantá-las através de políticas redistributivas vinculadas às experiências de um Estado de bem-estar social.

Neste cenário, a onda globalizante da década de 70, marcada por sentimentos de incertezas e insegurança que atingiram diretamente nossa relação com o mundo a nossa volta, e com a forma como entendemos e construímos nossas subjetividades, se apresentou como importante processo que possibilitou repensar a diferença cultural e, conseqüentemente, a forma como pensamos e agimos com relação às diversas identidades culturais e processos de identificação. A comunicação instantânea, símbolo da globalização e processo estruturante das nossas relações com o tempo e espaço, foram completamente modificados, estreitando nossos contatos culturais e ampliando nossas subjetividades, por meio de uma intensa carga de informações. Um processo em massa de sentidos e significados, que vem reestruturando o modo como compreendemos e vivemos nossa realidade local e global, além, é claro, das nossas identidades pessoais e coletivas. Esse processo de informação em massa carrega uma agenda de possibilidades de conhecimentos e de “esclarecimentos” que se espalham de forma instantânea através da revolução tecnológica de nossa geração, interconectando o mundo (GIDDENS, 1991; 2000; 2012).

Todo esse processo de “esclarecimento” através dos avanços tecnológicos veio abalar as verdades absolutas da tradição e desencadear processos de ressurgimento de identidades culturais locais em várias partes do mundo. E neste sentido, esse processo de reorganização do mundo, através da globalização, torna-se fundamental no estudo das questões que envolvem o processo de formação das identidades. Vale salientar, para além dos conflitos identitários, que a Globalização é um processo conduzido pelo Ocidente e marcado pela desigualdade de oportunidades, que influenciam diretamente nossa vida cotidiana (SANTOS, 2003). É um processo que busca, pela sua capacidade de atingir diversos espaços espalhados pelo mundo, que busca consolidar uma cultura homogênea nos moldes, valores, crenças e normas de convivência, caracterizadas pelo estilo de vida americano e europeu, em detrimento das culturas locais (HALL, 2001; GIDDENS, 1991; 2012).

A mudança no entendimento sobre questões identitárias, além de serem devedoras dos processos relacionados com a Globalização, são devedoras também de um deslocamento no entendimento da noção de sujeito (BAUMAN, 2005). Esse processo de mudança sobre o entendimento das concepções de sujeito, como veremos de forma mais detalhada no capítulo 2, é sintoma deste processo de interdependência global do mundo. Esse mundo ambivalente, como bem nos apresenta Bauman (2005), será o espaço de ebulição, eclosão de novos sujeitos históricos. A explosão dos conflitos em torno dos nacionalismos, dos fundamentalismos, das questões étnicas, dos novos movimentos sociais e identidades de resistência, como salienta Castells (2001), são exemplos disso.

As mudanças e transformações globais nas estruturas políticas e econômicas no mundo contemporâneo colocam em relevo as questões de identidade e as lutas pela afirmação e manutenção das identidades nacionais e étnicas. Mesmo que o passado que as identidades atuais reconstruem seja, sempre, apenas imaginado, ele proporciona alguma certeza em um clima que é de mudança, fluidez e crescente incerteza. As identidades em conflito estão localizadas no interior de mudanças sociais, políticas e econômicas, mudanças para as quais elas contribuem. As identidades que são construídas pela cultura são contestadas sob formas particulares no mundo contemporâneo [...] Este é um período histórico caracterizado, entretanto, pelo colapso das velhas certezas e pela produção de novas formas de posicionamento (WOODWARD, 2000, p.24-25)

A Globalização como processo de natureza liberal e secularista, de início, marginalizou a tradição e seus costumes, e agora, com a falência deste sistema nestes Estados, a tradição ressurge para tentar dar uma orientação para as massas excluídas. Os diversos movimentos fundamentalistas, orientados por ideologias que dão ênfase a um discurso religioso e tradicional, estão, de certa forma, indo de encontro a esse processo de invasão de culturas e estilos de vida baseados numa maior liberdade do indivíduo.

Devemos chamar atenção também para o fato de que nos diversos Estados onde a composição étnica, religiosa e cultural é bastante diversa, muitas vezes resultado do impacto da transnacionalização da vida econômica e cultural e pelo acelerado processo de migração de trabalhadores de diversas partes do mundo, ou por processos de colonização em sua formação, como é o caso do Brasil, esses mesmos Estados passaram a conviver com processos de luta por reconhecimento das diversas heranças culturais que sempre buscaram se manifestar e lutar por valorização. Esses tipos de formações sociais heterogêneas convivem com processos internos inflacionários em torno da sua diversidade cultural. Esses países marcados por processos de imigração se veem envolvidos com a necessidade de promoverem políticas voltadas as demandas dos diversos grupos culturais que compõem a sociedade (WOODWARD, 2000). Neste sentido as políticas de identidades são as atuais preocupações,

“motivadas pela necessidade econômica, as pessoas têm se espalhado pelo globo, de forma que “a migração internacional é parte de uma revolução transnacional que está remodelando as sociedades e a política ao redor do globo” [...] como resultado do processo de imigração, muitas cidades europeias apresentam exemplos de comunidades e culturas diversificadas” (WOODWARD, 2000, p. 21).

É neste sentido que “*alguns grupos étnicos têm reagido à sua marginalização no interior das sociedades “hospedeiras” pelo apelo a uma enérgica reafirmação de suas identidades de origem*” (WOODWARD, 2000, P.23). Diante deste e outros problemas relacionados, Habermas (2004) chama atenção para a importância do respeito às diferenças e defende a necessidade de se ter regras claras no jogo político com o objetivo de levar em consideração um processo de coexistência fácil. Esta posição de Habermas está diretamente relacionada à necessidade de se buscar uma resposta a crescente problemática que se tornou a questão das identidades. Segundo nosso autor (2004) a resposta do Estado às demandas destes grupos é de fundamental importância para uma convivência pacífica nas unidades políticas com características plurais. É neste cenário que os debates em torno das políticas de identidade tomam força.

Neste debate, Taylor (1994) chama atenção para o fato de que o respeito devido aos grupos não é um ato de gentileza para com os outros, é uma necessidade humana vital. Portanto, busca-se com as políticas de reconhecimento e valorização cultural um estatuto de igualdade para as diversas culturas, sendo o jogo democrático responsável pela introdução política deste instrumento. As políticas de reconhecimento cultural em ordenamentos morais excludentes e discriminatórios requerem estratégias de construção de conceitualizações e representações positivas em torno de grupos que sofreram injustiças e violências que tiveram sua cultura negada historicamente, contribuindo, desta forma, para uma desigualdade de status e uma desvalorização cultural (HONNETH, 2003; FRAZER, 2007). Como veremos o contexto da Globalização e suas agendas políticas identitárias que surgem em contraposição aos debates sobre classe, incitaram ao redor do mundo, lutas por reconhecimento em torno de uma agenda cultural emancipatória, que chega no Brasil incitando uma agenda política e cultural entre a população negra.

É neste sentido que estratégias políticas em torno destas problemáticas identitárias, foram adotadas pelos diversos governos democráticos, tendo como primeiras experiências a Europa e América do Norte, que se depararam com questões em torno da diferença, buscando governar e administrar os problemas decorrentes deste jogo político da diferença. Para além dessas comunidades que produzem culturas comunitárias, supõe-se a existência de uma única

cultura nacional que se sobrepõe às outras. As comunidades, embora não reivindicuem a separação e a autonomia política, querem que suas culturas, histórias e visões do mundo sejam reconhecidas publicamente e integradas à história nacional e ao processo educacional. O Brasil seria uma nação multicultural onde no interior de uma mesma sociedade acomoda-se mais de uma cultura, uma comunidade.

Todas essas práticas em torno das sociedades de natureza multicultural e da formação de sujeitos coletivos por demandas culturais específicas, levaram os Estados a processar alternativas de gestão da coisa pública que levassem em consideração essa disputa, esse jogo da diferença. Para tanto, a questão do multiculturalismo se apresenta como uma necessidade de ação do Estado democrático de direito em torno de sociedades culturalmente heterogêneas. O multicultural, nestes casos, estaria vinculado “*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”*” (HALL, 2006, p. 50). Para tanto, a estratégia política do multiculturalismo terá como uma de suas plataformas a contestação dessa pretensa cidadania universal e sua neutralidade cultural vinculada ao Estado – a tolerância religiosa, a liberdade de expressão, o estado de direito, a igualdade formal, a legalidade processual e o sufrágio universal. Esse debate do multiculturalismo e o do universalismo é alimentado por duas propostas políticas distintas aparentemente opostas, mas que visam aos mesmos resultados. De um lado uma concepção política universalista de tradição francesa, que, segundo Munanga (2005-06) visa à assimilação dos povos colonizados dentro de um modelo racista, de pretensões universalista destruidor das identidades não-ocidentais, que prima pela assimilação cultural através da defesa da igualdade de direitos e de tratamento. Segundo Munanga (2005-2006) os princípios do igualitarismo e do individualismo são dois núcleos pressupostos pela visão universalista da questão racial.

A segunda concepção política, segundo Munanga (2005-06), de tradição britânica, tem como proposta a aculturação dos povos colonizados, num processo que declaradamente pretende conservar as identidades tradicionais, evitando choques desnecessários que poderiam prejudicar o processo aculturativo. Essa concepção defende a primazia da conservação ou do desenvolvimento dos caracteres constitutivos de uma identidade autêntica, buscando garantir as reivindicações dos direitos das minorias culturais e a afirmação das identidades comunitárias diferenciais. De um lado o espírito individualista e a eliminação do passado, de

outro lado o espírito comunitário e a recuperação do passado. Neste sentido Munanga (s/n) chama atenção para o fato de que a essa

afirmação universalista da identidade intrínseca da humanidade veio se sobrepor uma nova convicção: existe, é certo, uma identidade humana, mas essa identidade é sempre diversificada, segundo os modos de existência ou de representação, as maneiras de pensar, de julgar, de sentir, próprias às comunidades culturais, de língua, de sexo, às quais pertencem os indivíduos e que são irredutíveis às outras comunidades (p.48).

No nosso caso, uma sociedade de natureza multicultural, podemos afirmar que o país mantém, historicamente, uma hierarquia de status com base na questão racial, onde o reconhecimento de um status social igualitário para a população negra só poderá ser modificado pela luta política (AVRITZER, 2015), e é neste sentido, que a mobilização política destes grupos subalternizados, em destaque nossa população negra, em suas relações intersubjetivas no interior de um ordenamento moral racista, em uma vertente hegemônica em torno de agendas de natureza cultural, deslocando o centro das mobilizações em torno da noção tradicional de classe.

Na década de 70, as ações coletivas em torno da construção identitária pela noção de classe social passou a ser questionada pelas agendas culturais pautadas pelas questões de gênero, sexualidade, etnia, raça e nacionalidade, agendas que até então foram negligenciadas, reprimidas e silenciadas nos debates, espaços e estratégias dos movimentos e grupos de orientação classistas que relegaram a um segundo plano essas demandas, muitas vezes tidas como desviantes do foco da “verdadeira” luta emancipatória que estaria na luta de classes. Veremos, no capítulo 3, que o Teatro Experimental do Negro (TEN) travará um debate importante para os rumos da militância negra na década de 40 no Brasil que se voltará contra essa noção universalista de classe.

Essas mudanças de entendimento e ação política em torno da formação de sujeitos coletivos irão acertar em cheio as teorias redistributivas, teorias de forte influência marxista e de orientação classista que com a derrocada do Socialismo real, tendo como marco histórico, a queda do Muro de Berlim (1989), iram entrar em descrédito e desconfiança. De acordo com Honneth (2003) e Fraser (2001), a partir da década de 1980, o debate sobre reconhecimento foi tomando espaço nas agendas políticas dos Estados, fragmentando a luta política pelo viés identitários. Neste momento histórico as ações irão flutuar em torno da afirmação destas identidades culturais oprimidas, como é o caso da luta contra o racismo encampada pela população negra em nossa modernidade.

Neste sentido percebe-se que a luta por reconhecimento e a necessidade de afirmação por parte da população negra no Brasil, fez com que grande parte do debate das organizações negras, principalmente TEN e o Movimento Negro Unificado (MNU) buscassem um alinhamento ideológico ao comunitarismo. Munanga (s/n) nos ajuda nesta compreensão quando afirma que “*o movimento negro contemporâneo tem uma visão contra o racismo que preconiza que cada grupo respeite sua imagem, sua memória, que a cultive e alimente-se dela, respeitando, ao mesmo tempo, a imagem do outro*” (p.21).

Embora, segundo Hall (2006), contestados pela sua pretensa neutralidade, esses avanços são realizações positivas, porém deixam lacunas a serem problematizadas com relação a esse jogo político da diferença. Esse multiculturalismo provoca o debate sobre a diferença e chama ao debate o Estado com ações que envolvam políticas públicas e uma legislação que garantam respeito e dignidade para os grupos que sofrem com a marginalização e exclusão social pela sua condição de diferente e desigual (HALL, 2006). No Brasil essa discussão, em torno destas questões multiculturais, se apresentará, com relação a população negra, a partir da década de 90, por pressão do movimento negro em torno das agendas de reconhecimento e redistribuição e quando do processo de abertura política e democratização, quando os movimentos sociais buscaram se rearticular em torno de suas agendas de luta por direitos. O marco importante para agenda política do movimento negro foi o reconhecimento do racismo em 1995 pelo governo do presidente Fernando Henrique Cardoso (FHC). Essa ação de reconhecimento do racismo pelo Estado possibilitou que as demandas em torno de nossas relações raciais, do combate ao racismo, e até de uma produção intelectual em torno destas questões, entrassem nas disputas e interpretações em torno deste reconhecimento cultural, reconhecimento de uma agenda que passa a ganhar espaço de articulação dentro do Estado, dos partidos políticos e dentro de outras esferas de debate e ação política. Neste sentido, no Brasil, as questões em torno do reconhecimento cultural e identitário tornaram-se agora impossíveis de serem ignoradas (FERES JUNIOR, 2006; BERNARDINO, 2002; AVRITZER, 2015).

Percebe-se com o avanço nas leituras que as primeiras ações e decisões em torno das políticas afirmativas tomadas no Brasil, a partir da década de 90, foram alinhadas numa perspectiva de reconhecimento identitário e são devedoras da ratificação pelo Estado brasileiro do documento da Conferência Mundial contra o Racismo em Durban, na África do Sul¹⁶. Esse

¹⁶ A III Conferência Mundial Contra o Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerâncias Correlatas foi realizada em setembro de 2001, em Durban, na África do Sul e contou com mais de 16 mil participantes de 173 países. A conferência resultou em uma Declaração e um Plano de Ação que expressam o compromisso dos Estados na luta contra os temas abordados.

documento previa a integração da população negra a vida nacional (AVRITZER, 2015). A projeção política e acadêmica destas ações, para além dos movimentos negros, se deu, como falamos anteriormente, pelo reconhecimento público do presidente FHC de que o Brasil seria um país racista¹⁷. Em orientação as prerrogativas da conferência e a partir deste reconhecimento algumas ações tiveram que ser postas em prática. As primeiras ações alinhadas no combate ao racismo pré-Durban foram a criação do Plano Nacional de Direitos Humanos (PNDH-1) de 1996, o Grupo de Trabalho Interministerial (GTI) e o Grupo de Trabalho para Eliminação da Discriminação no Emprego e na Ocupação (GTDEO). Estas políticas de valorização da população negra foram acompanhadas por tantas outras no campo da saúde, educação, cultura e direitos humanos, levantando questões pertinentes na esfera pública em torno do nosso racismo, da nossa Democracia Racial, da nossa mestiçagem, além da nossa “possível” distinção entre negros e brancos, inflamando desta maneira, o debate em torno da conceitualização de quem é negro/a neste país.

A partir da década de 90, todas essas ações ampliaram as possibilidades e espaços de articulação institucionalizados para o diálogo, entre Estado, sociedade e movimentos sociais, em torno de uma possível agenda política n combate ao racismo e na promoção da igualdade racial. Neste ponto acreditamos que essa abertura em torno destas ações afirmativas possibilitou ao movimento negro a constituição de projeto que tinha como objetivo a construção de uma representação positiva de uma identidade negra alinhada à luta por reconhecimento e valorização cultural que buscava garantir um status igualitário para esta população em nossas relações raciais, sugerindo desta forma,

“(a) a construção de um grupo social calcado na ideia de raça; (b) conseqüentemente, a construção de uma identidade negra a ser compartilhada pela população preta e parda brasileira, e não somente, pelas militantes negros; (c) e finalmente, a superação do mito da democracia racial” (BERNARDINO, p. 263).

Com relação ao que foi posto, discutimos o ponto (a) e (b) iremos discutir no capítulo 3, apresentando como essa discussão está posta no debate em torno dos movimentos de resistência da população negra. O ponto (c) discutimos em seção anterior justamente essa superação do Mito por estudos acadêmicos e pela ação dos movimentos e organizações negras influenciando uma parcela significativa da população, além do próprio reconhecimento do racismo pelo Estado brasileiro. Com relação as demandas sobre a construção identitária em

¹⁷ Foi em julho de 1996, durante o seminário internacional “Multiculturalismo e racismo: O papel da ação afirmativa nos Estado Democráticos contemporâneos” que o então presidente da república Fernando Henrique Cardoso (FHC) reconheceu a existência da discriminação racial no Brasil (PEREIRA, 2013).

torno da noção de raça pelo movimento negro em nosso país, é um dos nossos objetivos entender como ela se constituiu, na luta por reconhecimento que demandará do movimento negro uma discussão em torno da conceitualização da construção de uma narrativa identitária sobre quem é e quem não é negro/a em nossa sociedade, instigando o debate em torno da necessidade de se compreender os processos de conceitualização identitária, que entendemos aqui como processos de definição, que delimitam sentidos, significados e símbolos que buscam definir, delimitar fronteiras entre eles e “nós” (HALL, 2000; 2016).

É neste sentido que este trabalho procurou destacar a luta do ativismo negro, a partir das suas ações coletivas e/ou individuais, que buscaram alterar os sentidos partilhados socialmente, que veremos percebe o negro e a negra em torno de estereótipos negativos. Essa alteração de sentido busca incitar, a valorização de alguns elementos culturais, alimentando e construindo uma conceitualização e representação positiva, alinhadas a uma luta por reconhecimento identitário (FERES JUNIOR, 2006; BERNARDINO, 2002; AVRITZER, 2015). É neste caminho que percebemos o movimento negro apoiado nas teses do multiculturalismo de natureza comunitária onde projetará sua estratégia política em torno da afirmação identitária. Essa estratégia, de acordo com nossa leitura, se inicia na década de 40 pelo TEN em sua ação política e cultural que buscava a valorização e afirmação da cultura afro-brasileira. Os anos 80 e 90 trouxeram mudanças em torno da discussão em torno do nosso racismo, os discursos racistas deixaram de ser diferencialistas biologizantes e tornaram-se diferencialistas culturalizantes. Para estes discursos, a identidade afro-brasileira existe culturalmente e é comprovada historicamente pela resistência da cultura negra. Essa mudança discursiva, influenciou as interpretações no campo político da direita e da esquerda, o campo político da direita acusava os negros e negras em busca de identidade de criarem falsos problemas ao falarem de uma identidade negra numa sociedade culturalmente mestiça. O campo político da esquerda os acusava de dividir a luta de todos os oprimidos cuja identidade numa sociedade capitalista deveria ser a mesma entre todos os oprimidos, a identidade de classe. Segundo Munanga (s/n), o movimento negro tinha como objetivo

Lançar mão dessa identidade cultural, [identidade negra] tomar consciência de que ela existe e que ela contribuiu para modelar a cara do Brasil dentro e fora do país. Tomar consciência não no sentido contemplativo e messiânico, mas sim no sentido político para conquistar o lugar que os afro-brasileiros merecem na distribuição do produto político e socioeconômico (MUNANGA, s/n, p.23).

Portanto, entendemos que nesta luta por reconhecimento da população negra faz necessário uma discussão sobre a importância deste reconhecimento na construção das relações intersubjetivas que alimentam um ordenamento moral racista que permite posicionar de forma

desigual, ainda hoje, os sujeitos representados como negros/as. É justamente na luta contra essas representações negativas e estereotipadas sobre a população negra, que a necessidade de uma nova conceitualização se fez necessária e foi produzida historicamente, a partir do TEN e culminando recentemente na representação produzida pela SEPPIR. Esta conceitualização historicamente produzida, com ênfase nos aspectos culturais embebidos de um retorno a uma ancestralidade africana, nos parece que ainda hoje se fazem presente no discurso do ativismo negro que veio alimentando a agenda da SEPPIR possibilitando justamente nossas indagações sobre a problemática em torno desta estratégia política, uma estratégia que ao nosso ver, pode está limitada a possibilidade de uma maior articulação política entre a própria população preta e parda de nossa sociedade.

2.2.1 A Onda Conservadora e as Políticas de Promoção da Igualdade Racial no Brasil de hoje

Quando estávamos a pesquisar sobre a SEPPIR e sua produção discursiva sobre a população negra nos deparamos neste período com problemas de natureza política que emergiram com uma grave crise política e institucional que levou ao impeachment da Presidenta Dilma e conseqüentemente o desmantelamento de grande parte das políticas sociais, entre estas as políticas de combate ao racismo e promoção da igualdade racial. De 2014 até os dias de hoje, vivemos no Brasil um momento de grave crise institucional no que se refere a um reforço de valores conservadores que buscaram desinstitucionalizar os avanços sociais, políticos e jurídicos até então encaminhados (MARTINS, 2017). Entendemos por crise um conjunto de processos que em junção produzem uma conjuntura política alimentada pela nova configuração assumida pelo Neoliberalismo (DARDOT, 2019), pela crise de representação democrática (KANG, 2012) e pela emergência de valores conservadores e autoritários na agenda política global e local (BURITY, 2018; RIEMEN, 2017). Estamos observando de forma categórica uma reversão no jogo democrático global e local, uma perda dos valores coletivos e democráticos que deveriam reger a organização do bem comum e da diferença, que desde a década de 60 vinham se institucionalizando e que passaram a sofrer um grave revés em suas pretensões. Uma crise que se apresenta não apenas como econômica, devido a nova configuração assumida pelo Neoliberalismo (DARDOT, 2019), porém, influenciada, também

por valores políticos e morais em disputa que buscaram orientar as ações vindouras (BURITY, 2018) e as condições de produção das subjetividades.

De acordo com Dardot (2019) é necessário ir ainda mais longe e perceber o sentido das transformações atuais deste novo Neoliberalismo e suas consequências para nosso cenário atual. Este novo Liberalismo se destaca, diferente do Liberalismo clássico, por uma dimensão subjetiva, uma lógica que busca converter essa dimensão em uma dimensão normativa, que irá transcender a economia, a sociedade e o próprio Estado. Nas palavras de Dardot (2019) seria um “*projeto radical e inclusive, caso se queira, revolucionário*”, pois este novo Neoliberalismo “*não se confunde, portanto, com um conservadorismo que se contenta em reproduzir as estruturas desiguais estabelecidas*”, mas, se apresenta com a possibilidade de “*instrumentalizar os ressentimentos de um amplo setor da população, pela falta de identidade nacional e de proteção pelo Estado, dirigindo-os contra bodes expiatórios*”. Uma política alimentada por ressentimentos e revanchismos canalizados para arena política e para construção de subjetividades marcadamente conservadoras e antidemocráticas, atingindo a forma significativa as políticas de reconhecimento pautadas nos Direitos Humanos.

Este Novo Liberalismo, apresentado por Dardot (2019), combina autoritarismo antidemocrático, nacionalismo econômico e racionalidade capitalista ampliada. Esse antidemocratismo está relacionado com um questionamento político cada vez mais aberto e radical contra os princípios e as formas da Democracia Liberal, uma ofensiva declarada contra os Direitos Humanos, acusados de colocar em perigo a segurança da nação, de povo. Seu nacionalismo econômico, nova fase deste Liberalismo, flerta com o fechamento de fronteiras, a construção de muros, o culto à nação e a soberania do Estado. Essa conjuntura que se apresenta, dialoga com o debate em torno da crise da Democracia, em especial, da crise de representação no jogo democrático. Essa crise dos regimes democráticos em nossa contemporaneidade flerta diretamente com a conjuntura que possibilitou a ascensão dos regimes Nazistas e Fascistas do início do século XX. Segundo Kang (2012) a principal característica do Fascismo alemão, do início do século XX, estaria na mitificação da sua experiência política e social transformando-a em consciência coletiva por uma ideologia que tinha como principal objetivo manipular a experiência coletiva e política do espetáculo midiático. Nesse nosso contexto global, interligado pelas mídias de massa e marcado pela crise da representação dos regimes democráticos, podemos perceber que a política se torna um espetáculo de massa e, uma teatralização da representação. Essa configuração política, terá no Estado, com a ajuda dos meios de comunicação, um fiel depositário estratégico.

Neste sentido, teríamos hoje uma sociedade marcada pela espetacularização da política que alimenta, segundo Martins (2017), uma conjuntura de crise e de reforço do poder conservador, onde as ações e as políticas públicas de interesse social passaram a ser objeto de contestação pelas forças de direita, contribuindo ainda mais para um movimento de refluxo das energias democráticas. Temos que destacar a importância que a direita Neoliberal assumiu neste novo cenário, e como essa estratégia atinge de forma significativa as políticas de combate ao racismo. Outra importante leitura deste tempo presente é feita por Riemen (2017) que realiza um diagnóstico bastante pertinente com relação a nossa conjuntura mundial e global. Pela leitura do Riemen (2017) o Fascismo estaria se fazendo presente em diversas situações, debates e ações políticas que carregam a marca da ignorância, da estupidez organizada, do declínio dos valores morais, do pensamento homogêneo e violento, toda essa rede de práticas e significados são características presentes no Fascismo de ontem, e que teimam em aparecer nos discursos e ações políticas de hoje. O medo e o ressentimento, segundo Riemen (2017), são o alimento para esse tipo de postura, e continua sendo alimentado como estratégia política de controle e imposição de agendas que afetam diretamente as políticas identitárias que visam estratégias de emancipação de grupos marginalizados e em situações de vulnerabilidade econômica e social.

Essa nova ordem política e econômica, a nível global e local, que busca se instalar e impor sua agenda, traz em si sintomas, segundo Riemen (2017), do velho Fascismo Europeu que se apoiava na crítica dos valores humanísticos e no culto de sentimentos irracionais. Um Fascismo pautado na satisfação dos desejos da massa pela violência, onde o que importava eram apenas seus pares, seus semelhantes, que pensavam e agiam de maneira uniforme negando e combatendo a diferença. Uma massa constituída que destilava desprezo pelo diverso, pelo diferente, pelo outro. O que presenciamos hoje, em semelhança com o passado, é uma ideologia alimentada e alimentando uma descarga de simplificações cognitivas e interpretativas, de uma vida padronizada, ordenada para satisfação de um ego feroz e violento de seus idealizadores e possíveis seguidores, com ajuda dos meios de comunicação de massa. Riemen (2017) nos faz refletir sobre nossa conjuntura contemporânea, pois ela se apresenta de forma bastante incisiva no que se refere a possibilidade de estarmos revivendo na política a agitação, o ódio, o ressentimento, as paixões e afetos que impulsionaram as práticas, deste tipo de política de natureza fascista. Portanto, a política, segundo Riemen (2017) torna-se um circo, um espetáculo intolerável a crítica que se manifesta na figura de um líder avesso a liberdade e a igualdade democráticas.

Segundo Dardot (2019), por mais que a conjuntura política, global e local, dialogue com a possibilidade de caracterizarmos essa conjuntura como fascista, esse autor chama atenção para existência de grandes diferenças com o Fascismo alemão do início do século XX, e este novo Neoliberalismo que *“não impõe o partido único, nem a proibição de qualquer oposição e de qualquer dissidência, não mobiliza e enquadra as massas em organizações hierárquicas obrigatórias, não estabelece o corporativismo profissional, não pratica liturgias de uma religião laica, não preconiza o ideal do cidadão soldado totalmente consagrado ao Estado total, etc”*. (S/N). O que achamos importante, e o que nos chama atenção, é compreender que estes governos não se opõem em nada ao Neoliberalismo como modo de poder, porém estão ligados diretamente a um autoritarismo de extrema direita com caráter absolutista e hiperautoritário.

O que pretendemos chamar atenção aqui é que essa crise política que se instalou em nosso país, que vem se intensificando desde 2014, é devedora de uma conjuntura global que se pauta pelo avanço do poder econômico, na figura do capital financeiro, que subordina, aos ditames do lucro e dos interesses do capital, a esfera do político, na figura do Estado e de seu aparato repressor-burocrático (MARTINS, 2017). Essa estratégia do capital financeiro, e do novo Liberalismo conservador e autoritário, reflete diretamente no papel desempenhado pelos Estados nacionais em nossa conjuntura global. Para essa estratégia política o Estado será posicionado de forma a perder a função ideológica de aparelho regulador da vida social, política e cultural, trazendo descrédito à política e ameaçando desmanchar as conquistas democráticas (MARTINS, 2017). Neste sentido, o Estado está sendo colonizado por esta configuração política, por este Novo Liberalismo (DARDOT, 2019).

Neste sentido, gostaríamos de destacar que esses sintomas políticos que acometem EUA, Europa e grande parte do mundo globalizado e interligado se apresentam no Brasil de forma a inviabilizar e criar obstáculos a execução das políticas PIR. Esses sintomas chegam ao Brasil com grande capacidade destrutiva do que vinha sendo construído no Brasil e no que se refere aos avanços nas políticas sociais. Segundo Burity (2018), no Brasil, pós-2014, nos deparamos com a emergência de uma das mais reacionárias formações políticas da história republicana do país. O contexto brasileiro foi contaminado por essa conjuntura global e neste cenário uma junção de contra tendências emergiu, a partir de 2013, desencadeando uma nova crise hegemônica no Brasil, que terá como principal característica a desmontagem dos arranjos construídos pelos governos anteriores, de FHC ao Lulismo. E neste movimento a SEPPIR será bastante afetada. Burity (2018) destaca que entre nós, alguns processos foram de grande

importância para o desfecho desta crise hegemônica: As jornadas de junho de 2013; as dificuldades de gestão da coalização governamental pela presidenta Dilma; e o processo de impeachment da presidenta como consequência das derrotas sofridas pela coalização nos primeiros meses de 2016. Desde 2015 já vinha se conformando em nosso país, segundo Burity (2018), a emergência dos primeiros sintomas desta onda conservadora de abrangência mundial. Esta nova ordem que busca se estabelecer em terras brasileiras, de acordo com nosso autor, se apresentará a partir de três estratégias de enfrentamento aos avanços políticos dos governos anteriores. Primeiro, pela proposição de um receituário neoliberal; segundo, pela politização da pauta anticorrupção; e terceiro pelo enfrentamento da pluralização de valores e relativização das fronteiras étnicas. Fica claro que para nosso trabalho o que vai nos interessar de imediato, será este terceiro ponto, que remete a questão do enfrentamento aos valores étnicos de nossa sociedade, que se confunde como demonstramos anteriormente com o termo cor, assumindo a função diferenciadora entre brasileiros negros de brancos. A deslegitimação do movimento negro e das políticas de combate ao racismo será a narrativa que irá se empoderar, que terá como fio condutor o resgate do Mito da Democracia Racial tão combatido e denunciado. Portanto, o que chama atenção nesta conjuntura é a necessidade desta nova ordem política de buscar desmontar tudo que está e foi construído, pela simples satisfação de destruir tudo que tenha relação com o bloco governista anterior, nos levando a situações autodestrutivas que poderão ter consequências para o jogo político democrático, e, conseqüentemente, as políticas de PIR a curto prazo (BURITY, 2018).

Essa crise política que estamos vivenciando, alimentada por essa nova ordem conservadora que se apresenta, se constitui como um possível produto do revanchismo das forças políticas de direita e extrema direita, alimentadas por uma ideologia conservadora, autoritária e antidemocrática que se insurge contra as políticas de identidade alimentadas pela virada cultural em torno das agendas de luta dos movimentos sociais ao redor do mundo, das disputas nacionais em torno do Multiculturalismo, do Liberalismo e dos avanços nos processos de democratização a nível global e local. É nítido o avanço das agendas democratizantes e das políticas da diferença no século XX, forçando no interior das diversas sociedades o jogo político e social do conviver com o diferente, assumindo, desta maneira, responsabilidades e expressando solidariedade aos “outros” que nos constituem enquanto nação (BURITY, 2018). Desta forma, com o golpe político-institucional e o impeachment da Presidenta Dilma, a agenda

PIR é de certa forma paralisada¹⁸ em decorrência do desmonte da SEPPIR e suas políticas. Apesar do cenário de desmonte da SEPPIR, nossa análise terá como marco cronológico o surgimento deste órgão em 2003 até o impeachment da presidenta Dilma, pois acreditamos que os governos que vem sucedê-la, como é o caso do governo do Michel Temer e do Jair Bolsonaro, assumiram posturas e estratégias políticas diferentes dos governos anteriores, FHC, Lula e Dilma, negligenciando a pauta e desconsiderando a luta e as demandas desta parcela majoritária de nossa população, conseqüentemente, mudando a narrativa e a representação em torno da pauta.

Para que possamos compreender esse processo de luta pelo reconhecimento da população negra, contra um ordenamento moral racista construído intersubjetivamente, posicionando negros e brancos de forma desigual, achamos necessário buscar em Axel Honneth (2003) e na teoria crítica de natureza frankfurtiana o instrumental teórico analítico para determinada compreensão. Entendemos que a proposta teórica de Honneth possibilita um alargamento de nossa percepção sociológica no que se refere a construção social pelos indivíduos através de processos de luta dos mesmos em situações de não reconhecimento, desrespeito e desvalorização. Para tanto, buscando em suas relações intersubjetivas romper com essas situações promovendo a possibilidade de uma evolução moral através de processos de socialização que permeiam as relações dos indivíduos com seus ordenamentos morais e vice e versa. Neste sentido entendemos que a teoria social do reconhecimento proposta por Honneth nos ajudou bastante na empresa teórica em torno das relações raciais no Brasil e na luta por respeito e valorização cultural da população negra.

2.3 A TEORIA CRÍTICA E A LUTA POR RECONHECIMENTO: O DEBATE ENTRE AXEL HONNETH E NANCY FRASER

Como foi apresentado anteriormente, a proposta deste trabalho é pensar o Brasil e suas relações raciais, em dois momentos, um primeiro momento, pelo instrumental analítico e conceitual da teoria do reconhecimento e, em um segundo momento pela contribuição dos Estudos Culturais e pós-estruturalistas tendo como referência os trabalhos de Stuart Hall sobre a questão da identidade. Nossa análise se dará em torno da luta pelo reconhecimento da

¹⁸ Podemos identificar que esse desmonte e já se apresentava no governo da Dilma com o avanço dos ressentimentos em torno da agenda dos quilombolas, cotas, religiões afro, etc. dificultando dentro da coligação a continuidade dos avanços destas políticas de PIR.

população negra, entendendo essa luta como uma categoria elucidativa de nossa dinâmica social que é marcada por um ordenamento moral racista negador de direitos e que desvaloriza e desrespeita as contribuições e os sujeitos pertencentes a população negra. Entendemos que, para tanto, se faz necessário pensar o racismo e as relações raciais no Brasil, a partir de um modelo teórico social que tenha como categoria fundamental o conflito e, principalmente, o conflito em torno das dimensões do reconhecimento. Para compreendermos esse movimento em torno da luta por reconhecimento partimos da premissa de que o racismo no Brasil é parte do processo de formação do nosso ordenamento social. Enquanto ordenamento ético, o racismo se apresenta enquanto elemento ideológico, produto das relações intersubjetivas marcadamente desiguais entre as matrizes culturais diversificadas que edificaram nossa ideia de povo, de Brasil, de brasileiro, de nação (RIBEIRO, 1995; FREYRE, 2001; SCHWRACZ, 2012). Neste sentido, a escolha desta abordagem teórica estaria relacionada com a proposta deste trabalho.

Entendemos que ordenamento racista brasileiro insta a população negra a lutar por respeito e dignidade, pondo essa luta como elemento central no processo de reconhecimento. A centralidade no conflito em nossa abordagem abre a possibilidade de utilizarmos o instrumental teórico da luta por reconhecimento de Axel Honneth no que se refere a construção da nossa compreensão sobre as relações raciais estabelecidas aqui no Brasil. Essa luta histórica da população negra e do movimento negro em favor de melhores condições sociais e de valorização cultural demandam dos mesmos a necessidade de lutar pela valorização de sua identidade. Neste jogo de valorização identitária várias narrativas irão entrar em disputa em torno da definição “verdadeira”, produzindo conceitualizações como estratégia de luta.

Neste sentido a existência de um ordenamento moral racista, as mudanças no entendimento e nos processos políticos de luta e construção identitária alinhadas a conjunturas locais e globais para luta contra todas as formas de discriminação levaram o movimento negro em suas diversas vertentes a intensificar, a partir da década de 90, a luta em favor da população negra, uma luta por reconhecimento. Para além das questões empíricas da luta pelo reconhecimento, existe o debate teórico que é de grande necessidade para o entendimento conjuntural do que se quer observar na realidade.

O debate sobre o reconhecimento tem, de certa forma, relação com a Teoria Crítica (TC), herdeira dos estudos da Escola de Frankfurt¹⁹ (EF). Atualmente esse debate é devedor

¹⁹ É preciso enfatizar que a etiqueta “Escola de Frankfurt” surgirá apenas na década de 1950, após o retorno do Instituto de Pesquisa Social à Alemanha. Trata-se, portanto, de uma denominação retrospectiva, quer dizer, que não tinha sido utilizada até então e com a qual se reconstruiu em um determinado sentido a experiência anterior.

das contribuições de Axel Honneth e seu diálogo com os trabalhos de Charles Taylor e Nancy Fraser. A teoria do reconhecimento em Honneth e o Dualismo de perspectiva em Fraser buscam dar continuidade a essas reflexões em torno da busca pela emancipação humana. E é justamente sobre a emancipação que buscamos inserir a luta da população negra e seus movimentos políticos, podemos inferir que a luta por emancipação se constitui em objeto teórico importante nos debates da EF e da Teoria Crítica constituindo desta forma uma tradicional linha de estudos e pesquisas sociais. A EF e sua contribuição teórica se inserem nas discussões em torno do movimento político-intelectual que ficou conhecido na Europa, e pelo resto do mundo, por Marxismo Ocidental (MO). O MO teve sua origem na década de 20, cujo debate buscava apresentar os estudos marxistas como um desafio doutrinário para o Ocidente (ANDERSON, 2004; HONNETH, 1999; MERQUIOR, 1987; NOBRE, 2008; 2008a). Neste movimento de desacordo, entre os teóricos marxistas da década de 20 e esta nova proposta teórica, pode-se destacar o áspero desacordo do MO com o materialismo histórico de Marx e Lênin. As críticas se davam em torno de uma concepção de marxismo, vista pelos críticos, como ortodoxa, um materialismo marcado por um forte reducionismo econômico, determinista em suas análises que tinham como principais características as leis econômicas objetivas e rígidas, que alinhavam a ideia de consciência de classe como um reflexo direto da realidade material, constitutiva de nossas práticas (NOBRE, 2008, 2008a; MERQUIOR, 1987).

Para o MO, o marxismo ortodoxo representava uma estratégia naturalista de análise explicativa, pois buscava descrever a realidade a partir de determinações econômicas. Essa tese marxista, considerada ortodoxa por seus críticos, estava alinhada ao entendimento de que a superestrutura – o direito, a cultura, a religião, as ideias, valores, etc. - seria um reflexo das relações materiais estabelecidas entre os sujeitos. Francamente causal em sua direção e determinista em sua inclinação, essa interpretação marxista, em sua grande maioria, era composta pelas correntes leninistas e vanguardistas orgulhosas da revolução de 1917, defendiam um modelo centralizado de partido com controle vertical, e com uma ideia de vanguarda revolucionária (ANDERSON, 2004; MERQUIOR, 1987). Em resumo, um marxismo que a nível de estratégia política era alinhado a um centralismo burocrático que devia fidelidade extrema ao Partido Comunista. As interpretações das relações sociais e políticas, deste tipo de marxismo, eram herdeiras de um forte realismo soviético, tendo na luta de classes o referencial identitário e de identificação que orientaria a práxis política da classe trabalhadora,

Essa expressão está ligada em grande parte a alguns pensadores ligados a experiência da Teoria Crítica, em especial, Horkheimer e Adorno (NOBRE, 2004).

atribuindo desta forma uma centralidade a noção de classe e as condições econômicas como marcadores identitários. Essas interpretações eram vistas pelo MO como fechadas, naturalizadas pela condição e posição de classe e alinhada a um certo reducionismo econômico em seu diagnóstico. Tinham na concepção de classe o fundamento de suas identidades políticas e na luta de classes o “motor da história” (ANDERSON, 2004; MERQUIOR, 1987; NOBRE, 2008; 2008a). Vimos no item 1.2. e veremos no capítulo 2 deste trabalho que essa centralidade da condição de classe na construção identitária e na luta política foi deslocada em seus processos de definição e mobilização política, dando visibilidade a novos sujeitos (BAUMAN, 2005; GIDDENS, 2000; HALL, 2001; 2006). Esse deslocamento é importante para o debate que surgiu com maior intensidade nos anos 60 e que é, e alguma forma, herdeira deste debate. A discussão no Brasil nos anos 50 sobre o racismo e as questões de classe será intensa e orientará a formação de grupos que se voltaram aos aspectos culturais da luta pela emancipação, como veremos mais adiante.

Voltando a nossa discussão européia, veremos que esse revisionismo marxista terá como principais referências teóricas Antonio Gramsci e Gyorgy Lukács. Esses intelectuais construíram suas concepções teóricas e de luta não vinculados aos partidos comunistas e nem a movimentos de massa, contrariando a premissa básica para todo intelectual marxista da época que era a vinculação a sindicatos e partidos políticos. Ambos tinham uma visão ampliada da luta de classes e suas explicações levavam em conta as superestruturas, em detrimento da estrutura material como bem defendiam os marxistas ortodoxos (ANDERSON, 2004; MERQUIOR, 1987). As bases ideológicas defendidas por estes autores tinham clara relação com uma orientação cultural, estariam ligadas a uma concepção humanista interessada pelos fenômenos culturais e simbólicos que estavam amalgamados nas estruturas materiais do capitalismo (MERQUIOR, 1987). A preocupação do MO não estaria na busca por relações causais, como Marx e o positivismo da época propunham, mas estariam orientados pôr idealismo alemão simpático a Hegel, que buscava no sentido e no significado do “falar humano” suas ações. Para tanto, seus trabalhos se pautavam numa aversão a ciência, a cultura burguesa e a sociedade industrial, renunciando a ciência como heresia no que se refere a apreensão da realidade (MERQUIOR, 1987).

Na linha do MO surge os trabalhos da EF e seu principal produto a Teoria Crítica (TC). A história desta “Escola” está diretamente relacionada aos trabalhos de Max Horkheimer e Theodor Adorno, expoentes da TC e figuras centrais desta Escola. Essa corrente de pensamento interdisciplinar que envolveu estudos que dialogavam com a economia, história, filosofia,

psicanálise, estudos culturais e jurídicos, esteve vinculada por muito tempo em torno do Instituto de Pesquisa Social que havia sido liderado por Horkheimer e Adorno por grande parte de sua existência. Com a fundação deste Instituto em 1922 sediado, primeiramente em Frankfurt depois em Genebra (1933), Nova York (1934), California (1937) e com seu retorno a Frankfurt em 1950, os estudos tiveram como proposta inicial promover, no âmbito acadêmico alemão, investigações científicas tendo como base teórica a obra de Karl Marx (NOBRE, 2008a). A intenção era promover uma revisão do pensamento e obra de Marx buscando superar suas contradições e limitações, destacando a importância da dimensão cultural para os estudos sobre o capitalismo. Essa possibilidade de revisão teórica e metodológica tomaria forma e conteúdo com a publicação do artigo de Max Horkheimer *Teoria Tradicional e Teoria Crítica* em 1937, cinco anos depois da publicação da *Ideologia Alemã* de Karl Marx em 1932, onde Horkheimer busca distinguir a TC da Teoria Tradicional (TT) demonstrando suas potencialidades e limitações (NOBRE, 2008a).

Neste trabalho Horkheimer buscou caracterizar o que veria a ser a TC em contraposição a TT. Para ele a TT tinha como principais características e pressupostos a busca de leis para explicação causal da realidade, onde se deveria separar a observação da avaliação, garantindo uma pretensa neutralidade no julgamento dos fenômenos. A TT, nesta leitura, deveria apenas pretender ao conhecimento e não a ação, deveria ser parcial, descrevendo o que existe, adaptando esta descrição do fato a realidade observada (NOBRE, 2008a). Neste sentido a TT, como pressuposto científico, numa sociedade de classes contribuiria para naturalizar as diferenças e desigualdades. Essa postura seria definida por Marx, segundo Nobre (2008; 2008a), como ideológica, onde se naturalizava, de certa forma, o fenômeno histórico. Apesar da crítica, Horkheimer não buscou deixar de lado a TT, ele tratou de apresentar as suas limitações, parcialidades e ilusões. Para ele, a TC viria para atualizar a TT, rever seus princípios, demonstrando como deveríamos conhecer a realidade identificando as potencialidades, as possibilidades das coisas do mundo que não são realizadas. A TC não deveria ter nada de utópica, ela deveria enxergar o melhor que o mundo poderia ou deveria ser. Isso, para Horkheimer (1978) não significa abdicar de dizer como as coisas são, como sempre fez o positivismo e o naturalismo, mas deveria demonstrar as possibilidades e potencialidades emancipatórias da condição humana (NOBRE, 2008). E é justamente, neste sentido, que buscamos alinhar nosso trabalho, ao pensar o problema da emancipação da população negra queremos problematizar justamente as possíveis barreiras e prováveis bloqueios a sua

realização. Para nós, o conflito na dimensão da superestrutura, para utilizarmos um termo marxista, seria o local privilegiado da disputa pelo reconhecimento.

Para Horkheimer, segundo Nobre (2008) o mundo é o que ele é, e o que ele poderia ser, seria justamente neste dever ser que identificaríamos as possibilidades para mudança. Nesse exercício caberia ao teórico crítico enxergar os obstáculos a emancipação humana, produzindo uma teoria crítica sobre o momento presente. Para Nobre (2008), a TC teria como principais pressupostos o diagnóstico do tempo presente, onde se faz necessário uma permanente e renovada leitura do momento histórico presente, não podendo ser essas leituras fixadas em um conjunto de teses imutáveis, uma doutrina acabada, porém como um conjunto de problemas e de perguntas que cabe atualizar a cada vez que se propunha teorizar pela vertente crítica constelações históricas específicas (NOBRE, 2008; 2008a). É neste sentido que a análise de Karl Marx deveria ser revista, pois ela fazia referência as contradições do seu tempo, e a produção de um comportamento crítico fundado na orientação para emancipação da humanidade que buscando não apenas descrever a realidade de seu tempo, mas identificar seus obstáculos e potencialidades que impediriam a emancipação social. A TC nos chama para a discussão sobre as potencialidades e possibilidades da mudança e a luta pelo reconhecimento nos demonstra o provável caminho.

Como veremos as análises de Honneth, e seu debate com Fraser e Taylor nos chama para discussão de aspectos ainda bastantes atuais no que se refere a luta política por reconhecimento, onde alguns estudos demonstram que os aspectos de valorização cultural se sobrepõem, atualmente, aos econômicos nesta luta pela capacidade ampliada de diálogo nosso mundo Globalizado. Neste sentido, entendemos que a luta por reconhecimento das diversas agendas políticas de movimentos de natureza cultural, como é o caso da luta contra o racismo, se inserem neste movimento revisionista do marxismo e das discussões sobre os novos movimentos sociais, especificamente das demandas dos movimentos em torno de agendas identitárias. Portanto, a partir destas reflexões destacaremos a luta por reconhecimento como uma categoria central da política contemporânea e no combate ao racismo.

2.3.1 A luta por reconhecimento em um ordenamento moral racista

O debate sobre reconhecimento é um debate que remete, geralmente, a grupos minoritários e subalternos, grupos vítimas por reconhecimentos distorcidos, por desrespeitos e situações de desvalorização cultural. Essas situações são responsáveis pelos prejuízos que acometem os sujeitos pertencentes a esses grupos e vítimas dessas ações. Pela teoria do reconhecimento seriam essas situações que motivariam a luta destes grupos por respeito e dignidade. Essa falta de respeito denunciada por estes grupos, seria responsável pelos sentimentos incapacitantes de ódio, pois os mesmos se encontrariam com direitos negados, cultura desvalorizada e marginalizados, sintomas de formas de opressão e dominação (TAYLOR, 1994). As reflexões que serão apresentadas aqui, irão dialogar com essas situações, principalmente, as situações de desrespeitos de ordem racista, pois, como iniciamos na seção anterior, o racismo se apresenta no Brasil como uma variável estrutural que organiza nossas relações intersubjetivas alimentando sentidos e significados que posicionam a população negra de forma desigual. E para que possamos avançar na compreensão desta luta, pensando em suas possibilidades e potencialidades emancipatórias, como bem esclarece a TC, abriremos diálogo com o conceito de reconhecimento de Axel Honneth e sua discussão com Nancy Fraser e Charles Taylor. Acreditamos que nossa escolha teórica garante um instrumental importante para se pensar o social, e esse mesmo social em relação com os indivíduos possibilitando um maior entendimento acerca da relação que se estabelece entre o ordenamento moral, produto de relações intersubjetivas, e os próprios sujeitos. Vale salientar que nossa discussão não se esgota aqui, e nem tem pretensão para tanto, o debate que propomos apenas abre mais uma possibilidade de se pensar as relações raciais no Brasil, refletir sobre esse ordenamento moral que alimenta práticas e significados que servem de orientação para a ação intersubjetiva dos diversos indivíduos envolvidos nestas situações. É pelo ordenamento moral que devemos iniciar esse debate, pois entendemos que ele seria a barreira central para o processo de mudança nas sociedades com reconhecimentos distorcidos. E neste sentido, Taylor, Honneth e Fraser contribuem bastante para isso.

Charles Taylor se distingue bastante neste debate pela amplitude de sua contribuição filosófica, que vai da teoria moral à estética, passando pela teoria política, epistemologia, hermenêutica, filosofia da mente e filosofia da religião. O canadense Charles Taylor é um dos principais filósofos contemporâneos ainda em atividade. Para Taylor existiria um mundo de sentimentos morais que existem independentemente de nosso desejo ou consciência. Segundo

Souza (2000), Taylor vai inquirir justamente acerca dos bens constitutivos da cultura ocidental moderna, esses bens constitutivos, como queria Taylor, seriam responsáveis por guiar e motivar a ação dos sujeitos, alimentando práticas materiais e simbólicas numa trama tecida por processos intersubjetivos. Dentro destes bens constitutivos Taylor destaca os princípios da dignidade e da autenticidade como valores morais relevantes para construção de nossas identidades.

Pelo princípio da autenticidade se pautaria a política da diferença e da identidade onde, Taylor (1994), defenderia a tese de que cada um de nós teria uma maneira original de ser, em termo individuais e culturais ou mesmo nacionais. Seria pelo princípio da autenticidade que nossa diferença se apresentaria. O sistema feudal, por exemplo, posicionava as pessoas pela sua condição de nascimento, pela naturalização das relações sociais estabelecidas. É pela linha da autenticidade, reconhecimento da diferença e da igualdade, que a Democracia surgirá como uma instituição moderna por excelência, em contraposição ao mundo Feudal. A instituição democrática, os princípios republicanos e os valores liberais, em nosso mundo moderno a política do reconhecimento igualitário em detrimento dos ordenamentos sociais baseados na hierarquia de status que perdurou por séculos nas sociedades Feudais, estamentais e de natureza hierarquizada. Segundo Taylor (1994) a preocupação moderna pelo reconhecimento e pela identidade se dá, justamente, pelo desaparecimento destas hierarquias sociais. Essas mudanças políticas na modernidade estariam relacionadas a ênfase dada agora ao princípio da dignidade igual em direitos e privilégios aos sujeitos, prática marcada por uma postura política do respeito a diferença e a identidade dos sujeitos e grupos. Para Taylor (1994) com o surgimento da modernidade, “*todas as pessoas devem ser reconhecidas pelas suas identidades únicas*” (p. 58). Neste sentido, pela sua autenticidade.

Neste mesmo raciocínio, Taylor (1994) destaca que o que a identidade tem de novo, diferente da ordem feudal, não é a necessidade de reconhecimento, mas as condições que podem levar o reconhecimento ao fracasso. E para tanto dois tipos de políticas entram em conflito, como bem salientamos nos itens anteriores, a primeira tem relação com a forma onde o princípio do respeito igual exige que as pessoas sejam tratadas de uma forma que ignore a diferença, um pressuposto que tem na defesa da dignidade seu processo de luta; E a segunda, onde teremos que reconhecer e encorajar a particularidade, a diferença de cada um (TAYLOR, 1994). Neste sentido a política de reconhecimento de Taylor (1994) exige dessas esferas de ação legítimas a esfera íntima da identidade pessoal e a esfera política do reconhecimento igualitário. Ainda nesta luta por reconhecimento dois dilemas são apresentados pelo nosso autor. O primeiro deles

estaria ligado a ações com ênfase nos objetivos coletivos, onde essas ações poderiam implicar restrições ao comportamento dos indivíduos, limitando sua liberdade; e um segundo dilema que estaria ligado a possibilidade em se adotar objetivos em nome de um grupo nacional, onde essas ações poderiam ser vistas como inerentemente discriminatórias, negando ou sufocando individualidades. Para Taylor (1994) “*é neste sentido que [a individualidade ou minorias] tem sido ignorada, disfarçada, assimilada a uma identidade dominante ou de maioria. E é esta assimilação que constitui o pecado cardeal contra o ideal de autenticidade*” (p. 58-59).

Toda essa discussão conceitual possibilita chegarmos ao conceito moderno de dignidade, formulado por Taylor (1994) que é o que importa para nós neste momento. A nossa identidade seria uma hierarquia valorativa que ajuda a definir o que é e o que não é importante ou relevante para nós. Neste sentido a dignidade e autenticidade são princípios que lutam por legitimidade política, por reconhecimento. A autenticidade, como apresentamos, se pauta na ideia onde cada indivíduo é único e deve viver de acordo com essa unicidade (TAYLOR, 1994; SOUZA, 2000). Já a dignidade seria a possibilidade de igualdade tornada eficaz, por exemplo, a igualdade nos direitos individuais potencialmente universalizáveis, pressupondo um reconhecimento universal entre iguais. Neste sentido a luta dos indivíduos e grupos por dignidade e autenticidade, defendida por Taylor (1994) se apresentam como importantes elementos de luta por legitimidade política e reconhecimento identitário de grupos subalternizados. Essa questão nos ajudará a compreender a necessidade de se construir uma identidade negra que leve em conta sua individualidade em torno da identidade coletiva. Devemos entender que essa construção coletiva pode produzir limitações a liberdade individual e pessoal, dos indivíduos marginalizando, negando ou limitando sua individualidade. Portanto, essa luta por dignidade e autenticidade, apresentada por Taylor, dialoga com a luta por reconhecimento.

Será em Axel Honneth, filósofo alemão herdeiro da tradição da EF que buscamos compreender essa luta por reconhecimento e sua relação com as identidades. Essa contribuição teórica estaria ligada diretamente a temática da configuração social das identidades, tanto pessoal quanto coletiva, onde Honneth (2003) vê nestas lutas pela construção das identidades, exemplos de lutas por reconhecimento. Honneth nos apresenta uma teoria social de teor normativo, com forte influência em Hegel e na psicologia social de Mead onde a formação prática da identidade humana irá pressupor uma experiência de reconhecimento intersubjetivo que busca esclarecer os processos de mudança social reportando-se a pretensões normativas estruturalmente inscritas nas relações de reconhecimento recíproco. Para ele, essas implicações

moral-sociológicas podem ser desenvolvidas em duas direções: a primeira diz respeito à socialização moral dos sujeitos, um importante processo de aprendizagem social possibilitando ao sujeito identificar sua posição na sociedade; a segunda, diz respeito à integração moral da sociedade (HONNETH, 2004).

No que se refere ao processo de socialização, este se efetiva na forma de uma interiorização de normas de ação provenientes da generalização das expectativas de comportamento de todos os membros da sociedade. Essas normas interiorizadas lhes dizem quais são as expectativas, as obrigações que devem assumir. O indivíduo assumiria, segundo esse modelo teórico, as normas sociais pela socialização, assumindo assim as atitudes do grupo social. Desta forma, sabendo das obrigações que deve cumprir, os direitos que lhe pertencem e como devem se comportar. Nesta relação o indivíduo se torna um membro socialmente aceito (HONNETH, 2003). Neste ordenamento moral, o não reconhecimento seria uma falha nesta estrutura moral, que seria corrigida pela luta dos indivíduos excluídos, dominados e desrespeitados. Para Honneth (2004) cada indivíduo humano é dependente de um contexto de formas sociais de interação que são regulados por princípios normativos de reconhecimento mútuo, a ausência de tais relações de reconhecimento será seguida pela experiência de desrespeito ou humilhação que não podem ficar sem consequências danosas para a formação da identidade destes indivíduos (HONNETH, 2003; 2003a). Neste ponto fica evidente para nós a necessidade de se produzir nossas formas de representação, conceitualização e definição dos indivíduos que convivem em situações de desigualdade e inferioridade nesses ordenamentos. Esses indivíduos buscariam pela afirmação de suas demandas, desrespeitadas e desvalorizadas, frente a esse ordenamento, novos processos de socialização que poderiam ser orientados por novos valores e concepções que passariam a valorizar o que antes era desrespeitado nos processos de integração moral. Portanto, essa luta pela valorização identitária estaria relacionada com a construção de uma nova moralidade social que orientaria a ação dos indivíduos através dos processos de socialização.

Portanto, nesta luta por reconhecimento em um ordenamento moral racista como é o caso do Brasil, os negros e negras devem lutar pela melhoria de suas condições individuais e sociais e, neste sentido, buscam ser reconhecidos e reconhecidas como parceiros e parceiras nestas relações estabelecidas. As condições de desvalorização e desrespeito que envolvem as relações estabelecidas, em exemplo a nossa, alimentariam conflitos que se estabelecem como sintomas que impelem a população negra na luta pelo reconhecimento. Desta forma, o racismo, enquanto relações desiguais em seus aspectos simbólicos e subjetivos, se constituem em

relações primárias nas quais os sujeitos se confirmam mutuamente na natureza concreta de suas carências.

É nesta linha de raciocínio que Honneth (2004) entende que a integração normativa das sociedades ocorrem apenas por meio da institucionalização de princípios de reconhecimento que regulam de forma compreensível as formas de reconhecimento mútuo através do qual seus membros se envolvem no contexto social. Segundo Souza (2000) seriam as motivações morais das lutas dos grupos sociais que permitiriam a progressiva institucionalização e aceitação cultural das agendas dos grupos subalternizados. O desenvolvimento moral seria, portanto, percebido como o motor das mudanças sociais, dimensões do reconhecimento verificáveis empiricamente e que deixam-se ordenar com as formas recíprocas de desrespeito social, e essas formas de desrespeito constituam a dinâmica dos conflitos sociais por emancipação e mudança (HONNETH, 2003). Portanto, entendemos que nesta dinâmica por reconhecimento e mudanças seria pela construção coletiva de identidades, de processos de identificação que os grupos oprimidos no seu reconhecimento social lograriam estabelecer vínculos associativos e de solidariedade na busca pela emancipação em ordenamentos morais do tipo racista como o brasileiro.

São as lutas moralmente motivadas de grupos sociais, sua tentativa coletiva de estabelecer institucional e culturalmente formas ampliadas de reconhecimento recíproco, aquilo por meio do qual vem a se realizar a transformação normativamente gerida das sociedades (HONNETH, 2003, p.156).

E neste ponto, a justiça, ou bem-estar de uma sociedade, segundo Honneth (2004), seria medido pela capacidade de garantir condições de reconhecimento mútuo em que a formação da identidade pessoal e a auto-estima, dos sujeitos possam prosseguir suficientemente bem. Essa importância atribuída por Honneth a auto-realização individual e coletiva é o que alinha seus estudos as contribuições de Taylor, guardando as suas devidas proporções. Para Honneth (2004) seria a ativação da auto-realização individual, para Taylor (1994) a dignidade. Sendo esta autorealização uma das três dimensões desta luta por reconhecimento, o objetivo real da igualdade de tratamento de todos os assuntos em nossas sociedades. Este seria um ponto importante para compreendermos que a luta por reconhecimento da população negra brasileira em nosso ordenamento moral racista passa possivelmente, por esta luta em favor da dignidade e da autenticidade de ser quem se é pela construção de uma identidade coletiva positivada em seus elementos, que se contraponha as representações estereotipadas construídas e alimentadas historicamente por esse ordenamento moral racista (AVRITZER, 2015; BERNADINO, 2002; FERES Jr, 2006).

No processo de estabelecimento de uma ordem moral e, principalmente, uma ordem moral, marcadamente racista, como é o nosso caso, se faz necessário, segundo Honneth (2004), descrever como o processo de diferenciação se constitui em relação as três dimensões do reconhecimento que são apresentadas. Essas dimensões, de acordo com nosso autor, estão relacionadas com a aplicação do princípio do reconhecimento em torno do amor, da igualdade de direitos, e da estima social, assumindo uma pluralidade de três princípios de igualdade na justiça social. Esta tripartição resulta da consideração de que indivíduos nas sociedades modernas são dependentes, na formação de suas identidades, de três formas de reconhecimento social, asseguradas pelas relações intersubjetivas que se materializam na família, no direito e no Estado. A dimensão do reconhecimento referente a família faz referência as relações afetivas, de auto realização pessoal, de realização do espírito (HONNETH, 2003). Seria a dimensão relacional do indivíduo consigo mesmo, uma relação institucionalizada do sujeito consigo mesmo, seria justamente, no processo de socialização dos indivíduos, as relações reflexivas dos sujeitos socializados com o mundo ao seu redor, onde reside a grande relevância desta dimensão. Segundo Souza (2000) essas relações primárias e de cunho afetivo são marcadas pelas relações amorosas, que se diferenciam em natureza das relações sexuais, porém, com objetivos voltados a auto realização pessoal, e neste sentido, ao desenvolvimento de uma autoconfiança individual, base indispensável para participação autônoma na vida pública.

A essa imagética de glorificação do branco vem se somar evidências da linguagem comum, por exemplo, impropérios como tizil, neguinho, asfalto, homem de outra cor, crioulo, tição, cabelo ruim, etc., que denotam claramente uma suposta fealdade dos negros e sua inadequação para tornarem-se parceiros de relações recíprocas de amor e afeto (FERES JUNIOR, 2006, p. 172).

Neste caso, os ativistas negros e negras em nosso ordenamento moral racista reclamam o reconhecimento de sua dignidade, do status do seu grupo étnico ou cultural, buscando por auto estima, aspirando serem reconhecidos e reconhecidas como iguais, caminhando na direção da assimilação ou estreitando possíveis laços comunitários e de pertencimento ao grupo. Para tanto se faz necessário se posicionarem contra as representações estereotipadas e negativas produzidas sobre quem são.

Na segunda dimensão do reconhecimento que Honneth (2003) chama atenção é a dimensão do Direito, uma dimensão da esfera jurídica-moral marcadas por relações cognitivas formais que estão relacionadas com o auto respeito das pessoas. Nesta dimensão, o indivíduo que busca uma vida plena de sentido só lhe será possível em um contexto de reconhecimento de direitos e deveres. Nesta concessão de direito no reconhecimento do indivíduo como membro da sociedade, se garante, desta maneira, o valor social dos seus parceiros nos processos de

interação. Para Honneth (2003) o Direito deveria se caracterizar por uma relação de igualdade que proporcionaria o florescimento do respeito próprio nos indivíduos. Consequentemente, sua negação deixa uma evidente diferença entre os indivíduos que afetará de forma direta suas relações com consequências materiais e simbólicas. O Direito seria a relação da pessoa em seu procedimento para com o outro. Essa dimensão só é visível em situações onde pessoas sofrem pela falta de direitos, como é o caso histórico da população negra escravizada no período colonial e nos primeiros anos pós-abolição, onde o negro seria um indivíduo irracional sem autonomia moral para se constituir em sujeito legal, portador de direitos iguais, devido a sua irracionalidade (FERES JUNIOR, 2006).

Desta forma, segundo Honneth (2003) podemos inferir que o auto respeito é para a relação jurídica o que a autoconfiança era para relação amorosa, para a família. O direito se expressaria como signos anonimizados de um respeito social, enquanto que o amor pela afetiva dedicação a si mesmo e ao outro. Neste sentido, a relação de autoconfiança criaria em torno do indivíduo o fundamento psíquico de confiança deste com seus próprios impulsos carências. Com o auto respeito temos a consciência de poder se respeitar a si próprio, porque ele merece o respeito de todos os outros. Para Honneth (2003) a ausência destas dimensões na vida e nas relações intersubjetivas estabelecidas entre os indivíduos, tem a potência de fazer com que eles se posicionem contrários ao ordenamento moral que legitime situações de desrespeito impelindo-os a luta. Para Mattos (2004) os indivíduos obedecem às leis porque estas representam as aspirações e os consensos acordados no mundo da vida, ou seja, está vinculada a um código moral baseado num entendimento intersubjetivo, onde toda a dinâmica da luta pelo reconhecimento partiria das relações de não reconhecimento para o reconhecimento. E neste sentido, tanto Honneth quanto Taylor contra Fraser, segundo Mattos (2004) imaginavam essas experiências de “desrespeito” legal como estando na base do conflito social. A terceira dimensão do reconhecimento que Honneth (2003) nos chama atenção se refere a dimensão da Estima Social, do respeito solidário. Essa dimensão da estima social seria a dimensão da aprovação coletiva de estilos de vida particulares, uma dimensão da valorização social, uma dimensão que salienta o valor do indivíduo na medida em que este se mede intersubjetivamente pelos critérios da relevância social. Existe um contexto de vida social com valores culturalmente definidos onde os indivíduos devem ser valorizados em suas especificidades, quando isso não se realiza, temos a quebra do reconhecimento se confirmando pelo desrespeito.

Vale resaltar neste ponto, que Fanon (2008) nos seus estudos sobre identidade negra, na década de 50, já buscava destacar em sua obra “Pele negra, máscaras brancas” a dimensão

do afeto, do amor como relações de reconhecimento. Essa dimensão psicológica, produzida pelas relações intersubjetivas, numa estrutura marcadamente racista, produziria relações de inferioridade que alimentariam sentimentos de abandono, exclusão e negação de si por parte da população negra. É neste sentido que compreendemos a importância destas reflexões para se pensar as condições da população negra em nossa sociedade. Esse grupo foi historicamente e continua sendo desrespeitado, desvalorizado em sua condição de parceiro no processo intersubjetivo de construção da ordem normativa racista. A história da população negra no Brasil é marcada pela luta por dignidade, respeito e valorização, onde as estratégias para tanto foram diferentes com resultados diferentes em cada momento e contexto histórico.

Essa luta por reconhecimento da população negra no Brasil será apresentada nas próximas seções deste trabalho, o que queremos pontuar aqui é que essa luta está presente no cotidiano da população negra nas diferentes formas de resistência seja na esfera cultural seja na esfera econômica. Neste sentido Honneth (2004) chama nossa atenção para necessidade de os sujeitos vivenciarem uma ordem social em que suas identidades deveriam se apresentar intactas e cuidadas com afeto, com igualdade jurídica e estima social, caso contrário, movimentos de reivindicação se farão presentes, lutando por mudanças deste ordenamento moral. Segundo Honneth (2004), parece apropriado, em nome da autonomia individual, fazer das três dimensões correspondentes do reconhecimento o núcleo normativo de uma concepção de justiça social.

Com a formação gradual das dimensões de forma separada, aumenta a chance para os membros da sociedade alcançar um maior grau de individualidade, porque, segundo Honneth (2004), eles são capazes de aprender mais sobre sua própria personalidade através dos diferentes padrões de reconhecimento. Por um lado, estamos a lidar com um processo de individualização, de autenticidade, ou seja, com o aumento das chances de articulação legítima de porções de personalidades; por outro, com um processo de inclusão social, ou seja, com crescente participação dos sujeitos no círculo de membros de pleno direito da sociedade, individualização e inclusão, nos parece, ser a agenda de luta da população negra brasileira, uma luta por emancipação, por igualdade, por redistribuição, por reconhecimento. E neste sentido Honneth (2004) defendem que essa luta seria responsável pela progressão moral nas sociedades modernas, garantindo a autenticidade na diversidade, sem processos de exclusão ou diferenciação.

Desta forma, o progresso em condições de reconhecimento social teria lugar nas duas dimensões, na individualização e na inclusão social, onde novas porções de personalidade seriam divulgadas para o reconhecimento mútuo, de modo que o grau de individualidade

socialmente confirmada aumentaria, onde um número maior de pessoas fossem incluídas nas condições de reconhecimento já existentes, de modo que o círculo de sujeitos que se reconheçam mutuamente cresça. Entendemos que essa dialética moral nos possibilita entender o movimento de avanços da luta por reconhecimento da população negra. Essa luta na dimensão moral vem possibilitando avanços que, como veremos, serão institucionalizados em termos legais e estatais. A legislação com relação a essa agenda negra avançou bastante e, conseqüentemente, as políticas públicas de PIR e de combate ao racismo, sintomas de um progresso moral nas condições de reconhecimento das demandas levantadas por essa população. Portanto, entendemos que dentro de cada dimensão seria sempre possível lançar uma dialética moral entre o universal e o particular, apelar a um princípio geral do reconhecimento (amor, lei, realização) para um aspecto particular (necessidade, situação na vida, contribuição) que ainda não foi devidamente considerado nas condições anteriores de aplicação.

A leitura do trabalho de Honneth (2004) poderia alimentar a ideia de que as políticas de identidade passariam então por um processo de transformação, uma transição, da "redistribuição" ao "reconhecimento".. Segundo Avritzer (2015), Honneth estaria *“preocupado com a construção de uma política de reconhecimento que contribua para a construção do self na dimensão do respeito moral”* (p.44) chamando atenção para o fato de que a importância política atribuída agora aos conceitos como "dignidade", como bem salienta Taylor (1994), ou "reconhecimento" podem ser compreendidos como o resultado da desilusão política que define o momento, onde as perspectivas de alargar a igualdade social, como uma perspectiva distributiva classista, começaram a desaparecer com a triunfal marcha internacional, e por que não local, de partidos conservadores e do desmantelamento dos programas de bem-estar social, como assinalamos anteriormente. Neste sentido Avritzer (2013) chama nossa atenção para o fato de que

Honneth interpreta o ideal socialista de redistribuição como uma subvariedade da luta pelo reconhecimento. Ele propõe um “monismo normativo” de reconhecimento. Analisando o reconhecimento como um conceito diferenciado, que engloba tanto o “reconhecimento dos direitos” e “valorização cultural”, bem como as alegações de “amor”, ele procura incluir a problemática da redistribuição dentro dele (p. 48).

Desta forma, num contexto político e teórico que alimenta o discurso de fracasso em torno das demandas por redistribuição econômica, vendo estas como não realizáveis a longo prazo pelos indivíduos, as políticas de identidade, ou micropolíticas, surgem como demandas legítimas conflitos com os movimentos classistas de caráter universalista, buscando em suas agendas exigir a eliminação da humilhação e do desrespeito como pautas legítimas e prioritárias

de luta política (BAUMAN, 2005). Uma outra explicação, segundo Honneth (2003), para este cenário, estaria ligada conseqüentemente a possibilidade de um aumento da sensibilidade moral nessas sociedades, e não apenas a desilusão coma agenda dos movimentos de classe. Esta segunda tese, de acordo com Honneth (2004), seria a de que, tendo conhecimento do estatuto político da experiência de desrespeito social ou cultural através de uma série de movimentos sociais, estaríamos mais conscientes da necessidade de mudanças. A possibilidade de acesso a uma gama de informações distribuídas pelos novos meios de comunicação que alimentam essa arena global, estaria, neste sentido, contribuindo para essa tomada de consciência (BAUMAN, 2005; GIDDENS, 2000; CASTELLS, 2001). As novas gramáticas políticas, os avanços nos Direitos Humanos, as estratégias de enfrentamento publicizadas ao redor do mundo pelos meios de comunicação em massa, ajudaram a alimentar a ideia de que o reconhecimento e a dignidade da pessoa humana compreenderiam princípios centrais de justiça social e de mobilização dos diversos sujeitos por direitos e pela própria redistribuição da riqueza.

Portanto, a justiça para Honneth (2004) deveria começar pelo reconhecimento, pelo fato social e moral de que o reconhecimento social seria necessário e que a experiência de injustiça, principalmente em um ordenamento moral racista como é o caso do Brasil, é sempre medida em termos da retenção de algum reconhecimento para com o outro. Nesta medida, para nosso autor, a distinção entre desvantagem econômica e privação cultural é fenomenologicamente secundária, e o desrespeito social e a humilhação tornam-se de extrema importância para se pensar as questões contemporâneas, tanto a nível individual quanto coletivo. É nesta perspectiva de leitura das relações raciais que inserimos essa discussão no reconhecimento, na tentativa de apresentar a luta da população negra por reconhecimento e conseqüentemente por melhores condições como sendo o caminho para a emancipação desta população.

Para além das contribuições de Taylor e Honneth, chamamos atenção para a contribuição da socióloga norte-americana Nancy Fraser. Nancy Fraser, intelectual estadunidense, nascida em 1947, atualmente é professora de Ciência Política e Social da *New School* de Nova Iorque. Seus textos procuram articular conceitos de diversos campos e vertentes teóricas, como a teoria crítica alemã, o pós-estruturalismo francês, o pragmatismo norte-americano e o feminismo. Seus estudos se debruçam sobre a problemática da justiça em um mundo globalizado e “pós-socialista”, procurando compreender as demandas dos movimentos por justiça em um contexto de crise do modelo de Estado de bem-estar social, descrédito das ideias socialistas, e fortalecimento do Neoliberalismo. Nossa autora se destaca como uma das principais interlocutoras de Axel Honneth, onde, diferente deste, busca integrar a discussão do

reconhecimento as questões em torno da redistribuição, uma espécie de dualismo moral diferente da proposta defendida por Honneth. Nancy Fraser, irá abrir diálogo com Honneth no que se refere às concepções de justiça que estão por trás destas demandas dos movimentos sociais contemporâneos.

A orientação redistributiva tem uma linhagem filosófica distinta, já que as reivindicações redistributivas igualitárias forneceram o caso paradigmático para a maior parte da teorização sobre justiça social nos últimos 150 anos. A orientação do reconhecimento recentemente atraiu o interesse dos filósofos políticos e, alguns entre eles, têm buscado desenvolver um novo paradigma normativo que coloca o reconhecimento em seu centro (FRASER, 2007, p. 102)

Para Fraser (2007) a justiça social em suas dimensões de redistribuição e reconhecimento, são fundamentais e mutuamente irredutíveis na construção de uma concepção de justiça e as preocupações com as questões de reconhecimento no espaço público e de estabelecimento de relações iguais deveria ser acompanhadas por ações que concretizem a meta da igualdade de status, tanto no âmbito legal quanto no âmbito das relações sociais e privadas. As lutas buscariam parâmetros legais e públicos, de um reconhecimento que se materializaria no status legal e que poderia ser modificado numa relação dinâmica de luta (FRASER, 2007). Para tanto, a questão da justiça para Fraser (2001) estaria conectada a essas duas problemáticas políticas, ao reconhecimento e a redistribuição, e não como quer Honneth (2004) pensando elas de forma dissociadas, onde o reconhecimento pressuponha a redistribuição em si, pois ela entende, que seria apenas por meio da reintegração dessas duas problemáticas que se poderia chegar a um quadro adequado às demandas de nosso tempo (p. 246). Neste ponto específico, ela busca se diferenciar da abordagem tanto de Taylor quanto de Honneth, religando as lutas culturais contemporâneas a luta de classes do marxismo, que estaria sendo relegado pelos debates em torno das políticas de identidade, onde socialmente encontramos situações em que

normas culturais enviesadas de forma injusta contra alguns são institucionalizadas no Estado e na economia, enquanto as desvantagens econômicas impedem participação igual na fabricação da cultura em esferas públicas e no cotidiano. O resultado é frequentemente um ciclo vicioso de subordinação cultural e econômico (FRASER, 2001, p. 251).

Fraser (2001) ao trabalhar essa questão da dualidade da justiça social nas dimensões do reconhecimento e redistribuição busca apresentar em *Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça na era pós-socialista* possíveis remédios para situações específicas que demandam resultados políticos para possíveis soluções. São situações de injustiças que requerem respostas, e respostas que busquem alinhar reconhecimento, redistribuição ou ambas as dimensões. Segundo nossa autora, algumas dessas situações de injustiça social se

caracterizam muitas vezes pela exploração, marginalização e privação econômica e necessitam, segundo Fraser (2001), de remédios de redistribuição. No caso de situações de injustiças culturais que são marcadas pela dominação, ocultamento e desrespeito cultural estas necessitariam de remédios de reconhecimento. Para nossa autora os remédios para injustiça econômica buscariam a reestruturação político-econômica²⁰ e os remédios para injustiça cultural buscariam as mudanças culturais ou simbólicas²¹. Estes esforços, de combinar esses remédios, segundo nossa autora, geram efeitos que muitas vezes aprofundam ainda mais o problema. Os remédios contra a injustiça econômica teriam um compromisso com o igualitarismo, princípio de grande relevância em seus argumentos sobre as questões de justiça social. Já os remédios para o reconhecimento, teriam um compromisso com a diferença. Nestas condições, as reivindicações de reconhecimento produziriam diferenciação, enquanto as reivindicações de redistribuição produzem desdiferenciação. Neste sentido a luta apenas pelo reconhecimento e apenas por redistribuição levariam a processos de diferenciação e não a igualdade de status para os indivíduos, os remédios para essas situações deveriam buscar a igualdade. Portanto, para Fraser (2001; 2007) ambos os remédios produziram a diferença e não a igualdade entre os indivíduos, e isso, para ela, estabeleceria situações de injustiça e ressentimentos. Temos, como exemplo, deste processo de ressentimento a situação na França, onde jovens moradores dos bairros mais pobres de Paris e seus arredores, que se organizam para reivindicar reconhecimento de sua cidadania pelo Estado francês e que se veem a volta com problemas decorrentes da imigração, devido a muitos pertencerem a famílias de refugiados que se encaminharam para a Europa, em sua maioria africanos das ex-colônias francesas que sofrem com situações de não reconhecimento e auxílio por parte do Estado, desencadeando, desta forma, ondas de nacionalismos, choques xenofóbicos e racistas alimentados por ondas políticas conservadoras no Velho Mundo, EUA e América Latina (CASTEL, 2008; BURITY, 2018; DARDOT, 2019; RIEMEN, 2017).

Nesses contextos sociais de subordinação cultural e econômica socialmente organizados, como bem destaca Fraser (2001), alguns grupos, como é o caso da população negra no Brasil, são acometidos tanto de situações de injustiças em torno do reconhecimento,

²⁰ Temos como exemplo a redistribuição de renda, reorganização da divisão do trabalho, controles democráticos dos investimentos, transformações de outras estruturas econômicas, etc. (FRASER, 2001).

²¹ Temos como exemplo a revalorização das identidades desrespeitadas, revalorização dos produtos culturais de grupos difamados, reconhecimento e a valorização positiva da diversidade cultural, pode haver transformação abrangente dos padrões sociais de representação, interpretação e comunicação de modo a transformar o sentido do Eu de todas as pessoas (FRASER, 2001).

quanto na distribuição de bens sociais. Portanto, essas coletividades que enfrentam esse tipo de dilema são definidas, por Fraser (2001), como coletividades bivalentes, seriam comunidades que necessitam desta forma de dois tipos de remédios para suas condições de vida, tanto de reconhecimento quanto distribuição. Temos como exemplo, as questões em torno do gênero e da raça, pois uma questão importante é levantada por nossa autora, o que fazer quando os indivíduos necessitam, ao mesmo tempo, de reconhecimento e de redistribuição, quando são vítimas tanto de situações de injustiça econômica quanto cultural? Teríamos então um dilema, um dilema de redistribuição e reconhecimento, onde esses indivíduos sujeitos a ambas situações precisariam tanto de reconhecimento como de redistribuição, precisariam reivindicar e negar suas especificidades ao mesmo tempo, “*como isso é possível?*” (FRASER, 2001, p. 254).

Esse problema levanta questões importantes sobre as movimentações políticas destas coletividades. Fraser (2001) lança algumas questões sobre esse dilema, uma delas diz respeito a qual relação existiria entre essas lutas? Que interferências poderiam brotar quando os dois tipos de reivindicações são feitas simultaneamente? Nesta mesma linha de raciocínio e buscando responder a essas questões, Fraser (2001), se pergunta como as feministas podem lutar ao mesmo tempo para abolir a diferenciação de gênero e valorizar a especificidade de gênero? E, com relação a raça, que é o que nos interessa diretamente para este trabalho, se pergunta como os anti-racistas podem lutar ao mesmo tempo para abolir a “raça” e valorizar a especificidade cultural dos grupos racializados subordinados, tendo que levar em consideração a busca da igualdade na participação? Essa questão será levada em consideração e aprofundada quando da discussão em torno das lutas do movimento negro que iremos tratar em capítulo específico neste trabalho, mas, de antemão, indicamos o quão complexo é a luta contra o racismo, quando direcionada pela questão cultural e identitária, não que por este caminho essa luta não seja possível, ou não produza resultados positivos, entretanto, queremos levantar a questão de que ela deve ser problematizada quando das possibilidades de fechamento ou naturalização, e, conseqüentemente, diferenciação, sem levar em consideração os possíveis efeitos reversos.

Refletindo sobre esse dilema que apontamos acima, Fraser (2001) apresenta concepções alternativas de reconhecimento e de distribuição, e essas concepções podem lançar luz sobre os dilemas atuais em torno da estratégia política adotada, pelos grupos que lutam contra o racismo e pela própria SEPPIR. Fraser (2001) denomina esses remédios como remédios afirmativos e transformativos. Os primeiros seriam remédios voltados para corrigir efeitos desiguais de arranjos sociais sem abalar as estruturas subjacentes que os engendra. Os segundos seriam

remédios voltados para corrigir efeitos desiguais precisamente por meio da remodelação da estrutura gerativa subjacente (FRASER, 2001).

Para situações de injustiças culturais, poderíamos nos utilizar de remédios afirmativos, pois necessitaríamos de revalorização cultural, porém, nestas mesmas situações de injustiça, poderíamos utilizar remédios transformativos que, segundo Fraser (2001), se utilizam do método da desconstrução, buscando a transformação do sentido do eu de “todos” e evitando a supervalorização ou revalorização cultural, visto por nossa autora como uma dinâmica diferencialista. Em resumo, os remédios afirmativos, como apresenta nossa autora, realçariam a diferenciação de grupos, enquanto os transformativos buscariam desestabilizar a diferença, buscando a igualdade, a paridade participativa.

A apresentação desta problemática por Fraser (2001) nos ajuda a perceber claramente que nas situações de desvalorização cultural, se destaca processos diferentes com produtos diferentes. Nesta mesma lógica, a autora busca tratar as injustiças econômicas. Para Fraser (2001) nos remédios afirmativos voltados a uma concepção teórica e política de Estado de Bem-Estar Social e processos de redistribuição de renda, deveríamos ter cuidado, pois este tipo de remédio estaria passível a gerar problemas, pois, ao procurar compensar injustiças de distribuição, o Estado, através de suas ações, poderia acabar criando injustiças de reconhecimento, neste caso, gerando diferenciação através de benefícios a grupos específicos (CASTEL, 2008; FRASER, 2001; 2007). Nesta mesma situação se a lógica estiver voltada a remédios transformativos para redistribuição, teríamos como alternativas o Socialismo, que, para ela, pressupõe uma concepção universalista de reconhecimento, uma igualdade de valor moral das pessoas, promovendo solidariedade e compensando de alguma forma o não reconhecimento de grupos. Percebe-se que os remédios transformativos propostos por nossa autora ligados a redistribuição e ao reconhecimento teriam a igualdade como princípio orientador, uma igualdade alinhada a solidariedade e a desconstrução.

“Eles reparariam o desrespeito por meio da transformação da estrutura cultural-valorativa subjacente pela desestabilização das identidades e diferenciações de grupos existentes, esses remédios não iriam apenas elevar a auto-estima dos integrantes dos grupos atualmente desrespeitados, mas mudariam a percepção de todos sobre a individualidade” (Fraser, 2001, p. 266)

Apesar de ser bem sugestiva e didática a proposta de Fraser (2001), nossa autora foi duramente criticada pelo esquematismo do seu argumento, o que a levou a várias reformulações, algumas delas levadas a cabo no contexto de seu debate com Axel Honneth (MATTOS, 2004). Mattos chama atenção para o fato de que Fraser ao apresentar de forma

bastante esquemática os dilemas por trás das questões que envolvem a redistribuição e o reconhecimento deixa mais lacunas do que possibilidades de emancipação (MATTOS, 2004). Apesar do esquematismo levantado por Mattos (2004) queremos destacar que Fraser levanta questões importantes e reais em torno destas lutas por reconhecimento. Para Fraser (2001) não existiria qualquer jogada teórica que permita sua completa dissolução ou resolução deste dilema, para ela, deveríamos tentar suavizar o dilema achando abordagens que minimizassem os conflitos entre redistribuição e reconhecimento e não aprofundar a separação ou a fetichização de um sobre o outro. É na defesa de uma abordagem que leve em consideração tanto a luta por reconhecimento quanto a redistribuição que nossa autora buscará construir sua concepção de justiça, enfatizando para tanto, na disputa política, a importância do princípio da paridade na participação, se utilizando desta maneira, de um conceito ampliado e mais abrangente de justiça que acomode tanto o reconhecimento como a redistribuição. Para Fraser (2007)

justiça, hoje, requer *tanto* redistribuição *quanto* reconhecimento; nenhum deles, sozinho, é suficiente. A partir do momento em que se adota essa tese, entretanto, a questão de como combiná-los torna-se urgente. Sustento que os aspectos emancipatórios das duas problemáticas precisam ser integrados em um modelo abrangente e singular (GRIFOS DA AUTORA, p.103).

A partir desta constatação, Fraser (2007) vai se debruçar na formulação de um amplo conceito de justiça que consiga unir redistribuição e reconhecimento, como mencionamos acima, e acreditamos que esse seria o ponto onde ela busca se diferenciar das abordagens de Taylor e Honneth, por achar que elas são de natureza identitária (MATTOS, 2004; MENDONÇA, 2009). Para ela o que diferencia as duas concepções de justiça é que a de Honneth está ligada a questões de identidade, a uma estrutura psíquica valorizada por princípios éticos, numa luta por reconhecimento, desvinculada da luta por distribuição, vendo a distribuição como um epifenômeno do reconhecimento.

Enfatizando a elaboração e a manifestação de uma identidade coletiva autêntica, auto-afirmativa e autopoética, ele submete os membros individuais a uma pressão moral a fim de se conformarem à cultura do grupo. Muitas vezes, o resultado é a imposição de uma identidade de grupo singular e drasticamente simplificada que nega a complexidade das vidas dos indivíduos, a multiplicidade de suas identificações e as interseções de suas várias afiliações. Além disso, o modelo reifica a cultura. Ignorando as interações transculturais, ele trata as culturas como profundamente definidas, separadas e não interativas, como se fosse óbvio onde termina e a outra começa (FRASER, 2007, p.107).

Dentro deste dilema, Fraser (2007) propõe, diferente de Honneth (2003) tratar o reconhecimento como uma questão de status, onde o que está em jogo não é o reconhecimento da identidade de um grupo ou de um sujeito, mas as condições dos seus membros participarem

de forma integral e igual na interação social. O problema estaria na condição do indivíduo ser privado de participar em condições de igualdade nos diversos processos sociais. Portanto, o “*modelo de status [...] significa uma política que visa a superar a subordinação, fazendo do sujeito falsamente reconhecido um membro integral da sociedade, capaz de participar com os outros membros como igual*” (FRASER, 2007, p.108). Sua crítica a Honneth está na valorização, por parte deste, da auto-realização individual, uma psicologização da teoria da justiça em detrimento da participação paritária (FRASER, 2007). Em resumo, a crítica de Fraser gira em torno de Honneth colocar a distribuição como um epifenômeno do reconhecimento, transformando a teoria da justiça em uma psicologização, percebendo que a desvantagem econômica que atinge os indivíduos e grupos impediriam uma maior participação política destes na produção da cultura. Desta forma, as barreiras emancipatórias estariam na privação dos grupos e indivíduos na participação política e decisória da sociedade.

Com relação às críticas de Fraser, Honneth (2004) busca justificar sua divisão entre redistribuição e reconhecimento, porém, com reservas sobre as questões teóricas da teoria da justiça que envolvem o princípio do reconhecimento. Ele destaca a importância do trabalho de Nancy Fraser, porém, o sucesso em se alcançar a igualdade, como propõe Fraser (2001;2007), deve ser medida de acordo com o objetivo de dar a todos os membros da sociedade condições de participação social sem desvantagem. Neste sentido, para ele, os dois não divergem, mas a justificativa de Fraser com relação ao modelo do reconhecimento é que ambos buscam caminhos diferentes (HONNETH, 2003a). Neste mesmo caminho, ele destaca que não se sabe exatamente por que o direito a igualdade na participação da vida pública pressupõe a eliminação da desigualdade econômica e a humilhação cultural, segundo ele, deveria-se incluir também as conquistas individuais, o auto-respeito e a força de um ego adquirido através da socialização. Neste ponto, mantendo a crítica a Fraser, ele destaca que existiriam incertezas a respeito do motivo em só levar a economia e a cultura em vistas como dimensões que potencialmente impediriam a participação na interação social, deveria-se dar atenção também as esferas de Socialização e do Direito.

Honneth (2004) afirma que todas estas novas questões se impõem, porque Fraser introduz seu conceito de participação sem parar para considerar as funções que dizem respeito às pré-condições sociais para a autonomia individual. Entendemos que, realmente, Honneth (2004) está mais preocupado, como a própria Fraser, com as questões do self, e da socialização dos indivíduos dentro de uma moralidade social definida e legitimada como boa e justa por estes indivíduos. Neste sentido, acreditamos que, para Honneth (2004), essa paridade na

participação seria consequência do processo de socialização e construção de um self, a partir de um processo de aprendizagem das normas morais eticamente justificadas e legitimadas que tenham no reconhecimento da diferença e do outro o princípio normativo de sua interação. Essa participação se daria na perspectiva da luta. Se nesse processo de socialização, de aprendizagem social, o sujeito não percebe sua condição de igual na construção intersubjetiva do mundo social que esta a sua volta, este tenderia a se mobilizar para se fazer reconhecido e valorizado, demandando igualdade de tratamento e respeito a sua individualidade. Portanto, a luta por reconhecimento, se daria pela luta para se reconhecer um Self com sua dignidade negada e seus direitos negligenciados, e neste ponto, esse Self corroboraria para negação da autoestima do sujeito que buscariam afirmar a sua identidade desvalorizada culturalmente e desrespeitada socialmente.

Percebemos que Fraser (2007) seguindo sua crítica a Honneth (2003) considera que o modelo de reconhecimento no qual ele é defensor é profundamente problemático, pois “ *a mudança social por formas intrusas de engenharia da consciência, [...] agrava esses riscos, ao posicionar a identidade de grupo como o objeto do reconhecimento* ” (Ibidem, p.106). Portanto, ela continua a enxergar na paridade da participação e não na identidade do grupo o campo de disputa e emancipação. E neste ponto, ela vê na teoria de Honneth um problema em torno da possibilidade de que seu modelo legitime um certo relativismo moral e demandas que deveriam ser reconhecidas. Neste ponto, demandas de toda natureza poderiam ser legitimadas. Porém, em resposta a Fraser, Honneth (2004) busca defender que a legitimidade de uma reivindicação de qualquer natureza, positiva ou negativa, se deve fazer reconhecida, legitimada e justificável, estando essa demanda refém de um reconhecimento determinado por valores socialmente estabelecidos.

Honneth (2004), no nosso entendimento, buscaria a resolução deste dilema na direção de uma moral social, normativa e universal, que regularia e orientaria os indivíduos em suas ações de reconhecimento do outro. Para Honneth (2004) não seria qualquer reivindicação identitária que mereceria o status do reconhecimento e isso me parece um tanto óbvio, pois segundo ele não podemos aprovar toda revolta política, ou demanda identitária, como tal, nem realizar todas as exigências para o reconhecimento, entendendo que qualquer demanda seja moralmente legítimas ou defensáveis. Portanto, se sim, julgar os objetivos de tais lutas aceitando como positivas e merecedoras de reconhecimento, demandas que apontem na direção de um desenvolvimento social que se possa compreender como objetivos que se aproximam de uma concepção de sociedade boa ou justa. Aqui entra em jogo a necessidade e o desafio da

construção de uma definição de justiça que englobe padrões institucionalizado de princípios que dialoguem o universal com a diferença, onde esses padrões institucionalizados de valoração cultural, como apresenta Honneth (2004) influenciariam os processos de interação social, que para Fraser (2007) seria

injusto que, a alguns indivíduos e grupos, seja negada a condição de parceiros integrais na interação social, simplesmente em virtude de padrões institucionalizados de valoração cultural, de cujas construções eles não participaram em condições de igualdade, e os quais depreciam as suas características distintivas ou as características distintivas que lhe são atribuídas. Deve-se dizer, então, que o não reconhecimento é errado por que constitui uma forma de subordinação institucionalizada – e, portanto, uma séria violação da justiça (p.112)

Portanto, acreditamos que neste ponto Fraser chama atenção para uma importante questão, a de que *“qualquer tentativa de justificar reivindicações por reconhecimento que apele para uma concepção da boa vida será necessariamente sectária”* (FRASER, 2007, p.112), pois se pautaria em reivindicações particulares, identitárias e de grupos específicos em detrimento do social. Entendemos que é justamente sua crítica à concepção ética de validação de reconhecimento por parte de Honneth é pertinente, pois o mesmo não deixa claro como e o que justifica as demandas levantadas. Para nossa autora, as questões de justiça defendidas por Honneth, como a concepção de boa vida, está ligada aos aspectos da ética, da psicologização do processo e de uma definição de reconhecimento pautada numa política de identidade, e tudo isso, segundo Fraser (2007), seriam empecilhos para uma concepção de justiça. Esses pressupostos e conceitos defendidos por Honneth geraria, segundo nossa autora, uma diferenciação e uma desigualdade nos processos de interação social e, conseqüentemente, a participação paritária. Portanto, Fraser chama atenção para o fato de que o centro normativo de sua noção de justiça seria a paridade na participação pela desconstrução dos padrões institucionalizados de valorização cultural que diferenciam sujeitos de grupos. Ela critica Honneth por que ele *“não consegue explicar por que não são todas, mas apenas algumas, as diferenças sociais que geram reivindicações por reconhecimento; nem por que apenas algumas dessas reivindicações, e não outras, são moralmente justificadas”* (p.122). Para resolução deste problema, Fraser (2007) coloca as *“questões de justiça em posição central, ela entende que as necessidades por reconhecimento de atores subordinados diferem das dos atores dominantes e que apenas aquelas reivindicações que promovem a paridade de participação são moralmente justificadas”* (GRIFO DO AUTOR, p. 122).

Para Fraser (2007) os reivindicantes devem demonstrar os empecilhos para a sua participação em situação de igualdade com os outros. Os reivindicantes da redistribuição

deveriam mostrar que os arranjos econômicos existentes lhes negam as necessárias condições objetivas para a paridade participativa, do mesmo modo, os reivindicantes de reconhecimento deveriam mostrar quais os padrões institucionalizados de valoração cultural lhes negam as condições intersubjetivas necessárias para tanto. A paridade participativa seria o padrão apropriado para justificar demandas de reconhecimento, e neste caso, não haveria *“nenhuma necessidade de apresentar uma escolha entre a política da redistribuição e a política do reconhecimento. É possível, ao contrário, construir um modelo abrangente em que se pode acomodar ambos”* (FRASER, 2007, p.136). Neste sentido podemos afirmar que a teoria do reconhecimento de Honneth se alinharia a de Fraser pela necessidade da justificação da paridade participativa como elemento legitimador das demandas por reconhecimento. A paridade participativa buscaria desconstruir a diferença e não legitimar a mesma, isso implicaria uma correlação de forças, uma leitura das relações de poder constitutivas que não se apresenta de forma nítida nas discussões de Honneth (2003). Neste sentido, acreditamos que a paridade participativa deveria ser uma “régua” na medição e construção de uma concepção de boa vida. Portanto, se as diversas concepções de boa vida não se sentirem respeitadas em determinado ordenamento moral, isso pressuporia uma negação, uma desigualdade na auto realização no direito e na estima social, demandando uma luta por igualdade no reconhecimento.

Entendemos que este debate político em torno da luta por reconhecimento pressuposto da construção identitária coletivas e individuais, nos ajudam a compreender que as lutas dos diversos grupos que sofrem de desrespeito e desvalorização cultural em uma sociedade não devem se resumir apenas as questões de reconhecimento como defendem Honneth (2003) e Taylor (1994), mas devem dialogar com as questões da redistribuição e da paridade participativa, como pressupõe Fraser (2001), haja vista a situação de intensa precariedade e pauperização produzidas pelo jogo político constitutivo de uma formação social. Em resumo, para nós, a discussão em torno da justiça social em nossa sociedade deve dialogar com a problemática do reconhecimento e da redistribuição, que será bem representado pela SEPPIR no que se refere a agenda de luta antirracista. Neste trabalho, iremos dialogar com a questão do reconhecimento enquanto estratégia política de luta reconhecendo a importância desta dimensão e entendendo que ela pressupõe a redistribuição. Para esse tipo de estratégia política de luta por reconhecimento, entendemos que essas estratégias deveriam ter cuidado para que suas ações de valorização identitária e cultural, como bem defende Fraser (2001), não produzam processos fechados de identidade indo na contramão de todo um debate teórico contemporâneo que busca negar essas estratégias naturalizantes, pois entendemos serem estas passíveis de gerar

processos de exclusão, desigualdade e desrespeito em detrimento da almejada paridade participativa. (BAUMAN, 2005; CASTELLS, 2001; HALL, 2000; 2001; 2006; 2016; SILVA, 2000; WOODWARD, 2000). E no caso das situações de injustiça social demandadas pelo nosso ordenamento moral racista, estas situações devem ser tratadas por políticas em torno do reconhecimento e por movimentos de valorização identitária de grupos marginalizados, sem cair no reducionismo naturalizante de certas construções identitárias. Neste sentido compreendemos que nosso ordenamento moral racista seria responsável por uma socialização distorcida em seu reconhecimento, produzindo consequências na subjetividade, na estima social e na construção legal em favor da população negra, onde toda essa situação lançaria essa população na luta por reconhecimento de um self, de direitos e de estima social, de uma afirmação identitária.

Pinto (2008) abre um debate interessante sobre os alcances da teoria do reconhecimento no Brasil. Essa autora, destaca dois pontos interessantes para nossa reflexão, primeiro destaca *“o reconhecimento como política pública e como política de Estado independente do auto reconhecimento dos sujeitos individuais”*, em segundo lugar, entende que *“o reconhecimento como auto reconhecimento é essencial para a construção do sujeito da ação na luta social”* (p. 36). Portanto, deveríamos entender que não existiria negritude antes do negro, como não existiria a paridade participativa antes do sujeito auto reconhecido como igual. Para ela, a noção de auto reconhecimento seria fundamental: não poderíamos ter políticas que provoquem mudança de status na condição dos negros e negras, se estes não se reconhecem como tais – como sujeitos dominados. Ao fazer a crítica a Fraser, Pinto (2008) destaca que, para Fraser, parecem ser suficientes as leis antirracistas, sem ser preciso considerar o sujeito que se auto reconhece como discriminado. Ela deixa de falar a partir de sujeitos e passa a falar a partir da institucionalização de direitos, e só não basta a institucionalização de direitos, estes surgem do conflito, da luta entre sujeitos coletivos para manter apoio político as suas agendas. A força dos sujeitos políticos advém da capacidade de mobilização destes, e essa capacidade depende do reconhecimento e assimilação desses indivíduos a esses sujeitos coletivos. E neste jogo do reconhecimento Pinto (2008) destaca que o Estado surge como importante ator político na execução das tarefas a ele atribuídas se for transformado em agente de políticas socialmente justas. Nesta luta, entende-se a importância do Estado e a necessidade das políticas afirmativas, porém, estas políticas devem ser decorrentes da mobilização de sujeitos que se auto reconheçam como negros e como detentores de direitos a eles devido. Entendemos que esse reconhecimento dos indivíduos a certas agendas é fundamental para a sua força política, e é neste ponto que

identificamos um possível problema na mobilização da população negra em torno da agenda antirracista pautada pelo Estado via SEPPIR. Neste debate, Pinto (2008) identifica que a premissa é a de que a pobreza requer redistribuição e essa ação é acolhida, de certa forma, pelo establishment acadêmico, porém, a questão da negritude que requer um reconhecimento cultural e a produção de representações identitárias seria uma ação abraçada em grande medida pelos movimentos sociais. Na Europa as questões em torno da redistribuição tiveram suas lutas representadas e acolhidas pelo Estado de Bem Estar Social que buscou remediar essas distorções econômicas, viabilizando o debate e o avanço das agendas em torno do reconhecimento cultural. No Brasil, percebe-se um enorme déficit em torno da agenda do Estado de Bem Estar Social. Neste sentido, destaca Pinto (2008) “*os pobres na América Latina, ou a massa de miseráveis do mundo, estão muito expostos a sofrerem ações de alguém, que distribui ou que lhes reconheçam, do que serem sujeitos do auto reconhecimento*” (p. 47). No caso brasileiro, entendemos que se faz necessário nesta luta um processo de reconhecimento que alimente uma mobilização e um engajamento, pois

“um “eu” desengajado equivale a um sujeito inteiramente desinteressado de sua posição no espaço público. Acrescentando-se a essa auto percepção o elevado custo de organizar um grupo, o mais provável é que as pessoas desistam de atuar politicamente, e as que conseguem se associar encontrem enormes desafios para mobilizar maiorias significativas em torno de programas e políticas de interesse comum” (p. 136).

Desta forma, temos uma questão importante em torno da mobilização política, que iremos problematizar no capítulo seguinte, em torno da construção identitária. Essa discussão nos levará para outro ponto importante deste debate que é a necessidade de se levar em consideração as relações de poder estabelecidas nestas relações intersubjetivas que constituem o mundo social. Tais modalidades, que organizam nosso modo de dizer o que é certo ou errado, não estão isentos das contaminações do poder, como bem assinala as contribuições de Michel Foucault. A escolha deste ou daquele modo de viver se dá dentro de uma sociedade institucionalizada, que delimita nossos graus de liberdade e que influencia, de certa forma, as lutas por reconhecimento e, conseqüentemente, a participação paritária. Essas considerações sobre o poder que entendemos estarem subrepresentadas no debate sobre reconhecimento, se apresentam de forma incisiva na construção teórica e política em torno das identidades e processos de identificação como veremos no capítulo 2.

3 O PROCESSO DE IDENTIFICAÇÃO E O MOVIMENTO DE CONCEITUALIZAÇÃO DAS IDENTIDADES

Ao escolhermos o modelo teórico da luta por reconhecimento, estamos aderindo a um modelo teórico que leva em consideração as questões em torno das relações intersubjetivas responsáveis pelos processos de reivindicações de respeito e valorizações identitárias. Entendemos que a luta por reconhecimento, em sua dimensão cultural e econômica, pressupõe uma disputa no campo simbólico, da linguagem, do discurso, que alimenta as diversas reivindicações por respeito e redistribuição. Neste sentido, entendemos que essa luta por reconhecimento pressupõe a construção de uma representação, de uma narração identitária que busque posicionar de forma positiva essa narrativa nas relações intersubjetivas estabelecidas. Desta forma, destacamos que a luta por reconhecimento se coloca para a população negra como o motor que movimenta a história de sua resistência. Essa luta dos negros e negras se apresenta, para nós, como uma luta que envolve a busca por uma valorização cultural e, por conseguinte, uma redistribuição econômica. Essa estratégia de valorização cultural e econômica alimentam, historicamente, a construção de uma conceitualização positiva para essa população negra, a construção de um “nós” positivado em detrimento de um “eles”, e de uma representação negativa tradicionalmente construída por desiguais relações estabelecidas. Desta forma, uma nova definição sobre a população negra se insere na luta do movimento negro pela agregação de novas consciências em torno do combate ao racismo. Para esse trabalho será de suma importância destacar o debate sobre como se constituem e qual entendimento compartilhamos acerca dos processos de identificação e construção de identidades. De início buscamos, entender a identidade como um ponto de encontro, um *“ponto de sutura, entre, por um lado, os discursos e as práticas que tentam nos “interpelar”, nos falar ou nos convocar para que assumamos nossos lugares como sujeitos sociais de discursos particulares e, por outro lado, os processos que produzem subjetividades, que nos constroem como sujeitos aos quais se pode “falar”* (HALL, 2000, p.117). Nesta mesma linha, entendemos que os processos de identificação seriam construções, processos nunca completados, processos que demandam articulações, demandam uma performatividade que desloca a noção de identidade como descrição, como aquilo que é para uma ideia de identidade como um “torna-se” dando uma dinâmica, um movimento e uma transformação. Seguimos o raciocínio de que as identidades passam, desta forma, a existir pela representação onde estes adquirem sentido. Como vimos os processos de reconhecimento e valorização cultural demandam estratégias de luta que dialogam com a necessidade, por parte destes movimentos, de construir identidades positivas em detrimento dos estereótipos e

representações negativas que vitimam, cultural e economicamente, grupos marginalizados. Portanto, no que se refere a população negra essa dinâmica de luta terá importância fundamental no processo de reconhecimento e valorização cultural, conseqüentemente, de emancipação social.

A partir desta rápida apresentação sobre os processos de identificação e construção de identidades destacamos que nosso trabalho busca entender que esses processos são marcadamente relacionais, onde os sujeitos se mobilizam em torno de elementos simbólicos e materiais que geralmente buscam fixar, essencializar, naturalizar suas representações, definições. Também entendemos, a partir da literatura consultada para tanto, que houve um deslocamento no entendimento sobre a concepção de sujeito, um deslocamento na compreensão dos processos de identificação (HALL, 2000; 2001; 2016; CASTELLS, 2001; BAUMAN, 2005). Nesta mudança conceitual em torno das identidades, a linguagem agora a adquirir grande relevância, tornando-se uma dimensão responsável diretamente pela construção de enunciados, representações, imagens e discursos que são carregados de sentidos e significados que busca orientar a prática e alimentar o mundo dos diferentes sujeitos e grupos sociais. Nestes processos as identidades se apresentariam não mais como processos naturais, fixos, fechados, essencializados, como se defendia, mas como processos negociáveis, fluídos, líquidos, portanto, não fechados em si

Se no plano teórico, entendemos que esses processos de construção de identidades são percebidos como fragmentários, descentralizados e não essencializados, no cotidiano dos sujeitos, na prática política e nos processos de mobilização, essa essencialização e fixação se tornam processos indispensáveis, e geralmente mobilizadores, importante fator de identificação. Percebe-se que essa produção naturalizada da identidade pelos indivíduos e grupos através dos seus respectivos discursos de mobilização e construção destes sujeitos se faz necessária. Vamos defender mais à frente, em capítulo específico, que os processos de identificação individual e coletiva da população negra, se pautaram pela necessidade de se mobilizar marcadores culturais indispensáveis para construção de suas definições. Os movimentos e grupos políticos em torno do combate ao racismo se mobilizaram em torno de conceitualizações sobre quem são que se contrapunham as representações estereotipadas construídas e alimentadas historicamente pelos processos de socialização constitutivos de ordenamento moral racista que tende a orientar as diversas práticas sociais. Para tanto, esses processos de identificação e construção de identidades necessitam de elementos que auxiliem no processo de conceitualizar, que marquem, que definam e que representem, de certa forma,

indivíduos e sujeitos na busca por quem eles são ou querem ser. No campo da prática política e dos movimentos sociais, esse processo de construção de identidades irá requerer definições que serão de suma importância para definir quem são (HALL, 2001; 2006).

Para o desenvolvimento deste trabalho necessitamos de um aporte teórico que dialogue com as diferentes dimensões do nosso objeto, no qual identificamos como sendo o processo histórico de construção de uma marcação simbólica positiva da população negra construída historicamente pelo movimento negro que encontram na SEPPIR um espaço privilegiado e estrategicamente importante para divulgação e instrumentalização desta conceitualização na elaboração de políticas públicas orientadas para população negra. Neste sentido o reconhecimento distorcido de nossas relações raciais, alimentado pelo mito da democracia racial, projetado sobre os brasileiros de cor preta ou parda, tem sido historicamente absorvido, por esses sujeitos em processos de socialização considerados distorcidos por um ordenamento moral racista. Evidência maior da absorção dessa imagem negativa é a tentativa de não se identificar como negro, procurando, sempre quando possível, eufemismos de cor ou, até mesmo, a aproximação do tipo estético branco (BERNADINO, 2002; FANON, 2008; GUIMARÃES, 2004; 2006; 2009).

Para tanto, buscamos dialogar com algumas correntes que contribuem para construção de um entendimento sobre nosso objeto e nos orientam na realização de nossos objetivos propostos. Esse diálogo se estabeleceu com a perspectiva teórica dos Estudos culturais, em especial, nos trabalhos de Stuart Hall no que se refere a mudanças conceituais em torno da concepção de sujeito e na sua relação com os processos de construção identitário e crítica a naturalização destes processos (HALL, 2000; 2001; 2006; 2016). Neste sentido, entendemos que os Estudos Culturais nos auxiliam a pensar as dimensões de resistência das identidades coletivas, e como essas mesmas identidades conseguem mobilizar repertórios e obstáculos à determinados processos de dominação (MATTELART, 2004). Esses mesmos estudos possibilitam refletir sobre a problemática que envolvem os processos de construção identitária, pois seus trabalhos em grande maioria, superpõem à noção de classes sociais, a dimensão clássica dos estudos identitários e de mobilização política, variáveis como gênero, geração, etnicidade, sexualidade, dando uma atenção crescente à maneira com que os sujeitos estruturam subjetivamente sua identidade (MATTELART, 2004).

Portanto, entendemos que pensar e identificar como essas definições surgem, como são construídas seria de fundamental importância para pensarmos, em especial, como as identidades se constituem e como se deu o processo de formatação, definição, ou mesmo, significação

destas identidades. A importância da SEPPIR se apresenta aqui, neste trabalho, pois ela surge como um ponto de articulação das diversas definições, historicamente, apresentadas pelo movimento negro que se institucionaliza no Estado pelos processos de articulação política entre esses movimentos e a coligação de 2002 presidida pelo Partido dos Trabalhadores (PT). Em capítulo específico iremos aprofundar a discussão em torno da SEPPIR, para a discussão deste capítulo iremos investigar como se constituiu a noção de sujeito e seu deslocamento conceitual, buscando compreender sua relação com os processos de construção identitária e de identificação em nosso mundo contemporâneo.

3.1 O DESLOCAMENTO DA NOÇÃO DE SUJEITO

Pensar sobre identidades, processos de identificação e marcações simbólicas da diferença requer destacar, como salientamos anteriormente, a importância da linguagem na construção de enunciados, imagens e discursos carregados de sentidos e significados que orientam as práticas e constroem o mundo dos diferentes sujeitos e grupos sociais (HALL, 2000; 2001; 2016; CASTELLS, 2001; BAUMAN, 2005). Como destacamos, os processos de construção de identidades coletivas e processos de identificação passaram por mudanças no entendimento da noção de sujeito, que afetaram diretamente as estratégias políticas de mobilização. Essas mudanças foram decorrentes dos processos de transformação social que acometeram nossas sociedades, a partir do século XVIII. Neste sentido, pensar sobre identidade é pensar sobre esse processo de mudança conceitual pelo qual passou a noção de sujeito. Essa mudança conceitual parte, de acordo com Hall (2001), de uma noção de sujeito devedora das concepções iluministas para uma noção de sujeito devedora de nossa contemporaneidade líquida (HALL, 2000; 2001; 2016). Os estudos demonstram que caminhamos de uma concepção fechada de sujeito para uma noção dinâmica, aberta e descentrada, uma concepção mais fluída, flexível, líquida (BAUMAN, 2005). A partir deste deslocamento histórico sobre os processos de construção da noção de sujeito e, conseqüentemente, do nosso entendimento sobre identidades, Hall (2001) chama atenção para três concepções diferentes de sujeito que foram apresentadas historicamente. A primeira destas concepções é a do sujeito do iluminismo está baseada na ideia

da pessoa como um indivíduo totalmente centrado, unificado, dotado das capacidades de razão, de consciência e de ação, cujo “centro” consistia num núcleo interior, que emergia pela primeira vez quando o sujeito nascia e com ele se desenvolvia, ainda que permanecendo essencialmente o mesmo – contínuo ou “idêntico a ele – ao longo da existência do indivíduo (HALL, 2001, p. 10-11).

Essa concepção de sujeito centrada se coloca como referência para toda a concepção de identidade até meados do século XX. O sujeito centrado, racional e livre nas suas escolhas e na sua relação com as concepções tradicionais de conceber a vida social, será o sujeito do pensamento Liberal, do Humanismo Renascentista do século XVI e do iluminismo do século XVIII. Este sujeito é a figura central do sistema social moderno, que emergiu com a Revolução Francesa. Um sujeito cartesiano, racional e consciente, situado no centro do conhecimento, devedor de uma concepção que estava relacionada com a definição dominante de identidade, uma definição fechada e fixa, baseada em aspectos naturais de sua formação, tais como o pertencimento por nascimento a nações, grupos étnicos e religiosos (HALL, 2001). Essa concepção estaria socialmente relacionada com os ideais de liberdade, igualdade e fraternidade que estavam direcionados ao combate dos valores morais do Feudalismo, das sociedades estamentais baseadas em uma hierarquização social que diferenciava as pessoas pela sua posição social, cuja legitimidade se encontrava nas ideias religiosas. Em resumo, esse sujeito possuía uma essência, um centro essencial do Eu, sua identidade natural. Essa percepção se fundamentava numa concepção muito individualista que buscava se livrar de Deus e das amarras sociais impostas pelo ordenamento moral da época, pelo status, pela classificação e pela posição dos sujeitos que se encontravam determinados “*na grande cadeia do ser – a ordem secular e divina das coisas – predominavam sobre qualquer sentimento de que a pessoa fosse um indivíduo soberano*” (HALL, 2006, P. 25).

A segunda noção de sujeito, produto da primeira metade do século XX, que Hall (2001) chama atenção é a noção de sujeito sociológico. Essa noção de sujeito refletiria a crescente complexidade do mundo moderno onde os indivíduos teriam sólidas localizações na estrutura social da época. De acordo com nosso autor, a ideia de um núcleo centralizado do sujeito ainda prevalecia, porém não era um núcleo autônomo e autossuficiente, como do sujeito iluminista, mas era formado na relação com outras pessoas importantes para ele. A noção de sujeito sociológico que instrui a concepção sociológica clássica da questão da identidade dialoga com a noção de “interação” numa dialética entre o sujeito e a sociedade. Desta forma, a luta por reconhecimento como perspectiva sociológica dialoga teoricamente com essa concepção, onde ambos entendem que o conflito como ontologia do social pressuporia um contexto normativo preexistente “*um conjunto de inclinações práticas intersubjetivas existentes, para além tanto do ordenamento positivo estatal quanto das convicções individuais*” (SOUZA, 2000, p. 135). Nesta perspectiva a linguagem adquire uma importância central pela sua capacidade constitutiva do mundo, pois entende-se que seria pela linguagem que construiríamos a realidade

em nossa volta, os valores que compõem os ordenamentos morais constitutivos da nossa dimensão social. Esses ordenamentos iriam se constituir em entidades objetivas e não apenas subjetivas, que materializa-se na língua, nas práticas dos indivíduos e nas suas respectivas instituições (SOUZA, 2000). Desta forma os fins individuais, as ações e interações só existem em relação a esse pano de fundo cultural, esse horizonte ético pré-existente. Para Souza (2000) teríamos um comunitarismo como ontologia, um conjunto de ideias diretivas de uma época.

Com relação a essa concepção sociológica de identidade podemos inferir que tanto Taylor (1994), quanto Honneth (2003) irão destacar a importância do trabalho de G. H. Mead no que se refere a formação da mente humana, destacando a necessidade de se pensar a construção da identidade como algo dialógico e não monológico, onde as identidades seriam entendidas pelo “*diálogo sobre e, por vezes, contra, as coisas que os nossos outros importantes querem ver assumidos em nós*” (p. 53). Portanto, seria no diálogo que se moldaria as identidades, onde os indivíduos as desenvolvem enquanto crescem, porém, o material pelo qual se tornou o que se “é”, será fornecido, em parte, pela sociedade, pelo que Taylor chama de linguagem num sentido amplo (APPIAH, 1994).

O sujeito só consegue articular seus sentimentos e ideias na e através da linguagem, ao fazer uso das ilimitadas possibilidades de (novos) sentidos inerente ao meio linguístico. A imagem expressa, no sentido forte do termo, tanto a vida interna psíquica do sujeito quanto suas possibilidades de relações intersubjetivas, permitindo a constituição de parâmetros valorativos capazes de guiar sua vida pública e privada. Pessoas só existem em “redes de interlocução” (SOUZA, 2000, p.139).

Essas contribuições em torno desta concepção interativa e sociológica estariam relacionadas as contribuições de Max Weber e sua sociologia compreensiva, além das pesquisas e estudos dos interacionistas simbólicos, especificamente, Mead. Para a teoria do reconhecimento, Mead será uma referência teórica importantíssima no diálogo que Honneth estabelecerá com Hegel e sua leitura sobre o reconhecimento. Porém Jesse Souza (2000) chama atenção para o repúdio que Honneth faz a Hegel, pela impossibilidade empírica de materialização da teoria hegeliana do reconhecimento e propõe uma estratégia intersubjetiva com Mead e seu conceito de outro generalizado.

É precisamente a progressiva assimilação das expectativas de comportamento normativo de um número cada vez maior de pessoas que permite ao sujeito a capacidade abstrata de generalizar e participar das interações normativas da sua sociedade, ou seja, a percepção de quais expectativas ele deve atender ou exigir. Esse processo de reconhecimento mútuo é o que Mead chama de outro generalizado” (JESSE SOUZA, 2000, p.151).

Para Jesse Souza (2000) Honneth busca manter de Hegel as três esferas de reconhecimento e de Mead a estratégia intersubjetiva e a importância do diálogo intersubjetivo

para o processo de construção identitária dos sujeitos e sua própria luta, onde as motivações morais e suas mudanças permitiriam uma progressiva institucionalização e, conseqüente, aceitação cultural. Uma identidade que só se constituiria pelo diálogo, mesmo que conflituoso, mas um diálogo com as identidades que esse outro reconhece. É neste sentido que Appiah (1994) pensando a realidade americana, chama atenção para o fato de que é no diálogo com os outros negros que se moldaria o “eu negro”, seriam destes contextos negros que derivariam os conceitos através dos quais os afro-americanos, e porque não os brasileiros, se moldariam. Ainda com relação a esses processos identitários Appiah (1994) chama atenção para o fato de que nossa identidade individual teria duas dimensões, uma individual e outra coletiva, sendo esta distinção, uma distinção mais sociológica do que propriamente lógica, onde apenas as identidades coletivas se apresentariam como categorias sociais, fornecendo o que podemos chamar manuscritos que as pessoas poderiam usar para moldar suas identidades. O que fazemos, segundo Appiah (1994), é inventar “eus” a partir de um estojo de opções à nossa disposição através da cultura e da sociedade. Fazemos realmente opções, mas não determinamos as opções entre as que escolhemos.

É neste sentido que Taylor (1994) chama atenção para o fato de que a identidade está envolvida com aquilo que nós somos, de onde nós produzimos. Essa nossa percepção subjetiva e individual se ligaria a um ambiente no qual os nossos gostos, desejos, opiniões e aspirações fariam sentido. Como exemplo disso, Appiah (1994) chama atenção para o fato de que a identidade afro-americana seria, justamente, moldada pela relação entre os sujeitos, a sociedade e suas instituições, esta identidade não poderia ser vista como construída sozinha dentro de comunidades afro-americanas sem o contato com a sociedade americana de uma forma geral, portanto, a identidade seria algo que temos de criar, inventar, para que cada vida, ou subjetividade, seja uma obra de arte cujo criador, num determinado sentido, é a maior criação de si próprio.

“O que vale para o sujeito, nesse terreno, também vale para sociedade. Assim, tradições culturais – racismo – são interpretadas como resultados, solidificados de esforços intersubjetivos de articulação de temas, sentimentos e vivências. A possibilidade de superação inovadora da tradição é garantida pela possibilidade sempre existente da articulação reflexiva de novos sentidos linguísticos e valorativos” (JESSE SOUZA, 2000, p.139-40).

Desta forma, os núcleos identitários seriam formados e modificados por um processo dialógico contínuo com os mundos culturais “exteriores” e as identidades que esses mundos oferecem (Hall, 2001). Neste processo de construção de nossa identidade “*internalizamos [...] significados e valores, tornando-os “parte de nós”; [este] contribui para alinhar nossos*

sentimentos subjetivos com os lugares objetivos que ocupamos no mundo social e cultural, a identidade então costura o sujeito a estrutura” (HALL, 2001, P.12).

O exterior e, conseqüentemente, a interação, são fatores importantes desta concepção sociológica. Destaca-se como uma forma mais coletiva e social de compreensão do sujeito e das identidades. E neste caso, a interação passa a ser o ponto central no entendimento de como as identidades se constituem. A interação, nesta perspectiva, irá se diferenciar de um simples comportamento, para ser definida como muito mais que isso, uma ação social caracterizada por uma orientação imediatamente recíproca. De acordo com Hall (2006) a sociologia localizou o indivíduo em processos de grupos em suas normas coletivas desenvolvendo uma forma alternativa de explicação de como os sujeitos são formados em suas relações subjetivas pelos processos de interação nos quais estão inseridos. Para tanto, “*o indivíduo passou a ser visto como mais localizado e “definido” no interior dessas grandes estruturas e formações sustentadoras da sociedade moderna*” (HALL, 2006, p.30).

Em resumo, tanto a noção do sujeito iluminista, quanto a concepção sociológica, vão apresentar o sujeito, e respectivamente suas identidades, de forma centrada, racional e consciente de si. As transformações sociais recentes levaram a uma contestação destas formas de organização dos sujeitos e, conseqüentemente, uma mudança no seu entendimento e na forma de organização e ação política em torno das identidades. Esse novo contexto social, herdeiro das mudanças comportamentais na dimensão do público e do privado irá possibilitar novas formas de entendimento conceitual em torno da produção desses sujeitos e irá contestar essa forma de se compreender o mundo de forma fixa, fechada, estável e racionalizada, interferindo, conseqüentemente, no entendimento sobre o processo de formação de novas identidades. Portanto, esse sujeito dominado pelas faculdades da razão irá dar lugar a uma nova noção de sujeito, que emerge de um contexto marcado pelos aspectos fragmentários e descentralizados constitutivos das identidades.

3.2 O ENTENDIMENTO SOBRE A NOÇÃO DE SUJEITO EM NOSSA CONTEMPORANEIDADE

Como vimos, nas seções anteriores, a emergência dos diversos fenômenos sociais em torno do que definimos como globalização apresentaram problemas em torno das identidades que foram responsáveis pelo deslocamento em torno das concepções modernas de sujeito, cuja principal característica, a fragmentação, seria responsável pelos novos desdobramentos teóricos

em torno desta concepção. Para Hall (2006) “*as velhas identidades, que por tanto tempo estabilizaram o mundo social, estão em declínio, fazendo surgir novas identidades e fragmentando o indivíduo moderno*” (p. 07). Todo esse processo histórico e conjuntural que apresentamos anteriormente será responsável pelos questionamentos em torno da noção e do entendimento do sujeito, e conseqüentemente das identidades. Esse cenário que se constituiu em torno das identidades e dos processos de identificação será fundamental para compreendermos o contexto responsável pela elaboração desta noção de sujeito descentrado. A razão pela qual fazemos referência a essas concepções de sujeito e ao seu contexto é justamente historicizar e contextualizar esse processo de compreensão do fenômeno e a respectiva construção conceitual das identidades e identificações, demonstrando através desta análise diacrônica como chegamos, a essa concepção de sujeito descentrado, uma noção devedora dos Estudos Culturais e do paradigma pós-estruturalista.

Essa mudança no entendimento sobre a formação dos sujeitos, que veio marcar diferença com as concepções iluminista e sociológica, segundo Hall (2001; 2006), trouxe para o centro dos debates as contribuições de Louis Althusser, no que se refere ao papel das ideologias, de Sigmund Freud e Jacques Lacan, com seus estudos sobre o inconsciente, de Jacques Derrida, com suas análises acerca do conceito de *Différance* e do filósofo francês Michel Foucault com seus estudos sobre os processos disciplinares e as relações de poder. Para Hall (2001) essas contribuições serão fundamentais para o entendimento desta noção de sujeito descentrado, uma noção bastante elaborada e ampliada da compreensão em torno das identidades e processos de identificação, dando assim uma ideia de como tal concepção tomou forma. Neste sentido, a apresentação desta concepção de sujeito irá dialogar com a interpretação e o modelo teórico proposto por Stuart Hall em seu diálogo com as contribuições destacadas anteriormente.

Para além das concepções essencialistas de identidade, com núcleos centrados nos sujeitos, Hall (2001) destaca que essa concepção de identidade irá se pautar por um entendimento construcionista, onde essa noção de sujeito manterá na interação seu elemento importante, uma interação que se vinculará a processos culturais que envolvem a representação e suas práticas de significação e sistemas simbólicos posicionando os sujeitos em seus ordenamentos. Nessa concepção de sujeito podemos trabalhar tanto as identidades individuais quanto as identidades coletivas. As identidades individuais irão dialogar, desta forma, com os processos de identificação que são processos onde nos vemos na imagem ou personagem apresentados nas representações criadas pelos processos intersubjetivos. Neste sentido, “*quaisquer que sejam os conjuntos de significados construídos pelos discursos, eles só podem*

ser eficazes se eles nos recrutam como sujeito. Os sujeitos são, assim, sujeitados ao discurso e devem, eles próprios assumi-lo como indivíduos que, desta forma, se posicionam a si próprios” (WOODWARD, 2000, p.22). Esses mesmos sujeitos através dos processos de identificação são interpelados por grupos ou representações que os ligam a construções coletivas de organização de demandas sociais.

Na construção desta noção, Hall (2006) irá destacar a contribuição de Althusser e sua contribuição em torno da noção de deslocamento do sujeito do processo histórico. Segundo Hall (2006) Althusser será responsável por uma revisão do modelo marxista baseado nas noções de estrutura e superestrutura. Como a perspectiva sociológica de Karl Marx bem salientou, “*os homens fazem a história, mas apenas sob as condições que lhes são dadas*”, porém esta afirmação de Marx será utilizada por Althusser em favor do seu argumento que desloca qualquer noção de agência individual na constituição do processo histórico. Relativizando o determinismo econômico bastante forte em análises da época, como bem destacamos em capítulos anteriores. Althusser enfatizará o papel da ideologia, dos aspectos da superestrutura na reprodução das relações sociais, chamando, desta maneira, atenção para os rituais e para as práticas institucionais envolvidas nesse processo. Para ele,

A ideologia “age” e “funciona” de maneira tal que “recruta” sujeitos entre os indivíduos (ela os recruta a todos), ou que “transforma” os indivíduos em sujeitos (transforma-os a todos), por essa operação muito precisa que denominei de interpelação (ALTHUSSER, 1999, p. 133).

Para Althusser os sujeitos seriam interpelados, recrutados pelas estruturas simbólicas, e não pela base, pela infraestrutura econômica, como defendiam as interpretações marxistas da época. Fica clara a importância que ele atribui ao processo simbólico em torno das relações sociais, um ponto importante na contestação classista de identidade. Neste sentido, a subjetividade seria explicada pelas estruturas e práticas sociais e simbólicas, pelo campo ideológico, e não pelas relações de produção, como queiram os marxistas ortodoxos. Segundo Hall (2001), esta contribuição legou aos indivíduos a condição de que eles

não poderiam de nenhuma forma ser os “autores” ou os agentes da história, uma vez que eles podiam agir apenas com base e condições históricas criadas por outros e sob as quais eles nasceram, utilizando os recursos naturais e de cultura que lhes foram fornecidos por gerações anteriores (p. 35).

Para Althusser, segundo Hall (2001; 2006) a interpelação, o recrutamento dos sujeitos que dependeriam das ideologias, posicionaria e nomearia os sujeitos dentro das relações sociais nas quais estariam inseridos. Essa afirmação demonstraria claramente que nossas escolhas não são conscientes como pensamos, ou como defendiam as outras duas concepções, mas, segundo

Althusser, essas escolhas seriam inconscientes, onde assumiríamos posicionamentos por meio do reconhecimento dessas representações sociais que nos interpelariam cotidianamente.

A “descoberta” do inconsciente, de uma dimensão psíquica que funcionava de acordo com suas próprias leis e com uma lógica do pensamento consciente do sujeito racional, tem tido um considerável impacto sobre as teorias da identidade e da subjetividade (WOODWARD, 2000, p. 62).

Essa descoberta do inconsciente romperia, segundo Hall (2006) com a concepção de um sujeito centrado, racional, herdeiro da concepção de que a racionalidade do sujeito seria uma condição inata. Essa condição inata da subjetividade do indivíduo estaria diretamente relacionada com uma concepção de sujeito dotado de uma substância ou essência pensante, de uma subjetividade como um dado permanente. Neste sentido

a teoria de Freud de que nossas identidades, nossa sexualidade e a estrutura de nossos desejos são formadas com base em processos psíquicos e simbólicos do inconsciente, que funciona de acordo com uma “lógica” muito diferente daquela da razão, arrasa com o conceito de sujeito cognoscente e racional provido de uma identidade fixa e unificada – “Penso logo existo”, do sujeito de Descartes (HALL, 2001, p.36).

Segundo Hall (2006) Althusser romperá com essa concepção de sujeito racional, destacando a importância do inconsciente presente em suas análises. Esse conceito de inconsciente, que assume, importância e destaque no modelo althusseriano é produto das contribuições de Sigmund Freud aos estudos sobre os processos de identificação e construção de sujeito coletivos. De forma bem resumida, podemos dizer que Freud (1978) apresentou a ideia de que, nosso aparelho psíquico seria formado por uma estrutura psíquica constituída pelas noções de *ID*, *Superego* e *Ego*. Em resumo, o primeiro destes aspectos constitutivos da nossa mente o *ID*, se comportaria como uma base primitiva dominada pelas necessidades primárias dos sujeitos, e que estaria relacionada com os desejos. O segundo aspecto do nosso aparelho psíquico, o *Ego* seria o condutor do mundo real e das nossas percepções conscientes, possuindo função inibidora e agindo inconscientemente no recalçamento dos desejos impulsionada pelo *ID*. Já o *Superego* seria o resultado de um trabalho de defesa do nosso aparelho psíquico, que impediria a expressão dos nossos desejos edipianos primários. Neste caso, o *Superego*, assim como o *Ego*, teriam a função de consciência representando as restrições sociais, tendo o *Superego* um papel estruturante na mente e nas exigências culturais, por exemplo, as críticas dos pais e as censuras dos educadores, deviam as proibições de fora que vão se internalizar como uma voz em nossa consciência controlando nossos impulsos e desejos primários. Segundo Hall (2001), para Freud, o sujeito se encontraria em estado constante de conflito entre os desejos inconscientes que foram recalçados e as demandas sociais.

A terceira contribuição, destacada por Hall (2001; 2006), que vem contribuir para esta noção de sujeito descentrado, vem dos trabalhos do filósofo da linguagem Jacques Derrida e do psicanalista Jacques Lacan. A contribuição de Lacan para esse debate foi justamente retomar e ampliar “*a análise que Freud fez dos conflitos inconscientes que atuam no interior do assim chamado sujeito soberano*” (WOODWARD, 2000, p. 63). Para Lacan (1999) nossa subjetividade seria dividida e ilusória e, portanto, o sujeito cartesiano unificado na sua concepção, não existiria. Já Derrida irá contribuir para esse processo, com os aspectos em torno do jogo de significados gerados pelo processo de “*similaridade e diferença que as palavras têm com outras palavras no interior da língua*” (Hall, 2001, p. 40). Tema recorrente nas suas discussões, esse processo de similaridade e diferença seria um processo constitutivo do mundo social, seria, justamente, sobre a problemática em torno deste jogo de significados que Derrida, segundo Hall (2006), desenvolverá o conceito de *Différance*. Este conceito será de fundamental importância para o entendimento do processo de construção e fabricação das identidades e suas diferenças. A *Différance*, segundo Hall (2006), atribuiria aos significados a não fixidez, a não completude, este significado estaria sempre em movimento, em deslocamento e, apesar de ser construído por meio da diferença, o significado não se fixaria. Hall (2006) com relação ao conceito de *différance*, chama atenção para o fato de que

não se trata da forma binária de diferença entre o que é absolutamente o mesmo e o que é absolutamente “outro”. É uma “onda” de similaridades e diferenças, que recusa a divisão em oposições binárias fixas, *Différance* caracteriza um sistema em que “cada conceito [ou significado] está inscrito em uma cadeia ou em um sistema, dentro do qual ele se refere ao outro e aos outros conceitos [significados], através de um jogo sistemático de diferenças” [...] O significado aqui não possui origem nem destino final, não pode ser fixado, está sempre em processo e “posicionado” ao longo de um espectro. Seu valor político não pode ser essencializado, apenas determinado em termos relacionais (p. 58).

Neste sentido, observa-se que no campo das identidades e dos processos de identificação esses processos não vão mais conservar sua fixidez, sua centralidade e fechamento nas experiências dos indivíduos, pelo contrário, elas se apresentariam agora como fluidas dentro de um sistema de significados, que estariam em constante resignificação ou deslocamento em seus sentidos. Desta forma, esse jogo da diferença impediria que qualquer identidade “*se estabilize em uma totalidade inteiramente saturada*” (Hall, 2006, p. 58). Contudo, deve-se ter em mente que esse jogo da diferença e produção de sentidos e significados, se caracterizam como processos marcados por uma relação desigual na distribuição de poder. É neste ponto, que Hall (2001; 2006) chama atenção para as contribuições de Michel Foucault, em torno dos processos disciplinares e das relações de poder, onde sua contribuição vêm se articular a concepção de

sujeito descentrado e fragmentado que estamos apresentando, e complementar, em nosso entendimento uma provável ausência na teoria do reconhecimento de um debate mais profundo sobre as relações de poder. Para Foucault (2002a; 2002), o poder seria o instrumento por definição que tenta se apossar e moldar corpos e almas. O sujeito para Foucault (2002), seguindo o raciocínio de Althusser, seria constituído por essas estruturas ou ordenamentos sociais e não constituinte. Para ele, os discursos dominantes agiriam no intuito de dominar os corpos dos indivíduos, como uma forma de articulação a processos de dominação historicamente estabelecidos. Os discursos teriam o poder de submeter o indivíduo transformando-o, desta maneira, em sujeitos.

Neste sentido, ressaltamos que a contribuição de Michel Foucault, para essa noção de sujeito fragmentado foi destacar o jogo de poder suas articulações a nível micro, que estariam por traz desses processos, demonstrando como relações de dominação poderiam agir na constituição das identidades e nos processos de identificação. Desta forma, Hall (2006) destaca a contribuição de Foucault no que se refere à desigual distribuição de poder no jogo das diferenças, o poder se apresentaria numa relação desigual definindo quem é incluído e quem é excluído na constituição dos grupos e das formações discursivas dominantes. Nas oposições binárias apresentadas pelos sistemas classificatórios, geralmente se esconde preferências ou importâncias maiores de um grupo sobre outros e tal oposição seria um ponto chave onde as relações de poder se apresentariam (WOODWARD, 2000). Seguindo essa linha interpretativa, o jogo da diferença se construiria negativamente por meio da exclusão e marginalização, ou positivamente como defendem os teóricos do reconhecimento aqui apresentados, por meio da celebração da diversidade, da heterogeneidade e do hibridismo. Em resumo, afirmar a identidade e enunciar a diferença garantiria muitas vezes aos mais privilegiados, acesso garantido aos bens sociais. E em contraposição ao modelo do reconhecimento, bem salienta Foucault (2002), que esses processos não seriam nunca processos inocentes, seriam marcados pela presença do poder, responsáveis por processos de incluir/excluir, demarcar fronteiras, classificar e normalizar. Portanto, a normalização seria um processo sutil pelo qual o poder se manifestaria, em resumo,

normalizar significa atribuir a essa identidade todas as características positivas possíveis, em relação às quais as outras identidades só podem ser avaliadas de forma negativa. A identidade normal é tal que ela nem sequer é vista como uma identidade, mas simplesmente como a identidade (SILVA, 2000, p.83).

Portanto, o que buscamos destacar até aqui seria justamente a reviravolta teórica e na praxis política decorrentes de novas posturas e entendimentos sobre a noção de sujeito buscando

destacar o importante papel atribuído aos sistemas simbólicos em detrimento dos fatores materiais, econômicos, centrados por tantos anos na categoria de classe social na construção dos sujeitos. Ao demonstrar esse deslocamento conceitual com relação a concepção de sujeito e sua conseqüente conjuntura, buscamos nos apropriar desta noção descentrada de sujeito como um instrumental conceitual importante para pensar a luta por reconhecimento da população negra, suas estratégias de identificação e construção de identidades. Ao apresentarmos, a noção de sujeito descentrado procuramos demonstrar, de forma lacônica, suas principais características e pressupostos. Essa apresentação teve como objetivo encaminhar a discussão sobre como se constitui a noção de sujeito em trabalhos recentes abrindo caminho para pensarmos a problemática da identidade e sua relação com a luta por reconhecimento.

3.2.1 Conceitualizando Identidades

Historicamente, a questão racial no Brasil se constituiu longe das agendas dos diversos governos republicanos e ditatoriais que dirigiram o Estado em nosso país. Desde o início da colonização até os dias atuais, construiu-se e alimentou-se, historicamente, representações com imagens, enunciados, falas e ideias distorcidas sobre a população negra que acompanha o processo de formação da sociedade brasileira delimitando e distribuindo de forma desigual os espaços, bens e serviços sociais e culturais. Essas representações de natureza negativa sobre a população negra são carregadas de sentidos e significados atribuindo ao/a negro/a uma condição, um status de inferiorizado, infantilizado e animalizado esses indivíduos orientando processos e alimentando práticas sociais. Diversos são os estereótipos construídos a partir desta conceitualização distorcida que perpassam, desqualificam e deslegitimam a população negra. É, justamente, a partir desta percepção que buscaremos explicar como esses empecilhos históricos criados por essa ordem normativa racista que orientou práticas sociais que negam a população negra de nosso país, aspectos relacionados a sua dignidade (TAYLOR; 1994), desvalorizando e desrespeitando sua condição de parceiro (HONNETH; 2003) constituindo um processo de socialização marcadamente desigual em suas relações (FRASER, 2007). Como viemos destacando até agora, entendemos que esta condição desigual, entre brancos e negros, se apresentam como imperativos que impelem a população negra a lutar por reconhecimento, por uma valorização identitária, pela construção de uma representação positiva que busque elementos característicos, tanto a nível biológico quanto a nível cultural, que historicamente

foram negligencias e desrespeitados. Mais adiante iremos destacar que elementos foram selecionados pelos grupos na construção desta narrativa positiva, nesta seção nos cabe problematizar a importância da construção destas representações positivas como estratégia política de mobilização em torno da busca por uma narrativa identitária ou uma conceitualização positiva.

Pensar a identidade é pensar quem somos e como somos inseridos nas relações intersubjetivas estabelecidas. É neste sentido que Taylor (1994) nos chama atenção para o fato de que a identidade seria *“aquilo que nós somos, de onde nós produzimos [...] é o ambiente no qual os nossos gostos, desejos, opiniões e aspirações fazem sentido”* (p. 54) Para Taylor (1994) a formação da mente humana seria dialógica e não monológica, e nossa identidade seria, justamente, definida por este *“diálogo sobre e, por vezes, contra, as coisas que os nossos outros importantes querem ver assumidos em nós”* (p. 53). Neste ponto, Appiah (1994), chama atenção para o fato de que o diálogo moldaria a identidade que desenvolvemos enquanto *“crescemos”* em sociedade, pois esse material é fornecido por ela. Desta forma, inventamos identidades, tanto a nível individual quanto coletivo, a partir de um estojo de opções à nossa disposição que estão alocadas na cultura e na sociedade. Podemos até fazer escolhas, porém não definimos as opções que estão a nossa disposição. A construção da identidade, das suas narrativas e definições, dependerá de algo fora de nós, dependerá de um outro, de uma dimensão identitárias que as vezes não nos constitui, porém, fornecem as condições dialógicas para que esse nós exista. No caso da população negra quando o negro ou a negra se afirmam negros ou negras a partir do critério da auto declaração, essa afirmação se constitui pela negação dos outros campos de identificação, ao afirmar a identificação os indivíduos agregam a sua definição enquanto sujeitos, todos os processos sociais construídos em torno desta identidade, desta representação. Este processo marcadamente relacional alimentaria o jogo da diferença, que seria o jogo principal de constituição dos processos de identificação. Essa diferença seria socialmente construída pela linguagem (HALL, 2000; 2016).

Como na teoria do reconhecimento, os processos de conceitualização de identidades irá trabalhar a linguagem como elemento imprescindível no processo de compreensão e constituição do social, das identidades e dos sujeitos. Seria pela inserção na linguagem que os sujeitos e indivíduos teriam acesso ao mundo simbólicos construído pelos sentidos e significados atribuídos ao mundo material e as relações intersubjetivas que nos cerca. Para Jesse Souza (2000)

O sujeito só consegue articular seus sentimentos e ideias na e através da linguagem, ao fazer uso das ilimitadas possibilidades de (novos) sentidos inerente ao meio linguístico. A imagem expressa, no sentido forte do termo, tanto a vida interna psíquica do sujeito quanto suas possibilidades de relações intersubjetivas, permitindo a constituição de parâmetros valorativos capazes de guiar sua vida pública e privada. Pessoas só existem em “redes de interlocução (p.139).

É nesta rede de interlocução pelo uso da linguagem que construímos esse mundo social a nossa volta. Somos ensinados a viver em sociedade, a aprender com a linguagem a interagir com a realidade material e simbólica e, nesta aprendizagem, damos sentidos as nossas identidades, as nossas práticas e relações sociais. Portanto, a linguagem nada mais é que o meio privilegiado pelo qual damos sentido às coisas, onde o significado é produzido e intercambiado (HALL, 2016; Woodward, 2000). Nestes processos são construídos discursos de sentidos e significados, enunciados que buscam legitimar, organizar, separar e classificar as identidades. Para Bernardino (2002) por trás do mito da democracia racial e do processo de embraquecimento, que destacamos em momentos anteriores, está a negação pela população negra da sua ancestralidade africana, de uma ancestralidade definida pelo ordenamento moral racista de forma negativa. É neste sentido que, definir o que é e quem é negro ou negra em nosso país, não parece uma tarefa simples, pois, segundo Munanga (2004), nosso país desenvolveu no imaginário popular um desejo de branqueamento, onde não seria fácil apresentar uma definição de quem é negro ou não. Há pessoas negras que introjetaram o ideal de branqueamento e não se consideram como negras, e nem se identificam com os diversos discursos sobre a nossa negritude. No Brasil essa questão se torna mais problemática, quando se colocam em foco políticas de ações afirmativas – cotas, por exemplo –, que envolvam o conceito de negro ou população negra.

Esse processo de conceitualização é problemático, pois ele se encarrega de estabelecer fronteiras e distinguir quem é quem no mundo social. Essa marcação da diferença entre o eu e o outro, seria fruto deste jogo relacional e conceitual no qual estão submetidos os sujeitos. Seria dentro desta lógica, que buscamos afirmar que toda prática social seria simbolicamente marcada e constituída por sistemas simbólicos de representação e classificação. Esses sistemas simbólicos que representam e classificam é o que costumamos definir como cultura, um conjunto de sentidos e significados que orientam a nossa vida, que nos permite conceitualizar e representar nossas práticas e nosso universo subjetivo de construção da realidade.

Desta forma a luta contra a imagem depreciativa, a marginalização social e sua inferiorização cultural devem buscar interiorizar uma imagem positiva do negro. Essa luta pelo respeito e valorização de uma autoestima própria para esse grupo demanda a “descoberta”, a

produção de uma “verdadeira história” para essa população, demandando um movimento de reescrita, produzindo uma nova história, em detrimento da história contada e partilhada socialmente que lhe nega direitos, desvaloriza e lhe desrespeita em sua condição. Neste ponto, entendemos que os discursos das diversas organizações negras teriam como um dos seus objetivos lutar para reverter a imagem negativa, que alimenta o imaginário coletivo orientando práticas racistas e discriminatórias. Desta forma, este tipo de ação favoreceria, uma possível tomada de consciência por parte da população negra. Segundo Guimarães (2014), as novas formas culturais do movimento negro na América Latina e no Brasil teriam enfatizado precisamente o processo de reidentificação dos negros em termos étnico-culturais, isso

significa a reconstrução da negritude a partir da rica herança africana — a cultura afro-brasileira do candomblé, da capoeira, dos afoxés etc. —, mas significa também se apropriar do legado cultural e político do "Atlântico negro" — isto é, o Movimento pelos Direitos Civis nos Estados Unidos, a renascença cultural caribenha, a luta contra o apartheid na África do Sul etc. (p.43).

Essa estratégia política, ao que nos parece, se apresenta como ideal na recuperação do sentimento de dignidade, de orgulho e de autoconfiança que foi corrompido por séculos de racismo universalista e ilustrado. E para tanto, como veremos mais adiante, esse ressurgimento étnico, que irá se apresentar de forma clara no anos 50 no Brasil, abrirá um diálogo com elementos de uma ancestralidade africana e afro-brasileira nas figuras dos territórios dos antigos quilombos, capoeiras, da religiosidade de matriz africana, e de uma cultura a redimir e repurificar no contato com uma África imaginária, a África trazida e mantida como memória.

De fato, nada fere mais profundamente a alma nacional, nada contraria mais o profundo ideal de assimilação brasileiro, que o cultivo de diferenças. Mas mesmo no interior do movimento negro podem-se ouvir vozes dissidentes que não concordam com a definição forçosamente essencialista que toda formação étnica requer (GUIMARÃES, 2014 p.43-44).

Esse ponto é de suma importância para destacar o quão é problemático o processo de construção identitário, em um cenário onde prevalece de forma quase que hegemônica a negação do racismo, na narrativa que por quase um século alimenta o imaginário popular nacional. Percebe-se claramente como essa luta por reconhecimento dialoga com as questões identitárias e se apresentam como possível caminho para a emancipação social deste grupo. Inserir uma agenda como a da valorização identitária da população negra incitou de alguma forma um discurso de resistência a essa estratégia de reconhecimento por parte da população negra. Desta forma, podemos entender que a onda de ressentimentos que se fez presente no Brasil, a partir de 2016, sobre a agenda de promoção da igualdade racial poderiam ser sintomas

claros destes ressentimentos. Quando refletimos sobre identidade e processos de identificação, sempre nos remete questões em torno de quem somos? O que poderíamos ser? Ou quem queremos ser? Questões, de certa forma, imperativas para o debate em torno das identidades, e que, insistimos neste ponto, se faz necessário conceitualizações que entrariam em disputa, internamente e externamente ao grupo, em torno destas respostas imperativas que orientará politicamente a luta por reconhecimento. Segundo Woodward (2000) “*para compreender como uma identidade funciona precisamos conceitualizá-la e dividi-la em suas diferentes dimensões*” (p. 14).

Na conceitualização, a marcação simbólica e as representações de certa maneira produziriam sistemas classificatórios delimitadores das fronteiras entre nós e eles. Essa delimitação de fronteiras, para esta concepção construcionista de identidade, dependeria, ou se constituiria, diretamente por um processo relacional (BAUMAN, 2005; HALL, 2006). Relacional no sentido de que é necessário a presença do outro como elemento importante na construção da identidade do eu, de um nós. O *alter*, neste sentido, se faria necessário para que se processasse a relação de diferença. Segundo Hall (2000) as identidades na modernidade tardia, seriam “*construídas ao longo de discursos, práticas e posições que podem se cruzar ou serem antagônicas*” (p.108). Elas se formariam dentro e fora de práticas e formações discursivas (Hall, 2000), seriam legitimadas ou modificadas no interior dessas representações (Hall, 2006). Portanto, essas representações funcionariam como ponto de identificação e apego devido a sua capacidade para incluir e, conseqüentemente, excluir, para deixar de fora, para transformar o diferente em “exterior”, em abjeto. Desta forma, essa representação incluiria as práticas de significação e os discursos por meio dos quais os significados seriam produzidos, posicionando-nos como sujeito. É neste sentido que Woodward (2000) afirma que

toda prática social é simbolicamente marcada. As identidades são diversas e cambiantes, tanto nos contextos sociais nos quais elas são vividas quanto nos sistemas simbólicos por meio dos quais damos sentido a nossas próprias posições (p.33).

Desta forma, os processos de construção de identidades estariam dependentes da representação tanto positiva quanto negativa que as constitui, e é por meio delas que essas identidades adquirem sentido e conseqüentemente passam a existir. Neste jogo, as representações negativas impediram os grupos a luta, e esta luta irá requerer a construção de uma representação positiva para mobilizar indivíduos para a luta política em torno do reconhecimento e possível emancipação. Portanto a representação teria como função a produção de comportamentos, a comunicação entre os indivíduos e seu grupo e entre esses e o

meio social que estariam inseridos (HALL, 2012). Essas representações produziriam marcações simbólicas onde daríamos sentido as identidades e vivenciariamos nossa diferenciação. Nesta luta por reconhecimento o diálogo entre as representações seria um ponto importante, ajudando desta forma a perceber a identidade como uma questão de “torna-se”, e não como uma questão de “ser”, adquirindo assim uma performatividade.

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 torna-se, para uma concepção de identidade como movimento e transformação (SILVA, 2000, p.92).

Neste ponto é importante destacar que essa performatividade contribui para dinamizar nosso entendimento sobre as representações e sua necessidade histórica de acompanhar sua dinâmica. Isso ajuda a compreender a necessidade de novas leituras e ressignificações pela dinâmica histórica. E neste tornar-se identificamos que haveria um problema a ser discutido em torno da identidade negra. Não teríamos uma definição clara entre brancos e negros, no Brasil reconhecemos o híbrido, o mulato, em um jogo de cores e raças, tornando a construção uma definição do que seria nossa população negra bastante problemática. Como bem salienta Da Matta (2000), as pessoas não sabem nem quem são os nossos negros, existe o domínio de uma autoclassificação multirracial em nosso país, que partiria do branco aos diversos tons de branco e preto. Mesmo sabendo que o jogo da identidade envolveria representações e que essas representações necessitam de símbolos que remetam a sentidos e significados, nos perguntamos quais seriam esses símbolos que deveriam entrar, ou que deveria ser mobilizado para tanto? Como definir o que entra e o que sai neste jogo da identidade e diferença?

Fry (2005-6) nos chama atenção neste debate para esse problema da definição. Para tanto, ele vai remeter aos estudos da década de 70 de Hasenbalg e Nelson do Valle, estudos quantitativos que, segundo Fry (2005-6) criaram uma distinção míope para se chegar a uma distinção clara entre brancos e negros. Para Fry (2005-6) Hasenbalg, efetuou estatisticamente o que o Movimento Negro não tinha conseguido fazer politicamente, transformou o gradiente de cor, dominante nas escolhas dos brasileiros, numa taxonomia dicotômica entre brancos e negros. Esses pesquisadores, segundo Fry (2005-6) justificaram esse procedimento argumentando “[...] designa-se como não-brancos a soma do que os censos e a PNAD categorizam como pretos e pardos, excluindo-se a categoria ‘amarelos’. Em todas as dimensões analisadas, os pardos ocupam uma posição intermediária entre brancos e pretos, se bem que essa posição esteja sempre mais próxima do grupo preto” (p.185). Fry continua sua crítica denunciando essa manobra metodológica, que sem maiores pretensões, se transformou

numa espécie de narrativa ideológica para o movimento negro e seus simpatizantes. Segundo Fry (2005-2006) haveria uma dúvida muito grande sobre a efetiva funcionalidade desta polarização. Neste sentido,

identificar o peso relativo de classe e “raça” na distribuição dos prêmios e sofrimentos dos brasileiros, tornou-se fácil produzir correlações duvidosas (se não espúrias) entre “raça” e certos sofrimentos, mesmo quando tudo indica que sejam resultantes de desigualdades de classe. O combate governamental ao racismo no Brasil parece ter colocado o antirracismo em segundo plano para investir em políticas de ação afirmativa que afirmam, mais do que tudo, identidades “raciais” e “étnicas”. (p.186).

Entendemos que essa manobra metodológica, como Fry coloca, seria um ponto importante em nossa discussão sobre o processo de identificação da população negra, pois levanta a questão em torno desta dicotomização de uma sociedade marcadamente mestiça e que trabalha dentro de um gradiente de cor muito vasto. Neste ponto, acreditamos que Fry teria razão, pois uma construção desta natureza se mostraria, em nossa compreensão, muito limitadora para dialogar com nossa realidade e, principalmente, com os processos de mobilização e identificação, que não levariam em consideração as diferenças, se limitando a definições vitoriosas dos embates políticos sobre esse processo de representação e conceitualização identitária.

Neste sentido, poderíamos estar flertando com processos de conceitualização que demandariam reivindicações essencialistas e não essencialistas sobre quem pertence e quem não pertence, a determinado grupo, ou definição, como é o caso da construção dicotômica entre negros e brancos. Esses discursos muitas vezes se constituam em torno de duas vertentes, de um lado, reivindicações essencialistas, que se baseiam em concepções naturalizadas de identidade que, como definimos neste trabalho, perderam espaço teórico como modelos de explicação das identidades e que se organizaram e se constituíram por um reducionismo de classe de tendência marxista. Por outro lado, um entendimento naturalizado do processo que se fundamentaram pela “verdade” da tradição, ou por raízes históricas enraizadas em narrativas biologizantes (Woodward, 2000). Esta segunda concepção mobilizaria em torno da sua narrativa e definições marcadores baseados na natureza e na história, sem levar em consideração sua dinâmica. Muitas vezes esses processos de construção tidos como essencialistas, legitimam reivindicações a antecedentes históricos, buscando se relacionar com a consciência histórica do grupo. Percebe-se, desta maneira, que a valorização do passado seria parte fundamental em um processo de construção identitária e de identificação do indivíduo com o coletivo que entendemos ser uma construção imaginada (ANDERSON, 2008).

Portanto, voltamos a afirmar e insistir que essa construção é dialógica e que ainda se mantém de suma importância na mobilização de indivíduos. Se a identidade individual serve para marcar a diferença, fazendo parte do processo de construção do ser, significando sua existência em si, a identidade coletiva seria uma categoria de definição de um grupo com atributos selecionados no seu complexo cultural (língua, religião, arte, sistema político, economia, visão do mundo, etc.), de sua história, de seus traços psicológicos (MUNANGA, 2012). De certa forma iremos perceber, a partir das análises e leituras, que é no processo de resistência e luta da população negra pelo reconhecimento de sua identidade individual e coletiva, que as organizações e movimentos de resistência buscam com o passar do tempo reivindicar um passado de luta e resistência, como marcadores identitários, mobilizando elementos vinculados a ideia de tradição e ancestralidade. De acordo com Guimarães (1995) sabemos, em geral, que

"natural" significa uma ordem a-histórica ou trans-histórica, destituída de interesses particulares e contingentes, representando apenas os atributos da espécie humana ou das divindades que a criaram. Essa ordem natural presumida pode, contudo, assentar em bases tão diversas quanto a teologia (origem divina), a ciência (endodeterminismo), ou a civilização (a necessidade histórica justificando a subordinação de uma sociedade por outra) (p.31)

Portanto, enquanto modelo teórico, para esse trabalho, entendemos que a construção identitária não seja um processo essencialista, não se legitime na fixação, não seja estática, mas um jogo aberto e dinâmico. Porém, para além do modelo teórico, temos a vivência, a vida cotidiana dos indivíduos e suas identidades, desta forma, destacamos que, de acordo com Hall (2000), temos um senso comum que têm forte influência na vivência dos indivíduos que busca se caracterizar pelo natural fechamento da identidade, que busca um momento necessário para uma essencialização estratégica com relação à afirmação de determinados elementos, principalmente no que se refere ao processo de afirmação de identidades. Neste sentido, *“mesmo que se possa argumentar que não existe nenhuma identidade fixa [...] as pessoas envolvidas nesse processo comportam-se como se ela existisse e expressam um desejo pela restauração da unidade dessa comunidade imaginada”* (WOODWARD, 2000, p.23). Desta maneira, teoricamente, o sujeito seria constituído pelos diversos discursos que alimentariam esses jogos da diferença e, que de acordo com Hall (2001), seriam *“um modo de construir sentidos que influencia e organiza tanto nossas ações quanto a concepção que temos de nós mesmos”* (pg.50). Esses discursos seriam responsáveis pelos processos de diferenciação, pela construção de uma ordem social, um sistema de classificação marcados por relações desiguais de poder e de oportunidades (Bauman, 2005). Podemos destacar também que, nesses processos

de formação de um “nós”, diferenças podem ser obscurecidas, contradições em seu interior podem ser negadas e invisibilizadas produzindo movimentos de exclusão e marginalização no seu interior.

E neste processo de exclusão e marginalização, devemos chamar atenção para o fato de que todas essas práticas, que envolvem o processo de formação das diversas identidades, estariam diretamente relacionadas com configurações de poder, como bem salientamos anteriormente. Essa unidade, essa fixação, que identificamos nestes processos, seriam construídas no interior do jogo do poder e da exclusão (Hall, 2000). Por isso, dividir e classificar significaria também hierarquizar. Processos de classificação, trabalham também dentro de um processo de normalização onde as diferenças seriam normalizadas ou anormalizadas de acordo com os interesses e relações de poder estabelecidas. Esses processos de normalização tenderiam a fixação, a um fechamento em torno dos “normais”, buscando, desta maneira, esconder, controlar, manipular os processos internos de diferenciação na formação das identidades. E nesta luta para se afirmarem, as diferentes identidades seriam postas em contraste, desencadeando processos e lutas com causas e consequências materiais onde muitas destas desigualdades sociais se estruturariam em torno de processos de diferenciação que privilegiariam maiores oportunidades a favor de determinados grupos, neste caso, os normais, em detrimento dos grupos considerados “anormais”. Portanto, segundo Silva (2000), “*questionar a identidade e a diferença significa, nesse contexto, questionar os sistemas de representação que lhe dão suporte e sustentação*” (pg.91), e ao questionarmos esses sistemas de representação, estaríamos abrindo espaço para refletir e agir em torno das possíveis mudanças sociais que seriam demandadas pelos polos marginalizados, excluídos, invisibilizados e anormalizados neste jogo.

Para Bernardino (2002) a ação da militância negra, nestes casos de luta por reconhecimento, buscaria de certa forma, uma valorização de sua identidade e o desenvolvimento de um sentimento de pertencimento que seja positivo e que agregue e mobilize negros e negras. Neste sentido, nosso trabalho irá se ater aos embates em torno da definição de negritude que não seria tão simples e que requer uma abertura para além do que está posto enunciativamente, tanto pelos diversos grupos em torno da militância antirracista que permeiam essa luta quanto pela experiência institucionalizada da SEPPIR. O pertencimento a um grupo depende não apenas de fatores físico-biológico, mas de uma dimensão sociopolítica que envolvem a construção simbólica de uma definição sobre a população negra, uma reconstrução da história positivando seus elementos. A reconstrução histórica deste processo de desrespeito

e reconhecimento distorcido dependerá, para ser bem-sucedida, da adesão da população negra que se encontra além da militância negra organizada, deveria se estender a um público negro que vive e funciona fora do discurso da ancestralidade africana, é justamente neste ponto que reside o problema. As ações afirmativas se propõem a efetuar, segundo Bernardino (2002), uma revalorização da identidade negra que poderia desencadear um efeito mimético sobre o resto da população, porém, essa afirmação gera bastante dúvidas, pela própria presença entre a população negra da existência de uma enunciação que remete a inexistência do racismo, a aceitação do branqueamento e do Mito da Democracia Racial.

Um dos problemas que se apresenta nesta discussão sobre a valorização da identidade negra no Brasil é afirmar que esse discurso seria um tipo de racismo as avessas, tese levantada por Gilberto Freyre no seu debate com o movimento negro na década de 50. Nesta discussão acreditamos que a luta pelo reconhecimento de uma identidade negra e sua consequente valorização cultural não seria uma tentativa de racismo as avessas, de acordo com o que estamos tentando apresentar aqui, mas que essa luta da população negra seria tão legítima quanto outra que tenha a mesma natureza e objetivos semelhantes, que seria a luta por respeito, justiça e dignidade. Acusar de racista um movimento antirracista é não levar em consideração os processos históricos de dominação, exclusão e miséria que acometeram por tanto tempo essa parcela de nossa sociedade, é, portanto, uma questão de justiça social, pois esse processo historicamente vem alimentando uma desigualdade estrutural entre brancos e negros de nossa sociedade. Neste ponto, concordamos com Munanga (2012) quando ele endossa a ideia de que muitas de nossas identidades coletivas que se processam pelo discurso têm conteúdo e finalidades políticas, visando às mudanças na sociedade, buscando muitas vezes lutar para serem respeitadas, valorizadas e reconhecidas. Desta forma, percebemos que a concepção de luta por reconhecimento, para nossas reflexões acerca destas disputas políticas em torno de nossas relações raciais, buscaria explicitar pelo processo de socialização moral uma ideia normativa dos propósitos para o bem individual e coletivo estabelecendo que afirmar uma igualdade social e o reconhecimento das insatisfações do outro representa uma tarefa política que tem de ser suficientemente bem justificada eticamente. Portanto, a população negra e suas organizações teriam grande necessidade para se mobilizar politicamente, para reivindicar e negociar o que não têm consolidado na sociedade, para eles, essa seria a razão de ser de suas identidades coletivas. A luta é por direito, auto definição, auto realização e estima social, por esse sentido, propomos problematizar neste trabalho a estratégia escolhida e publicizada pela

SEPPIR, nos perguntando se ela seria ideal, tanto a nível conceitual quanto político, haja vista que essa estratégia teria sido, nos parece, iniciada pelo TEN na década de 40 do século XX.

4 A LUTA PELO RECONHECIMENTO DA POPULAÇÃO NEGRA NO CONTEXTO DAS RELAÇÕES RACIAIS NO BRASIL

Neste capítulo buscaremos apresentar um panorama histórico do processo de organização coletiva da população negra em torno dos movimentos de resistência, de denúncia do racismo, de inclusão, assimilação e valorização identitária. Iremos destacar neste histórico as propostas de valorização e construção identitária. Para tanto, procuramos demonstrar como se organizou a agenda política das principais organizações negras em torno da identidade, pois temos como objetivo apresentar como a relação entre a SEPPIR e a agenda do movimento negro organizado contribuíram na construção de uma representação naturalizante da população negra, uma conceitualização positiva com características essencialistas, onde essa definição se apresentaria como um produto histórico perpassado por sentidos e significados devedores de características essencialistas que valorizariam elementos culturais específicos, considerados como pertencentes à cultura africana e afro-brasileira, e conseqüentemente, a população negra. Para nós essa ação, se apresentaria na contramão dos debates teóricos sobre identidade, conseqüentemente, dificultando uma maior legitimidade, e um processo maior de mobilização política e de acesso as políticas públicas afirmativas. Para tanto, entendemos se faz necessário apresentar alguns pontos da história de resistência da população negra em nosso país, buscando apresentar suas ações e agendas políticas de resistência que vão desde o período colonial até os dias atuais, onde buscaremos destacar a necessidade, por parte destes atores coletivos, de se construir uma representação positiva desta população em nossa sociedade que terá na SEPPIR uma convergência histórica desta narrativa. Neste capítulo tentaremos identificar as continuidades e descontinuidades entre as propostas de conceitualização identitária propostas por algumas destas organizações negras constituídas no Brasil. Para fins deste trabalho, entendemos aqui por organização um tipo de associação íntima, onde os indivíduos desenvolvem um tipo de sentimento comum e de pertencimento a esse grupo e ao espírito comum com padrões de serviço e lealdade, por atos de escolha e decisão dos indivíduos (BOTTOMORE, 1983; CHINOY, 1983). Portanto, como defende Hegediis (1996) seria “*um tipo de organização que existe por vontade consciente dos participantes, onde a filiação é normalmente decidida pela livre decisão das pessoas interessadas*” (p.537).

Os movimentos de luta e resistência de muitas destas organizações negras²² contra a situação de violência e vulnerabilidade que se encontra a sua população em nossa sociedade se

²² APÊNDICE B – ORGANIZAÇÕES NEGRAS.

produziu e reproduziu dentro de uma temporalidade que se inicia desde a vinda dos primeiros africanos escravizados até os dias atuais. A resistência negra a esse processo desumanizador e violento de dominação e exploração se manifestaram em estratégias das mais diversas. Os suicídios, as fugas, as revoltas negras, a formação dos quilombos, dos calundus e dos terreiros de matriz africana são exemplos de organização e de resistência negra no período colonial e imperial de nossa história (MOREIRA, 2006; PINSKY, 2011). No período imperial teremos o movimento abolicionista, se somando a essas estratégias de resistência, na luta pela libertação dos escravizados africanos (COSTA, 2010). Na república velha identificamos as ações da imprensa negra e o surgimento das primeiras organizações negras como associações políticas e culturais, partidos políticos, entre outras (DOMINGUES, 2018; 2018a; 2018b).

A criatividade dos sujeitos contra esses processos de discriminação e desrespeito se materializam em estratégias políticas, responsáveis pela circulação de enunciados, que deram materialidade e corpo a sentidos e articulações, onde esses enunciados estabelecem com a história e a memória dos movimentos e sujeitos (GREGOLIN, 2007). Na discussão sobre esse processo de construção identitária e luta por reconhecimento se faz necessário destacar a trajetória das estratégias de valorização cultural destas organizações, em especial o TEN e o MNU, pois entendemos que estas duas organizações se constituíram em importantes atores políticos dentro da luta contribuindo com práticas discursivas, produtos de linguagem e narrativas responsáveis pela produção de uma conceitualização identitária em torno da população negra. Será pela contextualização histórica destas organizações que iremos destacar que o movimento negro, na figura do TEN e do MNU, em nosso entendimento, iniciaram uma luta em torno da valorização cultural de elementos identificados com o universo simbólico e material da população negra, e sua herança africana.

Essa valorização cultural, como bem destacamos, se apresenta indispensável pela necessidade de produção de uma definição de um campo de representação, de discursos, de enunciados e imagens que servissem de referência para processos de identificação e ação política contra a injustiça decorrente do racismo e seus estereótipos (HALL, 2000; 2001; 2006; CASTELLS, 2001; BAUMAN, 2005; SILVA, 2000; WOODWARD, 2000). Para tanto, a africanização da representação sobre nossa negritude tornou-se um referencial importante no processo de identificação da militância negra. E neste sentido, nos chama atenção essa estratégia, será que hoje esse discurso de africanização baseado numa ancestralidade em bases tradicionais faz sentido, teórica, política e historicamente para população negra? Essa narrativa consegue dá conta da diversidade e diferença por trás do significante população negra? Esse

tipo de estratégia no lugar de trazer solução para o problema de mobilização e ativismo dos negros e negras, não estaria trazendo problemas? São essas questões que orientam nossa problematização, pois entendemos que a produção discursiva enunciativa e imagética são importantes na estratégia de reconhecimento e na construção de representações acerca dos negros e negras de nossa sociedade. Neste sentido, a construção de um “nós” por parte destas organizações negras ajudaram a criar representações identitárias que, em momento histórico específico foram necessários, pois buscaram favorecer a mobilização de sujeitos marginalizados que procuram identificar-se com elementos que valorizem sua cultura, sua história, sua estética, seu estilo de vida. Neste sentido a luta por reconhecimento torna-se uma estratégia política na busca pela aceitação social, na luta por direitos e pelo fortalecimento da estima dos negros de nosso país (FERES JUNIOR, 2006; BERNARDINO, 2002; AVRITZER, 2015).

Neste sentido ao analisarmos a trajetórias destas organizações podemos sugerir que da década de 40 em diante, buscou-se produzir uma narrativa com características essencialista sobre o que é ser negro/a no Brasil, na tentativa de mobilizar estrategicamente os indivíduos em torno de uma ancestralidade africana e da luta de resistência dos africanos escravizados em nosso período colonial. A mãe África e os movimentos de resistência dos negros e negras escravizados serviram de tema primordial para a produção enunciativa em torno desta identidade. Desta forma, entendemos que possivelmente, essas ações estabeleceram como proposta uma narrativa em torno de uma verdade de natureza arbitrária com relação a uma representação positiva da população negra gerando, atualmente, em nosso entendimento problemas em torno de um processo de identificação mais amplo desta população, onde pressupomos que grande parte dela não se identifica com essa narrativa marcada pela “pureza identitária” (OLIVEIRA, 2004; ORTIZ, 1999; DANTAS, 1988). Cabe salientar aqui que nosso objetivo não seria desqualificar essa estratégia de luta, pelo contrário, queremos chamar atenção para necessidade de se pensar ou repensar algumas dessas narrativas, no intuito de se buscar uma representação mais próxima da realidade dos nossos negros e negras de hoje.

Para o entendimento desta estratégia de luta por reconhecimento, o ordenamento ético racista se faz importante, pois essa ordem moral nos ajuda a compreender como se constituem nossas relações intersubjetivas. Neste sentido, podemos inferir que o racismo, enquanto um ordenamento moral, organiza nossas práticas e construções de sentidos, numa relação de natureza intersubjetiva que posiciona de forma desigual os sujeitos constitutivos da população negra. Portanto, desde a vinda dos primeiros africanos para o Brasil, essas relações

intersubjetivas constituídas ligavam a estes a condição de inferioridade e subalternidade afetando suas identidades individuais e coletivas alimentando sentimentos e ações de resistência contra determinadas situações. Uma situação de desrespeito e injustiça que se estruturou e permanece posicionando os indivíduos pretos e pardos, nossos negros e negras de forma diferenciada.

Portanto, esse ordenamento ético que desvaloriza, desrespeita e nega direitos insta os sujeitos não reconhecidos como iguais nas relações estabelecidas a resistir, a lutar por reconhecimento como um *outro* que deve ser valorizado nas relações intersubjetivas estabelecidas, alimentando, desta forma, conflitos que se apresentarão como possíveis catalizadores de mudanças sociais. Taylor (1994), como bem destacamos, ao refletir sobre o não reconhecimento e o reconhecimento distorcido, destaca que tais ações são referenciadas como ofensa para os diversos sujeitos, alimentando ressentimentos e disputas em torno do respeito e da valorização. Neste sentido, valorizar a autonomia é respeitar as concepções dos outros, é reconhecer o outro como parceiro.

Dentro desta problemática do desrespeito e desvalorização, Bernardino (2002) destaca a ação da militância negra na busca da valorização de uma representação positiva sobre nossa população negra, com o objetivo de desenvolver um sentimento de pertencimento a esse grupo. Para tanto, as organizações negras que surgiram tinham como proposta, segundo nosso autor, enfrentar duas dimensões constitutivas de nosso ordenamento moral racista. A primeira dimensão seria a do Mito da Democracia Racial cuja importância está justamente em sua capacidade de desmobilização política. Essa tese de que existe uma forma supostamente mais benigna da escravidão brasileira, aliada à pretensa familiaridade psicológica entre os colonizados portugueses e seus escravos africanos contribuiria para o entendimento da relativa ausência de discriminação e conflito raciais. Essa tese sempre foi vista com orgulho por considerável parcela de nossa população, e a consequência disso seria a incapacidade de se reconhecer que de fato existem no Brasil problemas específicos de discriminação, violência e desigualdade raciais (HANCHARD, 2001). Portanto, a luta política teria como objetivo denunciar o racismo e suas consequências materiais e simbólicas. A segunda dimensão a enfrentar seria o processo de embranquecimento orientando a construção de uma valorização da identidade negra.

Com o embranquecimento, ou assimilação, teríamos um processo de negação pela população negra de sua ancestralidade africana, pois a imagem historicamente construída sobre essa ancestralidade sempre foi carregada de sentidos negativos, de estereótipos e preconceitos.

A principal consequência destas dimensões do nosso racismo, como vimos, é a crença arraigada em nosso imaginário social em nossas estruturas que negariam a existência do racismo, admitindo uma classificação baseada na cor, e não em termos raciais, como vimos anteriormente. Neste sentido, segundo essa tese que serviu de inspiração para muitos trabalhos sobre nossas relações raciais, o que restaria a população negra seria, a figura do mulato ou do pardo, suavizados pelas linhas entre brancos e negros, portanto, só restaria a estratégia da assimilação ou infiltração social. O que veremos é que essa tese será contestada pelas experiências históricas de resistência da população negra, em especial pelo TEN e MNU. A denúncia do preconceito, da discriminação e do racismo levaram as diversas organizações negras a lutarem pelo reconhecimento e pela valorização de sua identidade. Neste sentido, segundo Avritzer (2013) devemos compreender que o forte trânsito que marcou as relações entre os diferentes grupos raciais faz com que, para a efetivação da igualdade de status pleiteada por Fraser (2007), seja necessário também refletir sobre as questões do self, como bem defende Honneth (2003), pois a experiência do racismo vivenciado no corpo e na psique, desde os primeiros anos da infância afeta a auto realização destes indivíduos, que serão provocados a lutar por mudanças no padrão das relações que se estabeleceram no âmbito social e privado. Neste sentido, o desafio estaria na efetivação deste reconhecimento, através de um estatuto legal no âmbito público que teria como consequência impactar as relações públicas e privadas contribuindo para o fortalecimento da estima social entre a população negra, onde os valores da igualdade e da dignidade se constituiriam em elementos de uma estrutura de reconhecimento favorável a negros e negras.

4.1 O PROCESSO DE DIFERENCIAÇÃO E O LUGAR DO AFRICANO E O LUGAR DO AFRICANO NA ORDEM ESCRAVOCRATA (1530 – 1888)

Nesta parte do trabalho, iremos nos apoiar nos estudos históricos e sociológicos sobre a escravidão e o nosso período Colonial no Brasil, buscando destacar a situação da população negra²³ e identificar as diversas estratégias de resistência e organização neste período. Entendemos que apresentar a história de resistência negra e a situação na qual estavam inseridos nos ajudam a compreender o movimento de luta pro reconhecimento e a construção de suas narrativas identitárias, pois a história da luta desta população será matéria prima para construção

²³ Entende-se neste período de nossa história, período colonial, por população negra os africanos escravizados, libertos, alforriados e todos os seus descendentes.

de sua representação e identidade. O processo de colonização das terras brasileiras se deu pela institucionalização da escravidão alimentada pela ideia de que haveria no mundo a existência de raças superiores e inferiores legitimando, desta forma, um ordenamento moral que se constituiu por relações intersubjetivas desiguais. Desta forma, iniciamos nosso processo de formação social a partir de condições materiais e simbólicas desiguais e com consequências materiais que alimentaram, historicamente, uma desigualdade assentada em hierarquias naturalizadas. Os números de africanos escravizados entre 1550 e 1860 são estimados em cerca de 4,8 milhões de africanos que desembarcaram (SCHWARCZ e GOMES, 2018). E neste cenário, o Brasil entraria para a história como o último país a abolir a escravidão e o que mais receberia africanos, escravizados em todo o mundo.

Nesses 310 anos de tráfico de escravizados africanos e quase 350 anos de relações escravagistas, nosso legado seria de um ordenamento social estabelecido por relações desiguais que orientaria as diversas práticas que relegaram a uma parcela significativa de nossa população a condições de extrema vulnerabilidade e miséria. Além dos problemas psicológicos desencadeados pela sua situação de miséria e de não reconhecimento, essas práticas marcaram a vida dos africanos que viveram nesse período e legaram a seus descendentes uma herança social de sofrimentos, privações, humilhações e miséria.

O regime ficou tão engravado na lógica econômica, social e cultural brasileira, que ser homem livre já era um diferencial em si, assim como o termo “liberdade” adquiriu muitos e valiosos significados nessa terra do trabalho forçado (SCHWARCZ e GOMES, 2018, p.35)

A situação desta parcela da população, no Brasil colônia, que *“foi [...] trazido para exercer o papel de força de trabalho compulsório numa estrutura que estava se organizando em função da grande lavoura (SCHWARCZ e GOMES, 2018, p.23), é das mais difíceis dentro de uma sociedade marcadamente hierarquizada e que marginalizava os africanos em todas as suas dimensões. O homem negro e a mulher negra viviam sem autonomia no período colonial e “se desenvolviam, não em função de suas próprias escolhas, mas em decorrência das tarefas que lhe eram atribuídas” (PINSKY, 2011, p. 47). Suas jornadas de trabalho nos canaviais e nas fazendas de café eram extenuantes, trabalhavam cerca de 15 a 18 horas por dia. Além de jornada de trabalho extremamente desumana, sua alimentação era precária e suas instalações de moradia e descanso eram totalmente insalubres. Nesta situação as condições de saúde não eram favoráveis (CHALHOUB, 2017; MIRANDA, 2011). Tanto no campo quanto na cidade, morriam muitas pessoas em decorrência das péssimas condições sanitárias, porém a mortalidade era bem maior na população negra devido as suas condições de vida e trabalho. O*

cenário era de grande mortalidade no campo e centros urbanos, sendo mais significativos nas cidades devido as condições de grande insalubridade encontradas nestes centros urbanos, e neste sentido, eram constantes as epidemias. Entre as principais enfermidades no Brasil Colônia podemos destacar a tuberculose, a disenteria, a varíola, o tétano e a malária. Além das doenças e das condições insalubres, havia o problema do estilo de vida dos escravos, que, geralmente, era regado pelo uso da aguardente em larga escala pelos escravos. Esse consumo exagerado poderia está relacionado a uma necessidade de se aplacar a dor psicológica da escravidão, do banzo e das condições de vida, que agravava bastante sua condição biológica (MOREIRA, 2006). Os estereótipos eram frequentes sempre buscando relacionar a posição da mulher negra ao apetite sexual exagerado e ao homem a alcunha de cachaceiro (PINSKY, 2011). A situação desta população irá mudar um pouco para melhor, com a proibição do tráfico em 1850, onde haverá um aumento do valor do escravo e conseqüentemente um maior cuidado dos senhores com a saúde e as condições de vida dos seus escravos, pois a mortalidade significativa da época, não seria mais sustentável economicamente.

A mão de obra escrava alimentou as plantações de algodão, arroz, fumo entre outras atividades do campo. Para que essa estrutura funcionasse era necessária uma estratégia de dominação sobre esta população escravizada e, para tal, se utilizam de uma estrutura complexa de castigos, sevícias, punições, entre outras violências (PINSKY, 2011). E neste sentido, o processo de escravidão se caracterizou pelos corpos seviciados e torturados, pela prática cotidiana que se enraizou nessa estrutura punitiva que buscou manter a ordem desse sistema pelo uso indiscriminado da violência e da desumanização do outro. Economicamente, era uma sociedade baseada na monocultura e politicamente na violência vigiada. Portanto, um ordenamento escravocrata garantido por um processo de dominação baseado na violência e na construção imaginária de uma ordem que abria pela religião possibilidades de redenção em dimensões metafísicas de uma realidade material tão desumana.

A religião, ensinando a mansidão e o conformismo, não se afinava com os movimentos de revolta em qualquer nível, ativos ou passivos ... A contrapartida oferecida – o consolo da religião – acabava sendo aceita pela maior parte dos escravos. (Há exceções notáveis aqui, entre as quais a importante revolta dos malês, ocorrida na Bahia, assim como o candomblé e a capoeira como formas de resistência). (PINSKY, 2011, p. 60)

Esse processo de violência institucionalizada buscava manter o negro submisso a relações de desrespeito e desvalorização cultural estabelecidas. Segundo Pinsky (2011) não havia neste ordenamento moral espaço para cordialidade espontânea, a violência permeava todas as relações e marcava de forma bem explícita a maneira pela qual os senhores extraíam a

força de trabalho dos seus escravos. Uma violência institucional, permanente que se situava cotidianamente, como uma sombra a rodear as relações de mando e a aplicação de castigos eventuais. Para Pinsky (2011), em *“noutras palavras, o castigo é uma mais-violência, uma sobre-violência, já que a violência é a própria relação que a sociedade escravista proporciona”* (p. 81). A situação de violência era tamanha que a Coroa portuguesa passou a se preocupar com os castigos então considerados excessivos, cruéis e exagerados. Não que se fosse proibido punir, mas que se dosasse a punição, *“mas que humanidade, medidas como essa revelavam preocupação com as “perturbações” que os castigos excessivos pudessem provocar na sociedade colonial”* (SCHWARCZ e GOMES, 2018, p.146). Neste sentido, neste ordenamento moral existia, segundo Moreira (2006) dois instrumentos à disposição da classe senhorial e do governo para subordinar os cativos urbanos e rurais: o chicote e a prisão.

Não seria diferente para as mulheres negras, as condições eram atroz. As imagens acerca das nossas mulheres negras sempre foram permeadas de estereótipos, eram vistas como mucamas, “mulatas” quitandeiras, amas de leite sempre sexualizadas, quando não consideradas perigosas.

Nada havia de “passividade” na atitude da mulher escravizada; o que se revelava era antes uma rendição aterrorizada. Somos ainda incapazes de perceber a obscuridade em que foram mantidas tais protagonistas. Temos nos mostrado também incapazes de entender que mestiçagem pode ser feita da mistura, mas que ela é sempre combinada com muita diferença, hierarquia e violência (SCHWARCZ e GOMES, 2018, p.32-33).

Na de mestiçagem, publicizada pelo Mito da Democracia Racial e por parte do discurso acadêmico que alimentou nosso imaginário popular com a ideia de um intercuro sexual harmonioso, sempre colocaram os homens negros ou de tez escura e as mulheres brancas de fora deste cenário, um cenário que se constitui numa relativa liberdade de escolha por parte do dono das terras sobre as mulheres negras e numa relativa falta de escolha por parte destas. Essa miscigenação ocorreria, a princípio, apenas entre homens brancos possuidores de terras e mulheres de grupos sociais indígenas e escravizados e nunca entre homens escravizados e mulheres brancas. Numa clara relação de autonomia de uns em detrimento da dominação, controle e ausência da possibilidade de escolhas dos outros (HANCHARD, 2001). Haja vista a condição das amas de leite e dos seus filhos e filhas. Numa situação de extrema violência psicológica e física, onde estas viam seus filhos e filhas tornarem-se escravos, alguns sendo vendidos, entregues ou doados a familiares de seus senhores, ou deixados muitos deles nas ruas, praças públicas e escadarias das igrejas para serem recolhidos. As “escravas de portas adentro” eram expostas, segundo Schwarcz e Gomes (2018) a práticas de dominação e violência que

envolviam ataques sexuais, vigilâncias e restrições ao exercício da maternidade. Muitas vezes as “crias” das amas de leite passavam fome, contando com uma alimentação imprópria e de difícil digestão, “*uma papinha feita com farinha de mandioca, ou o leite animal não esterilizado*”, pois o leite materno de sua mãe era monopolizado para os bebês das sinhás. Muitas vezes os bebês negros “*poderiam ser entregues aos cuidados de outra escrava, particularmente meninas ou mulheres velhas, que se ocupavam das crianças nas senzalas ou enfermarias*”. (TELLES, 2018, p.101) Além da violência estabelecida pela condição de amas de leite, estas mulheres eram vítimas constantes de estupros, espancamentos, torturas e tantas outras práticas que as mutilavam física e psicologicamente, muitas vezes pelo simples sadismo e ciúmes de suas senhoras e senhores (FREYRE, 2001). A lei do Ventre Livre aumentou o abandono de bebês negros na roda dos expostos²⁴ e as condições de miséria e desrespeitos que foram criados, não seria difícil de supor que seriam adultos problemáticos em seu estado mental, físico e social. A herança deste processo de socialização neste ordenamento relegará as gerações futuras todas as mazelas e perversidades oriundas destas relações intersubjetivas de desrespeito e não reconhecimento.

As primeiras iniciativas em termos legais que buscaram regulamentar a instituição escravocrata foram dispositivos que estavam voltados a coibir o tráfico de escravos para o Brasil. Muitas dessas leis surgiram do medo das autoridades e parcela de nossa população de revoltas escravas e da africanização do país, além da forte pressão internacional pelo fim do trabalho escravo e, conseqüentemente, do tráfico. Em 1831 será criada a primeira lei nacional que incidirá sobre a proibição do tráfico de escravos. A partir desta lei, todo comércio de escravos seria ilegal, pois o que alimentava a entrada e o comércio de escravos no Brasil seria justamente essa atividade. Como a instituição escravagista ainda tinha um sólido apoio de vastos setores da população e do próprio governo, essa lei não surtiu os efeitos desejados. Porém, possibilitou aos abolicionistas da época se utilizarem dela para pleitear junto à justiça a libertação de muitos escravos que entraram no Brasil após esse dispositivo legal. Para essa lei os africanos seriam considerados livres caso fossem identificados como sendo produto do tráfico. O combate ao tráfico se efetivará a partir de 1850 com a lei Euzébio de Queiroz, que volta a estabelecer o fim do tráfico. Neste caso, já existiam condições políticas consolidadas para que se efetivasse o fim desta prática. Porém, no Brasil, o processo abolicionista ainda demandaria maiores esforços. Porém, já existia uma parcela significativa da sociedade que

²⁴ Instituição da igreja católica baseada na tradição de assistência portuguesa aos pobres para enfermos e crianças abandonadas (TELLES, 2018, p.103).

buscava, pelo medo de revoltas e de um processo de africanização do Brasil, apoiar o fim do tráfico e garantir um mínimo de dignidade a essa parcela da população que vivia as agruras deste ordenamento moral.

Essa preocupação em torno das condições de vida dos cativos foi responsável por alguns dispositivos legais que foram criados no ano de 1869. Esses dispositivos instavam seus senhores a garantir o dia de descanso para os escravos, depois de uma longa e extenuante jornada de trabalho diário; garantiram a proibição da venda de escravos em leilões públicos; e negavam a separação de famílias de escravos, entre outras ações. Com as pressões abolicionistas e de setores de nossa população, em 1871, cria-se a lei do Ventre Livre que *“tornava formalmente livres os “ingênuos”, filhos e filhas das mulheres escravas nascidos a partir daquela data”* (ARIZA, 2018, p.169). Esse dispositivo buscou manter a proibição da venda de menores de 15 anos e a separação de suas famílias. Outro ponto seria a criação de um fundo para emancipação dos escravos, e a exigência de matrículas de todos os cativos e cativas, pois caso fossem encontrados não matriculados esses escravos estariam livres. Ainda sobre esse dispositivo legal, foi dada a possibilidade de cativos poderem comprar sua própria liberdade. Neste movimento em busca da abolição outro dispositivo legal foi criado em 1885, a conhecida lei dos Sexagenários que buscou garantir a alforria de escravos que tivessem mais de 60 anos. Ambas, a de 1871 e a de 1885, não surtiram o desejo esperado, sendo cada uma, dentro de suas limitações, apenas concessões sem efeito prático nenhum na vida dos cativos e cativas. Ao nascer as crianças permaneciam aos serviços dos patrões até a maioridade, cerca de 15 a 18 anos, e aos sexagenários seria cômico se não fosse trágico numa sociedade que a expectativa de vida não passava dos 40 anos, esperar que um escravo vivesse até essa idade, com certeza um número insignificante (MENDONÇA, 2018; GRINBERG, 2018; MATTOS, 2018).

Apesar de toda essa estrutura de dominação e violência institucionalizada, os movimentos de resistência da população negra se fizeram presentes. Quilombolas, capoeiras, revoltas de escravos/as, manifestações de resistência políticas e culturais, além de ações individuais como senhores assassinados, suicídios, sabotagens, entre outras manifestações se apresentaram como momentos de luta contra tamanha situação de violência e desrespeito que acometiam essa população. A ideia de uma insurreição negra fazia parte do imaginário da época, amedrontando e legitimando todo tipo de violência para se conter um possível levante negro.

Como se vê, o fantasma de uma insurreição ampla estava sempre presente nos pesadelos dos senhores e das autoridades. Levar isso em consideração é importante, tanto para destinar ao negro o verdadeiro papel que ocupou, como

para se pensar o próprio processo do fim do escravismo no Brasil (PINSKY, 2011, p. 94).

Esse fantasma da insurreição negra denúncia por parte da elite, o reconhecimento de que a situação na qual estavam inseridas a população negra, era uma situação desumana, indigna e desrespeitosa, que demandaria situações de revolta e insubmissão com relação a tudo que legitimava e mantinha determinada estrutura social. Contra essas situações de injustiça, a população negra desenvolveu várias estratégias de resistência, uma delas seriam as seduções. A sedução seria uma modalidade de fuga, porém não poderia ser confundida com o roubo de escravos, porém, como uma mudança de senhor que muitas vezes ocorria contra a vontade do cativo. No roubo, o cativo ainda era visto como mercadoria, na sedução ele seria agente e determinante de seu próprio caminho (Moreira, 2006). Ele escolheria se queria fugir ou não, se aceitaria ou não a proposta de melhores condições de vida e trabalho. Segundo Moreira (2006) relatos da época dão conta que nestas fugas havia uma forte presença de ciganos assediando os escravos para a fuga, *“consta que cada cigano, ladrão de escravos, era ajudado por um cativo, crioulo ou africano que se aproximava furtivamente da “vítima” e o convencia pelo “diálogo” e pela convivência das possibilidades do esquema de fuga”* (MOREIRA, 2006, p.40). Pouco a pouco os cativos transformaram-se em agentes da sedução de outros cativos. Essa situação de fuga dos cativos, seria um sintoma da necessidade de melhorar as suas condições de exploração, a busca por situações mais dignas de trabalho e vida. As condições de vida, a violência contra homens e mulheres cativos eram práticas que alimentavam nestas relações estabelecidas a necessidade de se rebelar ou resistir com as mais diversas estratégias contra esse ordenamento moral que dificultava as condições de vida e a autonomia para os cativos.

A criminalidade era um outro problema que envolvia os escravos, libertos e mulatos. Além de serem perseguidos e acusados pelas diversas práticas delituosas, eram igualmente vítimas de crimes, como maus-tratos, agressões físicas e homicídios. As acusações delituosas que eram atribuídas aos negros e negras, iam da desordem, brigas, pancadas e pedradas, até delitos contra a propriedade, destacando-se os roubos e furtos, principalmente o roubo de roupas. Grande parte dos africanos presos entre 1847-1851, segundo extratos da polícia, eram por capoeiragem. Essa prática se destacava das demais, como as prisões por embriaguez, insultos, imoralidade e desordens. Percebe-se que esses desvios, ou crimes, serão utilizados com o passar dos tempos para se referir a moralidade dos negros e negras, alimentando estereótipos que servirão para justificar os discursos racistas do final do século XIX, que atribuiria a população uma inferioridade moral e uma suposta propensão ao crime (MOREIRA, 2006).

Se nas cidades imperava um universo de extrema tensão entre senhores e cativos, cidades como Porto Alegre, Recife, São Luís, além de Salvador e o Rio de Janeiro, sempre foram focos dessa onda de medo de revoltas escravas na década de 1830 (MOREIRA, 2006). Porém, no campo a situação não era diferente. Foi, justamente, na zona rural que tivemos notícias dos primeiros movimentos de resistência coletiva e individual no período colonial. Desde 1575 já haviam indícios da existência dos primeiros mocambos. Muitos cativos e cativas tinham como estratégia de resistência as fugas individuais e coletivas. No início da colonização muitas destas fugas se davam para os campos, para as florestas, para o meio da mata em busca de locais de difícil acesso e que pudessem recomeçar a vida e desenvolver suas atividades de subsistência. Essas comunidades de negras e negros chamaram tanto a atenção das autoridades que chegaram a ter definição oficial. Em 1740, a primeira definição de quilombo seria apresentada pelas autoridades locais. Essas comunidades foram definidas como “*toda a habitação de negros fugidos que passam de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados nem se achem pilões neles*” (GOMES, 2018, p.367-68). Eram comunidades que se organizavam, muitas vezes, de forma familiar, organizadas em torno de relações de parentescos, ou relações culturais ancestrais em comum.

Outra característica dessas comunidades quilombolas seriam o uso comum do território para o desenvolvimento de atividades sociais. A principal atividade destas comunidades era a agricultura de subsistência, porém, algumas dessas comunidades chegaram a produzir excedentes para realização de trocas mercantis. A produção agrícola e extrativa girava em torno da farinha, da extração de lenha, do extrativismo de frutas e folhas, da fabricação da cerâmica e de cachimbos entre outras. A produção do excedente seria comercializada com taberneiros, fazendeiros e escravos nas senzalas buscando garantir a essas comunidades a sobrevivência e, conseqüentemente, uma movimentação na economia local. Como muito se falou, essas comunidades em sua maioria não viviam isoladas. Além destas atividades de subsistência, alguns quilombos praticavam assaltos as fazendas e engenhos. O grande objetivo destas comunidades negras, em um ordenamento desumanizador de sua condição humana, de sua dignidade enquanto pessoa, era, justamente, melhorar sua condição de vida e sobrevivência, reatar laços identitários com seus pares, resgatar sua religiosidade e suas relações de parentesco (GOMES, 2018).

A mais famosa de todas essas comunidades quilombolas foi Palmares, importante foco de resistência que pela sua dimensão e capacidade de luta tornou-se junto com seus líderes, um símbolo de luta pela liberdade no período colonial. Desde 1597 existem registros que dão conta

da existência desta comunidade, destes mocambos na região onde se localizou o quilombo. Já em 1602 foram enviadas as primeiras tropas portuguesas para combater e destruir esses mocambos. Em 1633, foram registradas invasões e saques de palmaristas nas fazendas da região durante a ocupação holandesa. Vários ataques e tentativas de destruição de Palmares foram registrados, porém, em 1677, uma dessas marchas contra Palmares forçaram os palmaristas a buscar um acordo de paz. Foi em 1678 que esse acordo de paz foi celebrado entre as autoridades locais e o líder palmarino daquele momento, Ganga Zumba. De acordo com os registros históricos, esse acordo de paz, não agradou aos quilombolas que descontentes assassinam Ganga Zumba envenenado. Com a morte desta liderança, quem assumiria o comando do quilombo seria Zumbi. Depois de várias tentativas das autoridades de capturar e destruir Palmares, em 1694, Palmares não resisti e é destruído com a morte de grande parte dos quilombolas, que morreram lutando para defender suas terras e comunidade. Zumbi consegue fugir mais em 1695 é assassinado. Até o século XVIII vamos ter focos de resistência palmaristas na região (GOMES & SCHWARCZ, 2018).

Na história colonial as cidades também foram espaços de atuação de comunidades quilombolas urbanas ou os chamados quilombos suburbanos. Os habitantes desses locais viviam de pequenos roubos, venda de produtos e prestação de serviços para lavradores da circunvizinhança. Os escravos que conseguiam fugir de seus senhores buscavam nestes quilombos urbanos refúgio e proteção. Os fazendeiros e autoridades temiam fugas coletivas e o planejamento de insurreição por parte e com o apoio destes quilombos. O medo era tanto que até as tavernas²⁵ eram vigiadas com receio destes locais serem possíveis ajuntamentos de pretos. Na tentativa de manter controle sobre a população negra, criminaliza-se grande parte de suas atividades, principalmente as que tinham como característica a aglomeração ou ajuntamento de negros e negras. A capoeira, como outras atividades negras, passa a ser um tipo de crime relacionado a experiência urbana, uma realidade na crônica policial no início do século XIX. Seus praticantes eram representados no imaginário popular como figuras que causavam horror e medo. Suas práticas eram relacionadas com os diversos crimes que aconteciam na época, principalmente, o que envolviam perfurações de navalhas e estoques. Os capoeiras eram mestres na luta de rua, e no cotidiano destas cidades, marcada pela violência e por roubos e furtos, seria um bom negócio manter um escravo capoeira na sua proteção e de suas mercadorias. Segundo Moreira (2006) muitas quitandeiras tinham relações com capoeiras no

²⁵ Locais que eram pontos de encontro para diversão com jogos, regada com bebidas alcoólicas e muitas vezes lugar e agitação e brigas (MOREIRA, 2006, p.70).

sentido de garantir sua defesa nas ruas violentas das cidades. Outra personagem importante para história de resistência da população negra seriam essas quitandeiras, mulheres que por experiência acumulada na cozinha das sinhás e no trabalho doméstico se envolveram na veda e produção de alimentos nos espaços urbanos.

As quitandeiras eram especialmente populares. Com os turbantes grandes, os panos-da-costa por cima do ombro, o indefectível cesto de palha, a saia rodada, a camisa de renda, elas cruzavam a cidade em todas as direções, e foram eternizadas no traço de viajantes estrangeiros como Thomas Ender, Jean Baptiste Debret e Joahnn Moritz Rugendas (MOREIRA, 2006, p.94).

Possivelmente, pelos ganhos pecuniários e popularidade, essas mulheres se estabeleceram como lideranças das diversas casas de agregação da população negra do período. Essas casas serviam de moradia, abrigo e espaço religioso que garantiam a reprodução cultural e identitária desta população. Essas casas ficaram conhecidas por vários nomes, zungus (Rio de Janeiro), calogi (Belém e Recife) e angus, nomes utilizados para denominar os locais de refúgio para fugitivos e reunião para refeições coletivas. Essas casas ficaram conhecidas como espaços de reunião de micro comunidades para manter rituais, prescrever feitiços, juntar companheiros de cativo ou dar proteção a malungos²⁶ perseguidos pela polícia e pelos senhores. De início essas comunidades surgiram como locais de refeições, porém tornaram-se espaços de práticas que contribuíram para estreitar laços de solidariedade, entre a população negra da época. Essas casas se constituíram em redes de ajuda mútua e tinham o papel relevante de gregariedade, na criação de redes políticas de solidariedade e proteção. Porém, no imaginário popular da época, essas casas eram vistas como possíveis prostíbulos, casas de desocupados, uma aglomeração de gente pobre nos centros das cidades (MOREIRA, 2006).

Semelhantes aos Zungus tínhamos as casas de batuque e/ou calundus. Essas casas se constituíam como espaços para celebrar seus deuses e antepassados, dançando inspirados pelos seus tambores, entrando em transe, reforçando laços de religiosidade de seus fiéis. Nestas casas buscavam-se curar doenças e resolver causas difíceis, através de rituais de cura e adivinhação. Suas lideranças eram consideradas, pelas autoridades, feiticeiros e pagãos. Eram casas que, no imaginário popular, causavam medo e repulsa, que perturbavam o sono e que constantemente sofriam com bruscas invasões policiais e prisões de suas lideranças e adeptos. Com as campanhas “civilizatórias” do final do século XIX e início do XX essas casas e práticas foram consideradas perigosas e, conseqüentemente, perseguidas. Neste sentido, os batuques, as danças, as músicas, as curas tradicionais sofreram forte repressão do Estado (MOREIRA,

²⁶ Nome dado aos escravos africanos que tinham vindo da África na mesma embarcação; identidade forjada no processo de imigração forçada pela experiência da escravização e embarque.

2006). Outra reunião interessante de negros e negras eram os sambas. Essas reuniões de africanos e crioulos eram semelhantes aos batuques e outras danças negras, diferentes das rodas e escolas de sambas atuais, porém que guardam fortes raízes. Segundo Moreira (2006) “*tanto em suas terras de origem, como aqui no Brasil, os africanos tinham na dança, no canto e na música elementos centrais de seu cotidiano*” (p.136).

Nesta mesma linha de agregação coletivas de negros e negras que chamam atenção neste período são as irmandades católicas. Irmandades de ajuda mútua, que em torno delas constituíam-se alianças para realização de festas, procissões, assembleias, funerais e missas. Algumas destas irmandades tinham grande prestígio na sociedade da época, seus filiados eram respeitados e o principal critério de identificação nessas agremiações era a condição social e a cor da pele aliada ao local de nascimento. Eram espaços de sociabilidade bastante valorizados pela população negra, seus cortejos eram marcados pelo som de cantigas africanas, acompanhadas pelo toque de tambores e outros instrumentos, onde desfilavam pelas ruas das cidades. Esses cortejos eram não eram bem vistos. Para que pudessem realizar suas festas tinham que ativar uma rede de relações pessoais que poderiam aliviar e ajudar nas situações mais complexas. Geralmente, essas irmandades eram procuradas para garantir a população negra da época uma boa morte. Quando faleciam os cativos eram abandonados pelos seus senhores nas ruas, estradas ou praias, seus corpos ficavam depositados em valas comuns sem nenhuma dignidade e respeito pela sua morte. Além dos serviços funerários tinham também funções religiosas e de caridade, cuidavam dos doentes, distribuía m esmolas aos necessitados e prestavam serviços religiosos aos moribundos, constituindo-se assim em famílias fraternas, em importante instrumento de constituição de identidades e solidariedades. Para a população negra a religião se constituiu em importante elemento de agregação. Vimos isso com as religiões de matriz africana e com as irmandades católicas. Porém, em 1835, africanos muçulmanos organizaram uma revolta na cidade de Salvador ocupando as ruas da cidade por algumas horas, constituindo-se no maior levante urbano de escravos da América (MOREIRA, 2006). Os africanos islamizados são exemplos de luta dos negros e negras no período colonial, estes buscaram, como todos os outros, preservar hábitos alimentares na realização de almoços e jantares coletivos em datas festivas, de acordo com o calendário muçulmano. Esses hábitos tinham como objetivo reforçar a solidariedade e a identidade do grupo. Esses negros e negras islamizados serão responsáveis por importante revolta negra que ficou conhecida historicamente como Revolta dos Malês.

Outro movimento que se destaca nesta luta por reconhecimento foi o movimento abolicionista. O abolicionismo foi um movimento importante contra a instituição escravocrata no Brasil império contribuindo, junto com outros movimentos negros de resistência para sua desarticulação e queda. O medo que mobilizou o surgimento dos dispositivos legais para coibir a ação violenta de senhores contra os cativos e cativas que apresentamos acima, é o mesmo que impeliu parcela da população da época a combater essa instituição buscando garantir mais segurança para os brancos. O medo de revoltas e massacres por parte da população cativa era recorrente. As condições desumanas na qual muitos cativos e cativas viviam eram motivos para preocupação. É neste cenário, em meados da década de 1860 surge o movimento abolicionista, tendo como principais figuras, Luís Gama, José do Patrocínio, André Rebouças, Ferreira de Menezes e Manuel Quirino, entre outros. Vale salientar que não era um movimento de resistência negra, esse movimento era formado por parcela de nossa elite, com a adesão de alguns profissionais liberais, porém, com a participação também de libertos e a colaboração de cativos. E resumo, era um movimento de setores da elite e de parcela da população letrada, com ajuda de negros e negras libertos e cativos que buscaram deslegitimar e acabar com a instituição da escravidão em nosso país. Não era um movimento de resistência, tipicamente negro, porém, o objetivo era lutar por justiça e reconhecimento dentro de um ordenamento moral que já não se sustentava eticamente e nem economicamente, e por conseguinte, nem politicamente. Suas principais ações foram forjar e reivindicar cartas de alforria, tramavam fulgas, criavam fundos, fundaram escolas noturnas, buscavam garantir emprego para os libertos, angariar doações, impressão de folhetins, poemas e sátiras condenando a lógica escravista que organizava a sociedade da época. A movimentação tinha como principal objetivo convencer a opinião pública dos malefícios e problemas decorrentes da escravidão, e para tanto, a utilização dos periódicos ajudou na formação de uma opinião pública sensível à causa dos escravos. A esperança estava na possibilidade de que com a abolição se *“libertariam os escravos e a nação, mas também deveriam garantir a igualdade de direitos e amplo exercício da cidadania para os egressos do cativoiro”* (ALBUQUERQUE, 2018, p. 330). Entre 1860 e 1880 o abolicionismo cresce e se espalha pelo país com o surgimento de associações abolicionistas *“mobilizada pela atuação das sociedades abolicionistas, das associações de auxílio mútuo e dessa imprensa engajada, a campanha abolicionista ganhava dimensão nacional e popular”* (ALBUQUERQUE, 2018, p. 331). Nesta disputa, se o Estado fazia o jogo da instituição escravocrata, uma parcela da sociedade se mobilizava contra se organizando em movimentos de resistência contra essa instituição. Com as ações ganhando terreno na luta contra a escravidão, se espalhando pelos diversos setores da sociedade, o cenário torna-se favorável a

abolição possibilitando movimentos de fuga de escravos para os diversos quilombos urbanos nas periferias das cidades negras. Neste movimento de resistência, muitos cativos recrutavam rebeldes nas próprias senzalas, disseminando ideias de liberdade sob o teto dos grandes proprietários de escravos. Relatos da época dão conta da existência de negros armados de pau, despostos a libertar à força suspeitos de serem foragidos. Depois de muito conflito e de ter avançado as pautas abolicionistas, esse movimento conjugado com as ações de rebeldia e o medo pela revolta escrava fizeram ruir a instituição que por muitos anos mantiveram a população negra em situação de inferioridade, sem dignidade, sem direitos e respeito social (ALBUQUERQUE, 2018; COSTA, 2010).

O que a literatura sobre a escravidão e a luta de resistência da população negra e escravizada no período colonial nos apresenta é uma narrativa voltadas a estes elementos e fatos que destacamos nesta seção. Neste sentido a escravidão foi parte constitutiva da história de luta da população negra por dignidade e respeito. Não podemos falar em racismo e nem nas relações raciais sem levar em consideração esse ordenamento racista que por anos orientou as práticas materiais e simbólicas de nossa sociedade. Nossa formação social contemporânea ainda é devedora desta configuração hierárquica que historicamente posicionou negros e brancos de forma diferenciada, e esse é um ponto importante para mobilização em torno da mudança. O africano não foi reconhecido como um outro que merecesse respeito e dignidade, pois o mesmo foi desumanizado e visto como mercadoria, como um objeto que não desfrutava do status de igualdade perante o português ou mulato livre (PINSKY, 2011), e, conseqüentemente, não poderia ser levado em consideração nas relações intersubjetivas produtoras e reprodutoras da ordem social estabelecida. Uma sociedade com gradações, marcada pela inferioridade “imaneente”, “natural” dos africanos, crioulos – escravos nascidos no Brasil -, homens e mulheres livres de cor que haviam sido alforriados. Ao focar nosso trabalho apresentando as condições de vida desta parcela da população colonial, queremos destacar a diferença que produziu e estabeleceu condições desiguais em direitos, estima e afeto para com o restante da população, procurando demonstrar como este ordenamento moral por mais de cinco séculos hierarquizou, desrespeitou e negou direitos e dignidade para uma parcela significativa de nossa sociedade. Uma sociedade colonial agridoce, onde a “*doçura do açúcar misturou-se com o ardor do trabalho compulsório e escravizado*”. (SCHWARCZ e GOMES, 2018, p.23)

Essa relação desigual de mando e obediência estabelecida pelas relações de escravidão negavam aos africanos, e posteriormente ao liberto, qualquer possibilidade de desfrutarem de uma condição de cidadão/ã de direitos e de estima social. Não poderia ser diferente, para se

manter esse ordenamento era necessário uma estrutura marcada por situações aterrorizantes e violentas que legitimassem a condição de inferioridade e desumanização de negros e negras e, enquanto durou, inibiu qualquer discussão sobre cidadania para essa população (SCHWARCZ, 1998). Até 1888 o escravo era visto como propriedade e reconhecido enquanto não-cidadão. Neste cenário de violência pública e privada contra a população negra, a resistência dos capoeiras, a religiosidades, os quilombos, as diversas casas de ajuda mútua e as revoltas de homens e mulheres que viveram sobre esse regime de injustiças esses elementos se constituíram em importantes marcadores identitários para reconstrução de uma narrativa histórica pelos movimentos negros do final do século XIX e início do século XX. Esses marcadores históricos de resistência foram resgatados pelas diversas narrativas e estratégias das organizações que surgiram posteriormente a abolição. Nesta análise buscamos destacar que as diversas estratégias de resistência empenhadas pela população negra no decorrer de sua história de luta por reconhecimento, da busca pela afirmação de sua dignidade e de suas práticas culturais e religiosas foram fundamentais na resistência e confronto com o ordenamento estabelecido questionando as diversas situações de desigualdade e marginalização contribuindo para um processo de organização política que será facilitado pela nova ordem republicana e pela abolição da escravidão. Essa mudança de regime e acesso a direitos por parte da população negra inflacionou as lutas por igualdade que foram gestadas no período colonial e que agora são assumidas de forma mais qualificada por organizações negras teoricamente legitimadas por esta nova ordem. A luta por reconhecimento, pela melhoria nas condições de vida e pela cidadania se tornaram o objetivo perseguido por essas organizações. A bandeira de luta vai girar em torno da igualdade, integração e assimilação a essa nova ordem. Em vistas da promessa de uma igualdade jurídica, o que serviu de resposta a essa população foi “a comprovação científica” de uma desigualdade biológica entre os homens, ao lado da manutenção peremptória do liberalismo, tal como exaltado pela nova república de 1889 (SCHWARCZ, 1993). Poderíamos entender nesta mudança de regime a possibilidade de passagem de uma sociedade hierarquizada para uma sociedade de base igualitária (TAYLOR, 1994). Porém, isso não se concretizou, pelo contrário, um novo discurso surge com uma legitimidade “científica” e “moderna” símbolos do progresso e do positivismo tão caro aos nossos militares republicanos. Portanto, nosso processo de abolição carregava consigo algumas singularidades, em primeiro lugar, a crença enraizada de que o futuro levaria a uma nação branca, em segundo lugar, o alívio decorrente de uma libertação que se fez sem lutas nem conflitos e sobretudo evitou distinções legais baseadas na raça (SCHWARCZ, 2012).

4.2 O PÓS-ABOLIÇÃO E A BUSCA PELA ASSIMILAÇÃO SOCIAL (1889 – 1946)

Com a abolição da escravidão e a proclamação da república (1889) entramos em uma nova etapa de nossa história, que demandaria da população livre, liberta, ou indivíduos de cor preta, de um ou outro sexo, uma preocupação com os aspectos econômicos e políticos e, conseqüentemente, pela sua inserção, sem buscar problematizar a construção de uma identidade negra numa perspectiva afirmativa. (NEVES, 2005; PEREIRA, 2013, PINTO, 2010). Para os homens de cor de agora²⁷ o presente reservava outra missão mais espinhosa, garantir que os recém-libertos pudessem, de fato, ter o Brasil como pátria, e desfrutar a cidadania prometida (PINTO, A.F., 2010).

Nos últimos anos da escravidão a efervescência política e de luta promovem uma movimentação que envolveu projetos de lei, fugas em massa de escravos e forte mobilização popular. Antes invisíveis, os negros agora se apresentavam como personagens novos nas disputas políticas pós-abolição. Entra, neste novo cenário, uma busca por melhores condições econômicas, políticas, culturais e legais. Estávamos agora em um regime que, teoricamente, poderia garantir uma ascensão e inserção social da população negra até então restritas, ou quase impossíveis de se concretizar. Portanto, *“lutar por terra, autonomia, contratos, moradias e salários – e enfrentar a costumeira truculência – era reafirmar direitos, interesses e desejos redefinidos, também, em termos étnicos, coletivos e culturais”* (GOMES, 2005, p.12). Para tanto cabia a esta parcela de nossa população buscar entre a herança e o legado do cativo, experiências de resistência e organização que promovessem a busca por estratégias identitárias reinventadas *“em parentescos, visões de mundo, lembranças e recordações – tudo permanentemente modificado e reconstituído”* (GOMES, 2005, p.12). Como veremos essa estratégia identitária terá seu auge com o TEN nas décadas de 40 e 50, o movimento pós-abolição terá como principal agenda política a assimilação.

Só com a abolição da escravatura e a proclamação da república é que começam a surgir as primeiras associações, agremiações culturais e casas de assistência mútua entre os/as negros/as. Veremos que umas das primeiras medidas dessas organizações negras pós-abolição serão voltadas a educação e aos bons costumes, pois devia-se buscar uma moralidade para os negros e negras que os aproximassem do mundo “civilizado”, “moderno”, o mundo dos brancos. Porém, esse movimento de assimilação e inserção encontrariam barreiras significativas, as

²⁷ Antes da República os negros e negras eram classificados e classificadas como livres, libertos e libertas e escravizados e escravizadas.

teorias raciais exportadas da Europa pelos nossos acadêmicos e lideranças políticas. A população negra estaria agora às voltas com a doutrina do racismo científico. O racismo científico, como vimos anteriormente, colaborou na criação de uma representação pseudocientífica que descrevia o negro como inferior, dado a imoralidades e a criminalidade.

Se de um lado as organizações negras batiam de frente com as teorias racistas, na linha política haviam as limitações no sufrágio e na participação, mas mesmo assim algumas organizações surgem. A militância negra neste período se caracterizou pela formação de grêmios, grupos e associações com finalidade assistencialista, recreativa e cultural. Para além das associações e jornais da época, haviam mobilizações que envolviam a população negra e a questão racial em sindicatos, cultos religiosos, espaços de lazer, como a música e o futebol de várzea. O propósito dos movimentos no período de 1889-1945 seria “*promover a integração do negro à sociedade mais abrangente*” (DOMINGUES, 2007, p.107). Pois, no que se referem aos aspectos econômicos, esses deixavam a desejar, porque grande parte dos empregos na nascente indústria e nos serviços estava destinada aos imigrantes (DOMINGUES, 2007) aprofundando a miséria, a desigualdade e a consequente marginalização da população negra. Segundo Gomes (2005) podemos destacar como principais movimentos em torno da mobilização dos negros/as neste período o surgimento da Imprensa Negra, a formação da Guarda Negra (1888-89), o surgimento da Frente Negra Brasileira (1931-1937) e da Legião Negra (1932).

Entendemos por imprensa negra os jornais feitos por negros, para negros, veiculando assuntos de interesse das populações negras (GOMES, 2005; PINTO, A.F, 2010). Este conjunto de periódicos guarda como característica uma riqueza na diversidade de formatos, tendências e objetivos²⁸, porém, eram marcadas pela falta de regularidade e um curto período de existência. Protagonizada por uma pequena parcela da população negra paulista e carioca alfabetizada, esses periódicos e seus editores propunham em suas publicações divulgar uma literatura que imaginavam interessar e, principalmente, educar seus irmãos. Tinham como principais temas a raça negra e o preconceito, as garantias individuais desta população, a voz coletiva direcionada ao fortalecimento do grupo, buscando denunciar a desigualdade provocando junto a negros e negras o desejo de igualdade, conclamando a irmandade para todos os brasileiros sem distinção de cor. O tema da exclusão e do preconceito racial era um ponto importante de denuncia destes periódicos. A opinião que na época estaria em curso era que existiria uma perseguição aos

²⁸ Ver APÊNDICE C – IMPRENSA NEGRA NO BRASIL.

cidadãos negros, que os atingia em seus direitos e os desrespeitava em seus talentos e virtudes. Essa opinião era unânime nestes periódicos, segundo Ana Flávia Pinto (2010), a falta de instrução, o tratamento desigual, o desrespeito dos governantes eram temas recorrentes. Alguns deles tinham como finalidade, como é o caso do jornal *Homem de Cor*, promover a união, a instrução e a moralização dos “homens e mulheres de cor” pernambucanos, pois esse era o termo utilizado pela maioria desses periódicos ao se referir a população negra. Outra pauta importante deste jornal, era denunciar o passado de miséria e humilhação resultantes da sociedade escravista e monárquica (PINTO, 2010). Buscava-se com seus esforços e limitações denunciar a situação de miséria, marginalidade, exclusão, desemprego, racismo e violência experimentada pelos negros e negras, sobretudo nas cidades. No período que se seguiu à abolição, a maior parte dessas questões esteve ausente do foco da grande imprensa (GOMES, 2005).

Em suma, grande parte das pautas destes periódicos buscavam debater a questão racial com o intuito de conscientizar a população negra buscando promover indiretamente a sua ascensão e inclusão. Com esse objetivo a imprensa negra priorizava o diálogo com o meio negro, abordando a sua autovalorização promovendo uma visão de mundo e formas políticas de organização e participação política, religiosa e cultural, voltadas como instrumentos de educação e formação. O que se buscava, muitas vezes, era a divulgação de referenciais comportamentais que procurassem distinguir os irmãos de “classe de cor” dos “pretos comuns”. Estes “pretos comuns” eram vinculados a vários estereótipos que iam do alcoolismo, a brutalidades, o analfabetismo e a miséria vinculadas a época da escravidão. Portanto, a propaganda da imprensa negra buscava denunciar e combater esses comportamentos, instituindo códigos próprios de condutas dos irmãos “brancos” com o intuito de promover a assimilação pela aculturação.

“o fato de os valores e visões de mundo divulgados nesse tipo de imprensa serem, em grande parte, os mesmos das elites brancas e das classes dominantes não determinou a ausência de um projeto das “classes de cor”; indica, sobretudo, que um tipo de diálogo esteve em curso” (GOMES, 2005, p.37).

Um dos principais jornais desse período foi o *Clarim da Alvorada*, lançado em 1924, sob a direção de José Correia Leite e Jayme Aguiar. Até 1930, contabiliza-se a existência de, pelo menos, 31 desses jornais circulando em São Paulo. A imprensa negra conseguia reunir um grupo representativo de pessoas para empreender a batalha contra o “preconceito de cor”, como se dizia na época (DOMINGUES, 2007). Esses jornais não estiveram restritos a denúncia do preconceito de cor, mas se envolviam em outros debates, como a luta entre republicanos e

monarquistas. Algumas destas publicações criticavam também as teorias científicas da época que legitimavam a crença na inferioridade congênita e na degeneração dos negros rebatendo as teses poligenistas e monogenistas que desqualificavam os homens de cor. Havia também momentos de exaltação dos feitos da população negra, defendendo em publicações que “*não há canto do Brasil onde não tenhamos derramado o mais precioso do nosso sangue ... nada se faz nem se tem feito no Brasil sem o nosso esforço e prestância*” (PINTO, A.F., p.75). Porém, no momento em que a igualdade formal foi “assegurada”, a preocupação, se voltou a buscar a garantia da educação pública, e esses jornais buscavam incitar e promover esse debate.

Compreendemos que esse período da história de resistência foi marcado pela busca da inserção da população negra ao mundo do trabalho. Veremos que sociedades beneficentes e profissionais irão surgir fundadas por negros e negras em benefício da população negra. Muitas delas buscaram capacitar seus membros, homens negros em sua maioria, com conhecimentos técnicos importantes para o desempenho dos ofícios (PINTO, A.F, 2010). A necessidade de instrução para os negros era uma pauta constante nos jornais negros da época.

as práticas cotidianas que tolham o progresso das pessoas negras, em sua coletividade – gente preta, parda, de cor, livre, liberta ou ainda escravizada -, serviam de base para os protestos do jornal, sem necessariamente chegarem às páginas como uma proposta de levante diante de tantas atrocidades (PINTO, A.F. 2010, p.80).

Ainda sobre a luta neste período, destacamos a formação da Guarda Negra. A Guarda Negra foi uma organização da época, que teve vida curta, porém significativa na luta por reconhecimento e resistência. A elite e parcela da população consideravam a Guarda Negra uma milícia de navalhistas e capoeiras que tinham como objetivo intimidar e provocar os republicanos e seus seguidores, por ser essa organização de tendência monarquista. Outros acreditavam que a existência da Guarda Negra uma ação política legítima como outra qualquer. Sem grandes polêmicas o que se sabe é que o objetivo desta Guarda seria defender a monarquia, a abolição e a Princesa Izabel tida como a “grande libertadora”. Para tanto, a Guarda entrou em debates acalorados com republicanos da época, principalmente no meio negro, pois, parcela significativa da militância abolicionista da época eram favoráveis aos princípios republicanos. Porém, com o fim da Monarquia e o surgimento da República a Guarda Negra desapareceu de cena.

Neste mesmo período, em 1925, foi criada a Frente Negra Brasileira (FNB) a mais importante entidade negra do país que converteu o movimento negro incipiente em um movimento de massa. Uma importante iniciativa da Frente foi a criação do jornal a *Voz da*

Nação, jornal de grande circulação no meio. Em 1936 a FNB torna-se um partido político para disputar o voto da população negra, cujo programa político se destacava pelo seu viés autoritário e ultranacionalista e tinha como uma de suas propostas a união política e social da gente negra nacional, cujo lema seria “Deus, Pátria, Raça e Família”. Era uma organização respeitável na época pela comunidade negra, cujo objetivo não era apenas incluir o racismo na pauta política da organização, mas promover melhores condições de vida, saúde, educação e emprego. Além de conseguir empregos, que já era uma importante contribuição na inserção da população negra, ela organizava bailes, era respeitada pela polícia, e ter a carteira da FNB era sinal de distinção no meio negro. Pela sua perspectiva fortemente nacionalista, foi alvo de jornais da época que a denunciavam como entidade de caráter fascista, anticomunista e moralista, denúncias que se justificavam pela organização de milícias negras aos moldes do integralismo. Essas críticas, segundo Gomes (2005), foram apresentadas na época, entre 1933 e 1934, pela denúncia do jornal *Homem Livre*, tido como um periódico de natureza democrática e inimiga dos governos fascistas que chamaram atenção do público, para as aproximações da FNB com o integralismo e o fascismo. A FNB foi acusada também de explorar o filão do preconceito, a publicação defendia que esse debate sobre o preconceito era perigoso e afirmavam que o preconceito só existiria no imaginário de suas lideranças. Percebe-se o claro apelo, que a crítica faz, ao Mito da Democracia Racial, buscando desta forma deslegitimar as ações da Frente.

se a FNB não se constituiu em um movimento de massas – como aliás, nenhuma instituição naquela época, vide as associações operárias e anarquistas -, seria equivocado afirmar que era um movimento de classe média. Tinha força popular junto aos setores negros com mobilidade social muito limitada (GOMES, 2005, p.55).

Essa força popular da FNB, provavelmente, vinha da referência e prestígio adquirido junto aos setores populares, claramente, por ser uma organização voltada para a população negra, com temas e ações que interessavam diretamente a essa mesma população, incluindo os setores mais populares. Além da FNB existiram outras organizações de cunho eminentemente assistencialista, recreativo e/ou cultural. Essas associações negras conseguiam agregar um número não desprezível de “homens de cor”, como se dizia na época (DOMINGUES 2007).

Seguindo a linha das organizações do período temos a Legião Negra. Uma associação beneficente com fins filantrópicos que buscavam ajudar os desvalidos, as mulheres decaídas, promovendo um levantamento moral e cívico dos descendentes da raça negra. Essa organização almejava espaços, direitos, proteção e prosperidade econômica para negros e negras e lutavam por uma sociedade sem preconceitos. Ela buscou integrar o discurso do civismo e do

patriotismo ao tema da raça negra, alinhando uma proposta de unidade nacional ao discurso racial. Apesar da luta e das denúncias de preconceito, uma característica destas organizações negras que chama atenção seria o alinhamento com a tese da Democracia Racial. Por mais que se denunciasse o racismo, este era interpretado como um problema de costumes e moralidade, bastava educar os libertos, os negros e negras, aos padrões comportamentais que se exigia na época para resolver o problema da inserção do negro nesta nova ordem.

Por isso o foco destas organizações e periódicos era as questões de formação profissional e comportamental, buscando salientar o abandono da população negra, denunciando sua falta de instrução e seus costumes arcaicos, tendo estes como responsáveis pela situação de “degenerescência” dos negros e negras. Até mesmo o “preconceito de cor”, de que se ressentem os negros, seria parcialmente atribuído à fraqueza moral das populações negras. Esta autflagelação só será revertida com a democratização do país, em 1945, quando surgem novas organizações negras (GUIMARÃES, 2014). Com a abolição, o negro passou a ser não somente o culturalismo negativo, mas também o atrasado, o primitivo, o inadequado culturalmente (FERES JR, 2006). Então o foco seria justamente adequar o homem e a mulher negros ao processo civilizatório proposto pelo Estado e autoridades. Para esta empresa, além da Frente Negra Brasileira, outras entidades floresceram com o propósito de promover a integração do negro à sociedade mais abrangente, dentre as quais destacam-se o Clube Negro de Cultura Social (1932) e a Frente Negra Socialista (1932), em São Paulo; a Sociedade Flor do Abacate, no Rio de Janeiro, a Legião Negra (1934), em Uberlândia/MG, e a Sociedade Henrique Dias (1937), em Salvador (DOMINGUES, 2007).

Entre 1870 e 1930 proclamamos a república, abolimos a escravidão, iniciamos a industrialização, trouxemos imigrantes para nossas terras, e, nossa grande contradição, junto a todo esse espírito de modernidade que pairava em nossa sociedade, estaria justamente na persistência do racismo. Esses primeiros anos pós abolição, me parece, que a luta se concentrou na busca pela inserção e na possibilidade de se almejar o status da igualdade em uma sociedade marcadamente desigual. A escravidão havia terminado, nada mais justo que a desigualdade racial se esvaísse pela história e pelos ralos da sociedade e se impusesse a tão almejada igualdade. Para isso, os negros e negras, segundo concepções hegemônicas da época, deveriam procurar a assimilação pela imitação aos brancos, buscando se educar, se comportar, adquirir as práticas, valores e costumes dos brancos, para se sentirem e serem reconhecidos como brancos (FANON, 2008). Buscava-se neste sentido “incentivar” a autoestima nos “homens e mulheres de cor” para se reconhecerem e agirem como iguais aos brancos “civilizados”. Neste

processo de tensão entre assimilação e aceitação de seus valores é que novas estratégias serão demandadas pelas organizações negras que virão se constituir.

Em 1937 a FNB foi extinta pelo Estado Novo, pelo processo de repressão política que vai de 1937 a 1945 dificultando a mobilização contestatória de parte da população ao regime de Getúlio Vargas. Em resumo, este período foi marcado pelas estratégias políticas de enfrentamento ao racismo, com forte apelo aos aspectos econômicos e de assimilação cultural, porém, sem buscar problematizar a valorização de uma identidade e de uma cultura negra que fosse baseada em uma herança africana numa perspectiva afirmativa. O propósito dos movimentos, neste período, como bem destacamos, era promover uma inserção pela assimilação do negro à sociedade da época (Domingues, 2007, p.107).

4.3. O TEN E A CONSTRUÇÃO DE UM “NÓS” PARA POPULAÇÃO NEGRA (1945-1964)

De 1937 a 1945 as entidades populares e democráticas, sindicatos, associações culturais, entre outras, ficaram sob vigilância e censura permanente dos órgãos de segurança e repressão do Estado Novo de Vargas. As liberdades democráticas foram revogadas, as manifestações políticas de qualquer natureza foram silenciadas e inibidas pela violência da Ditadura Vargas. Neste sentido muitas das organizações negras passaram a funcionar como simples clubes de lazer, com atividades musicais e esportivas. Somente com a derrubada do Estado Novo varguista é que as comunidades negras começam a se reorganizar de forma significativa (MOURA, 1992). Este período de nossa história será marcado por um processo de democratização política onde o movimento negro se reorganiza e, segundo Guimarães (2012), seu protesto irá se espalhar demandando uma maior ação das organizações, pois a discriminação racial, à medida que se ampliavam os mercados e a competição, se tornava mais problemática, devido aos processos de exclusão da mão-de-obra negra. Os preconceitos e os estereótipos continuavam a perseguir os negros gerando situações de desrespeito e marginalização desta população. Portanto, grande parte da população “de cor” continuava marginalizada em favelas, mucambos, alagados e na agricultura de subsistência, apesar dos esforços das organizações de ajuda mútua do período anterior.

Se na primeira fase, pós-abolição, as organizações se empenharam na integração do negro na sociedade, promovendo ações voltadas a assistência social e cultural com o objetivo de ampliar a educação formal e moral da população negra, esse segundo momento será marcado

pelas questões identitárias, pela produção de um “nós”. Segundo Avritzer (2015), neste momento as organizações negras problematizaram aquilo que Gilberto Freyre e grande parcela de nossa sociedade ignoravam, a discriminação racial presente na esfera privada. Entende-se que neste momento existiria uma disposição destas organizações negras de se buscar uma identidade nacional afro-brasileira, possibilitando a construção de uma narrativa identitária sobre a população negra no interior do Estado-nação, um movimento de busca por reconhecimento e valorização das contribuições africanas para nossa sociedade.

Se na esfera do direito continuávamos sem avanços significativos, pois tínhamos uma legislação bastante limitada, porém, nesta época será aprovado um dispositivo legal, a primeira lei antidiscriminatória do país, batizada de Afonso Arinos, que segundo Domingues (2007) só foi aprovada no Congresso Nacional em 1951, após o escândalo de racismo que envolveu a bailarina negra norte-americana Katherine Dunham, que havia sido impedida de se hospedar num hotel em São Paulo. Se na legislação ainda não tínhamos avanços significativos no que se refere a valorização cultural e a busca por estima social. O que contribuirá para esse determinado avanço será a importância dada, por parte da militância negra do período, as questões em torno da construção de uma representação identitária. Essas ações, especificamente, irão tomar forma e conteúdo a partir da década de 40 com a inserção do discurso da Negritude no Brasil via TEN (BARBOSA, 2013; DOMINGUES, 2005; 2007).

Esse movimento identitário e de valorização cultural conhecido por Negritude foi idealizado fora da África. Ele provavelmente surgiu nos Estados Unidos, passou pelas Antilhas, em seguida atingiu a Europa, chegando a França aonde adquiriu forma e foi sistematizado (DOMINGUES, 2005). Entende-se que o afro-americano W. E. B. Du Bois patrono do Pan-africanismo seria uma espécie de iniciação ideológica da negritude. O Pan-africanismo foi um movimento político e cultural que lutava tanto pela independência dos países africanos do jugo colonial quanto pela construção da unidade africana, uma estratégia política e discursiva que remetia a necessidade de promoção de um orgulho racial que tivesse a África como ponto importante de retorno às origens negras (DOMINGUES, 2005).

Seguindo a proposta de valorização do orgulho racial, por volta de 1920, nos Estados Unidos, em um bairro negro de Nova Iorque, o Harlem, surgiu um movimento literário e artístico denominado *New Negro* (ou "Negro Renaissance"), cuja proposta cultural era eliminar os estereótipos e preconceitos que existiam contra o negro no imaginário social. Neste movimento, os militantes tinham como objetivo enaltecer a cor do povo negro em suas obras (DOMINGUES, 2005). Segundo Domingues (2005) teremos no mesmo período, em Cuba e no Haiti, movimentos com a mesma conotação política que tinham como propostas a reabilitação

da herança cultural africana, valorizando as línguas crioulas e a religião *vodu*, encampando uma luta anticolonial e um trabalho de conscientização sobre a história africana.

Com influência do marxismo, do surrealismo e do existencialismo, o movimento negritude avança na França na década de 30 do século XX tendo como principais lideranças Aimé Césaire, Seghor, Léon Damas e Leopold Sedar. É com a problemática em torno da tomada de consciência da especificidade de ser negro e com a luta contra a aculturação ocidental que o movimento toma forma. Para Césaire, de acordo com Bernd (1984), a negritude foi uma revolução na linguagem e na literatura que permitiu reverter o sentido pejorativo da palavra negro para dele extrair um sentido positivo. O movimento tinha como agenda política a afirmação dos valores negros, o desejo de recuperar o orgulho de ser negro, a tomada de consciência de sua situação de dominação, a luta por uma vida autônoma, o desejo de reagir contra assimilação, a vontade de reencontrar uma identidade perdida e o caráter de contracultura (BERND, 1984; MUNANGA, 2012a).

O objetivo deste movimento seria despertar nos negros e negras uma consciência racial, uma disposição para lutar a favor do resgate de uma identidade cultural esvaecida do povo negro. A Negritude seria o ato de assumir a condição de ser negro e ser consciente de uma identidade, de uma história e de uma cultura específica, com vínculos que não se pode apagar com a terra-mãe, com a herança ancestral africana. A tática foi desmobilizar o inimigo em um de seus principais instrumentos de dominação racial: a linguagem (DOMINGUES, 2005).

Algumas revistas foram formuladas para servir de plataforma para divulgação de suas ideias. As principais seriam a *Légitime défense* (1932), a *Étudiant Noir*, 1934 e a *Présence Africaine* (1947). Estas revistas tinham como temas principais a denúncia da opressão racial e da política de dominação cultural colonialista; a bandeira a favor da liberdade criadora do negro; a condenação do modelo cultural ocidental; a necessidade do negro em se colocar como ser autêntico, sujeito de sua ação social; e a volta as raízes africanas. Juntos, todos esses temas buscaram transmitir uma imagem da civilização africana exprimindo uma visão positiva da identidade negra na diáspora (BARBOSA, 2013). Um exemplo claro de luta por reconhecimento, por valorização da identidade e da auto estima do povo negro.

Com uma arrojada proposta de ruptura com a cultura ocidental, o movimento da negritude, pelo menos na sua fase inicial, receberia uma enorme influência ideológica do marxismo. Algumas de suas lideranças e membros mantinham relação com os Partidos Comunistas de seus respectivos países. Podemos verificar essa relação com o marxismo, pela importância do conceito de alienação nas proposições teórica e políticas. A alienação estaria relacionada com a ligação dos negros e negras com sua cultura e com a cultura ocidental

(DOMINGUES, 2005). O fenômeno da alienação e a conseqüente busca pela assimilação foi denunciado por Franz Fanon no título de seu livro *Pele negra, máscaras brancas* de 1952 quando Fanon faz alusão aos negros que buscavam a assimilação pela auto rejeição. Defendia Fanon (2008) em seu trabalho que esses indivíduos, homens e mulheres, incorporavam em seus "corpos e mentes" o desejo de ser branco, assumindo dos brancos seus costumes, valores, estilos de vida, em suma, a sua cultura. Neste sentido, suas críticas denunciavam essas situações de colonialidade que posicionavam o homem negro e a mulher negra de maneira diferente, inferior e marginal nas relações intersubjetivas que se estabeleceriam com os brancos. Se fizermos um paralelo com a luta pelo reconhecimento e suas dimensões, podemos afirmar que a negritude contribuiu significativamente como proposta de libertação subjetiva da população negra, como um movimento de valorização da autoestima dos afrodescendentes, buscando promover uma resistência ao sentimento de inferioridade, provocando no homem negro e na mulher negra um sentimento de orgulho de si mesmo. Negritude, portanto, tratou-se de uma reação a branquitude reinante da cultura ocidental (DOMINGUES, 2005; FANON, 2008).

Para além das contribuições deste movimento, atribui-se a ele a crítica de ser um movimento de uma elite negra letrada que se sentia marginalizada e sub-representada na cultura ocidental, sendo vítima de estereótipos e representações distorcidas de sua personalidade e cultura. E foi justamente para dar uma resposta a esse sentimento de marginalização racial e frustração existencial, com relação a possível assimilação e branqueamento, que a pequena-burguesia negra resolveu revalorizar sua identidade no "mundo dos brancos", empreendendo um discurso de afirmação racial e volta às raízes da cultura africana (DOMINGUES, 2005). Por mais que essa crítica seja pertinente, não podemos deixar de destacar a importância do debate e do confronto proposto pelo movimento. Um movimento de denúncia de uma situação de exploração, miséria e desrespeito contra a população negra em grande parte do mundo que independente de onde partiu a denúncia, consegue-se levar adiante um movimento de crítica ao racismo e ao colonialismo.

No período de 1939-1945 amplia-se o raio de ação da negritude, além da construção de uma personalidade e de uma consciência negra, dever-se-ia agora, como destacamos anteriormente, protestar contra a ordem colonial e lutar pela emancipação política dos povos africanos (DOMINGUES, 2005). Para tanto, o movimento se envolve diretamente na missão pela libertação das colônias africanas, fato que vem a ocorrer na década de 60. Neste sentido a luta pela libertação colonial na África, a luta pelos direitos civis dos negros americanos e a proposta identitária francesa e caribenha vão chegar ao Brasil como fonte ideológica para os movimentos e lideranças negras na década de 40. Segundo Bernd (1984) e seguindo Hanchard

(2001) foi o nosso Mito da Democracia Racial um fator de retardo a organização de movimentos que tivessem essa natureza de conscientização do negro, pois “*trabalhar na construção e na mobilização de uma identidade que se exprimirá através de uma linguagem, que se nutrirá da seiva da herança africana, será melhor forma de desmascarar a visão estereotipada que se tem do negro*” (BERND, 1984, p. 56).

4.3.1 A negritude no Brasil

A Negritude no Brasil, influenciada pelo movimento francês, teve sua inserção na década de 1940, e sua organização em movimento em 1944 com o Teatro Experimental do Negro (TEN) tendo como principal liderança Abdias do Nascimento. A primeira referência à negritude francófona no Brasil ocorrerá no primeiro número do jornal oficial do TEN, chamado *Quilombo*, em dezembro de 1948. Na quinta edição de *Quilombo*, em janeiro de 1950, fica explícito como as ideias da negritude francófona foram assumidas pelo grupo (BARBOSA, 2013). O grupo foi o primeiro a trazer para o país as propostas do movimento da negritude francesa, uma proposta bastante polêmica e que será ponto de severas críticas a organização. As ideias da Negritude na década de 40 mobilizava a atenção do movimento negro internacional servido de base ideológica para a luta de libertação nacional dos países africanos. A negritude trazia em si, uma proposta bastante arrojada para época, seu debate em torno da mobilização política dos povos e nações pela dimensão cultural fazia parte, de certa forma, de uma tendência revisionista das concepções de classe que orientavam a ação revolucionária mundo a fora. Aqui no Brasil não poderia ser diferente, assumir uma valorização da cultura africana em detrimento da identidade nacional mestiça, ou mesmo da luta de classes, traria alguns problemas para o grupo.

Podemos dizer que o TEN se formou como um pequeno grupo composto de profissionais liberais, artistas e ativistas negros que buscaram fundar uma organização dedicada à estética e ao progresso cultural afro-brasileiros. O objetivo primário desta organização estaria voltado a campanhas de produção teatral, porém, foi além, assumindo compromissos culturais e políticos logo depois de criado. Entre suas principais ações, destacam-se os incentivos as campanhas de alfabetização em pequena escala e os cursos de iniciação cultural (HANCHARD, 2001). Além destas ações voltadas aos aspectos culturais e educacionais, o TEN se empenhou na defesa dos direitos civis e na propagação de uma legislação antidiscriminatória para o país.

O grupo tinha como objetivo definido a afirmação dos valores do orgulho racial, buscando uma representação que fizesse contraposição a representação negativa que imperava em nossa sociedade, que sempre posicionava de forma inferior a população negra e seus valores. Uma representação que alimentava o desrespeito e a desvalorização da cultura e personalidade negras impondo a esses sujeitos uma negação de si mesmo, de sua subjetividade. Para população negra, viver no Brasil significava no plano público o desrespeito, e no plano legal, a inexistência de leis discriminatórias, uma contradição que se resolvia no plano privado, nas relações pessoais, quando nossos negros e negras sentiam o peso da discriminação e do preconceito cotidianamente. Situações que levava em muitos casos a se culparem pela condição de ser negro ou negra, somatizando todo o peso do racismo, da discriminação e da violência.

Desta forma, a positivação da identidade e da cultura negra se colocava como importante passo na busca da auto realização e estima social do homem negro e da mulher negra. De acordo com o TEN essa positivação se daria pela valorização de elementos definidos como pertencentes a cultura negra e africana, elementos que compunham a narrativa de luta e resistência e que historicamente foram perseguidos, mesmo que depois grande parte deles tenham sido “nacionalizados” pelo processo da mestiçagem, como é o caso do samba, da capoeira, do candomblé, da estética africana entre outros elementos. Todas essas manifestações culturais de herança africana e afro-brasileira eram vistas de forma preconceituosa, estereotipada e discriminada por grande parcela de nossa sociedade, podendo agora serem africanizados, positivados pela estratégia política e identitária do TEN (GONÇALVES, 1998; DOMINGUES, 2005; 2007). Desta forma, o TEN buscou, pelo processo de africanização destas expressões culturais, religiosas e políticas, representar, definir uma identidade negra valorizada e representada positivamente (BERND, 1984; 1988).

Assim, no terreno cultural, a negritude se expressa pela valorização dos símbolos culturais de origem negra, destacando-se o samba, a capoeira, os grupos de afoxé. No plano religioso, negritude significava assumir as religiões de matriz africana, sobretudo o candomblé. Na esfera política, negritude se definia pelo engajamento na luta anti-racista, organizada pelas centenas de entidades do movimento negro (Domingues, 2005, p. 206-207).

O período de produção e atuação do TEN será de grande importância para construção de uma representação do/a negro/a apoiadas no discurso da negritude francesa e caribenha. Esse discurso permitiu “*a revalorização da herança ancestral africana contribuindo para que o negro constrísse uma autoimagem positiva, propiciando visibilidade e o conseqüente fim do silêncio que sempre pairou diante da causa negra*” (DOMINGUES, 2005).

Como na França, a negritude, no Brasil, foi uma ideologia que alimentou uma estratégia política vinculada com a nossa elite negra. O TEN surgiu como expressão de protesto da

pequena burguesia intelectual negra à supremacia branca. Neste caso, seriam elites negras dispostas a elevar, valorizar sua raça. Em seus estatutos, de acordo com Hanchard (2001) fica evidente o reconhecimento da existência de uma elite intelectual negra, e o uso do teatro como instrumento de luta e de redefinição da imagem do negro. Desta forma, entendemos que seria difícil para o TEN a partir de sua estratégia política atrair as massas negras, devido a sua postura elitista voltada a um debate filosófico-acadêmico de valorização, pela arte, dos valores africanos. Além disso, de acordo com Hanchard (2001), suas lideranças entendiam que a mentalidade de nossa população de cor ainda seria pré-letrada e pré-lógica. Neste ponto, nos chama atenção a visão paternalista que ainda subsistia neste grupo, impondo ao negro uma condição infantilizada que precisaria de uma vanguarda para libertá-lo de sua ignorância.

A maioria das atividades culturais do TEN envolviam mais intelectuais brancos do que negros. Intelectuais brancos e negros convergiram para o TEN por uma crença comum na essência africana. Esse ponto da essência africana será um ponto de crítica por parte de Hanchard (2001), para ele, este movimento, de certa forma, mantinha uma lógica essencialista ligada a elementos primordiais da cultura africana, portanto, um elemento fraco para desencadear processo de mobilização política e tomada de consciência mais amplos. Postura que, de acordo com ele, legitimou um fetichismo da cultura em detrimento de outras necessidades sociais advindas do racismo, como a fome, a miséria, a violência e tantas outras mazelas sociais. Lógico que entendemos e defendemos a importância do TEN no papel de denunciar o racismo e buscar com suas ações promover uma pretensa igualdade racial, porém seu caráter elitista e seu fetichismo cultural, nos parece, impossibilitaram a sua inserção no meio negro de forma ampliada, uma inserção massificada na população negra.

Com toda crítica que possa ser feita ao TEN, não podemos deixar de destacar o importante papel desta organização na defesa de uma identidade afro-brasileira. Essa defesa lhe garantiu severas críticas por entenderem que o TEN estaria pregando um racismo às avessas. A crença no mito da Democracia Racial ainda muito forte neste período, alimentou uma narrativa de que esse grupo estaria pregando uma espécie de racismo avesso, propondo com suas teses uma diferenciação em nossa sociedade que até então não existia.

Nesse contexto, não era atraente, aos líderes do TEN, uma visão diferencialista da negritude, como o “racismo antirracista” proposto por Sartre em “Opheu Negro”. Afinal, essa interpretação poderia “legitimar” os ataques de “racismo às avessas” e/ou o “espírito de imitação do estrangeiro”, que a direita mais radical gostava de lhes impingir. Do mesmo modo, uma interpretação da negritude como “africanidade” ou “volta à mãe África” seria exemplo de antipatriotismo, imagem que os líderes do TEN não queriam reforçar (BARBOSA, 2013, p.175).

A realização do I Congresso do Negro Brasileiro em 26 de agosto de 1950, segundo Barbosa (2013) tornam públicas as divergências internas do TEN sobre a questão da negritude. De acordo com Barbosa (2013) a polêmica teve, no Congresso, um papel deflagrador das divergências em torno da noção de raça, do projeto de nação mestiça e da cientificidade em torno desta noção, trazendo à tona uma polarização entre grupos da esquerda nacionalista, na figura de Costa Pinto, Edison Carneiro, Darcy Ribeiro entre outros, onde se insinua a relação deste grupo com os interesses do Partido Comunista Brasileiro (PCB) e o grupo de centro-direita populista reformista, reunindo na figura dos ex-integralistas como Abdias do Nascimento, Guerreiro Ramos e outros integrantes do TEN.

A tese de Costa Pinto e seu grupo era a de que a negritude, na forma como estava sendo defendida, representaria incorrer no racismo às avessas, contribuindo para o acirramento de ódios e rivalidades injustificáveis. O que chama atenção nesta disputa no I Congresso foi a defesa de Guerreiro Ramos a tese de Costa Pinto, indo de encontro a proposta defendida por Abdias e outros integrantes do TEN. Segundo Barbosa (2013) Guerreiro Ramos depois irá buscar se reconciliar com seus companheiros do TEN e com suas próprias ideias sobre nossas relações raciais. Porém, o que nos chama atenção neste fato é a recorrente denúncia do racismo às avessas que incorre sobre as tentativas de se desmascarar nossa Democracia Racial. Gilberto Freyre fará isso em artigo contra o TEN, fará a mesma coisa contra o movimento Black Rio na década de 70 e repetirá com o MNU o mesmo mantra (GUIMARÃES, 2014; HANCHARD, 2001).

O termo Democracia Racial não é um termo que acompanha a obra de Gilberto Freyre desde o início, porém, segundo Guimarães (2014), as ideias já estavam postas em seus trabalhos, ele só fará menção ao conceito em 1962, quando no auge da sua polêmica defesa do colonialismo português na África, e no bojo da construção teórica do que chamará de lusotropicalismo. Neste sentido, ainda segundo Guimarães (2014), ele julgava conveniente fazer a crítica defendendo que, o conceito de “negritude”, cunhado por Leopold Senghor, Aimé Césaire, Franz Fanon e outros, e reelaborado por Guerreiro Ramos e Abdias do Nascimento, seria uma péssima influência estrangeira sobre os negros brasileiros, plantando o racismo entre os brasileiros. Em discurso no Gabinete Português de Leitura em 1962 dirá Freyre:

Meus agradecimentos a quantos, pela sua presença, participam este ano, no Rio de Janeiro, da comemoração do Dia de Camões, vindo ouvir a palavra de quem, adepto da "vária cor" camoneana, tanto se opõe à mística da "negritude" como ao mito da "branquitude": dois extremos sectários que encontrariam a já brasileiríssima prática da democracia racial através da mestiçagem: uma prática que nos impõe deveres de particular solidariedade com outros povos mestiços. Sobretudo com os do Oriente e os da Áfricas Portuguesas.

Principalmente com os das Áfricas negras e mestiças marcadas pela presença lusitana (Freyre In GUIMARÃES, 2014, p.8).

Com o avanço ideológico da “negritude” e do movimento pelas reformas sociais no Brasil, Freyre vai permanecer a louvar e fazer a defesa da tese da “Democracia Racial” ou “étnica” como prova da excelência da cultura luso-tropical. Ironicamente, tratará a “negritude” como um mito racial (GUIMARÃES, 2001). E como destacamos acima, ele sustentará esse argumento de forma recorrente contra os momentos de contestação deste Mito racial elaborado por ele e sustentado por parte de nossa intelectualidade. Essa crítica recorrente demonstra o quanto essa tese se manteria forte neste período, mantendo quase que inabalável a crença da ausência do racismo.

Outro ponto que se apresentou de forma incisiva e que incitou acalorados debates, como o do 1º Congresso do Negro que citamos anteriormente, é a discussão sobre a relação entre raça e classe. Segundo Barbosa (2013) haviam suspeitas de que a tese que surgiu no congresso atacando a questão racial e por transmissão a negritude partira do PCB. Para o PCB, as reivindicações específicas dos negros eram um equívoco, pois dividiam a luta dos trabalhadores e, por conseguinte, represavam a marcha da revolução socialista no país (DOMINGUES, 2007), ficando evidente a tentativa de deslegitimar a luta racial pela priorização da luta de classes. Os partidos políticos brasileiros historicamente minimizaram a política da diferença racial no Brasil, tanto a esquerda quanto a direita. Segundo Hanchard (2001) deve ser pelo motivo de ambos serem gerados da mesma matriz racial-cultural, que tem como pressuposto a negação do racismo. Neste ponto era nítida a situação de disputa que havia entre a esquerda marxista em torno das questões políticas que envolviam a agenda negra. A pauta marxista universalista buscava se sobrepor as investidas particularistas da pauta do TEN. Neste sentido, o TEN e sua agenda racial eram vistos com desconfiança, e *“para o PCB, as reivindicações específicas dos negros eram um equívoco, pois dividiam a luta dos trabalhadores e, por conseguinte, representavam a marcha da revolução socialista do país”* (Domingues, 2007, p.111). Neste sentido a cultura e não a classe, será a categoria política operante na maioria das interações entre os ativistas negros do TEN e as elites brancas nas funções civis, burocráticas e de Estado daqui para frente, veremos que as propostas de intervenção e organização política que surgiram na década de 70 irão dialogar com essa versão culturalista de promover a conscientização e a mobilização da população negra e nacional em torno do combate ao racismo. Em resumo o TEN buscou desenvolver ações na esfera pública, procurando denunciar o Brasil como um país racista buscando desconstruir o mito da Democracia Racial, reivindicando, para tanto, uma

identidade diaspórica, identificada com as origens africanas e afro-brasileira, uma identidade deslocada da identidade nacional propagandeada pelo Estado brasileiro.

Com a instalação do regime militar em 64 o TEN e os outros movimentos negros constituídos serão reprimidos e silenciados. Com a forte repressão dos governos militares o movimento negro se dispersa e sua reorganização política se dará no final da década de 70. Neste momento de reorganização surge o Movimento Negro Unificado (MNU) que se tornará uma das mais influentes organizações negras no Brasil, que terá um alcance nacional, contribuindo para formação política e ideológica, para produção de uma representação e conceitualização identitária negra que influenciará outros movimentos constituídos e que virão a se constituir na esteira da abertura política.

4.4 O MNU EA INSTITUCIONALIZAÇÃO DA AGENDA NEGRA

Entre 1930 e 1964, como vimos, a população negra brasileira, em termos simbólicos, iniciar um processo de integração à nação brasileira, através da adoção de uma cultura nacional mestiça ou sincrética, em termos materiais, pelo menos parcialmente, através da regulamentação do mercado de trabalho e da seguridade social, porém essa inserção ainda ficou muito a desejar. Com o golpe militar de 1964 teremos o refluxo dos movimentos negros de resistência e contestação. A estratégia política da repressão militar era estigmatizar e acusar os militantes de estarem a criando problemas com suas acusações e denúncias acerca da existência do racismo no Brasil, tese que para os militares e parcela significativa de nossa sociedade não existiria (GUIMARÃES, 2001; DOMINGUES, 2007). Neste período as dificuldades eram enormes, pois o movimento negro estava completamente desmantelado, além do isolamento político, convivia-se com a repressão militar e o esvaziamento dos movimentos passados. No movimento de reconstrução da democracia no Brasil, a partir de 1978, o movimento negro irá se reorganizar, teremos um renascimento da “cultura” e do protesto negro entrando em cena. Como vimos, nos anos 80 e 90, o movimento negro vai se beneficiar com um cenário em que a ideia de multiculturalismo, ou seja de tolerância e respeito a diferenças culturais que se querem integras, autênticas e não-sincréticas, ao contrário do ideal nacionalista do pós-guerra, será um paradigma dominante no mundo, repercutindo de certa forma em nosso país. Esse cenário possibilitará ao movimento negro retomar o diálogo com suas bases e novos atores coletivos surgiram em cena (GUIMARÃES, 2001).

O movimento negro ressurgiu, em 1978, como o fez em 1944, em sintonia com o movimento pela redemocratização do país, porém em sua agenda política estavam três alvos principais, de acordo com Guimarães (2001), a denúncia do racismo, e toda as situações de injustiça, desrespeito e discriminação; a denúncia do mito da Democracia Racial, pois este ainda se mantinha como um grande empecilho nos debates sobre o tema; e a busca de construção de uma identidade racial positiva, procurando resgatar a herança africana no Brasil, a invenção de uma cultura negra. Ou seja, segundo Guimarães (2001) “*têm-se três movimentos em um: a luta contra o preconceito racial; a luta pelos direitos culturais da minoria afro-brasileira; a luta contra o modo como os negros foram definidos e incluídos na nacionalidade brasileira*” (p.13-14).

O movimento negro brasileiro, influenciado pelo movimento da négritude francófono, enfatizava já as raízes africanas desde a década de 40 com a experiência do TEN e sua estratégia de organização coletiva. Agora, após anos de manutenção do Mito da Democracia pelo Regime Militar, a Negritude, a partir das novas abordagens do movimento negro, torna-se sinônimo de um processo mais amplo de tomada de consciência racial do negro brasileiro. No terreno cultural, a negritude, como bem destacamos anteriormente, se expressará pela valorização dos símbolos culturais de origem negra, destacando-se o samba, a capoeira, os grupos de afoxé. No plano religioso, negritude significará assumir as religiões de matriz africana, sobretudo o candomblé. Na esfera política, negritude se definirá pelo engajamento na luta antirracista, organizada pelas centenas de entidades do movimento negro (DOMINGUES, 2005). O que percebemos é que o MNU, de certa forma, se alinha as propostas do TEN e nos chama atenção, claramente, a persistência do culturalismo no processo de identificação e construção de representações sobre a população negra. A África se manterá como referência cultural e a necessidade de alinhamento de uma narrativa sobre um “nós” africanizado se manterá. Uma narrativa culturalizada devedora de elementos históricos que remetem a ideia de tradição e ancestralidade, a ideia de resgate de uma tradição africana.

Nestes anos, a resistência vai se dar de forma mais desimpedida no terreno cultural, pois no campo político o cenário ainda estava fechado. Essa militância cultural será permitida devido à importância dada pela repressão às atividades político partidárias e aos movimentos armados contrarrevolucionários. Segundo Guimarães (2001) outro fator facilitador para militância cultural seria os rumos que toma a política externa brasileira nos anos 60 e 70, uma política de aproximação com a África negra. Desta forma, antes que o movimento negro aparecesse na cena política nacional com uma agenda radical de reivindicações antirracistas, a “afirmação

cultural” negra já era uma realidade no meio negro, protegida justamente por nossa “Democracia Racial”. O novo, nos anos 80, de acordo com Florestan (In, GUIMARÃES, 2001) “*será a demanda por direito à diferença cultural pari passu à demanda por direitos sociais e respeito pelos direitos civis dos negros*” (p.13). Florestan, neste caso, já chamava atenção para o alinhamento claro entre demandas por redistribuição e reconhecimento, demandas que dialogariam sobre o mesmo problema, em resumo, o problema do racismo e da desigualdade econômica. Porém, a resistência a esse diálogo levou a um fetichismo da dimensão cultural e uma negligência do debate econômico. Neste sentido, Hanchard (2001) chama atenção que historicamente, a maioria dos grupos negros no RJ e em SP se organizaram em torno de um retorno originário às raízes africanas como base de qualquer prática política ou cultural. Antes que surgisse, em 1978, o Movimento Negro Unificado, percebia-se que já estava em atuação nas principais cidades brasileiras uma quantidade significativa sem número de entidades culturais negras, todas em busca de afirmação étnica (GUIMARÃES, 2001; HANCHARD, 2001). Um dos exemplos destas atuações no campo da cultura, neste período, que chama nossa atenção pela sua repercussão e inserção na agenda pública e da repressão foi o movimento Black Soul.

O Black Soul se caracterizou como um movimento de massa, onde brasileiros negros haviam sido atraídos por versões brasileiras da negritude e do Black Soul na década de 1960. Esse movimento tinha um conteúdo de contestação que, de certa forma, gerava uma forte identificação entre os negros da periferia no Brasil. Eram festas que se tornaram pontos de encontro da juventude negra da época, cujas atrações seriam o Black Soul, o Funk e o Charme. Celebrando uma pretensa identidade afro-brasileira, mobilizando para isso as representações dos cabelos afro, as roupas coloridas, camisas de lapela longa e calças boca de sino, essas vestimentas e cortes de cabelo chamavam atenção como elementos identitários. Era um movimento majoritariamente constituído por “*jovens negros que buscavam uma afinidade estética e filosófica de nossos tempos, com cabelos Black Power e roupas modernas*” (SEBADELLE, 2016, p.46). Representavam momentos de entretenimento da juventude periférica de nosso país em busca de uma afirmação identitária em um cenário tão sufocante que foram os anos 70. Como relata Sebadelle (2016), a Revista Veja de 1976 traz em reportagem de grande repercussão que “*a grande vitoriosa nos subúrbios cariocas é a Soul Music negra de origem norte americana. Esses movimentos não passam despercebidos pelos críticos de plantão, ainda mais movimentos de natureza Black*” (p.68). Neste sentido, a imprensa, alardeada pelas elites e militares, não poderiam se furtar a fazer esse tipo de crítica,

já destacando a pretensa importação de símbolos culturais americanos por parte destes jovens. Hanchard (2001) nos chama atenção para o fato de “*por ser independente das definições da elite branca sobre a “brasilidade” nacional e a prática cultural afro-brasileira, e também por resistir à apropriação pelas elites brancas, o Black Soul foi objeto de críticas e, por fim, de repressão*” (p.137). Por coincidir com a fase mais repressiva e violenta da ditadura, o movimento será vigiado de perto pelos militares, sendo vistos por estes como manifestações perigosas e temerárias para segurança nacional e costumes (SEBADELLE, 2016). A recepção também não será amistosa entre as elites civis que se opunham à ditadura, elas acreditavam que o movimento estava fomentando o ódio e o conflito racial no final da década de 70. Se juntam essas críticas, diversos sambistas e escolas de samba eminentes, que viram nesse movimento uma imitação e um estrangeirismo, um movimento que não representaria a cultura brasileira, a cultura da periferia e nem a cultura negra (SEBADELLE, 2016).

Seguindo a linha de crítica ao movimento Black Soul, conhecido também por Black Rio, Gilberto Freyre, entra em cena na defesa de nossas relações raciais harmoniosas, advertindo aos brasileiros sobre as ameaças que o Black Soul representava para a identidade e a segurança nacionais. Segundo ele, ao se referir ao movimento Black Soul, deveríamos ter atenção, pois “*os Estado Unidos vão chegar ao Brasil [...] num Brasil que cresce plena e fraternalmente moreno [...] o Brasil precisa estar preparado para o trabalho que é feito contra ele, não apenas pelo imperialismo soviético [...] mas também pelo dos Estado Unidos*” (FREYRE In HANCHARD, 2001, p.138). Apesar da capacidade deste movimento de mobilizar uma multidão significativa de jovens negros em seus bailes nas periferias do RJ e em menor escala em SP, e ter um apelo identitário muito forte, o Black Soul foi uma expressão de resistência e uma forma de lazer mercadologizado que acabou sendo apropriado pela produção, circulação e consumo de massa, foi um movimento que nunca saiu dos limites do salão de baile (HANCHARD, 2001). Apesar de concordar parcialmente com Hanchard (2001), acreditamos que valeria muito uma investigação mais aprofundada deste fenômeno e sua repercussão fora dos salões de baile. Acreditamos que pelo seu alcance de massa, sua influência se espalhou dando origem a novas estratégias e narrativas, como é o caso da cultura jovem e negra das periferias que pela estética e musicalidade se apresentam muito forte em denúncia e resistência.

As iniciativas que surgiram na época, como é o caso do Black Soul, além de fragmentadas, não tinham um sentido político de enfrentamento com o regime. Só em 1978, com a fundação do Movimento Negro Unificado (MNU), tem-se de volta à cena política do país um movimento negro de caráter mais organizado e com uma agenda de mudanças mais

significativa (DOMINGUES, 2007). O que se fazia necessário era uma organização com a estrutura de um partido político, mas com formas de alcance semelhantes à de um movimento social. O cenário de redemocratização abriu a possibilidade de várias tendências políticas dialogarem devido a volta das várias lideranças que haviam sido exilados. Segundo Hanchard (2001) “*novos esquerdistas procuraram desenvolver no Brasil uma política de maior coalizão, que prestasse atenção a questões como raça, ecologia e as implicações sociais da diferença sexual [...] partidos políticos de esquerda no país, a maioria deles surgiu com mais heterogeneidade*” (p.133), seguindo, desta forma, a tendência mundial em evidenciar os debates culturais em detrimento das questões de classe. Neste sentido, a política que conjugava raça e classe, neste momento, atraiu a militância e ajudou bastante na organização e fundação de um movimento negro com um papel e uma visão mais ampliada no debate e sobre o racismo. Entre os militantes podemos citar Flávio Carrança, Hamilton Cardoso, Vanderlei José Maria, Milton Barbosa, Rafael Pinto, Jamu Minka e Neuza Pereira (GUIMARÃES, 2001).

A conjugação entre raça e classe foi avidamente acolhida por alguns destes militantes negros. A base ideológica desta nova movimentação virá da convergência socialista, uma organização marxista de orientação trotskista. A experiência da militância desta corrente será bastante valiosa, pois suas habilidades de redação e de política serão empregas no processo de formação e articulação do movimento. O periódico da convergência, chamado *Versus*, publicado entre 1977e 1979 se transformará em um canal de diálogo com o meio negro. A coluna denominada Afro-latino América incitou o debate e o diálogo com publicações importantes sobre o socialismo africano, a violência policial, diálogos entre negros e índios brasileiros, a opressão em três camadas das mulheres negras, literatura entre outros. Desta forma defendia-se uma postura afro-brasileira contingente, dentro do partido, onde temas como discriminação, a violência policial e a segmentação do mercado de trabalho eram agora tratados dentro do partido. Neste movimento alguns partidos, na década de 80, criaram núcleos africanos em seu interior, como é o caso do partido dos Trabalhadores (PT) e o Partido Democrático Trabalhista (PDT). Aqui vale chamar atenção que muitos dos membros do MNU fizeram parte do PT, e alguns deles serão responsáveis pelo processo de articulação para criação em 2002 do programa de governo para questões raciais do candidato a presidente Luís Inácio “Lula” da Silva, consideramos esse programa como o embrião do que viria a ser a SEPPIR.

Neste cenário de agitada articulação da militância negra surgiu a proposta de unificar a luta de todos os grupos e organizações antirracistas em escala nacional. O objetivo seria fortalecer o poder político do movimento negro e promover uma articulação de alcance

nacional. O contexto de rearticulação e articulação desta proposta aconteceu numa reunião na cidade de São Paulo, no dia 18 de junho de 1978, com a participação de diversos grupos e entidades negras²⁹. Nesta reunião, decidiu-se criar o *Movimento Unificado Contra a Discriminação Racial* (MUCDR) que teve como primeiro ato público uma reunião cerca de 2 mil pessoas no dia 7 de julho de 1978, nas escadarias do Teatro Municipal em São Paulo. No mesmo ano, no dia 23 de julho, realizaram sua 1ª Assembleia Nacional para organização e estruturação da entidade, nesta assembleia seria adicionada a palavra Negro ao nome do movimento, passando, assim, a ser chamado *Movimento Negro Unificado Contra a Discriminação Racial* (MNUCDR). Com a continuidade das articulações foram aprovados o Estatuto, a Carta de Princípios e o Programa de Ação. No seu 1º Congresso, o MNUCDR conseguiu reunir delegados de vários estados, e, como a luta prioritária do movimento era contra a discriminação racial, seu nome foi simplificado para *Movimento Negro Unificado* (MNU) (GUIMARÃES, 2001). Atento aos fatos do país e as questões em torno da agenda racial, novamente Gilberto Freyre, em 1979, se posiciona, acerca da formação do MNU, chamando atenção para os ataques a Democracia Racial: “*tive notícia de um movimento que se diz antirracista em São Paulo. Creio que isso é uma imitação considerável – voluntária ou organizada – das reivindicações do chamado “negro americano” dos Estados Unidos*” (HANCHARD, 2001, p. 152).

Neste cenário de efervescência política e participação popular devido ao processo de redemocratização no país, o MNU surge e torna-se uma referência nacional para o movimento negro contemporâneo. Sua agenda e pauta política terão uma grande inserção na agenda dos movimentos negros constituídos e que se constituíram neste período. Como destacamos anteriormente, o MNU surge como um agregado de entidades negras, que tinham como objetivo combater o racismo e buscar fortalecer o poder negro nos espaços políticos, isso lhe garantiu importante legitimidade e acúmulo político. O programa político do MNU tinha como propostas

a

desmistificação da democracia racial brasileira; organização política da população negra; transformação do Movimento Negro em movimento de massas; formações de um amplo leque de alianças na luta contra o racismo e a exploração do trabalhador; organização para enfrentar a violência policial; organização nos sindicatos e partidos políticos; luta pela introdução da História da África e do Negro no Brasil nos currículos escolares, bem como a busca pelo apoio internacional contra o racismo no país (DOMINGUES, 2007, p.114).

²⁹ CECAN, Grupo Afro-Latino América, Câmara do Comércio Afro-Brasileiro, Jornal Abertura, Jornal Capoeira e Grupo de Atletas e Grupo de Artistas Negros.

Portanto, o principal objetivo do MNU, segundo Domingues (2007), além de fortalecer politicamente o movimento negro, seria a construção de uma representação positiva acerca da população negra. Nas trincheiras da luta contra o racismo, a premissa em torno da promoção de uma identidade étnica específica do negro era um dos pontos de destaque, pois não haveria mobilização e movimento de massa, sem uma proposta identitária. O discurso tanto da negritude quanto do resgate das raízes ancestrais norteou o comportamento da militância influenciando na incorporação de um padrão de beleza, de uma indumentária, de uma culinária, de uma ancestralidade que remetia as origens africana.

O MNU acolheu e foi responsável em pautar essa problemática identitária, tendo como principal preocupação a desconstrução de uma representação negra, historicamente, estereotipada promovendo com suas ações uma narrativa identitária positiva para a população negra. 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. Para tanto, o MNU com suas ações incentivava o negro a assumir sua condição racial “*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, 2007, p.115). Negro, negrura e negritude foram palavras que passaram a dominar a linguagem e as práticas da militância. Neste sentido o movimento buscou estratégias para a afirmação de uma identidade que buscasse agregar a população negra em torno da luta por reconhecimento. Para tanto, uma nova narrativa deveria ressignificar os diversos fatos históricos. Um novo discurso sobre o negro surgirá. O culto da Mãe Preta, visto como símbolo da passividade do negro, passou a ser execrado. O 13 de Maio, dia de comemoração festiva da abolição da escravatura, transformou-se em Dia Nacional de Denúncia Contra o Racismo. A data de celebração do MNU passou a ser o 20 de novembro (presumível dia da morte de Zumbi dos Palmares), a qual foi eleita como Dia Nacional de Consciência Negra (DOMINGUES, 2007).

Neste processo de construção de uma representação identitária positiva, o MNU buscou referência na história de resistência da população africana escravizada trazida para o Brasil. A ancestralidade africana tornar-se-ia um referencial de luta. Neste processo de afirmação o MNU terá como referência políticas as lideranças Martin Luther King, Malcon X e as organizações negras marxistas, como os Panteras Negras, e, do outro lado, os movimentos de libertação dos países africanos, sobretudo de língua portuguesa, como Guiné Bissau, Moçambique e Angola. Tais influências externas contribuíram para o MNU assumir um discurso radicalizado contra a

discriminação racial. Percebe-se na postura da militância negra contemporânea, uma postura mais dura e crítica sobre nossa realidade, viveríamos um momento de ampla denúncia da falácia em torno de nossas relações raciais. Os anos 40 foram marcados por um caráter conservador que perdeu espaços nos anos 60 para uma atividade política empenhada em promover uma política de valorização cultural e identitária (HANCHARD, 2001). Em resumo, esse movimento de construção e busca de uma conceitualização identitária, levou o MNU a se africanizar, assumindo a continuidade do discurso da negritude e da experiência do TEN pelo resgate das raízes ancestrais africanas.

O MNU se constituiu em uma organização de grande evidência no meio negro da década de 80. Ampliou seu diálogo com as outras organizações políticas, como os partidos participando ativamente como ator político importante nos debates sobre os rumos da política de PIR em nossa sociedade. O MNU entra nos debates e pautando questões em torno do combate ao racismo e fazendo da denúncia a violência policial uma agenda de luta. Sua militância irá pautar discussões no âmbito da saúde, educação e mercado de trabalho, buscando influenciar na melhoria das condições de trabalho e vida da população negra. De forma geral, o MNU buscou com suas ações denunciar que a trajetória da inclusão pela esfera privada não conduziu à tão desejada igualdade racial, como queria e defendia o Estado brasileiro a não legislar sobre nossas relações raciais. Por esse motivo, o MNU vem argumentar sobre a necessidade de se trazer o problema da inclusão racial para a esfera pública (Avritzer, 2013). Esse esforço se justifica, pois, espera-se que a via pública, seja capaz de mudar os padrões de integração na vida privada, já que o contrário não foi possível, e aí justifica-se a ampliação pelo Estado de uma legislação voltada a regulamentar as ações e políticas públicas PIR, pois a estratégia destes movimentos se direciona, em resumo, ao reconhecimento de um status legal e a ampliação de direitos pelo Estado (Avritzer, 2013). Uma clara demonstração da continuada luta por reconhecimento por parte da população negra, de um reconhecimento legal, afetivo e social. Para tanto, entende-se que a ampliação de direitos e reconhecimento de um status legal, necessita-se de uma estratégia política de constituição de um sujeito coletivo que seja mobilizado entre os indivíduos que se encontram em situações de desrespeito e negação de direitos (HONNETH, 2003). A formação destes sujeitos coletivos demandaria estratégias discursivas para constituição dos mesmos. E é neste sentido que entendemos que o MNU irá se utilizar da estratégia, que também foi adotada pelo TEM procurando afirmar elementos culturais antes negados e desvalorizados pelos próprios negros e negras buscando construir uma representação valorizada do que é ser negro

e negra em detrimento da representação negativa e estereotipada historicamente produzida e reproduzida.

“até no terreiro religioso houve um processo revisionista. Se nas etapas anteriores o movimento negro era notadamente cristão, impôs-se a cobrança moral para que a nova geração de ativistas assumisse as religiões de matriz africana, particularmente o candomblé, tomado como principal guardião da fé ancestral” (DOMINGUES, 2007, p.116)

No nosso entendimento, essa estratégia que teve como objetivo conscientizar a população negra sobre a necessidade de uma autoafirmação, contribuindo para uma organização coletiva e de luta contra o racismo, teve consequências importantes para a própria definição desta identidade, ao se africanizar a identidade negra esse tipo de movimentação produz um fechamento, uma fixação, uma naturalização da sua própria identidade, impossibilitando em nosso entendimento, um diálogo interno ao próprio grupo. Neste fechamento elementos são silenciados, invisibilizados e marginalizados. Neste sentido Hanchard (2001), em sua análise sobre os movimentos negros em SP e RJ, chama atenção para o fato de que “*nem o TEN, com seu cunho elitista, nem o MNU, mais recente e de base mais popular, tiveram êxito em orquestrar um movimento de massas com vínculos coordenados e simultâneos com diversos setores da sociedade civil*” (p.162). Mesmo se utilizando de uma estratégia política de mobilização em torno da construção de um nós, com uma narrativa de pertencimento a um grupo, buscando mobilizar os indivíduos em suas necessidades e angústias, mesmo assim, nos parece, que, de acordo com Hanchard (2001) não foi suficiente, como falamos anteriormente, a mobilização pela dimensão cultural, ou étnica, ainda mais em contextos como o nosso, de ode a mestiçagem, ficando difícil qualquer tentativa revisionista de nosso imaginário, da nossa representação harmoniosa de nossas relações raciais. Ainda mais quando essas políticas, como qualquer outra da mesma natureza e objetivos, são reféns de recursos materiais. Para Hanchard (2001) só o MNU fez um esforço organizacional no sentido de desenvolver uma política mais ampla de coalizão, para além de um culturalismo, porém seus recursos materiais escassos foram um grande obstáculo, nem o MNU nem muitas outras organizações são financeiramente autônomos. Por isso que o MNU “*tornou-se apenas mais uma organização entre muitas, e não a entidade abrangente que pretendia ser. Havia grupos em demasia, às vezes com plataformas rivais, para que uma organização pudesse funcionar à maneira de um guarda-chuva*” (p.152).

Os anos seguintes, que se estendem de 1985 a 1995, segundo Guimarães (2001) são de construção de uma nova institucionalidade política, de formação do que se chamou na época da Nova República. Os ativistas negros serão chamados a ocupar cargos nos recém-criados Conselhos e Secretarias da Comunidade Negra, no âmbito dos governos estaduais e, no federal,

na Fundação Palmares, criada em 1988, no âmbito do Ministério da Cultura. Um grande feito, no plano simbólico, é o tombamento como patrimônio cultural brasileiro da Serra da Barriga, local onde existiu no século XVII o Quilombo dos Palmares. O governo federal começava, assim, ao menos no plano simbólico, a reincorporar as demandas do Movimento Negro. E neste movimento de inserção da agenda negra em nossa institucionalidade política, pela via do poder público, é que veremos o quão importante foi a articulação do movimento negro, em especial, o MNU na institucionalização da SEPPIR e da agenda de PIR. Como veremos no próximo capítulo o MNU será um interlocutor neste processo de institucionalização das políticas PIR nos governos do PT na figura dos seus principais militantes.

A SEPPIR, com todas suas limitações, assumirá a articulação política governamental, com orçamento, recursos humanos, material e canais de comunicação abertos com as outras instâncias da administração a nível federal, estadual e municipal. No nosso entendimento a SEPPIR, não tem poder para definir identidades, porém suas atribuições governamentais de articular a promoção de políticas públicas, junto aos governos federal, estaduais e municipais para a população negra, lhe garantiram destaque na agenda política dos movimentos, onde suas políticas públicas foram direcionadas e organizadas a partir da narrativa identitária que recebeu como influência do seu processo de articulação com o movimento negro contemporâneo. Tendo essa influência orientado sua concepção do como deveria ser as políticas de promoção da igualdade racial e a que público específico essas políticas deveriam contemplar. Essa concepção³⁰ publicizada em dispositivos legais, em publicações oficiais, propagandas e material na plataforma digital constitui material importante permeado de símbolos, signos, sentidos e significados sobre a população negra.

Neste movimento político institucional a SEPPIR se utiliza de uma conceitualização sobre a população negra de natureza essencialista, provavelmente devedora da estratégia identitária iniciada pelo TEN e que teve continuidade nas ações do MNU, e de tantas outras instituições, que, de certa forma, buscaram fixar uma narrativa identitária dialogando com elementos culturais tidos como elementos de uma cultura negra. Esses elementos estariam organizados a partir de uma narrativa histórica que se orienta pela ideia de uma ancestralidade africana. Entendemos neste trabalho, que não iremos discutir as políticas públicas da SEPPIR, sua eficácia ou eficiência, simplesmente vamos buscar compreender essa construção e contribuição discursiva da SEPPIR para definição de uma, entre tantas, representações

³⁰ Entendemos que essa concepção divulgada nas publicações, decretos, imagens, produtos publicitários, discursos e enunciados são fruto de intenso debate e conflito interno, das diversas tendências que compuseram a SEPPIR.

identitárias sobre a população negra, destacando o possível problema teórico e político por trás desta estratégia identitária.

Iremos no próximo capítulo apresentar essa representação e voltaremos a essa discussão sobre o valor da mobilização, agregação e possibilidade de mudança de uma estratégia desta natureza. Neste sentido, entendemos que o movimento negro, com sua história culturalista, terá que reformular sua presença nessa nova cultura política se quiser continuar a ser um locus político para os brasileiros negros na década de 1990 e depois dela (HANCHARD, 2001). Pois entendemos que a questão que se coloca é a de que forma esse discurso étnico e africanizado se sustenta como representativo de nossa população negra? Será esse o caminho para a agregação?

5 A SEPPIR E OS PROBLEMAS EM TORNO DA INSTITUCIONALIZAÇÃO DE UMA CONCEITUALIZAÇÃO ESSENCIALIZADA SOBRE A POPULAÇÃO NEGRA

Nos capítulos anteriores, buscamos apresentar a partir dos estudos sobre as relações raciais no Brasil como essa ordem moral racista que se constituiu historicamente, foi se constituindo, passando de um ordenamento moral baseado na escravização de africanos e indígenas, que por tempos alimentou práticas que hierarquizavam, violentaram e legitimaram situações desiguais entre os indivíduos, para uma sociedade legal e baseada no princípio da liberdade e dignidade da pessoa humana e na igualdade, porém se manteve marcada por práticas e processos de discriminação e exclusão de nossa população negra (DAMATTA, 2000). Esses processos e práticas, como vimos, são orientados por concepções que diferenciam e hierarquizam indivíduos, de acordo com a sua cor, alimentando históricas relações desiguais com estratégias de dominação e controle social beneficiando brasileiros autodeclarados brancos em detrimentos dos autodeclarados pardos e pretos como bem demonstram as várias pesquisas (BRASIL, 2013; 2014; 2019). Nestas condições, se mantém uma ordem moral normativa constituída a partir de relações intersubjetivas que negam historicamente a população negra, nossos pretos e pardos, o reconhecimento de sua condição de parceiro a nível de igualdade nos processos de interação social. Os dados demonstram que as condições de desrespeito, desigualdade e exclusão vivenciados, historicamente, pela população negra ainda permanecem, posicionando-os de forma desigual no ordenamento moral normativo de nosso país. Em nossas relações cotidianas, no trato diário, nos diversos meios de comunicação e nas redes sociais, os exemplos de situações de natureza racista, de injúria racial, são evidentes e os mais variados possíveis, muitas vezes minimizadas como situações de menor importância, ou mesmo negando o fato. Porém, a violência, a discriminação, a desigualdade e a marginalização são evidenciados nos diversos estudos e pesquisas de natureza quantitativos e qualitativos, dos órgãos governamentais e não-governamentais, de como nossas relações raciais são tão desiguais e que ainda persistem como indicador de desigualdades (BRASIL, 2013; 2014; 2019).

É neste sentido que o racismo, vem sendo questionado e posto em evidência por uma parcela de nossa intelectualidade, por parcela de nossa sociedade, pela luta do movimento negro e pelas diversas situações cotidianas de resistência desta população. Em um ordenamento moral alimentado por representações negativas sobre a população negra e suas diversas manifestações culturais, entende-se, e isso fica claro quando se analisa as estratégias adotadas pelo movimento negro até então. Nesta luta, como bem destacamos, o movimento negro se fortaleceu

teoricamente com a virada cultural que se deu os estudos sobre a mobilização política devido ao deslocamento em torno do entendimento sobre os processos de ação coletiva orientados agora para uma dimensão cultural, inserindo a agenda da negritude, nos processos de mobilização e de luta por justiça e reconhecimento, em detrimento da orientação classista, que orientou a luta política por tanto tempo.

Neste sentido ao analisarmos a trajetória histórica do movimento negro no Brasil, podemos sugerir que da década de 40 em diante buscou-se produzir um discurso sobre o que é ser negro/a no Brasil, mobilizando estrategicamente uma história ancestral com a África e com os negros/as escravizados/as que aqui chegaram. Ao fazer isso, entendemos que possivelmente, esse movimento estabeleceu uma discussão de verdade arbitrária se utilizando de uma representação positiva da população negra podendo com tal estratégia gerar problemas em torno de um processo de identificação mais amplo da população negra e sua luta por reconhecimento (OLIVEIRA, 2004; ORTIZ, 1999; DANTAS, 1988; HANCHARD, 2001). Desta forma, os sentidos e significados produzidos e compartilhados pelas estratégias discursivas das organizações negras foram importantes no processo de construção de imagens e enunciados pelos quais os indivíduos passaram a se identificar e procuraram orientar suas práticas de identificação e luta, avançando com suas agendas e demandas junto ao Estado e a sociedade civil como vamos apresentar, porém entendemos que a forma como essa narrativa identitária ainda hoje é representada apresenta problemas (HALL, 2006). Portanto, nesta seção buscaremos apresentar a narrativa identitária da SEPPIR entendendo-a como uma, entre tantas tentativas de se constituir um “nós”, um “povo” negro, porém, uma narrativa importante, pela sua posição a nível público e sua capilaridade e articulação a nível dos movimentos sociais e outros agentes públicos como estados e municípios.

5.1 APONTAMENTOS TEÓRICOS E METODOLÓGICOS PARA CONCEITUALIZAÇÃO POSITIVA DE UMA IDENTIDADE

Ao buscar o movimento de compreensão do processo de formação desta representação positiva da população negra pela SEPPIR, entendemos que seria interessante buscar nos dispositivos legais e políticas públicas os marcadores identitários para tal definição. Para tanto, buscamos compreender como esses dispositivos legais e suas respectivas políticas públicas se comportaram nos últimos anos. Com relação a esse ponto sabemos que o processo de institucionalização das políticas PIR se intensificaram em meados dos anos 90 devido a

redemocratização, o avanço dos debates em torno do multiculturalismo e das políticas de identidade cultural. Em cronologia organizada por nós³¹ o que temos até 1990 são ações tímidas em torno desta agenda³². Porém, a partir de meados da década de 90, iremos perceber claramente um movimento de avanços destas políticas de PIR e seus dispositivos legais antirracistas, pois de 1888 até 1988 só teremos um dispositivo legal desta natureza que é a Lei Afonso Arinos de 1951 de combate ao preconceito racial. Avritzer (2018) nos ajuda a compreender esse movimento de avanços e retrocessos nas políticas públicas de PIR a partir da metáfora do pêndulo. A tese defendida por nosso autor é a de que a democracia brasileira conviveria continuamente com possibilidades antidemocráticas ou contra democráticas de questionamento da soberania política e dos resultados eleitorais. Esses questionamentos sempre que necessário são utilizados por nossas elites, pois sempre que possível estão à disposição daqueles que queiram utilizá-las, e sempre que necessário esses mesmos atores conservadores e autoritários se apresentam na conjuntura política possibilitando momentos antidemocráticos.

Neste sentido, a ideia do pêndulo estaria relacionada com a nossa experiência democrática pelo motivo de vivermos oscilando entre momentos de regressão e de expansão das experiências de democratização. Esses momentos de regressão, segundo Avritzer (2018), se caracterizam por fortes divisões políticas, por momentos de crises econômicas, de desacordos sobre os projetos de nação entre os atores políticos, pela diminuição do apoio à democracia por amplas camadas da opinião pública e pela contestação de resultados democráticos. Além destas características, o autor chama atenção para a nossa fraca tradição na garantia de direitos. Este cenário de regressão democrática, se assemelha bastante ao cenário apresentado por Burity (2018) quando da caracterização da onda conservadora, que se abateu sobre o mundo e, em especial, sobre o Brasil a partir de 2014, como vimos em seção anterior.

Na nossa história recente, Avritzer (2018) destaca alguns momentos de regressão, como o momento político entre 1964 e 1974 e entre 2013 e 2018. Em contraposição a esta regressão, teríamos a expansão da democracia, alinhando situações históricas de compatibilidade com as políticas públicas. São exemplos desse movimento, os aumentos reais do salário mínimo dentro de uma perspectiva de redistribuição, a ampliação das políticas de proteção social, de

³¹ APÊNDICE D - CRONOLOGIA DAS POLÍTICAS PÚBLICAS E DISPOSITIVOS LEGAIS PARA PIR.

³² Até 1990 o que temos como avanços nas políticas de PIR são as legislações em torno do combate ao preconceito de cor e raça, lei 1.390/51 (Afonso Arinos), a lei 7.437/85 que vem dar nova redação a lei Afonso Arinos, os artigos na constituição de 1988 sobre a prática do racismo, a proteção pelo Estado das manifestações culturais afro-brasileiras e a questão quilombola. Temos ainda a lei 7.668/88 que institui a Fundação Cultural Palmares e a lei 7.716/89 que define os crimes resultantes de preconceito de raça e cor retomando o debate das legislações anteriores. Cronologicamente de 1935 a 1990, nestes 55 anos temos de forma significativa apenas essas experiências acerca das políticas PIR.

reconhecimento e valorização cultural, políticas afirmativas, entre outras. Esses momentos serão marcados, segundo nosso autor, pelos avanços destas políticas públicas em consonância com o jogo democrático ao qual estão inseridos. Nestes casos, podemos inferir sobre a possibilidade de avanços sociais para os diversos segmentos.

No Brasil essa discussão em torno das políticas públicas para população negra toma forma com o processo de abertura política e redemocratização que se iniciou no final da década de 70, quando os movimentos sociais buscaram se rearticular em torno de suas agendas de luta. Entendemos que essa estratégia de luta por políticas de reconhecimento e redistribuição que acompanham a história do movimento negro no Brasil é produto da luta histórica por justiça social. Quando falamos dessa estratégia de reconhecimento e redistribuição, queremos chamar atenção para o diálogo com a problemática política e teórica em torno das novas políticas de identidade, ou dos novos movimentos sociais em nossa contemporaneidade, onde essa luta por reconhecimento, no sentido prático e teórico, envolvem questões de injustiças socioeconômicas e culturais que dialogam diretamente com as condições a que estão submetidos, em particular, negros e negras em nossa sociedade (BRASIL, 2019). Neste sentido, os avanços que iremos destacar é produto desta luta por reconhecimento da população negra e seus segmentos políticos que se fizeram reconhecidos como parceiros em determinadas situações e demandas, porém, tendo muito ainda que avançar.

Como vimos, a agenda política do movimento negro no Brasil ganhará força e abertura para diálogo com o Estado a partir do governo FHC³³. Vai ser com FHC que o Estado brasileiro passa a reconhecer a existência do racismo em nossa sociedade. Entendemos esse gesto como de grande relevância política, pois o Estado passa a reconhecer que as demandas do movimento negro são legítimas e devem ser contempladas nas estratégias de governo e políticas de Estado. Não podemos deixar de destacar essa abertura do Estado a agenda do combate ao racismo seria mais um produto da onda democratizante que, segundo Avritzer (2018) se afirmou no Brasil entre 1994-2014. É importante destacar que o autor, neste mesmo trabalho, destaca a existência de uma compatibilidade entre a democracia e os avanços das políticas públicas que se estude de 1994 até 2010, justamente, para nós, o momento de avanço nas políticas de PIR e combate do racismo no Brasil.

³³ Foi em julho de 1996, durante o seminário internacional “Multiculturalismo e racismo: O papel da ação afirmativa nos Estados Democráticos contemporâneos” que o então presidente da república Fernando Henrique Cardoso (FHC) reconheceu a existência da discriminação racial no Brasil (PEREIRA, 2013).

Será neste cenário contemporâneo de ampliação dos processos democratizantes e de avanços nas políticas públicas de PIR que o PT surgirá como grande ator político e se constituirá em um espaço estratégico para a atuação de militantes da questão racial. Em articulação com o movimento negro, o partido buscará assumir compromissos que será de suma importância na construção e articulação de uma agenda política para população negra que se institucionalizará através da criação da SEPPIR, a partir de 2003. A história do PT em torno das questões da agenda racial terá início nos anos 1980 com a sua fundação. Neste momento o diálogo se estabeleceu com os setores mais à esquerda do movimento negro criando espaços para reflexão, elaboração e atuação, conferindo papel importante no combate ao racismo e no avanço efetivo da luta por igualdade racial e democratização da sociedade brasileira. Essa interlocução seguiu um ritmo às vezes moderado; outras vezes bastante truncado, geralmente reivindicativo e crítico, o que por vezes gerou tensão e conflitos ideológicos na condução dessa luta (PT, 2012). Nesta abertura do partido as questões raciais foram realizados 08 encontros cuja o tema seria a relação do partido com as questões raciais. Percebe-se que essas reuniões será um elemento de grande relevância para questão do acúmulo de experiências e reflexões para a militância.

Esses encontros foram fundamentais para que o PT e a militância negra no partido definissem como seria sua intervenção junto a população negra e permitisse que fosse assumindo compromissos eleitorais com essa comunidade. As primeiras propostas de políticas especiais para a questão racial foram elaboradas em 1988, no II Encontro Nacional “O PT e a Questão Racial”. O partido respirou a atmosfera do centenário da Abolição da Escravatura e a mobilização popular por uma constituinte democrática. Até 1982 o PT não havia ainda se referido as terras dos quilombos, e nem considerava o escravismo e o processo de abolição como situações históricas responsáveis por desigualdades e exclusão de negros e negras da força de trabalho nacional (PT, 2012). A ausência deste debate sobre a abolição e as terras quilombolas, possibilitam inferir que a marcação identitária de mobilização pela classe social ainda monopolizava o debate sobre as estratégias do partido com relação aos processos de mudança social. Porém, será a partir de 1988 que o debate raça e classe começa a ganhar espaço na agenda do partido. Neste sentido, nos anos 90, percebe-se que, por influência do próprio PT, as centrais sindicais brasileiras foram incorporando, aos poucos, a luta contra a discriminação dos negros no mercado de trabalho.

No centenário da abolição (1888-1988) o PT debateu as condicionantes da integração do negro na sociedade de classe a partir da atuação conjunta do deputado federal Florestan Fernandes (SP) e dos ativistas negros e negras (Fernandes, 1989). O partido se posicionou

publicamente contra os preparativos festivos do Centenário da Abolição do governo Sarney e denunciou como uma farsa a tese da Democracia Racial. Neste momento, o partido e sua militância foram convidados a encarar a questão do racismo e refletir sobre as relações entre raça e classe na sociedade brasileira, no interior do partido e repensar o papel revolucionário do movimento negro (PT, 2012). Neste movimento o PT institucionalizou um setorial que seria responsável pelo tema do combate ao racismo e apoiou a participação popular na I Marcha Zumbi contra o Racismo e pela Vida e Cidadania. Essa articulação do PT com o movimento negro garantiu uma mobilização política importante contribuindo para que em 1995 mais de 30 mil negros e negras participassem na Esplanada dos Ministérios, em Brasília, desta I Marcha contra o Racismo exigindo políticas públicas efetivas contra a exclusão social e contra o genocídio da população negra. Em 1995 com a ampliação dos espaços e debates no interior do partido cria-se a Secretaria Nacional de Combate ao Racismo (SNCR-PT) uma instância de deliberação máxima do partido para a questão racial. Neste movimento de ampliação de espaços, a SNCR-PT realizou o IV Encontro de Negros e Negras do PT (ENNNPT) em 1996 na cidade de Cajamar (SP), tirando como uma das suas resoluções a representação desta secretaria na Direção Nacional do partido, com direito a voz, porém sem direito a voto³⁴ (PT, 2012).

No V ENNNPT em agosto de 1997, em Cajamar (SP) trouxeram ao debate as políticas públicas de ação afirmativa. Neste mesmo ano, para dar continuidade ao debate das políticas afirmativas, foi realizado o seminário nacional “*Partido dos Trabalhadores e a questão racial: relações raciais e políticas públicas*” em Campo Grande (MS) que buscou definir um posicionamento sobre essas políticas que foram implementadas pelo governo FHC. No VI ENNNPT, em outubro de 1999, houve uma forte atuação da juventude negra e a aprovação do documento “*O combate ao racismo no PT é outra história*”. No VII ENNNPT em outubro de 2001 na cidade Guarulhos (SP) houve uma interlocução com a direção nacional que garantirá agora a secretaria direito a voz e voto, um claro avanço dentro das instâncias deliberativas do partido, demonstrando a importância da agenda e o poder de articulação da militância negra dentro do partido. Em 2001, o PT integrou a delegação brasileira da 3ª Conferência Mundial Contra o Racismo, em Durban, reafirmando em seu programa eleitoral políticas públicas

³⁴ Ter direito a voz é importante, pois nas discussões a nível nacional a representação poderá, de certa forma, interferir na discussão apresentando questões e proposições que podem ser levadas em consideração nos processos deliberativos e tomadas de decisão partidária, porém, em caso de votação, não poderia votar. O voto é importante nas deliberações, pois a representação poderá interferir nos processos de disputa da tese ou posicionamento do partido.

específicas para o combate ao racismo. A delegação brasileira, uma das maiores, foi chefiada pela parlamentar Benedita da Silva.

Em 2002 foi elaborado o Programa Brasil sem Racismo (PT) que consideramos ser um importante documento que, resume bem, junto ao breve histórico exposto aqui, o acúmulo de experiência do partido com a agenda racial, ao analisar o documento, iremos observar uma linha propositiva com os caminhos e ações iniciais da SEPPIR demonstrando que esse documento foi um importante produto da articulação do PT com os movimentos negros. Contribuindo bastante para a visão do partido e sua militância de como se deveria orientar a política de PIR e de combate ao racismo. Para se ter uma ideia, foram colaboradores deste documento, a futura ministra da SEPPIR Matilde Ribeiro, a ministra que passou mais tempo a frente da pasta, e o Ministro interino Martvs. Todas as negociações e interlocuções para construção deste documento passaram pela articulação da SNCR com a cúpula do PT e seus aliados, em que pesem o protagonismo e a força social do movimento negro contemporâneo nessa construção. Em resumo, nesse breve histórico tentamos apresentar que a questão racial dentro do PT não se constitui em fato recente, está na base de sua formação, tem um histórico que lhe garantiu acumular experiência sobre a questão que envolve a problemática racial em nossa sociedade.

Com a primeira eleição do metalúrgico e ex-líder sindical Luiz Inácio por uma coligação partidária que tinha o PT como principal partido, foi criada a SEPPIR. A SEPPIR foi criada em março de 2003, sua criação representaria um avanço da luta por reconhecimento do povo negro e seria um produto das lutas históricas e do processo vitorioso da articulação entre o movimento negro e o PT, tornando-se a SEPPIR um órgão responsável, a nível federal, em propor e articular políticas públicas de combate ao racismo e promoção da igualdade racial. Identificamos que, pela primeira vez na história do poder executivo federal seria criado um órgão com atribuições específicas de promover a igualdade racial e proteger os grupos raciais e étnicos, afetados por discriminação e demais formas de intolerância, sobretudo a população negra³⁵. A formação da SEPPIR e a agenda de políticas públicas que foram implementadas de 2003 a 2016 incitaram o debate sobre nossas relações raciais estabelecidas.

A SEPPIR, neste sentido, se apresentou fortemente como referência, seja de aliança, seja de disputa, das possíveis construções de uma agenda política para população negra. A SEPPIR, com todas suas limitações, assume a articulação política governamental, com orçamento, recursos humanos e materiais, mantendo canais de comunicação abertos com as outras instâncias da administração a nível federal, estadual e municipal. O acontecimento

³⁵ Além da população negra, veremos que a SEPPIR trabalhará com os ciganos e indígenas.

político e discursivo que foi a sua criação se apresenta como uma convergência de algumas representações historicamente produzidas e que ganharam espaço institucional e político na agenda do governo e, conseqüentemente, da sociedade.

A SEPPIR adota, desde seu início, a política participativa como estratégia de mobilização e escuta da população negra, tornando-se um espaço marcado pela disputa, e conflitos acerca dos processos de institucionalização das políticas de PIR. Os espaços privilegiados na contribuição para os avanços destas políticas, são as conferências públicas realizadas por este órgão (RIBEIRO, 2012). Nestas conferências, podemos perceber também, as diversas demandas e manifestações dos quilombolas e das comunidades tradicionais de terreiros, como importantes articuladores da agenda e de demandas da SEPPIR nestes espaços. Apesar de identificarmos um retrocesso na pauta, a partir de 2014, podemos perceber também que essa mesma agenda já vinha dando sinais de desgastes devido ao choque com as pautas conservadoras que alimentavam a coalizão vitoriosa desde 2002. Iremos perceber que essa nova ordem conservadora, antidemocrática e autoritária, surgirá na contramão de tudo que foi produzido de forma participativa e democrática, buscando, agora, o desmonte destas políticas. Por mais que tenhamos críticas no que se refere ao alcance desta agenda de PIR a nível de mobilização política e força de suas demandas sobre as outras políticas, percebemos que sua construção, organização e execução primaram por processos participativos e de diálogo com os diversos segmentos que constituem e são constituídos na representação proposta pela SEPPIR. Os avanços das políticas afirmativas, das titulações e demarcações das terras quilombolas, da visibilidade das religiões de matriz africana e do questionamento de nossa identidade nacional forjada na mestiçagem e no mito da democracia racial assanharam as forças conservadoras e reacionárias que se projetaram sobre os vetores globais antidemocráticos e voltaram ao protagonismo até então dominado pelas forças progressistas (BURITY, 2018; MARTINS, 2019).

5.1.1 Apontamentos Metodológicos

Por entender que a SEPPIR com suas ações institucionais e sua produção discursiva articulou uma provável representação sobre a população negra chamando nossa atenção para o fato de que essa construção seria concebida, em nosso entendimento, como um instrumento de racialização positiva, em outras palavras, seria uma articulação discursiva no caminho para

correção de um reconhecimento distorcido, do preconceito e da estigmatização, problemas relacionados não somente à justiça redistributiva, mas à justiça simbólica, onde o correto reconhecimento cultural da diferença desempenharia um importante papel. Contudo, essa representação positiva efetuará uma revalorização da população negra, uma vez que criaria condições para definições positivas de quem é negro e negra, e que, conseqüentemente, poderia desencadear um processo de diferencialização como bem destacou Fraser (2001) abrindo a possibilidade de revanchismos e críticas sobre a natureza antinacionalista de tal construção identitária. No intuito de compreender essa construção iremos adotar uma abordagem qualitativa que visa privilegiar os aspectos da subjetividade, do sentido e do significado fundamentados na concepção da existência de uma relação dinâmica entre o mundo real e os sujeitos. Nesta abordagem priorizamos a intersubjetividade e a linguagem como importantes aspectos constitutivos da nossa realidade. Onde procuramos não apenas nos aprofundar no mundo dos sentidos das ações e relações humanas, mas orientar nossas análises ao nível mais profundo da realidade, na qual os cientistas sociais costumam denominar de “subjetivos”. Desta forma, partimos de uma concepção ontológica que entende a realidade dentro de uma perspectiva construtivista-crítica onde a realidade para nós seria uma construção pelo processo de interação dos indivíduos com o ambiente ou com outros indivíduos produzindo uma teia de sentidos e significados através da linguagem, que tendem a orientar as práticas destes mesmos indivíduos, suas lutas e desejos. Essas interações seriam, para nós, responsáveis também pela construção das identidades e processos de identificação que se apresentam como produtos das diversas situações de interação e comunicação que compõe o social (CHIZZOTTI, 2011). Neste sentido ao adotarmos teoricamente essa postura ontológica construtivista entendemos que a nossa realidade existe sob a forma de múltiplas construções mentais, gerais e específicas, fundadas na experiência social de quem as formula. Portanto, essa realidade existiria em seus múltiplos apenas nas mentes dos sujeitos, onde a subjetividade seria, para nós, uma forma de fazer vir à luz as construções sociais mantidas pelos indivíduos (ALVES-MAZZOTTI, 2002).

Buscando seguir um alinhamento entre teoria e método adotaremos a hermenêutica como perspectiva metodológica por acreditarmos na sua relação com os processos de interpretação, ou seja, de se dirigir a compreensão das formas e conteúdo da comunicação humana, em todas sua complexidade e simplicidade. A Hermenêutica se apresentará como um recurso importante na busca pela interpretação dos textos e pela compreensão da comunicação humana através destes mesmos textos. Por ser crítica em seus pressupostos, nossa abordagem estará interessada nos processos de emancipação, na comunicação e na elucidação do sentido

da linguagem (CHIZZOTTI, 2011), pois, ao nos alinharmos a uma teoria de natureza e orientação crítica, em seus aspectos metodológicos, entendemos que a compreensão dos processos de construção de identidade e processos de identificação passariam pela necessidade de se vincular as ações dos indivíduos em suas interações intersubjetivas, a processos marcados por desigualdades culturais, econômicas e políticas, identificando nestas interações a dinâmica de construção destas distorções sociais. Nossa perspectiva ontológica, trabalhará junto a crença da existência de uma realidade subjetiva, que constrói um mundo material a nossa volta numa relação de influência, o simbólico influenciando o material e este o simbólico. No que se refere aos aspectos da mudança social nossa realidade se constituiria pela dialética da luta pelo reconhecimento de uma luta intersubjetiva onde as diversas realidades em conflito pela busca de respeito, direitos e estima social, seriam responsáveis pela dinâmica de mudança e evolução moral no trato com os diferentes, com os “outros.

Neste sentido, entendemos que existe uma maneira pela qual a SEPPIR buscou representar a população negra durante sua existência. Para nós, ela se utilizou de elementos culturais e históricos para divulgação e formulação de suas políticas, que dialogaria com a narrativa identitária culturalista de parcela significativa do movimento negro. Neste sentido para que se possa representar, conceitualizar, a população negra, público prioritário de suas políticas, se fez necessário a mobilização de símbolos que contribuíssem para essa construção (HALL, 2016). Os símbolos são importantes para que possamos significar, comunicar ou representar para nós e para os outros, nossos conceitos, ideias e sentimentos. Para tanto, a SEPPIR se utilizou de signos que são representações de conceitos, ideias e sentimentos que permitem aos outros que lerem, sejam ou não interpelados, chamados ao diálogo. Ao fazer isso, entendemos que ela contribuiu para produção de um sentido sobre como identificar e definir, pela esfera pública, quem seria a nossa população negra. Portanto, esse sentido partilhado, seria o que nos permite, de certa forma, cultivar a noção de nossas próprias identidades, seja ela individual ou coletiva, e para tanto, eles são elaborados e compartilhados. Segundo Hall (2016) sem esses sistemas de significação seríamos incapazes de adotar identidades ou rejeitá-las, por isso a importância dos conceitos, imagens, emoções e tantos outros símbolos que são mobilizados nesta criação, nesta representação. Geralmente concedemos sentidos as coisas pela forma como as representamos, e para tanto, as palavras, as histórias, as imagens e emoções, são associadas a estas representações ajudando nos processos de classificação e conceitualização, como vimos em seções anteriores. Essa elaboração e compartilhamento, foram processos que a SEPPIR teve que articular e desempenhar na construção do seu diálogo com as instâncias

estaduais e municipais, responsáveis pelas políticas de PIR em seus territórios. Além do diálogo para fora com o movimento negro e diversos outros segmentos.

Para tentar identificar esses sentidos e significados produzidos e enunciados pela SEPPIR utilizamos uma abordagem discursiva que busca na representação, nos sentidos e nos significados históricos e tradicionais podem contribuir para constituição das identidades e do próprio mundo social. É uma construção que se relaciona com o poder, regulando condutas, inventando ou construindo identidades e subjetividades. Pois para nós, seguindo as contribuições de Hall (2016), entendemos que os discursos contribuíram para que possamos entender as maneiras de se referir a um determinado tema particular, atividade social ou lugar institucional na sociedade. Estes discursos, ou formações discursivas, definem o que é ou não adequado em nosso enunciado sobre um determinado tema. Neste jogo de significados e definições buscamos nos concentrar justamente nas estratégias de construção identitária pelas representações elaboradas. Por isso que buscamos perceber como essa representação, ou mesmo discurso, produzido pela SEPPIR contribuiu para a construção de sentidos e significados para nossa definição sobre nossa população negra, ou afrodescendente, como bem aparece nos textos analisados.

Ao nível da técnica utilizamos a análise de conteúdo, particularmente a Análise Temática, no que se refere aos procedimentos e aos recursos técnicos necessários ao desenvolvimento da análise do *corpus*. Então para nós a Análise de Conteúdo (AC) por se colocar como uma modalidade de interpretação de textos e propor formas de análises fundamentadas numa dimensão linguística se apresenta como uma ferramenta metodológica que nos possibilitou extrair significados expressos ou latentes dos nossos textos selecionados (CHIZZOTTI, 2011). A AC, em nosso entendimento, se coloca de forma bastante pertinente para o estudo das motivações, atitudes, valores, crenças, e tendências contribuindo, desta forma, para desvendar as ideologias que podem existir nos diversos textos que são produzidos e publicizados (TRIVINÕS, 1987). Enquanto método, a AC, procura dá sentido e interpretar significados através da exploração do conteúdo das mensagens. Busca-se, para tanto, decifrar comunicações transcritas e traduzidas em documentos, onde esses documentos são transformados em textos para serem lidos e interpretados (CHIZZOTTI, 2011). E para este trabalho, buscamos nos utilizar de mensagens escritas, pois, entendemos que estas são mais estáveis e constituem material objetivo ao qual podemos voltar as vezes que desejarmos (TRIVINÕS, 1987). Portanto, ao utilizarmos a AC como método, buscamos decompor as unidades léxicas ou temáticas dos textos, buscando por fragmentos, palavras, termos que

remetessem a uma narrativa identitária, elaborada pela SEPPIR sobre a população negra elaborada pela SEPPIR procurando identificar a frequência ou constância dessas unidades para inferir e extrair significados inscritas nos textos, a partir de indicadores objetivos (CHIZZOTTI, 2011).

Nesta abordagem comunicativa entendemos que a SEPPIR se apresenta como um potencial emissor que se utiliza de um meio de comunicação, que são os documentos e publicações oficiais produzindo e divulgando conteúdo e mensagens para um receptor que seria a população negra e a população brasileira em geral. O conteúdo produzido pela SEPPIR em sua comunicação com a população negra em particular demonstra a importância de sua ação de propaganda do que já tinha sido produzido por ela o sobre o que dizia respeito a ela (MARCONI, 2002). É neste sentido que buscamos constituir nosso corpus³⁶ pelos documentos e publicações levantadas em pesquisa realizada nas plataformas eletrônicas da SEPPIR e da Fundação Cultural Palmares (FCP) pesquisando principais instrumentos legais, de propagandas e divulgação de ideias e políticas públicas. Além desta pesquisa, tivemos reuniões, conferências e eventos de natureza política e cultural voltados a articulação e participação em políticas de PIR. Conseguimos juntar a experiência prática e a vivência no campo com a análise teórica experienciada pelo mundo acadêmico. A fonte de informação deste *corpus* são os diversos documentos, materiais publicados, como revistas, textos, dispositivos legais e imagens, todos documentos com o foco no objetivo da pesquisa³⁷. Estes serviram como instrumental documental para nossa análise. O material analisado foi selecionado por pesquisa no site dos órgãos, pela coleta de material junto a esses órgãos de PIR e nas participações em eventos, e parte deste, pelas indicações que forma aparecendo durante a investigação, porém com a realização da leitura do material, outros documentos foram aparecendo e sendo incluídos no corpus. A FCP entra na pesquisa, pois uma boa parte das indicações da SEPPIR sobre documentos acerca das políticas de PIR remetiam a esse órgão. Acreditamos que, pôr esse órgão ser responsável pela promoção e preservação dos valores culturais, históricos, sociais e econômicos decorrentes da influência negra na formação da sociedade brasileira, seus materiais, a partir da indicação da SEPPIR, seriam de suma importância para nossa análise.

³⁶ APÊNDICE A - DOCUMENTOS QUE COMPÕE O CORPUS PARA ANÁLISE DESTE TRABALHO.

³⁷ Livro com entrevistas de militantes do movimento negro contemporâneo: História do movimento negro contemporâneo – **Depoimentos do CPDOC**. Acervo das entrevistas de história oral com o objetivo de formar um banco de entrevistas sobre a história do movimento negro contemporâneo no Brasil.

Neste sentido, o uso do material da FCP e, conseqüentemente, de alguns documentos e cartilhas do PT, se justificam pela articulação destas instituições com a criação e assessoramento junto a SEPPIR na formulação e divulgação da narrativa identitária que se constituiu pela ação deste órgão.

Nas etapas de análise do corpus buscamos em um primeiro momento trabalhar sobre as fontes bibliográficas. Estas foram de fundamental importância no alinhamento conceitual e histórico com relação a nossa problemática que se direcionou aos movimentos de luta e resistência da população negra. Ao analisarmos os diversos documentos que foram selecionados destacamos os conceitos, enunciados e palavras que remetessem a um tipo de definição e pertencimento sobre a população negra. Na segunda etapa da análise, que constitui a construção da representação da população negra, utilizamos a análise de conteúdo temático, pois consideramos que esta técnica seria a mais adequada para seleção e delimitação da conceitualização proposta pela SEPPIR. Para tanto, trabalhamos justamente a parte dos enunciados e proposições portadoras de significados que permearam a documentação analisada, e que ajudaram na construção da representação. A escolha desta técnica se justifica, pois foi realizada em um primeiro momento uma leitura flutuante, dinâmica de todo material, para depois de forma mais criteriosa construirmos um índice de temas específicos para serem codificados nos documentos que compõe o *corpus*³⁸.

Em resumo, o levantamento do corpus e dos dados foi realizado pela técnica da documentação. Para tanto, utilizamos documentos primários como publicações parlamentares e administrativas, que, de uma certa maneira, ministram como a sociedade regula o comportamento em torno destas políticas. (MARCONI, 2002). Essas publicações administrativas visam a imagem da organização quando dirigida dos clientes ao público em geral e a imagem e filosofia do administrador quando é de uso interno. Para tanto, se faz necessário também um estudo do momento político, interno e externo, em que os documentos foram elaborados, para compreender outros desvios (MARCONI, 2002). Neste sentido procuramos penetrar nas ideias, mentalidades, valores e intenções da SEPPIR, através de suas publicações, para compreender sua mensagem, buscando descobrir ideologias e tendência das

³⁸ Unidades que foram definidas após uma leitura prévia no material servindo de categorias e unidades numa releitura mais criteriosa e direcionada, sua principal característica é a frequência com que esses termos e palavras aparecem nos textos selecionados. Os marcadores são: Quilombos; Comunidades Negras; Povos tradicionais; Comunidades Tradicionais; povos de matriz africanas; Cultura negra; Cultura Afro-brasileira; Religiões de matriz africana; O candomblé; A umbanda; religiões afro-brasileiras; Comunidade de terreiros; Negro; Povo negro; Povos africanos; População negra; Afrodescendentes; autodeclarados pretos, pardos; Movimento negro; Valorização da história; Escravidão; Tradições africanas e afro-brasileiras; ascendência africana; Contínuo civilizatório africano; Capoeira.

características dos fenômenos sociais que se analisam de forma dinâmica, estrutural e histórica (TRIVINÓS, 1987).

As categorias foram extraídas dos conteúdos dos documentos analisados, através de leituras atentas identificando desta forma as possíveis categorias. Os dados brutos foram sistematicamente reunidos e condensados em unidades que permitiram a descrição objetiva das características mais relevantes do conteúdo que queríamos observar (CHIZZOTTI, 2011). No recorte, na escolha das unidades, como chamei atenção acima, priorizamos as palavras, pois trabalhamos justamente sobre os possíveis marcadores identitários que conseguimos identificar. Com o material codificado e agregado nos seus marcadores específicos, procuramos delimitar os pontos de convergência e de divergência entre os elementos, buscando, desta maneira, identificar um possível agrupamento e provável definição. Nosso intuito com esse tipo de análise foi o de buscar, através da presença ou não de determinados marcadores, uma relação de identidade e diferença. Os documentos demonstraram a articulação entre os marcadores culturais institucionais com os marcadores historicamente atribuídos aos negros e negras pela literatura acadêmica e artística, pelos movimentos negros e senso comum.

Além destes documentos selecionados, tivemos acesso ao material de divulgação quando da participação das Conferência Estadual de Igualdade Racial, preparatória para III Conferência Nacional do mesmo tema, na qual participamos como delegado estadual. Além, destas experiências participativas, organizamos a execução de 09 pré-conferências municipais na cidade de Caruaru, todas essas Conferências de Promoção da Igualdade Racial. A formulação e execução destas conferências por si só exigiam dos órgãos governamental uma conceitualização de quem seria o nosso público alvo e como poderíamos defini-lo em caso de dúvidas consultando o material de divulgação e a plataforma da instituição. É justamente neste campo da conceitualização que iremos nos ater, verificando como essa representação do povo negro foi realizada, que elementos foram mobilizados para tanto. Essas foram as questões que orientaram nossa busca no material que foi selecionado. Deve-se levar em consideração que esse recorte não se esgota por aqui, é um recorte de certa forma arbitrário, pois foi realizado a partir de nossa leitura e interpretação sobre o material analisado, porém destacando os principais elementos encontrados para provocar nossa afirmação.

5.2 A INSTITUCIONALIZAÇÃO DE UMA CONCEITUALIZAÇÃO POSITIVA DE UMA “IDENTIDADE NEGRA”

Neste ponto do trabalho iremos apresentar como nossa narrativa identitária que foi sendo produzida e reproduzida como estratégia política na luta por reconhecimento. Portanto, buscaremos identificar a existência de um processo de definição identitária pelo Estado brasileiro. Essa estratégia política e identitária será articulada publicizada pela SEPPIR aos seus diversos parceiros na luta pela PIR e combate ao racismo. Veremos que essa narrativa será devedora da estratégia discursiva, produzidas pelo TEN e MNU em favor de uma agenda negra para nossa sociedade. Desta forma, entendemos que essa conceitualização, nos parece, construiu uma definição acerca da população negra cujo objetivo seria constituir um sujeito coletivo, um “nós”, um povo, a partir, da mobilização e valorização de elementos culturais africanos e afro-brasileiros.

Ao iniciarmos essa discussão, não poderíamos deixar de destacar que a SEPPIR se encontra, hoje, em um processo de desmonte e anulação de sua capacidade de articulação e promoção de políticas públicas de PIR. Encontra-se bem distante do que representou no período dos governos do presidente Lula e da presidenta Dilma. Como foi destacado aqui, desde a década de 90, as políticas públicas de PIR e a institucionalização de órgãos nas esferas municipais e estaduais para operar essa agenda só fizeram expandir. Essa expansão seria fruto das lutas políticas por reconhecimento da década de 90 e pela onda democratizante de 95 a 2014 em nosso país. Essas políticas só irão avançar de forma quantitativa em nosso país. A SEPPIR como bem destacamos acima surge em 2003, com o status de Ministério sendo responsável pela formulação, execução e articulação das políticas de PIR. Este órgão surge, como salientamos anteriormente, como produto do processo de articulação e diálogo entre o movimento negro e o PT. Porém, essa situação mudará, pois, desde 2014, com o avanço do campo conservador e sua institucionalização através do impeachment da Presidenta Dilma, e consequente posse do vice Michel Temer, acompanhada pela vitória do presidencialista Jair Bolsonaro iremos observar uma consolidação em nosso país de um processo de desmonte do segmento estatal vinculado as políticas públicas para PIR. Entendemos que a consolidação do processo deste desmonte se iniciou, em 2015, ainda no governo da presidenta Dilma com a Medida Provisória (MP) N° 696/2015 que integrou as políticas de PIR com outras agendas políticas instituindo o Ministério das Mulheres, da Igualdade Racial e Direitos Humanos. Esta MP retirou o status de ministério da SEPPIR, de principal articulador da política PIR, dividindo a estrutura de um ministério já

inflado em demandas próprias com outras demandas de tamanho e complexidade semelhantes a agenda de PIR. Desde 2005 essa questão da perda do status de ministério já vinha sendo posicionado³⁹ nos debates e discussões do movimento negro. No mesmo ano, uma nova MP extingue o Ministério das Mulheres, da Igualdade Racial e dos Direitos Humanos onde são transferidas as competências deste ministério para o novo Ministério da Justiça e Cidadania. Entendemos que essas mudanças foram produtos dos conflitos internos a coligação que sustentou os governos de Lula e Dilma, uma base política muito heterogênea com interesses que dialogavam com um campo conservador e, que foram indispensáveis para as mudanças e os avanços sobre as políticas PIR, mas que em decorrência das derrotas sofridas internamente pelos setores progressistas, vieram a ser contestadas.

Com o Golpe político institucional e a posse do vice Michel Temer em agosto de 2016 as políticas de PIR sofreram mais um revés. Esse fato político demonstrou claramente a fragilidade do governo contra a dinâmica dos acontecimentos políticos que antecederam o golpe. As manifestações de rua em 2013, a vitória apertada nas eleições presidenciais em 2014 e a debandada de aliados de até então foram alguns pontos que ajudaram na iniciativa golpista de 2016 contra a presidenta Dilma. Entende-se que todas essas ações estavam alinhadas, ou foram capturadas, por esta conjuntura conservadora e antidemocrática que se configurava até então. Agora, estas políticas, como as outras destinadas as minorias, que foram tão criticadas e atacadas por esta onda conservadora, estariam todas vinculadas a um novo ministério criado para isso, o Ministério dos Direitos Humanos. A MP N° 768/2017 ao mesmo tempo que cria esse novo ministério para acolher as demandas da população negra e de outros segmentos sociais, extingue as seguintes secretarias: a Secretaria Especial do Ministério da Justiça e Cidadania, a Secretaria de Políticas para as *Mulheres*, a Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade *Racial*, a Secretaria de Direitos *Humanos*, a Secretaria de Direitos da *Pessoa com Deficiência*, a Secretaria de Promoção e Defesa dos Direitos da *Pessoa Idosa* e, por último, a Secretaria dos Direitos da *Criança e do Adolescente*. Grifamos no intuito de destacar a diversidade de demandas assumida por este novo ministério, que incluirá as demandas de PIR. Fica claro, com essa reestruturação ministerial, a busca pela inviabilidade de se dar respostas, apenas por um canal de diálogo e construção, as demandas de todos esses segmentos. A mudança de status das secretarias especiais com status de ministério, como era o caso da SEPPIR, demonstra objetivo de rebaixar a importância dentro do jogo político governamental

³⁹ Identificamos como uma demanda das discussões levantadas e que fizeram parte do relatório final da 1ª Conferência Nacional de Promoção da Igualdade Racial, já se apresentando como uma possibilidade no segundo ano do mandato presidencial da coligação liderada pelo PT.

destas pautas específicas, uma clara demonstração de que essa agenda não seria mais uma prioridade. Vale lembrar que esse movimento de “rebaixamento de status” se inicia no próprio governo Dilma e continua de forma mais incisiva nos governos posteriores. O que se mantém do que foi a SEPPIR com a reorganização do Governo Temer é uma secretaria dentro de um ministério sobrecarregado de demandas de outros grupos sociais.

Com a posse do presidente Jair Bolsonaro em 2019 a pasta destinada as políticas PIR sofrerá uma nova derrota. Com a MP N° 870/2019 foram criados novos ministérios, entre eles o Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos como uma de suas áreas de competência, os direitos da população negra e das minorias étnicas e sociais mantendo-se na sua estrutura básica a Secretaria Nacional de Políticas de Promoção da Igualdade Racial, o Conselho Nacional de Promoção da Igualdade Racial e o Conselho Nacional dos Povos e Comunidades Tradicionais. Ministério que foi assumido por setores evangélicos conservadores alinhados a base ideológica da ministra Damares Alves. Pela articulação que garantiu a presença de pastora Damares a frente do ministério, tudo indica que ele será gerenciado por segmentos ligados a grupos evangélicos conservadores, gerando uma enorme preocupação por parte dos segmentos religiosos de matriz africana que, agora, tem suas demandas vinculadas a esse novo ministério. Percebe-se que essa mudança de orientação poderá repercutir diretamente na elaboração, execução e continuidades das políticas PIR para esses grupos, e, conseqüentemente, na narrativa identitária até então defendida e publicizada. Isso fica evidente, devido a maneira como as questões em torno dos quilombos foi tratada e apresentada pelo candidato eleito Jair Bolsonaro em sua campanha presidencial e entrevistas que foram dadas por ele. Nossa pergunta com relação a tudo isso, e que poderá incentivar trabalhos futuros, é sobre como se comportará o governo em torno desta narrativa identitária identificada nas ações da SEPPIR?

No que se refere a essa narrativa identitária da SEPPIR o que queremos destacar é sua produção enunciativa sobre a população negra, ainda que se entenda que essa capacidade de execução direta das políticas públicas seja limitada devido a recursos humanos e orçamentários, não podemos negligenciar o avanço de se ter um órgão com capacidade de articulação dentro do governo federal ampliando o alcance do debate e da sua enunciação, e, desta forma, articulando uma definição de quem deverá acessar essas políticas a partir de uma conceitualização desta população. Em resumo, queremos destacar que a SEPPIR possuía uma potência em publicizar uma representação nos diversos espaços governamentais a nível federal, estadual e municipal. Essa dependência do órgão de uma articulação intersetorial, possibilitaria uma maior comunicação com as outras áreas que demandam atenção sobre as questões raciais,

como a saúde, a educação, o trabalho, a segurança, a moradia, a alimentação, a cultura, entre tantas outras áreas que foram e são acometidas pelo nosso racismo estrutural e institucional. E neste movimento de construção de uma definição institucional para seu público alvo e prioritário, a SEPPIR se apropriou, de certa forma, da construção enunciativa produzida historicamente pelo movimento negro, em especial o discurso do TEN em conformidade com o discurso do MNU em sua articulação com o próprio PT.

Como destacamos em momentos anteriores, as publicações e diversas ações da SEPPIR se constituem em espaços de disputas, tanto internamente, quanto externamente. Internamente, pelas diversas ideias, sentidos e símbolos que compõe a representação dos tomadores de decisão do órgão, que, geralmente, são bem heterogêneas e mereceriam um trabalho a parte. E existe a pressão externa sobre essas representações, que são marcados pelos processos de participação e abertura política a contribuição da sociedade civil, que se materializou nas conferências públicas. As conferências, se caracterizam por, serem espaços democráticos e ampliados, marcados pela discussão e pela articulação coletiva de propostas e estratégias de organização que nos parece ter como principais objetivos a participação dos diversos segmentos envolvidos na questão. Esses espaços se constituem em espaços de intensa troca de experiência, pelo diálogo, pelo debate e pela possibilidade de decidir prioridades nas políticas públicas que versem sobre a PIR e o combate ao racismo. Vale destacar que foram realizadas 03 Conferências Nacionais de Promoção da Igualdade Racial (CONAPIR) nos anos de 2005, 2009 e 2013 que produziram um conjunto de propostas materializando as demandas dos diversos segmentos que compõe essa representação sobre a população negra. As etapas preparatórias destas conferências foram realizadas nos municípios e Estados, onde estes foram responsáveis no encaminhamento das propostas para as conferências nacionais. No final das conferências, depois de intensos e acirrados debates onde os diversos segmentos e discursos se apresentam e dialogam gerando relatórios que serão constituídos pelas diversas propostas discutidas e aprovadas nas plenárias, podemos perceber como a representação e definição da população negra produzida pela SEPPIR se materializa nas diversas propostas apresentadas nestes momentos de escuta. Nesses relatórios, em nossas análises, pode-se perceber, claramente, as diversas manifestações dos marcadores específicos que podemos identificar e que são identificados como de matriz africana e afro-brasileira, elementos, que em nosso entendimento, se caracterizam pela capacidade de gerar uma conceitualização, uma definição sobre o que é e quem constitui essa cultura negra em questão.

5.2.1 A conceitualização identitária da população negra apresentada pela SEPPIR

Quando pensamos na realização deste trabalho umas das questões que o nortearam foi justamente entender como os grupos oprimidos no seu reconhecimento social logram estabelecer vínculos associativos e de solidariedade? Uma das respostas que identificamos, e de certa forma nos alinhamos, é que esse reconhecimento se daria pela construção coletiva de identidades e processos de identificação (HONNETH, 2003; SOUZA, 2000). Neste sentido, esses processos de construção de identidades coletivas e processos de identificação requer uma produção enunciativa que mobiliza entre os indivíduos sentidos e significados, requer um conjunto representativo de imagens, conceitos, símbolos que contribuam para essa construção de representações sobre determinados grupos. Como vimos até aqui, e, de certa forma, queremos demonstrar, é que a SEPPIR será responsável pela reprodução enunciativa de uma narrativa identitária que buscou definir o que seria nossa população negra, nesse caso, o público prioritário de suas ações e que buscou definir dentro e fora do Estado. Este trabalho não tem a pretensão de negar as outras facetas da estratégia da SEPPIR, como o debate em torno das questões da redistribuição econômica, da saúde, educação, meio ambiente e suas diversas demandas em torno da busca pela inserção da população negra nas diversas dimensões institucionais que compõe nossa sociedade. De forma objetiva, o que queremos problematizar aqui, seria especificamente a representação identitária produzida pela SEPPIR e suas possíveis consequências.

Como estamos falando de uma identidade coletiva, sabemos que sua formação passa pela necessidade de se construir um processo discursivo sobre um “nós”, um povo, uma nação. Para esta construção, procura-se definir um “nós”, um outro, uma relação de diferença. Neste sentido, o desafio destas formações identitárias será definir quem deve compor esse grupo e quem deverá ficar de fora, para tanto, definir que elementos devem compor essa narrativa. Esses elementos mobilizados, marcadores identitários, como vimos são carregados de sentidos e significados e devem ser mobilizados na comunicação com os indivíduos, neste ponto, nos parece que a SEPPIR conduziu uma estratégia neste sentido, e para tanto, definiu uma narrativa recheada de referência a grupos, manifestações culturais, religiosas, línguas, entre outros, elementos constitutivos de uma representação sobre a população negra. Nesta narrativa há referências a diversos grupos como sendo estes representativos da população negra. Apesar dos indígenas e ciganos estarem nos documentos e estratégia política da SEPPIR, esses grupos não compõem a representação da população negra. São grupos que foram inseridos na pasta

ministerial da SEPPIR, nos parece que devido ao debate das políticas públicas sobre questões étnicas proposto por esse ministério. O que podemos afirmar é que essa narrativa identitária faz referência a África e as matrizes africanas brasileiras. Neste sentido, as comunidades tradicionais de matriz africana, as religiões tradicionais de matriz africana e os quilombolas que tem suas origens que remetem as comunidades negras de ex-escravos/as. Seriam representações desta narrativa. A população negra, segundo a SEPPIR, seria bem representada e as imagens e documentos nos ajudam nesta afirmação, pelas comunidades remanescentes de quilombos, as comunidades tradicionais de terreiro e os negros e negras que se auto declaram por convicção política. Esses autodeclarados/as, por convicções políticas, para nós, são os que mantêm vínculos com a militância negra e toda a narrativa identitária construída historicamente e que os diferenciam dos demais negros e negras. Nosso objetivo foi mapear os principais conceitos e marcadores identitários que nos ajudariam a entender o que seria essa população negra descrita pela SEPPIR e público-alvo das suas políticas públicas.

A produção deste “nós”, geralmente, está associado a necessidade de se manter laços de solidariedade sociais entre indivíduos, onde a partir de injustiças sofridas por seus integrantes, devido a situações de desrespeito, marginalização e desigualdade. Essa solidariedade entre os indivíduos, dentro de uma ordem moral que promove situações de reconhecimento distorcido, provocam a necessidade de se lutar por reconhecimento e/ou redistribuição, e esse é um dos pontos importantes da ação da SEPPIR, a luta por reconhecimento. Esse tipo de movimentação é um exemplo clássico de como surgem as diversas identidades de resistência. A partir das representações negativas e desrespeitosas atribuídas a esses grupos, uma nova representação se faz importante para o resgate da sua autoestima. Neste sentido busca-se contar uma nova história, uma história positiva mobilizando um passado heróico de luta e resistência que se contraponha a história negativa que historicamente alimentou imagens preconceituosas e estereotipadas do grupo alimentando situações de desrespeito. Neste sentido, a SEPPIR, a partir de uma estratégia discursiva, buscou apresentar uma narrativa histórica mobilizando os elementos de resistência da população negra, possibilitando alimentar uma ligação entre o passado e o presente, alinhando enunciativamente uma noção de tradição e ancestralidade pautadas pelo resgate da contribuição africana, possibilitando um universo de símbolos e significados que buscam marcar a diferença e afirmar uma identidade. Essa construção deveria garantir uma mobilização dos indivíduos em torno desta representação e ajudar num possível processo de agregação política que pudesse gerar força política para possibilitar avanços nas políticas PIR.

No nosso processo de análise do corpus seguimos uma leitura cronológica dos documentos analisados, buscando identificar o comportamento do Estado brasileiro no que se refere ao acolhimento das demandas da população negra, ou referentes a população negra. Observamos que a agenda de reivindicações negras que surgiram no final do século XIX, com o processo de abolição e organização dos negros e negras em ações coletivas, até a era Vargas não foram assumidas pelo Estado e nem transformadas em políticas públicas efetivas e dispositivos legais. As demandas eram tuteladas pelo Estado que buscou transformar as contribuições africanas a nossa formação, em elementos típicos de nossa mestiçagem que pertenceriam agora a elementos de nossa nacionalidade (SCHWARCZ, 2012). Temos como exemplo a subvenção oficial pelo Estado Varguista das Escolas de Samba, a oficialização da Capoeira, não mais perseguida como contravenção e crime, passou a ser considerado esporte nacional, além da criação do dia da Raça, criado para exaltar a tolerância de nossa sociedade (AVRITZER, 2013). Em 1951, teremos como primeira resposta Legal e efetiva pelo Estado no combate à discriminação racial a Lei Afonso Arinos. A existência desta lei, em um primeiro momento, nos permiti inferir sobre a aceitação por parte do Estado das denúncias com relação a permanência do racismo em nossa sociedade, pois, basta ler no documento legal as descrições das práticas que ela buscava coibir, ficando evidente os sintomas do nosso racismo cotidiano.

De 1951 até 1988 não foram identificados dispositivos legais ou políticas públicas em nossas leituras que remetessem a questão racial, porém houveram algumas tentativas de governos municipais e estaduais em desenvolver estudos relativos à situação da comunidade negra, que tiveram como objetivo propor maneiras de a comunidade defender seus direitos civis e eliminar as práticas discriminatórias que afetavam cotidianamente a vida socioeconômica, política e cultural dos negros e negras (HANCHARD, 2001). Essas iniciativas, buscavam inserir nos debates, a problemática e as necessidades da população negra nesses espaços, uma clara tentativa de visibilizar os problemas decorrentes da discriminação racial. Pelo que vimos, iniciativas tímidas que buscaram dialogar com os movimentos negros e sua militância, mas que, de acordo com nossa pesquisa⁴⁰, não resultaram em ações e políticas públicas efetivas para esse segmento. Podemos destacar como experiências desta natureza, as intenções de Franco Montoro (1983) Jânio Quadros (1986) e Luiza Erundina (1988) em SP. Entendemos essas iniciativas como sintomas da presença deste debate entre os partidos políticos que passaram a assumir compromissos com a agenda e o movimento negro. O debate em torno do diálogo entre

⁴⁰ Ver APÊNDICE D – CRONOLOGIA DAS POLÍTICAS PÚBLICAS E DISPOSITIVOS LEGAIS PARA PIR.

raça e classe no interior dos partidos de esquerda, como vimos anteriormente, é também sintoma deste período (HANCHARD, 2001).

Depois da Lei Afonso Arinos de 1951, teremos como primeira iniciativa pública de inserção deste debate na esfera estatal a promulgação da Constituição Federal de 1988 (CF/1988). Neste movimento, a CF/88 representará um marco para as políticas de PIR. Neste dispositivo a temática racial se apresentará na criminalização da prática do racismo constituirá crime inafiançável e imprescritível, sujeito à pena de reclusão, nos termos da lei (CF, 1988, art. 5º [...] XLII). Temos no Art. 3º, inciso IV outra menção ao debate quando da negação da discriminação e do preconceito por origem de raça e cor. Além do posicionamento contra o racismo, teremos um ponto positivo, que será a valorização da diversidade cultural e o reconhecimento dos direitos territoriais das comunidades quilombolas. Neste sentido, em seu Art. 215, a Constituição prevê que o Estado deverá garantir o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional, apoiando e incentivando a valorização e a difusão das manifestações culturais dos afro-brasileiros. No mesmo dispositivo legal, em seu Art. 216, continua o movimento positivo de reconhecimento, onde destaca-se que os quilombos constituem patrimônio cultural brasileiro sendo portadores de referência à identidade, à ação, à memória da sociedade brasileira. Neste sentido, já identificamos na Constituição brasileira um movimento em termos de aceitação implícita e proteção explícita de elementos culturais que remetem a história da população negra de nosso país. De acordo com D'Adesky (1995) *“adotando essa posição ela (CF/88) acolhe igualmente o sentido das reivindicações étnicas, notadamente o princípio de um antirracismo diferencialista como o que é defendido pelo movimento negro”* (p.182). Neste mesmo dispositivo, identificamos que ao citar os quilombolas como importantes atores na construção do nosso patrimônio cultural, o Estado os reconhece como possíveis marcadores identitários e suas demandas, sendo demandas referentes a população negra (RIBEIRO, 2012).

Seguindo nossa procura por marcadores, identificamos que será em 1988 que se criará o primeiro órgão público voltado, especificamente, à promoção e à preservação da influência negra na sociedade brasileira. Neste ano, criaríamos a Fundação Cultural Palmares (FCP) com a prerrogativa de fomentar à cultura negra. Para nós, no que se refere a construção desta definição institucionalizada, podemos inferir que a FCP inicia um processo de conceitualização, por parte do Estado brasileiro, sobre a cultura afro-brasileira e, conseqüentemente, uma definição sobre nossa população negra. Em nossa análise, identificamos que a FCP dialoga na construção de sua definição com uma narrativa que remete as comunidades quilombolas, as

comunidades religiosas de matriz africana, os capoeiras e os grupos que por definição serão considerados como pertencentes ao universo das manifestações culturais afro-brasileiras⁴¹.

Ao refletir sobre essas manifestações culturais afro-brasileiras, definidas como pertencentes a população negra, ou a uma cultura negra, como bem define a FCP, uma coisa nos chama atenção, necessariamente quem pertence a essas manifestações culturais afro-brasileiras, são negros e negras ou se identificam enquanto negros e negras? Por pertencer a essas manifestações culturais essas pessoas sofrem com o racismo, são marginalizados ou violentados devido a seu alinhamento cultural? Ou podemos inferir que quem se considera negro ou negra por auto declaração ou fenotipicamente falando, pertença, ou sinta necessidade de pertencer a esses grupos culturais de matriz africana e afro-brasileira. Neste imbróglio o que queremos destacar inicialmente é que a cultura, de um grupo, e, principalmente, grupo que sofre pela violência racista decorrente de sua condição fenotípica, e que esta condição te possibilitaria situações de desigualdades e desrespeito, demonstra que apenas a questão cultural, não constitui um elemento forte de identificação, pois é nítido que as respostas as nossas questões deixam bem claro isso. Com relação a questão identitária em torno da nossa população negra podemos inferir que essa narrativa identitária, necessariamente, não seria um bom indicador para pertencimento a determinado grupo, ou mesmo como definição, pois nossa ordem moral racista diferencia as pessoas pela cor e classe social (SCHWARZC, 2012; GUIMARÃES, 2003). Os elementos culturais típicos da cultura afro-brasileira foram racionalizados, embranquecidos e assimilados por parcela significativa de brancos.

A FCP, em sua missão de proteção ao legado cultural negro, mobiliza em sua narrativa as comunidades remanescentes de quilombos implicando na valorização da memória e do reconhecimento da dívida histórica que o Estado brasileiro tem com a população negra e seu legado de resistência. As comunidades quilombolas são apresentadas como legítimas representantes deste imaginário negro. De acordo com nossas análises, de 1988 até 2001, não teremos avanços significativos no que se refere a decretos, leis, portarias e políticas públicas voltadas para população negra e que tenham sido identificadas nos documentos analisados, só teremos um retorno significativo nesta produção e articulação dentro do Estado com os governos de FHC.

⁴¹ Em visita ao site da FCP identificamos como manifestações culturais negras: afoxé, bloco Afro, bumba-meu-boi, carimbo, cacuriá, capoeira, carreiros, ciranda, congada, escola de samba, folia de reis, frevo, jongo, maculelê, marabaixo, maracatu de baque solto, maracatu de baque virado, marujada, matriz do samba, negro fugido, reisado de congo, samba de coco, samba de roda, tambor de crioula.

Podemos afirmar que nos governos de FHC (1995-2003) a agenda racial terá uma atenção significativa se comparada com os períodos anteriores. No primeiro ano do governo FHC no dia 20 de novembro será apresentado ao presidente um documento do Movimento Negro denominado *Por uma política nacional de combate ao racismo e a desigualdade racial*, onde, de acordo com D'Adesky (1997), este programa se baseava no “*fomento à cultura, a preservação da memória do povo negro brasileiro e a valorização dos cultos de origem africana*” (p.170). Essa iniciativa já indicava a possibilidade de inserção da agenda pela abertura ao diálogo apresentada pela presidência. Nos chama atenção, a partir dos documentos citados e analisados, uma recorrência aos fatores culturais nos diálogos abertos entre o Estado e o movimento negro pelos documentos e diálogos estabelecidos, sintomas de uma narrativa culturalista herdeira da estratégia política do movimento negro até então (HANCHARD, 2001; GUIMARÃES, 2014).

Em 1996 foi criado um Grupo de Trabalho Interministerial (GTI) junto ao Ministério da Justiça, e no mesmo ano tivemos um Seminário em Brasília, onde a presidência reconhece publicamente o problema racial e assume que o Brasil seria um país racista (Bernardino, 2002). Outro movimento importante, foi a criação do GTI junto ao Ministério do Trabalho que se ocuparia com as questões da Discriminação no Emprego e na Ocupação (GTDEO) (Bernardino, 2002; Alberti & Pereira, 2007). Em resumo, a finalidade destes grupos de trabalho seriam desenvolver políticas para valorização e inserção da população negra no mundo do trabalho, uma clara política que visava a dimensão da redistribuição. Na sequência de ações do governo FHC teremos o Decreto nº 1.904/96 que cria o Plano Nacional de Direitos Humanos 1 (PNDH1) que de forma tímida apresentará um tópico com relação a população negra que, com relação a marcadores identitários, apresentava a defesa e proteção das manifestações culturais afro-brasileiras, defesa que já tínhamos bem definidas em nossa Constituição e nas ações da FCP. Nesse documento, nos chama atenção a ausência dos quilombolas e das religiões de matriz africana, elementos importantes na narrativa identitária que se encontrava agora ausentes no debate sobre Direitos Humanos. Neste mesmo ano com a Lei 9.315/96, teremos a inscrição no livro dos Heróis da Pátria o nome de Zumbi dos Palmares, uma clara referência identitária ao movimento quilombola, e uma demonstração de abertura as reivindicações em torno das ações políticas do movimento negro neste período⁴².

⁴² Em 1995, aconteciam as comemorações do tricentenário de imortalidade de Zumbi dos Palmares em Brasília e a realização da Marcha contra o racismo, pela igualdade e pela vida. Importante evento político de reivindicação por reconhecimento de uma narrativa de resistência e apresentação de demandas políticas.

Em 1997 a Lei 9.459/97 veio alterar a Lei 7.716/89 acrescentando um parágrafo no Código Penal de 1940, onde serão punidos os atos resultantes de discriminação ou preconceito de raça, cor, uma atualização da Lei Afonso Arinos de 1951, demonstrando avanços no reconhecimento do racismo e do preconceito racial. Uma interessante ação do governo com relação a uma possível definição e delimitação quantitativa sobre quem seria e quantos seriam nossos negros e negras, virá com a Portaria do Ministério do Trabalho e Emprego que determinará a inserção de informativo sobre raça e cor nos formulários de Relação Anual de Informações Sociais (RAIS) e no Cadastro Geral de Empregos e Desempregos (Alberti & Pereira, 2007). Esse tipo de ação será de fundamental importância, pois possibilitará produzir informações quantitativas sobre as dimensões sociais que compõe as desigualdades raciais em nosso país. Além dessa ação, o Ministério do Trabalho através de Portaria institui núcleos de promoção da igualdade de oportunidades e de Combate à discriminação nas Delegacias Regionais de Trabalho (Alberti & Pereira, 2007). Percebe-se claramente com essas ações a inserção da problemática racial na agenda do Estado pelo debate em torno da inserção no mundo do trabalho pela discussão em torno da problemática do racismo e suas consequências para a condição de vida e trabalho da população negra. Essas ações, se não garantiram planos efetivos de combate à discriminação e a desigualdades, promoveram situações reconhecimento e experiências significativas indicando a existência de um diálogo do governo visibilizando dentro do Estado a questão racial e suas determinantes sociais.

Neste período do governo FHC (1995-2003) como pontuei em momento anterior, a ação do PT a nível de governança pública, se resumiu apenas as ações de seus parlamentares na Câmara Federal e no Senado. Em 1995 a Senadora Benedita da Silva será proponente de um projeto de Lei de nº 14 que dispunha sobre a instituição de conta mínima para os setores étnico-raciais, socialmente discriminados em instituições de ensino superior. Em 1997 outro projeto de Lei de nº 75 do Senador Abdias Nascimento do PDT e um dos fundadores do TEN versará sobre a mesma propositura, porém ambos serão arquivados⁴³ (Bernardino, 2002). Percebe-se que tanto a nível Estatal quanto partidário, essas ações tornaram-se pautas para debates que se transformavam em estratégias políticas da oposição sobre a agenda racial, pressionando o governo de FHC a inserir essas problemáticas em suas ações de governo, claro que a ação e pressão da oposição partidária e dos movimentos negros são elementos importantes nesta luta por reconhecimento dentro do governo de FHC, porém, vale destacar a abertura do próprio governo a inserção da agenda, sem essa abertura não seria possível tais avanços.

⁴³ Não tivemos acesso a esses projetos, mas estes foram citados na literatura. A listagem do corpus analisado encontra-se no Apêndice I e a cronologia da leitura no APÊNDICE D.

Como vimos, desde 1982, a questão racial passou a ser pauta dentro do PT, ampliando o diálogo do partido com setores considerados representativos da população negra, como veremos mais adiante no programa de governo *Brasil sem Racismo* de 2002. Na esteira desta conjuntura, destacamos um projeto de Lei de autoria do parlamentar Paulo Paim do PT. Esse projeto nos chamou atenção pelo seu detalhamento e clareza nas definições em torno das questões identitárias e da própria definição sobre quem deveria ter acesso a essas políticas de promoção da igualdade racial e combate ao racismo. Até esse projeto de Lei de nº 3.198/00 que buscou instituir o Estatuto da Igualdade Racial não havíamos identificado nas leituras realizadas e nos documentos que tivemos acesso e que compuseram o corpus de nossa análise nenhuma definição. O que conseguimos até então, eram apenas menções sobre que grupos poderiam compor essa definição de população negra junto a uma ideia vaga do que seria essa cultura afro-brasileira e suas manifestações, que foram identificadas nos documentos da FCP/88 e na CF/88. Neste projeto de lei iremos identificar uma conceitualização do que seria um quilombola. De acordo com o texto, seriam “*pessoas, grupos ou populações que, por sua identidade histórica e cultural, exprimam aspectos humanos, materiais e sociais dos antigos refúgios de escravos assim denominados e que mantenham morada habitual nos sítios onde se originaram as comunidades*” (Projeto de Lei nº 3.198/00).

A reiterada marcação dos quilombolas como parte constitutiva desta representação sobre a população negra, se apresenta tanto nos textos da FCP quanto na CF/88, porém, a noção de quilombolas mobiliza marcadores históricos que remetem a questão da escravidão dos africanos, remete a uma herança cultural e de resistência. Entendemos que esse resgate da história de resistência quilombola busca manter uma linha de continuidade entre o presente e o passado que guardaria inexorável relação com as lutas atuais da população negra, e que deveria ser resgatada e resguardada pela sua importância histórica, um elemento importante de identificação. A referência aos quilombolas é um importante elemento de construção identitária, pois se baseia na busca por relevantes antecedentes históricos para construção de narrativas que deverão ser responsáveis pelos processos de identificação dos indivíduos aos seus grupos. Essa estratégia será importante para se manter viva a história de resistência dos quilombolas alimentando uma contra narrativa que se contraponham as narrativas distorcidas sobre a história da população negra (HALL, 2000; WOODWARD, 2000; BAUMAN, 2005). Neste mesmo projeto de Lei, teremos uma definição interessante sobre quem poderíamos chamar de negros e negras. O conceito utilizado para tanto seria o de Afrodescendentes, definindo as pessoas que se “*enquadrarem como pretos ou pardos, ou denominação equivalente, conforme classificação adotada pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE)*” (Projeto de Lei nº

3.198/00). No mesmo texto, o autor sugere e justifica que as ideias até aqui introduzidas no documento, seriam fruto da construção feita por grande parte do movimento negro, instando a necessidade de que os livros sejam reescritos, tal afirmação só vem corroborar com a importância de articulação intensa ao PT da agenda negra pelo movimento negro, cabendo destacar que no movimento de criação da SEPPIR o PT se apresentará como ator de importância estratégica para o movimento negro, podemos perceber neste documento proposto pelo senador Paulo Paim do PT indicando as linhas precursoras do debate que será travado pela SEPPIR quando da sua criação.

Identificamos que essa proposta de reescrita dos nossos livros, de reescrita da história e a necessidade de se contar uma outra história, serão temas recorrentes nas propostas que se farão presentes nos documentos analisados, sintomas claro de processos de construção de um “nós”, construção de um “povo” que teve sua história negada, silenciada e negligenciada por processos estereotipados e representações distorcidas (BERNADINO, 2002; AVRITZER, 2015). Como não havíamos identificado ainda uma definição sobre quem seria negro e negra para o Estado brasileiro, inferimos que essa definição adotada por esse projeto seria uma definição oficial que foi utilizada pelo parlamentar ao se referir a população afrodescendente, ou negra. Identificamos também que não houve novamente nenhuma menção a religião de matriz africana e nenhum outro marcador ou grupo identificado, apenas a comunidade quilombola. Insistimos nesse marcador das religiões de matriz africana e afro-brasileira, pois recorrente nas publicações a partir de 2003, aparecerá neste mesmo projeto de lei em seus vários momentos de revisão, até se tornar lei em 2012⁴⁴.

Seguindo nossa cronologia, destacamos a realização em 2001 da Conferência Mundial contra o Racismo, Discriminação racial, Xenofobia e Intolerância correlatas em Durban, um fato político de grande relevância para a agenda racial no país. Essa conferência será balizadora das futuras ações da SEPPIR e se tornará um instrumento de pressão política importante utilizado pelos movimentos e pelo próprio governo de FHC na elaboração de suas agendas. Dos saldos desta conferência, um dos mais significativos, será a inserção do debate das políticas afirmativas para população negra. Para nós, esse debate se torna significativo no que se refere as questões sobre como definir quem é negro e quem é branco em nosso país. Ao problematizar essa definição, tão necessária ao acesso das políticas afirmativas, a natureza e a própria existência do racismo serão postas em debate. Como apresentamos anteriormente, será um momento de intensa reflexão sobre nossas relações raciais constituídas. No centro de tudo isso,

⁴⁴ Lei n° 12.288, de 20 de julho de 2010. Institui o Estatuto da Igualdade Racial.

a questão da nossa negritude volta com força no debate público. Na sequência destas ações, em 2001, o Ministério da Justiça institui o Programa de Ações Afirmativas para Afrodescendentes, com cotas para cargos de direção e outros cargos. Neste mesmo ano, o Estado do RJ, através da Lei 3.708, instituirá as cotas para Universidades Estaduais, esta será nossa primeira lei de cotas no país (Alberti & Pereira, 2007). A partir desta iniciativa a implantação de programas de ações afirmativas para estudantes negros passou a ser parte das regras de ingresso de diversas universidades federais e estaduais (AVRITZER, 2015). O Decreto 4.228 de 2002 instituirá, no âmbito da Administração Pública Federal, o Programa Nacional de Ações Afirmativas e o Ministério da Cultura em portaria seguirá o mesmo caminho instituindo o mesmo instrumento para afrodescendentes em seus processos seletivos. O que chamou nossa atenção é que não existia, em nenhum dos documentos analisados até então, uma definição sobre quem seriam esses afrodescendentes que poderiam se beneficiar desta ação pública de reparação, reconhecimento e valorização da população negra, apenas a mesma definição vaga de auto declaração pela cor da pele, onde qualquer pessoa poderia agora se autodeclarar preto ou pardo sem uma maior problematização sobre. Estamos falando do acesso a políticas públicas a grupos específicos em situações sociais específicas de negação de direitos, marginalização e pobreza.

As políticas afirmativas são de extrema importância na luta por justiça social. São instrumentos que buscam redistribuir e reconhecer situações de injustiças que precisam de reparação. São voltadas a grupos que por algum motivo tiveram direitos negados e estima social e individual desrespeitados. Entretanto, se faz necessário definir claramente que são as pessoas que poderão acessar esses instrumentos de reparação. E pelo que podemos perceber, esses processos de reparação de natureza identitária são extremamente delicados por envolvem demandas subjetivas e coletivas que muitas vezes não são bem definidas e, necessariamente, reconhecidas, gerando processos de ressentimento por outros segmentos que se sentem injustiçados pela desigualdade de tratamento atribuída. É a produção da diferenciação destacada por Fraser (2001). Devemos deixar claro que não estamos defendendo a não necessidade das ações afirmativas, elas, enquanto políticas públicas de reparação, em nosso entendimento, são de suma importância na luta contra situações de injustiça. O que queremos problematizar aqui é a definição de quem pode ou não pode ter acesso a essas políticas é a definição do que é ser negro e negra em nosso país. E neste ponto Munanga (2004) é pontual ao chamar atenção para o fato de que a problemática aumenta, *“quando se colocam em foco políticas de ações afirmativas – cotas, por exemplo -, o conceito de negro torna-se complexo”* (p.52).

Como vimos anteriormente, definir quem é negro e negra em nosso país, não é uma tarefa fácil quando da força de um imaginário popular, de incentivos por narrativas oficiais e

institucionais que teimam em afirmar e exaltar a nossa mestiçagem como elemento negador do nosso racismo. Como afirmar que existe uma população negra que terá acesso a políticas públicas sem uma definição clara sobre esse público? O Estado assumiu essa tarefa quando se propôs a corrigir as desigualdades raciais por meio destas políticas afirmativas, neste sentido, assumiu a tarefa de definir seu público. Voltando aos documentos em busca desta definição, veremos que no PNDH 2 em decreto de nº 4.229, de 13 de maio 2002, irá novamente apresentar um tópico específico para os afrodescendentes. Percebemos uma mudança conceitual, deixamos de utilizar o termo população negra, para utilizar o termo Afrodescendente, movimento que identificamos no projeto de lei do Estatuto da Igualdade Racial, para se referir aos nossos negros e negras. Junto a essa mudança conceitual identificamos outros marcadores identitários para nossos afrodescendentes; temos a permanência da relação com as comunidades quilombolas; a questão histórica da escravidão e a salvaguarda das manifestações culturais afro-brasileira⁴⁵ que não está definida o que seriam essas manifestações. Em visita ao site da FCP identificamos uma definição que ajuda na delimitação destas manifestações. O mesmo documento analisado existe uma proposta a ser encaminhada ao IBGE de se adotar um critério estatístico abrangente a fim de considerar pretos e pardos como integrantes do contingente da população afrodescendente, além de uma proposta sobre as questões do acesso à terra pelas comunidades remanescentes de quilombos. Ainda neste documento, temos uma proposta interessante que envolve a história da escravidão no Brasil, o programa “*Rota dos Escravos*” que prevê a recuperação, compilação e tratamento de arquivos históricos (fontes primárias) relativos ao tráfico de escravos e o tratamento informativo deste material, com a constituição de um banco de dados sobre o assunto. Ao remeter aos quilombos e a questão da escravidão, fica evidente a necessidade da questão revisionista da história, esse movimento será importante para reconstrução de uma narrativa, sobre a população negra, uma narrativa positiva que possibilite rever os estereótipos, os preconceitos e a discriminação contidas na narrativa oficial, positivando processos culturais e religiosos, exaltando os fatos históricos de resistência procurando incentivar a autoestima e o reconhecimento desta população negra, herdeira desta ancestralidade de matriz africana. Essa narrativa que acabamos de destacar é bastante presente nos documentos, uma narrativa que remete a ancestralidade africana. Temos, até aqui, uma representação da população negra vinculada a cor da pele, de pretos e pardos, e a marcadores

⁴⁵ Voltamos a insistir e acho que mereceria um trabalho a parte, sobre essa definição de cultura negra, cultura afrodescendente, manifestação cultural afro-brasileira, me parece que esses termos são usados de forma indiscriminada sem uma definição precisa.

culturais e históricos ainda devedores, oficialmente, da contribuição da FCP, e da CF/88 onde temos como principal grupo representativo as comunidades de remanescentes de quilombos.

Em nosso corpus um documento que também chamará nossa atenção e que será de suma relevância para entendermos os encaminhamentos que serão traçados para as políticas públicas da SEPPIR e a construção desta narrativa sobre a população negra será o Programa Brasil sem Racismo do PT. Esse programa surgiu destinado a subsidiar as ações do governo Lula numa eventual vitória nas eleições presidenciais de 2002. Este documento foi organizado pela Secretaria Nacional de Combate ao Racismo do PT, no primeiro semestre de 2002, e suas teses são um produto dos cinco Seminários Regionais que foram realizados no Centro-Oeste, no Nordeste, no Norte, no Sudeste e no Sul e um seminário nacional em Brasília. Os autores deste documento destacam que a sua produção foi fruto de uma parceria e colaboração de várias entidades da sociedade civil organizada, além do *“importante acúmulo dos partidos da Coligação Lula Presidente, fruto da trajetória de milhares de militantes do movimento antirracismo em âmbito nacional”* (Programa Brasil sem racismo, 2002). Grande parte da discussão, das demandas e da agenda política do movimento negro que fomos identificando em nossas leituras se encontraram presentes neste documento. Um documento que resumia bem o universo de reivindicações do movimento negro até agora. As definições, os grupos, o recorte histórico, os marcadores identitários, as demandas seriam, basicamente, os mesmos utilizados pela narrativa da militância em diferentes épocas de nossa história. A escravidão, os quilombolas, as religiões de matriz africana, a revolta dos Malês e Alfiates, elementos identitários importantes que permeiam as representações construídas pela militância negra e que servem para delimitar seu universo simbólico. A partir da SEPPIR, e identificamos isso neste documento, as religiões de matriz africana se farão presentes enquanto marcador identitário e ator político ativo nas atividades realizadas pelo órgão e na inserção de sua agenda de reivindicações nos documentos oficiais. Lógico que essa presença será produto do processo de organização política deste segmento, o candomblé e a Umbanda nestes documentos passarão a ser identificados como elementos de garantia da dignidade da população negra, serão vistos, junto com os outros marcadores identitários, como *“baluartes da resistência, que garantiu a continuidade da visão de mundo e o florescimento do orgulho de sua origem africana”* (PT, 2002). Neste sentido, uma clara relação de continuidade entre as narrativas do TEN e do MNU.

O Hip Hop, Zumbi dos Palmares, o 20 de novembro, as terras quilombolas, os hábitos e tradições africanas aparecem na documentação como marcadores que devem ser preservados, devido a sua relação com a população negra, onde servirão de elementos importantes na garantia da dignidade e no fortalecimento de uma identidade positivada possibilitando um maior

empoderamento e uma melhoria na autoestima desta população. Neste documento percebe-se ainda uma ampliação os marcadores identitários sobre a população negra, coisa que identificamos de forma tímida nos documentos anteriores, porém, vale destacar, que esse é um documento de natureza política, que fez parte de negociações e debates em torno de uma plataforma política que incluísse uma quantidade significativa de elementos e atores definidores desta população que deveriam ter suas demandas políticas contempladas em um futuro governo, numa estratégia política de ampla articulação de demandas. Isso poderia explicar a inserção de tantos elementos, porém, sem deslegitimar tal ação, pois entende-se que ao fazerem parte do debate e se colocarem para tanto, só legitima o processo de identificação.

Como o próprio candidato Lula apresenta em seu Prefácio ao livro de Ribeiro (2012), em referência as políticas de promoção da igualdade racial do seu governo, diz ele que “*fui incorporando as ideias dos militantes de combate ao racismo do PT e de outras forças progressistas que, junto conosco, elaboraram as plataformas políticas para as minhas quatro candidaturas à presidência da república [...] na campanha de 2002, elaboramos o Programa Brasil sem Racismo [...] optamos pela criação da SEPPIR*” (p. 8-9). Segundo Ribeiro (2012), SEPPIR seria fruto de três movimentos importantes: primeiro, a concretização de históricas reivindicações do movimento negro no campo das políticas públicas; segundo, de uma resposta do compromisso eleitoral e político da sociedade brasileira; e terceiro, o atendimento a declaração de Durban. No livro *As políticas de Igualdade Racial: reflexões e perspectivas* organizado pela ministra da SEPPIR Matilde Ribeiro, percebemos que nos governos Lula houve uma ampla articulação no meio negro que possibilitou apresentar uma quantidade significativa de marcadores identitários que colaboram bastante com a narrativa identitária que será publicizada por este órgão. Os movimentos de resistência e as suas referências históricas, como os movimentos abolicionistas, quilombolas, a religiosidade de matriz africana e afro-brasileira, movimentos sociais como FNB, TEN, Ilê Aiyê e o MNU, esses elementos são destacados como referências de luta para o povo negro. Essas referências históricas podem-se inferir que são importantes elementos na definição de uma narrativa identitária para a população negra, possibilitando diálogos e articulações com os movimentos contemporâneos de luta contra o racismo e que irão compor o Conselho Nacional de Promoção da Igualdade Racial (CNAPIR).⁴⁶

⁴⁶ Ver APÊNDICE E – LISTAGEM DAS ENTIDADES DA SOCIEDADE CIVIL QUE FIZERAM PARTE DO CNPIR.

A SEEPIR, por ser um órgão enxuto, em sua estrutura administrativa e com a responsabilidade de exercer uma coordenação da política de PIR executada por todo o governo de maneira transversal, necessita de muito acordo, negociação e definição de prioridades. E para tanto, essa prioridade só seria possível ser estabelecida com vontade política, orçamento e ações efetivas (RIBEIRO, 2012, p.48). É dentro desta linha de argumentação que acreditamos que o discurso que é publicizado por este órgão em torno de uma narrativa identitária para nossa população negra seria produto, tanto das articulações externas quanto dos conflitos e negociações que buscaram definir internamente, uma linha de comunicação priorizando a narrativa que esta foi exposta durante a sua vigência.

Na garantia desta construção identitária, os documentos prezam, como estamos identificando, por um resgate histórico, pela memória da escravidão e pela noção de ancestralidade e tradição de matrizes africana e afro-brasileira. Entendemos que este movimento tem como pretensão a garantia da dignidade e do reconhecimento da cultura de origem africana, com pretensões de mobilizar a população negra em torno desta narrativa garantindo, possivelmente, uma maior adesão desta população na luta contra o racismo e pela igualdade racial. E para tanto, dispositivos legais foram criados com o intuito de garantir que essa ação de valorização identitária tivesse êxito. A Lei 10.639/2003 é um movimento neste sentido. Este documento torna obrigatório o ensino da temática "História e Cultura Afro-Brasileira", contemplando um conteúdo programático que inclui "*o estudo da História da África e dos Africanos, a luta dos negros no Brasil, a cultura negra brasileira e o negro na formação da sociedade nacional, resgatando a contribuição do povo negro nas áreas social, econômica e política pertinentes à História do Brasil*". Este dispositivo constitui em nosso entendimento, como um significativo avanço das políticas afirmativas que teria como objetivo a valorização cultural da população negra, pois, através deste dispositivo legal possibilitaríamos uma educação mais coerente com a história do país, incluindo a presença e a contribuição dos povos africanos e dos seus valores civilizatórios na construção da própria identidade brasileira. Compreendemos que esse movimento de resgate e reconstrução histórica legitimada por essa lei, buscaria fortalecer essa narrativa identitária possibilitando recontar a "verdadeira" história, uma narrativa que passasse a valorizar e apresentar a população negra, e a população de uma forma geral, toda sua história, porém, de uma maneira que se contraponha a narrativa estereotipada produzida por relações intersubjetivas desiguais e desrespeitosas que alimentam e alimentaram por anos o imaginário oficial e popular do nosso país. Portanto, esse tipo de ação se faz pertinente em situações de injustiça, pois visam o resgate da autoestima e da estima social

deste grupo subalternizado (HONNETH, 2003). Em resumo, tal estratégia, busca reorganizar a representação, com o objetivo de promover processos de identificação com essa nova narrativa histórica. Sintomas de uma estratégia de construção identitária que necessita de uma nova história para possibilitar a agregação dos sujeitos a quem essa construção enunciativa está direcionada. Essa estratégia busca por um povo, um “nós”, porém antes disso, uma representação deste povo se faz necessária, uma história recontada, revista, que possibilita a mobilização de afetos, emoções e sentimentos que garantam processos de identificação.

Essa estratégia identitária se faz pertinente, pois, a socialização negativa da população negra começa logo cedo, se inicia com a família, passa pela fase escolar e perpassa toda a sua existência. Este grupo confronta-se com situações, imagens e representações de natureza estereotipadas onde são retratados e retratadas cotidianamente de maneira inferiorizada e marginalizada. Nestas representações são vistas e vistos como intelectualmente inferiores, descritos como tipos musculosos que se destacam pela força física e intelecto reduzido, além de se encontrarem raramente em posições de poder (HANCHARD, 2001). Esse tipo de representação torna-se um problema grave para a autoestima desses indivíduos, essas autoimagens negativas são internalizadas e, como vimos anteriormente, necessitam serem desconstruídos. Para tanto, insistimos na variável política que insta a necessidade de se construir uma representação positiva para que novos processos de interação possam ser realizados a partir de valores diferentes dos que estão postos por esse ordenamento moral racista que historicamente vem produzindo e reproduzindo essas situações de despeito e desvalorização. Neste sentido, o processo de valorização cultural se apresenta como uma necessidade para as mudanças necessárias neste ordenamento moral racista, porém, necessitam que sejam compartilhadas pelos diversos indivíduos, principalmente, pelos grupos que terão sua história recontada, reescrita. Essas novas narrativas necessitam de identificação por parte dos indivíduos que busca representar, pois pretende-se com esta estratégia institucional impulsionada pela SEPPIR, o despertar de uma consciência racial, mais empoderada de sua importância e contribuição para nossa formação. Entre as falas que foram identificadas no corpus da pesquisa e das que foram lidas na literatura consultada, percebe-se a existência da tese de que existiria uma não consciência racial forte por parte da população negra devido a força do mito da Democracia Racial (HANCHARD, 2001). Defende-se ainda a ideia de que

os negros se colocam na posição de quem aceita o açoite [...] Fica evidente que ainda falta consciência política e racial [...] O movimento negro, em especial, tem de atuar a parti da premissa de que o fato de haver uma melhoria na condição de vida dos pobres e dos negros, não leva automaticamente à eliminação do racismo (Vôvo Ilê Ayiê In RIBEIRO, 2012, p.91).

Por isso a necessidade de se recontar a história na intenção de desconstrução deste Mito e na busca pela identificação da população negra com sua origem africana de luta e resistência. A criação da SEPPIR, e a lei 10.639/2003, nos parecem, fazer parte de uma estratégia política desta natureza, será através da articulação de demandas históricas do movimento negro para construção de um “povo negro”, que ela, através de suas ações comunicativas, produzirá essa narrativa histórica de resistência que teve a pretensão de facilitar os processos de conscientização racial e de identificação política e cultural. Para tanto, seu documento de fundação insta que esse órgão busque zelar pelos direitos culturais da população negra, especialmente pela preservação da memória e tradições africanas e afro-brasileiras, representando, com suas ações uma definição proposta pelo governo, que faz a parte de uma estratégia política de construção e legitimação de uma identidade negra positiva. Não será à toa que a SEPPIR terá como missão, de acordo com a Lei 10.639,

assessorar direta e imediatamente o presidente da república na formulação, coordenação e articulação de políticas e diretrizes para promoção da igualdade racial, nas políticas públicas afirmativas de promoção da igualdade e nas voltadas à proteção dos direitos de indivíduos e grupos raciais e étnicos, com ênfase na população negra.

Como fica bem claro nos documentos, esse órgão tem como *“finalidade propor, em âmbito nacional, políticas de promoção da igualdade racial com ênfase na população negra e outros segmentos étnicos da população brasileira”*. Com o objetivo primordial *“de combater o racismo, o preconceito e a discriminação racial e de reduzir as desigualdades raciais, inclusive no aspecto econômico e financeiro, social, político e cultural, ampliando o processo de controle social sobre as referidas políticas”*.

No Decreto 4.886/2003 que institui a Política Nacional de Promoção da Igualdade Racial - PNPIR um ponto nos chamou atenção no que se refere a tomada de consciência racial, na análise do documento identificamos que um dos objetivos desta política alinhado com os demais, será a mudança de mentalidade para eliminação do preconceito e da discriminação raciais com a verificação da produção discursiva da SEPPIR. Entendemos que um dos seus objetivos seria a articulação de um processo que visasse a reeducação dos indivíduos na busca por mudanças nos processos de interação estabelecidas e, conseqüentemente, uma mudança no ordenamento moral racista que dependeria de uma mudança de consciência sobre o racismo e suas práticas. Essa mudança de mentalidade requer a promoção de processos de socialização sobre outras bases morais e valorativas que viriam a contribuir para a mudança de atitudes dos indivíduos, como bem apresentamos anteriormente, esta mudança pressupõe um processo de reconhecimento como bem definiu Honneth (2003). Seria justamente, através destes processos

de socialização com narrativas positivadas que poderia-se alterar situações de desrespeito e desvalorização cultural. Essa produção de novos valores que irão alimentar novos processos de socialização, produzindo novos sentidos e significados que devem estar presentes nestas novas narrativas. Com relação a população negra, a produção de novas narrativas pela SEPPIR poderia garantir o acesso deste grupo a *“informações e ideias que contribuam para alterar a mentalidade coletiva relativa ao padrão das relações raciais estabelecidas no Brasil e no mundo”*, portanto, essa mudança de mentalidade seria devedora desta estratégia política de construção de novas representações que deveriam se tornar hegemônicas no meio negro. Entendemos por hegemonia em termos de representação, quando um grupo dominante pela sua liderança e influência passa a intermediar, conciliar e influenciar grupos distintos ou mesmo a oposição a aceitarem sua representação. Passando a universalizar seus programas de ação e seus interesses, sem necessidade para apelar ao uso constante da força física ou econômica (HANCHARD, 2001). Portanto, será pela produção de uma narrativa identitária com sentidos e significados reescritos que se dará força a esse processo de mudança das mentalidades, por isso a importância da lei 10.639/03 nessa estratégia de reconstrução histórica.

As Diretrizes Curriculares Nacionais para educação das relações étnico-raciais e para o ensino de história e cultura Afro-brasileira e Africana de 2004 seria outro documento importante analisado onde identificamos a defesa de processos de mudança de mentalidades através de uma nova narrativa identitária de valorização da ancestralidade africana. Essas diretrizes apontavam para a necessidade de formulação de projetos empenhados na valorização da história e cultura dos afro-brasileiros e dos africanos, assim como projetos comprometidos com a educação de relações étnico-raciais positivas. O documento defendia a necessidade de se *“educar cidadãos atuantes no seio de uma sociedade multicultural e pluriétnica, capazes de construir uma nação democrática”* (p.12). Esse documento apresentaria suas críticas ao ordenamento moral racista que vivemos, destacando que a utilização do termo raça em nossas relações sociais, serviria *“para informar como determinadas características físicas, como cor de pele, tipo de cabelo, entre outras, influenciam, interferem e até mesmo determinam o destino e o lugar social dos sujeitos no interior da sociedade brasileira”*. E que além dos traços físicos a discriminação se daria *“devido à raiz cultural plantada na ancestralidade africana, que difere em visão de mundo, valores e princípios das de origem indígena, europeia e asiática”* (p.13). Destaca também o 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 universal e que obriga a negarem a tradição do*

seu povo” (p.14). Percebe-se neste documento uma ênfase nos aspectos educacionais no sentido de denunciar uma concepção hegemônica e racista que busca discriminar e desrespeitar. E neste momento de denúncia afirma-se uma visão de mundo com valores e princípios particulares e devedora de uma ancestralidade africanas. Valores de um “povo”, de uma tradição que não se deveria perder ou negar pela experiência da assimilação. A mensagem é clara, somos diferentes, somos um “nós”, um povo diferente e devemos lutar por esses valores ancestrais. Trabalhar a educação dentro desta estratégia e com essa visão de mundo é trabalhar a identidade.

Nesta estratégia de construção de um “nós” muitas vezes as narrativas buscam por elos de ligação entre os sofrimentos que são impelidos aos diversos indivíduos pertencentes a esse grupo, essa seria uma estratégia importante na construção de elos solidários entre eles. A narrativa histórica do sofrimento, da necessidade de ser o que não é, a desvalorização cultural e a negação de si, podem ajudar bastante nestes processos de identificação gerando elos forte entre seus integrantes. Mas cabe salientar, que esses elos de solidariedade são respostas a situações sociais de desrespeito e, não necessariamente, devido ao simples compartilhar um cabedal cultural que muitas vezes é imposto aos outros por narrativas violentas e excludentes. A estratégia de mobilização pelos aspectos culturais, pela noção de ancestralidade e da tradição, no nosso entendimento, seriam elos fracos para uma construção identitária de natureza forte. Hanchard (2001) chama atenção para um fato interessante sobre o povo judeu na época do movimento nacionalista sionista onde

a semelhança forte funciona em momentos históricos específicos [...] quando um intruso de fora do grupo em questão ameaça sua capacidade de ter diferenças dentro dele mesmo. Nesse momento, os grupos percebem a necessidade de se proteger num plano mais existencial, a fim de poderem prosperar coletivamente a despeito de suas divergências (p.102).

A necessidade de proteção e a ameaça de sua capacidade de sobrevivência seriam elementos fortes na formação dos grupos, que podem ter na cultura um elemento de mobilização, porém, a cultura aparece como elo de ligação entre a ameaça a sobrevivência e a necessidade de solidariedade e identificação do grupo. É justamente neste ponto que entendemos que o apelo a cultura como estratégia de mobilização pode limitar um processo mais amplo de identificação. Uma narrativa que privilegia os aspectos da tradição e ancestralidade africana tende a provocar um fechamento, uma fixação identitária impossibilitando uma maior solidariedade e mobilização. Por isso a necessidade de desconstruir o mito da Democracia Racial e reconstruir o processo de organização política e representação identitária pelo viés do racismo e da violência racista, do sofrimento que o racismo impõe as suas vítimas poderia possibilitar uma maior solidariedade e identificação. Não que o caminho

pela cultura não seja importante, ele é necessário, porém, deve-se buscar estratégias discursivas mais realistas e que possam contemplar um leque mais amplo no jogo da diferença. Perguntamos então onde se encontram os negros e negras evangélicos e católicos no decurso da SEPPIR, por exemplo? Ainda com relação as diretrizes, identificamos que nela aparece enunciação de se enfatizar que *“ser negro não se limita às características físicas ... trata-se também de uma escolha política ... aqueles que reconhecem sua ascendência africana”* (p.15) No que se refere a ascendência africana, continuamos a destacar que esse reconhecimento é fundamental na construção de um elo forte que liga todos/as a uma história de escravização, sofrimento, violência e discriminação produtos de uma pretensa marca de inferioridade que foi atribuída aos negros e negras para justificar processos de dominação política e exploração econômica. Porém, entendemos que essa dimensão cultural por trás deste processo, encaminhado pela SEPPIR sofreu traduções ao longo do tempo passando por processos de ressignificação que diferem bastante do que foi e de como podemos definir hoje o que seria a nossa população negra de forma mais realista (HALL, 2016). Essa busca pelos significados do passado só se torna politicamente viáveis quando intervêm em debates e práticas enraizadas no presente (HANCHARD, 2001), quando de alguma forma fazem sentido para as pessoas e suas lutas diárias, que consigam dialogar com a dimensão da diferença que se apresenta. Neste sentido, nos chama atenção, a grande quantidade de referências a conteúdos sobre história, ancestralidade e religiosidade africana. Nesta narrativa identitária identificamos nos documentos analisados, uma forte presença de uma narrativa africanizada, devedora da história e da estratégia da afirmação cultural do movimento negro a necessidade *de afirmação da África como elo entre o passado e o presente, da África como o ponto de contato de gerações*. Os estudos sobre identidade e processos de identificação demonstram que esse tipo de narrativa baseada em conceitos como tradição e ancestralidade não teriam sustentação, pois de alguma maneira, nos processos de tradução, estes marcadores já foram de alguma forma sincretizados, buscando se adequar de alguma maneira a nossas condições materiais e simbólicas (HALL, 2016).

Fica claro para nós a importância e inserção desta narrativa africanizada quando da análise dos relatórios finais das CONAPIRs realizadas pela SEPPIR. Por serem momentos importantes de participação, discussão e deliberação sobre os rumos das políticas públicas de PIR, esses espaços de participação são essenciais para consolidação das demandas pautadas pela sociedade civil possibilitando identificar os diversos atores que estavam presentes, suas propostas e experiências. Alguns pontos nos chamaram atenção nas leituras destes relatórios.

Identificamos um maior protagonismo dos segmentos de religiosidade de matriz africana, de acordo com os documentos, dever-se-ia buscar um maior “*diálogo e organização política*” deste segmento; destacamos a ênfase “*na educação, no resgate da autoestima e no fortalecimento da identidade da população negra*”, buscando a valorização de “*sua história, sua participação na formação dos municípios e suas manifestações culturais*”; a necessidade de fortalecimento desta identidade para população negra, será outro ponto importante, que será recorrente nos documentos que foram analisados a partir da produção e período de articulação da SEPPIR; e a necessidade de promoção da “*imagem positiva destas*”. Todos pontos elencados no relatório da I CONAPIR.

Iremos perceber que em sua grande maioria destaca-se a necessidade de conscientização dos grupos, para que se entenda de que e de quem se está falando, um forte movimento de conscientização que mobilizam definições que se farão muito mais presentes, definindo, delimitando e demarcando fronteiras entre os grupos que participam das Conferências e pautam pela participação a estratégia política da SEPPIR. Por exemplo, no relatório da II CONAPIR teremos a definição do que seriam as comunidades de terreiros, e sua relação com a ancestralidade africana.

constituem-se como espaços próprios, mantenedores de uma perspectiva de mundo baseada em *valores, símbolos e traços culturais que expressam um sistema de ideias de ancestrais africanos em nosso país*. Dessa forma, também influenciam fortemente o cotidiano da vida nacional ao apresentarem novas formas de estabelecimento de relações sociais, políticas, econômicas e humanas, ao buscarem convivência harmônica com a natureza e apostar na construção coletiva do espaço social.

Dando seguimento a essa ênfase nas definições, temos o Decreto nº 6.040/2007 que seria o primeiro marco legal a garantir direitos e reconhecer a diversidade dos Povos e Comunidades Tradicionais (PCT) para além dos povos indígenas e das comunidades quilombolas. Este documento traz também uma conceitualização para estes grupos. Definindo-os por Povos e Comunidades Tradicionais, que segundo o decreto, seriam

grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição.

Este conceito de PCT se apresenta neste documento de maneira genérica, incluindo todos os povos que mantenham práticas que dialoguem com essa definição, porém, deve-se destacar que a ênfase das políticas de PIR da SEPPIR as colocam como devedoras e representativas da população negra de matriz africana. E neste documento não existe uma

referência a matriz africana, ou coisa do tipo, porém, esse conceito será bastante utilizado nas propostas que foram aprovadas nas Conferências para promoção da igualdade racial gerando em algumas situações muita identificação e conjugação conceitual sobre os interesses dos diversos povos tradicionais ali representados⁴⁷. Outro ponto que necessitou de uma definição foi com referência ao que seriam os Territórios Tradicionais. Estes foram definidos, como mesmo documento, como “*os espaços necessários a reprodução cultural, social e econômica dos povos e comunidades tradicionais, sejam eles utilizados de forma permanente ou temporária, observado, no que diz respeito aos povos indígenas e quilombolas*”. Percebe-se que nestas definições os quilombolas e indígenas serão reconhecidos como comunidades tradicionais, porém, presume-se, que esses grupos possuem matrizes culturais de origem diversas, uma africana e outra indígena, não ficando clara a matriz cultural dos povos e comunidades tradicionais. Veremos que em 2013 esse conceito de PCT será detalhado e convocado para o campo da matriz africana.

Seguindo na identificação desta definição veremos na Portaria nº 98/2007 uma definição sobre os remanescentes das comunidades dos quilombos definindo-os como “*grupos étnicos raciais, segundo critérios de auto atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com formas de resistência à opressão histórica sofrida*”. Nesta definição, percebe-se a necessidade de deixar clara a relação das comunidades quilombolas com a ancestralidade negra, com uma trajetória histórica própria de resistência à opressão. Voltando a análise dos relatórios das Conferências de PIR, neste processo de escuta e participação, tivemos um total de 04 Conferências, porém só analisaremos as 3 primeiras, a IV CONAPIR não será analisada, pois por questão de cronograma, precisávamos fechar a tese e acreditarmos que ela pode vir a destoar em orientação das anteriores, devido a orientação conservadora do governo atual. Como já comentamos a I CONAPIR vamos nos ater agora na II e III CONAPIR. Para II CONAPIR foram, segundo o relatório, realizadas centenas de conferências municipais e estaduais em todas as 27 unidades da federação com uma Plenária Nacional para as Comunidades Tradicionais, que reuniu lideranças de comunidades quilombolas, de terreiros, dos povos indígenas e da etnia cigana, além de seis seminários temáticos, nas cinco regiões do Brasil. Na III CONAPIR, além das três Plenárias Nacionais para Comunidades Tradicionais, as Conferências Estaduais e Distritais se fizeram presentes. Nestas Conferências, como na primeira, vários marcadores identitários e estratégias políticas de divulgação e promoção desta representação identitária

⁴⁷ Participei como delegado por Pernambuco da 3ª Conferência nacional de Promoção da Igualdade Racial.

foram apresentados. Identificamos os relatórios finais das Conferências, o apelo das propostas a valorização artística, o resgate e salvaguarda das línguas de origem africana, o destaque para história da África, da cultura afro-brasileira, da ancestralidade africana, com ênfase na defesa dos costumes, crenças, tradições, história e línguas maternas africanas. Com a identificação destes marcadores nas propostas percebemos a importância que se atribui a África e a um processo de africanização de uma narrativa identitária que se apresenta sobre a população negra. Os marcadores de grupos também se fizeram presentes para as Comunidades tradicionais (quilombolas, etnias ciganas, comunidade de terreiros), destacando-se os termos quilombos urbanos e rurais, além dos termos recorrentes de povos de matriz africanas, capoeiras, e religião de matriz africana. Nos documentos existe uma forte insistência sobre a necessidade de resgate da tradição, da ancestralidade e dos costumes tradicionais de povos e culturas tradicionais, todos estes relacionados com a matriz africana.

Em 2010, é aprovado o Estatuto da Igualdade Racial documento importante para as políticas de PIR e combate ao racismo, que passará por 10 anos de discussão nos apresentará definições diferentes das propostas no projeto de lei de 2000, neste projeto o conceito que será utilizado para se referir a população negra, não será mais o de afrodescendente, mas o conceito de população negra, no nosso entendimento, conceito mais amplo para definir nossos negros e negras. A mudança no significante não repercutiu na definição, pois continua sendo o conjunto de pessoas que se autodeclaram pretas e pardas, conforme o quesito cor ou raça usado pelo IBGE, ou que adotam auto definição análoga. Neste documento, identificamos a continuidade nas menções as comunidades de remanescentes de quilombos, a herança e ancestralidade africana, a importância do diálogo com representantes do movimento negro⁴⁸ na formulação de políticas PIR incentivando a participação e o diálogo com a militância.

Seguindo nosso percurso analítico, o documento que se apresenta será o Plano Nacional de desenvolvimento sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana (PCTMA) de 2013. Esse documento trouxe uma definição que evidencia a separação que se estabeleceu no conceito de Povos e Comunidades Tradicionais. Neste documento buscou-se delimitar o que seriam os PCTMA. Os PCTMA

são definidos como grupos que se organizam a partir dos valores civilizatórios e da cosmovisão trazidos para o país por africanos para cá trasladados durante o sistema escravista, o que possibilitou um contínuo civilizatório africano no

⁴⁸ É recorrente nos documentos analisados a referência ao diálogo com o movimento negro destacando que esse diálogo e responsável por orientar a articulação e execução destas políticas, acreditamos que tem relação com a ideia empoderamento e legitimidade que é recorrente no meio da militância, cobrando das autoridades uma maior representatividade na elaboração destas políticas voltadas para a população negra.

Brasil, constituindo territórios próprios caracterizados pela vivência comunitária, pelo acolhimento e pela prestação de serviços à comunidade.

No nosso entendimento, a disputa conceitual e a sua inserção nas matrizes africanas, demonstra uma clara movimentação para delimitar os espaços e inserções de cada um nesta representação prioritária da população negra da SEPPIR. Observamos que houve no decorrer dos trabalhos da SEPPIR a inserção gradual de outros grupos étnicos, como é o caso dos indígenas e ciganos, além de outros grupos identificados como tradicionais⁴⁹. Neste marcador as disputas pela africanidade poderiam delimitar um fator de priorização e de atenção por parte da instituição, pois seu público prioritário, como os próprios documentos de criação apresentam, seria a população negra. Porém, neste ponto assumimos uma postura meramente especulativa, porém mereceria uma atenção e um aprofundamento mais detalhado sobre essa movimentação. Em 2014, já as portas do processo de impeachment na sua mensagem ao Congresso, no item III no dia 11 de fevereiro, a presidenta Dilma ainda enfatizava e fazia a defesa desta narrativa culturalista e africanizada da SEPPIR quando destacava a importância do investimento no resgate da tradição e da ancestralidade africana.

Neste sentido, entendemos e enfatizamos que essa construção concebida como um instrumento de racialização positiva seria um caminho adequando para a correção do reconhecimento distorcido, do preconceito e da estigmatização, que compreendemos serem problemas relacionados não somente à justiça redistributiva, pois esses processos geram situações desiguais a bens materiais, porém, estão também vinculados à justiça simbólica, onde o correto reconhecimento cultural da diferença desempenhará importante papel na mudança nestas relações desiguais e excludentes. Neste sentido, essa representação positiva encaminhada pela SEPPIR em sua estratégia política efetuará um movimento de busca pela revalorização da população negra, uma vez que criaria condições para publicização destas definições positivas sobre a população negra. Essa narrativa identitária a respeito desta população poderia agregar um efeito mimético sobre a população de cor preta e parda que opta por se classificar através de um dos eufemismos de cor ao invés de se classificar simplesmente como negro ou negra (BERNADINO, 2002; FERES JR, 2006; AVRITTEZ, 2015; GONÇALVES, 1998).

⁴⁹ I - povos indígenas; II - comunidades quilombolas; III - povos e comunidades de terreiro/povos e comunidades de matriz africana; IV - povos ciganos; V - pescadores artesanais; VI - extrativistas; VII - extrativistas costeiros e marinhos; VIII - caiçaras; IX - faxinalenses; X - benzedeiros; XI - ilhéus; XII - raizeiros; XIII - geraizeiros; XIV - caatingueiros; XV - vazanteiros; XVI - veredeiros; XVII - apanhadores de flores sempre vivas; XVIII - pantaneiros; XIX - morroquianos; XX - povo pomerano; XXI - catadores de mangaba; XXII - quebradeiras de coco babaçu; XXIII - retireiros do Araguaia; XXIV - comunidades de fundos e fechos de pasto; XXV - ribeirinhos; XXVI - cipozeiros; XXVII - andirobeiros; XXVIII - caboclos; e XXIX - juventude de povos e comunidades tradicionais.

O que percebemos em nossas análises é que a SEPPIR mesmo utilizando do recurso da autodeclaração como uma das estratégias de identificação, através de suas comunicações com a sociedade civil, movimentos e coletivos negros está mobilizando recursos identitários em sua narrativa na direção de uma essencialização e fechamento identitário que remete a processos de mobilização da década de 40 que, em nosso entendimento, deveriam ser repensados e problematizados devido as mudanças que se processaram desde então dentro da própria população negra. O jogo da diferença se faz presente quando da interpelação por esse tipo de narrativa que diz que para ser negro seria necessário ser preto ou pardo, remanescente de quilombo, com gostos e estilos de vida que remetam a uma africanidade, uma religiosidade de matriz africana e a elementos que foram historicamente tidos como elementos estéticos de representação de uma beleza negra, conseqüentemente, fora dessa narrativa teríamos a figura do negro alienado e assimilado (FANON, 2008). Representar envolve sentidos e significados que são construídos pelas nossas interações intersubjetivas com o mundo que está a minha volta e em interação comigo me ajudando a representar minhas situações de desrespeito e desvalorização, onde essas situações, necessariamente não ocorrem dentro destes marcadores e espaços africanizados. Deve-se ter em mente que pode-se ser negro ou negra a partir de outros marcadores, que necessariamente não sejam esses africanizados, porém, o que fazer com essa narrativa africanizada?

E essa, de certa forma, foi nossa intenção aqui. Portanto, esse fechamento identitário que de certa forma foi proposto, articulado e divulgado pela SEPPIR pode está trazendo problemas para um processo de identificação mais amplo e realístico dos/as negros/as de nossa sociedade, ao mobilizar apenas marcadores africanizados na sua definição. Com implementação da SEPPIR a possibilidade de repensar nossa ideia de nação dentro de uma chave de leitura que valorizou elementos culturais de origem africana, que denunciasses o racismo e que buscasse reparação, veio estabelecer uma arena de conflito aberto contra a postura conformista e negadora do racismo tornando-se órgão indispensável na problematização de uma maior articulação em torno da nossa negritude. Em estudo empírico realizado, Neves (2005) chama atenção para o fato de que junto aos movimentos negros do Estado de Sergipe, a preocupação identitária persiste entre os militantes,

o que traz consigo a possibilidade de o Estado ser utilizado para a adoção de práticas que visem a desenvolver uma forma específica de identidade negra, mas, nesse caso, quem determina o que é a identidade negra? Os militantes próximos dos partidos que estão no poder? (p.89).

E neste caso, o que nos inquieta nessas estratégias é a real possibilidade de exclusão de tantas outras marcações identitárias tão válidas, quanto as que estão presentes. Nestas narrativas, como é o caso da narrativa da SEPPIR. Desta forma, chamo atenção para os negros e negras evangélicos e cristãos, será que estes se sentem representados/as por esta narrativa identitária que compõe a representação da SEPPIR? Foi concordando com Guimarães (2003) que sentimos a necessidade de problematizar, neste caso, a premissa de que “*quando nos deparamos com uma resposta sobre identidade, temos que investigar qual o discurso que está orientando as respostas*” (p.106).

E neste sentido, nossa crítica vai no sentido de que poderíamos repensar essa identidade pelo viés da subordinação social no lugar da construção pelo viés da cultura. O pertencimento a um grupo depende não apenas de fatores físico-biológico, mas de uma dimensão sociopolítica. Para reconstrução histórica deste processo de desrespeito e reconhecimento distorcido, poderíamos possibilitar a adesão da população negra para além da militância, porém, entendo, que o gargalo está nesta ação para além. As ações afirmativas efetuariam, segundo Bernardino (2002) e concordamos com sua leitura, uma possível revalorização da identidade negra, desencadeando um efeito mimético sobre o resto da população, porém, tenho minhas dúvidas, devido as disputas e a própria abrangência desta definição defendida e divulgada pela SEPPIR. A relação com a África é indispensável, a história da escravidão deve ser recontada, as experiências de resistências negras devem ser afirmadas, em resumo, são pontos importantes indispensáveis, porém, deve-se pensar outros caminhos trilhados por nossos negros e negras que são tão legítimos quanto, a busca de uma narrativa identitária de construção do “nós”. Esse seria o desafio que poderia se iniciar pelas consequências do racismo nestes corpos e subjetividades negras.

5.3 A CRÍTICA AO ESSENCIALISMO COMO ESTRATÉGIA DE CONCEITUALIZAÇÃO IDENTITÁRIA

Ao fazer essa leitura sobre as estratégias do movimento negro, no que se refere as questões de identidade e aos processos de identificação, entendendo que essas estratégias estariam alinhadas a uma luta por reconhecimento, identificamos também que essas estratégias de lutas estariam representadas pela produção narrativa da SEPPIR. E neste sentido, nossa percepção é a de que esse órgão, de certa forma, através de uma narrativa produziu enunciativamente uma conceitualização sobre a população negra que, para tanto, buscou

mobilizar em grupo que em sua narrativa se apresentava disperso e alienado de suas origens e que deveria, em tom de reconciliação, ter em sua referência a luta de resistência dos ancestrais africanos, dos negros e negras escravizados, das comunidades quilombolas de resistência, da religiosidade de matriz africana e de uma estética e musicalidade inerente a uma personalidade negra (MUNANGA, S/N). No nosso entendimento, existe uma tentativa pulsante de se produzir uma identidade, uma referência para essa população, porém, uma representação africanizada, enunciada como sendo a “verdadeira” representação, em detrimento de qualquer outra tida ou vista como alienada. A ação destas organizações negras ao provocarem o Estado brasileiro pela promoção das políticas de combate ao racismo se apoiam no multiculturalismo, na política da identidade, no campo da cultura e na luta pela valorização da diferença com relação a identidade nacional. Essas ações de valorização identitária que tiveram seu início com o TEN demonstraram que essa estratégia, fruto da conjuntura dos anos 60 e 70, não foram suficientes, para realização de um processo mais amplo de mobilização, no que se refere a mobilização política e conscientização racial (HANCHARD, 2001). Continuamos, ainda, com o pé na África, depois de tanto tempo e de tantas mudanças em nossa sociedade.

Os ativistas afro-brasileiros da década de 40 e final da década de 70, desenvolveram uma consciência de raça, onde a África e sua diáspora formariam a base crucial para uma identificação racial em escala nacional. Neste caso, uma fetichização de artefatos e expressões culturais que orientaram suas ações dentro do cenário que de certa forma possibilitaram essa abertura culturalista, em detrimento de reivindicações políticas mais incisivas no campo das políticas públicas e no combate ao racismo. Nestas práticas de natureza culturalistas, *“os símbolos e artefatos afro-brasileiros e afrodiáspórico são reificados e transformados em mercadoria a cultura se transforma em coisa, não em processos profundamente políticos”* (HANCHARD, 2001, p.38).

A preocupação com essa base cultural genealógica, com os artefatos da cultura expressiva afro-brasileira e africana possivelmente bloqueou dentro destas organizações e no próprio movimento negro estratégias de mudança política se limitando a protestos simbólico e de uma fetichização da cultura afro-brasileira que pelo nosso entendimento, e mantiveram como estratégia política tendo sido articulada e inserida na SEPPPIR pela ação da militância negra dentro do PT e que conseguiu inserir esse debate racial e suas demandas orientando posicionamentos e narrativas identitárias para futuras articulações. Por isso que, de acordo com Hanchard (2001) acreditamos que essa tendência foi prejudicial para a

possibilidade de se aproximar de pessoas para quem a água encanada, a moradia e a comida são questões mais prementes do que os méritos epistemológicos do quilombismo. Isso não equivale a sugerir que essas questões devam continuar abafadas, mas que devem ser colocadas em sua perspectiva adequada (p.156).

Pois nem sempre as questões fundamentais de um movimento de base étnica sejam as próprias questões étnicas em si, essas questões podem estar impressas nas condições de classe, de poder ou algum outro indicador de desigualdade que se transforme num princípio orientador e organizador desta própria identidade. Portanto, e ainda concordamos com Hanchard (2001) não houveram no lugar dessa estratégia fetichizante da cultura, “*versões afro-brasileiras dos boicotes, das paralizações, da desobediência civil e da luta armada, é inexistência destas últimas formas de luta no contexto brasileiro que ressalta as tendências culturalistas do movimento negro da década de 1970 e, a rigor, também da de 1980*” (p.163). E por que não, dos anos 90 e 2000

Os problemas em torno da falta de uma consciência coletiva da população negra, mesmo como grupo social subalterno com problemas que são produtos do nosso racismo do dia a dia, e não de uma pretensa condição cultural, pois, sabemos que várias dessas expressões culturais, a capoeira, o samba, as religiosidades de matriz africana, para citar algumas delas, já não mais representam e nem são representativas em quantidade da população negra, essa dispersão e apropriação cultural, ou mesmo, nacionalização da cultura negra se juntam ao mito da Democracia Racial alimentando uma desmobilização em torno desta narrativa identitária africanizada e de um possível processo de não identificação da população negra com essas estratégias enunciativas. A SEPPIR foi uma ampla aliança política com fins de mobilização e formação de uma base de apoio política ao governo, onde os negros e negras nesta coligação passaram a ter sua agenda sensibilizada a nível federal. Podemos inferir, a partir dos sintomas que se apresentaram entre 2014 e 2016, a fragilidade desta agenda, que se constitui como agenda de uma maioria, pois, a população negra corresponde a mais de 50% da população brasileira, porém, politicamente, seu poder de influência e de articulação de demandas, se apresenta expressa como sendo de uma minoria. Portanto, para uma população negra que representa, basicamente, 51% de nossa população nacional e que não consegue mobilizar os negros e negras em torno da mesma agenda, das mesmas demandas, isso se apresenta como um importante problema político de representatividade. Essa reação conservadora com apoio de grande parte de nossa população, até mesmo de segmentos da própria população negra só veio

demonstrar as limitações estratégicas de segmentos do movimento negro ao institucionalizar essa pauta culturalista⁵⁰ através da SEPPIR.

O racismo é um elemento forte na relação de solidariedade, ou em nosso entendimento, deveria ser. A violência e o assédio policial, o desemprego devido aos aspectos raciais, os estereótipos, em resumo, a violência racial, deveria ser o elemento forte numa possível relação de solidariedade, em detrimento da pauta culturalista, pois essas manifestações culturais e de resistência foram retraduzidas historicamente. O que vivenciamos hoje, devido aos processos de interação global, são experiências em torno do que Hall (2001) chamou de culturas híbridas, experiências culturais que sofreram mudanças, e que não mantêm mais essa pretensa relação pura com a ancestralidade. Neste sentido dividimos com Costa (2000) o entendimento de que não existiria *“um vínculo linear e imediato entre o legado cultural do Atlântico Negro e um grupo populacional que, por apresentar determinadas marcas fenotípicas, deve tomar consciência de sua “raça”*” (p.52). Uma coisa são as minorias étnicas de 1, 2 e 3º geração se colocarem como diferentes nesta relação, as raízes ainda estão fortes, o laço com a terra natal também, porém esses laços com o passar do tempo vão sendo traduzidos, hibridizados, crioulistados (HALL, 2006; 2016). O que temos são negros e negras que de alguma forma foram assimilados, que não podem negar suas relações com a África, porém, essas relações devem ser reconstruídas dentro de uma lógica de valorização e reconhecimento, coisa que se fez muito bem pela SEPPIR, no entanto, sem promover um fechamento, uma negação do que foi se traduzindo e ressignificando, experiências culturais e sociais para além da África ancestral. Recriar essa negritude baseada no culturalismo africanizado demanda um esforço e uma estratégia representativa e discursiva que me parece não surtir o efeito esperado de uma maior identificação e mobilização negra.

⁵⁰ Faltou espaço para abrir essa discussão neste trabalho, porém ela se mantém pertinente para realização de uma continuação desta discussão aqui proposta sobre o avanço do conservadorismo e a fragilidade do movimento negro no enfrentamento deste avanço sobre as políticas PIR.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esse trabalho buscou evidenciar em suas reflexões que a SEPPIR se constituiu em um produto histórico da luta pelo reconhecimento de um status legal e identitário por parte dos diversos movimentos de resistência da população negra ao ordenamento racista brasileiro. No nosso entendimento a SEPPIR tornou-se um espaço estratégico para divulgação, inserção e articulação de uma agenda de reivindicações do movimento negro, em especial, de uma conceitualização identitária construída historicamente. Nesta luta por reconhecimento, destacamos que o racismo, enquanto um ordenamento moral, promove representações sociais sobre a população negra de forma distorcida, estereotipada, marginalizada, negando sua condição de parceiro nos processos de construção social, gerando exclusão, desigualdade e violência contra essa parcela de nossa população. Identificamos que com o pós-abolição, muita coisa permanece deste racismo, e a sociedade brasileira passa a se organizar dentro de um modelo que envolve uma complexa trama de distanciamento social com uma diferenciação aguda de status e de possibilidades econômicas que convivem com uma equidade jurídica e uma indiferenciação formal baseada em diferenças fenotípicas e encasteladas num vocabulário cromático. Neste sentido, essa luta por reconhecimento da população negra gerou estratégias de negação das representações estereotipadas, se utilizando de ações que buscam a construção de uma narrativa identitária sobre suas origens e definições por uma via de valorização cultural. Para nós, essa estratégia gira em torno da discussão sobre justiça social para população negra dialogando, desta maneira, com a problemática do reconhecimento e da redistribuição como estratégia política de luta.

Percebemos que a concepção de luta por reconhecimento, para nossas reflexões acerca destas disputas políticas em torno de nossas relações raciais, se apresentará como um processo de socialização moral, uma luta com objetivos em torno do bem individual e coletivo estabelecendo que buscou afirmar uma igualdade social pelo reconhecimento das insatisfações do outro. Esta estratégia representa uma tarefa política que demanda uma justificativa eticamente bem fundada. O combate ao racismo seria essa uma situação que justificaria e daria as condições políticas para desempenhar essa tarefa de luta por respeito e dignidade dentro deste ordenamento moral. Desta forma, percebe-se a necessidade desta população negra e suas organizações de terem como necessidade a mobilização política em busca de respeito, direitos e estima social. Identificamos que essas lutas tiveram momentos diferenciados com relação as estratégias e as demandas de cada época. No período colonial se destacam as estratégias de

resistência e reconstrução dos laços identitários e solidários entre a população negra. No pós-abolição a estratégia de resistência e luta será marcado pela preocupação, por parte das estratégias políticas de enfrentamento ao racismo, com os aspectos econômicos e políticos, sem buscar problematizar a valorização de uma identidade e cultura negra. O propósito seria promover a integração do negro à sociedade, uma assimilação. DE 1944 a 1964 teremos uma disputa entre a estratégia da integração e da assimilação, o que estava em jogo era a valorização de uma ancestralidade e de uma herança africana numa perspectiva afirmativa para população negra. Neste período o TEN buscou desenvolver ações na esfera pública, procurando denunciar o Brasil como um país racista buscando desconstruir o mito da democracia racial, reivindicando, para tanto, uma identidade diaspórica, identificada com as origens africanas e afro-brasileira, uma identidade que se deslocaria de nossa narrativa identitária nacional. De 1964 até o surgimento da SEPPIR, em 2003, destacamos a ação do MNU que se utilizará da estratégia, que também foi adotada pelo TEN, no mesmo movimento de afirmação de elementos culturais que, antes negados e desvalorizados pelos próprios negros e negras, agora valorizados numa estratégia de construção de uma representação positiva para população. No nosso entendimento, essa estratégia teria como principal objetivo conscientizar a população negra sobre a necessidade da autoafirmação, da organização coletiva, da luta contra o racismo, e, conseqüentemente, da desconstrução dos estereótipos racistas. Neste sentido, identificamos que a partir de 1944 africanizar a identidade negra se tornou uma estratégia importante nos processos de construção identitária e processos de identificação, dentro do movimento negro.

No Brasil, a inserção do debate em torno das questões do multiculturalismo provocou o debate sobre a diferença e chamou ao debate o Estado demandando deste, ações que envolvessem políticas públicas e uma legislação que garantiu respeito e dignidade para a população negra. Entendemos que todas essas ações abriram maior espaço para um diálogo, entre Estado, sociedade e o movimento negro, em torno de uma agenda política de PIR e combate ao racismo. O movimento negro, apoiado pelas teses do multiculturalismo de natureza comunitária, irá projetar sua estratégia política nos anos 90 de afirmação identitária, tendo no MNU uma referência, porém não podemos esquecer que essa mesma estratégia foi utilizada na década de 40 pelo TEN em sua ação política e cultural que buscava a valorização e afirmação da cultura afro-brasileira. Estamos falando de continuidades importantes na construção desta narrativa identitária para população negra.

Aponta-se neste movimento de luta por reconhecimento o surgimento da SEPPIR como projeto de uma ampla aliança política com fins de mobilização e formação de base de apoio ao

governo. O que percebemos em nossas análises é que a SEPPIR mesmo utilizando do recurso da auto declaração como uma das estratégias de identificação, como bem se apresenta nos documentos e na sua comunicação com a sociedade civil, percebemos que esse mesmo órgão mobiliza marcadores identitários na direção de um fechamento identitário que remete a processos de mobilização da década de 40 que, em nosso entendimento, devem ser repensados e problematizados devido as mudanças que se processaram desde então. Entendemos que esse fechamento identitário que de certa forma será publicizado pela SEPPIR, em suas ações e políticas, pode estar contribuindo para um problema no processo de identificação dos negros e negras de nossa sociedade, ao mobilizar uma importante quantidade de marcadores africanizados na sua definição. Com a análise dos documentos evidencia-se que existe uma tentativa pulsante de se produzir uma narrativa identitária, uma representação africanizada como sendo a “verdadeira” representação, em detrimento de outras possibilidades e experiências, que acredito estarem sendo deslegitimadas nesta estratégia, como é o caso das experiências evangélicas e católicas.

Seguindo nossa hipótese de trabalho, acreditamos que, essa estratégia de construção de um “nós” pelo movimento negro, que se institucionalizou com a criação da SEPPIR, demonstra um fechamento, uma fixação em marcadores identitários que delimitam uma narrativa que se baseia numa ideia de ancestralidade africana. Sugere-se desta forma, que essa inserção no Estado possibilitou a ampliação da visibilidade e garantiu um espaço privilegiado na construção de estratégias de mobilização de alcance nacional. Essas ações de valorização identitária, nos parece que não foram suficientes, para realização de um processo mais amplo de mobilização e conscientização racial, pois, de 2014 até os dias de hoje, o que vivenciamos no Brasil é um momento de grave crise institucional no que se refere a um reforço de valores conservadores que buscam desinstitucionalizar os avanços sociais, políticos e jurídicos até então encaminhados em torno da agenda PIR acarretando no desmonte da SEPPIR, no aumento dos ataques as religiões de matriz africana e das comunidades quilombolas. Sintomas de uma fragilidade na defesa desta agenda por parte da população negra, considerada maioria e que não consegue exercer essa força política enquanto maioria.

Portanto, não podemos deixar de presumir pela teoria e pela observação dos processos históricos que existiu uma evolução moral que ampliou direitos e provocou conflitos que devem ser administrados pela sociedade e pelo Estado. Inferimos, a partir de nossas leituras e observações, que, provavelmente, existe uma fragilidade nesta agenda, que se constitui como agenda de uma maioria, que, politicamente, se expressa como sendo de minoria. Em resumo,

de uma população negra que representa, basicamente, 51% de nossa população nacional e que não consegue mobilizar os negros e negras em torno da mesma agenda, das mesmas demandas. Essa reação conservadora com apoio de grande parte de nossa população veio demonstrar as limitações estratégicas do movimento negro ao institucionalizar essa pauta culturalista defendida e publicizada pela SEPPIR que caminha na contramão do entendimento teórico e prático sobre identidade e seus processos de identificação.

REFERÊNCIAS

- ALBUQUERQUE, Wlamyra. Movimentos Sociais Abolicionistas. In Moritz Schwarcz e Flávio dos Santos Gomes (Org.). **Dicionário da Escravidão e Liberdade: 50 textos críticos**. 1º Edição. São Paulo: Companhia das Letras. p.328-333. 2018.
- ALTHUSSER, Louis. Ideologia e Aparelhos Ideológicos do Estado (Notas para uma investigação). In Slavoj Žižek (org.). **Um Mapa da Ideologia**. Tradução Vera Ribeiro. 1º Reimpressão. Rio de Janeiro. Contraponto. 1999.
- ALVES-MAZZOTTI, Alda Judith e GEWANDSZNAJDER, Fernando. **O método nas Ciências Naturais e Sociais: Pesquisa Quantitativa e Qualitativa**. 2º Edição. Thomson: São Paulo. 2002.
- ANDERSON, Benedict. **Comunidades Imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo**. Tradução de Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras. 2008
- ANDERSON, Perry. Considerações sobre o marxismo ocidental. In Perry Anderson. **Considerações sobre o marxismo ocidental: Nas trilhas do Materialismo Histórico**. Tradução Isa Tavares. São Paulo: Boi Tempo Editorial. pg. 15-139. 2004.
- ARIZA, Marília B.A. Crianças/Ventre Livre. In Moritz Schwarcz e Flávio dos Santos Gomes (Org.). **Dicionário da Escravidão e Liberdade: 50 textos críticos**. 1º Edição. São Paulo: Companhia das Letras. p.169-175. 2018.
- APPIAH, K. Anthony. Identidades, autenticidade, sobrevivência: Sociedades multiculturais e reprodução social. In Charles Taylor. **Multiculturalismo**. Tradução Marta Machado. Lisboa. Instituto Piaget. Pg. 165-179.
- AVRITZER, L. & GOMES, L. C. B. Política do reconhecimento, raça e democracia no Brasil. **Dados – Revista de ciências sociais**. Rio de Janeiro, vol. 56, nº 1. 2015.
- AVRITZER, Leonardo O pêndulo da democracia no Brasil: Uma análise da crise 2013–2018, **Novos Estudos Cebrap**, 37(2): 273-289. 2018
- BARBOSA, Muryatan S. O TEN e a negritude francófona no Brasil. **RBCS**, vol. 28, nº 81, fev. 2013.
- BAUER, Martin W. Análise de Conteúdo Clássica: Uma revisão. In Martin W. Bauer e George Gaskell (Ed.) **Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som: Um manual prático**. Tradução Pedrinho A. Guareschi. 4º edição. Petrópolis, RJ. Vozes. 2002.
- BAUMAN, Zygmunt. **Identidade: Entrevista a Benedetto Vecchi**. Tradução Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor. 2005.
- BRASIL. **Igualdade racial no Brasil: reflexões no Ano Internacional dos Afrodescendentes**. Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada. Tatiana Dias Silva e Fernanda Lira Goes, organizadoras. Brasília: IPEA, 2013.
- BRASIL. **Situação social da população negra por Estado**. Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada; Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade racial. Brasília: IPEA, 2014.
- BRASIL. **Desigualdades Sociais por cor ou raça no Brasil**. Estudos e Pesquisas – Informação Demográfica e Socioeconômica, nº 41. IBGE. 2019.
- BRASIL. **Desigualdades Raciais, Racismo e Políticas Públicas: 120 anos após a Abolição**. Comunicação da Presidência. Nº 4. Realização: Diretoria de Estudos Sociais (DISOC). IPEA. 2008.
- BERNADINO, Joaze. Ação Afirmativa e a Rediscussão do Mito da Democracia Racial no Brasil. **Estudos Afro-Asiáticos**, ano 24, nº 2, 2002. Pp. 247-273.
- BERND, Zilá. **A questão da negritude**. São Paulo. Brasiliense. 1984.
- BERND, Zilá. **O que é negritude**. São Paulo. Brasiliense. 1988.

BOTTOMORE, T. **Introdução à Sociologia**. Tradução Waltensir Dutra. 9ª Edição. Rio de Janeiro: Zahah Editores. 1983.

BURITY, Joanildo. A onda conservadora na política brasileira traz o fundamentalismo ao poder? In Almeida, Ronaldo de; Toniol, Rodrigo (orgs.) **Conservadorismos, fascismos e fundamentalismos: análises conjunturais**. Campinas: EdUnicamp, p. 15-66. 2018.

CASTEL, Robert. **Discriminação negativa: Cidadãos ou autóctones?** Tradução de Francisco Morás. Petrópolis, RJ: Vozes. 2008.

CAROSO, Carlos & BARCELAR, Jeferson (Org.). **Faces da Tradição Afro-brasileira: Religiosidade, sincretismo, antisincretismo, reafrikanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida**. Rio de Janeiro: Pallas, Salvador: CEAO. 1999.

CASTELLS, Manuel. **O Poder da Identidade**. Tradução Klauss Brandini Gerhapdt. São Paulo, Editora Paz e Terra. 2001.

CHALHOUB, Sidney. **Cidade Febril: Cortiços e epidemias na Corte Imperial**. 2ª Edição. São Paulo: Companhia das Letras. 2017.

CHINOY, Ely. **Sociedade: uma introdução à Sociologia**. Tradução Octávio Mendes Cajano. São Paulo: Editora Cultrix. 1982.

CHIZZOTTI, Antônio. **Pesquisa Qualitativa em Ciências Humanas e Sociais**. 4ª Edição. Petrópolis, RJ: Vozes. 2011.

CRENSHAW, Kimberle. Documento para o Encontro de Especialistas em aspectos da discriminação racial relativo a Gênero. **Estudos Feministas**. Ano 10. 1º Semestre. p.171-188. 2002.

COSTA, Emília Viotti da. **A abolição**. São Paulo: Editora Unesp. 2010.

CEVASCO, Maria Elisa. **Dez Lições sobre estudos culturais**. 1ª reimpressão. São Paulo: Boitempo Editorial, 2012.

COSTA, Sergio. Movimentos sociais, Democratização e a construção de esferas públicas. **RBCS**. Vol. 12. Nº 35. São Paulo. 1997. Pg.

COSTA, Sergio. A construção sociológica da raça no Brasil. **Estudos Afro-Asiáticos**, ano 24, nº 1, p. 35-61. 2002.

DAMATTA, Roberto. Digressão: A fábula das três raças, ou o problema do racismo à brasileira. In Roberto DaMatta. **Relativizando: Uma introdução à Antropologia Social**. 6ª Edição. Rio de Janeiro: Rocco. p.58-85. 2000.

DANTAS, Beatriz Góis. **Vovó Nagô e Papai Branco: Uso e abusos da África no Brasil**. Rio de Janeiro. Graal, 1988.

D'ADESKY, Jacques. Pluralismo étnico e multiculturalismo. **África-Ásia**, 19/20. p. 165-182. 1997.

DARDOT, C. & LARVAL, P. A “nova” fase do neoliberalismo, **OutrasMídias, [online]**, 29/07/2019. Disponível em: <https://outraspalavras.net/outrasmidias/dardot-e-larval-a-novafase-do-neoliberalismo>. Acesso em 29/07/2019.

DEMO, Pedro. **Metodologia Científica em Ciências Sociais**. 3ª Edição. São Paulo: Editora Atlas. 1995.

DOMINGUES, Petrônio J. Movimento da Negritude: Uma breve reconstrução histórica. **África: Revista do Centro de Estudos Africanos**. USP, São Paulo, 24-25-26: pg. 193-210, 2005.

DOMINGUES, Petrônio. Movimento Negro Brasileiro: alguns apontamentos históricos. **Tempo [online]**. São Paulo, nº 23, v.12, p. 100-122, 2007.

- DOMINGUES, Petrônio. Associativismo Negro. In Moritz Schwarcz e Flávio dos Santos Gomes (Org.). **Dicionário da Escravidão e Liberdade: 50 textos críticos**. 1º Edição. São Paulo: Companhia das Letras. p.113-122. 2018.
- DOMINGUES, Petrônio. Frente Negra/Legião Negra. In Moritz Schwarcz e Flávio dos Santos Gomes (Org.). **Dicionário da Escravidão e Liberdade: 50 textos críticos**. 1º Edição. São Paulo: Companhia das Letras. p.237-243. 2018a.
- DOMINGUES, Petrônio. Imprensa Negra. In Moritz Schwarcz e Flávio dos Santos Gomes (Org.). **Dicionário da Escravidão e Liberdade: 50 textos críticos**. 1º Edição. São Paulo: Companhia das Letras. p.244-250. 2018b.
- FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Tradução Renato da Silveira. Salvador, EDUFBA. 2008.
- FERES Jr, João. Aspectos semânticos da discriminação racial no Brasil: Para além da teoria da modernidade. **RBCS**, Vol. 21, nº 61. Junho. pp. 163-176. 2006
- FERNANDES, Florestan. **Significado do Protesto Negro**. São Paulo. Cortez. 1989.
- FERNANDES, Florestan. **O negro no mundo dos brancos**. 2ºed. São Paulo. Editora Global, 2007.
- FERNANDES, Florestan. **A integração do negro na sociedade de classes: Ensaio de interpretação sociológica**. Vol. 1 e vol. 2. 5º Ed. São Paulo, Editora Globo. 2008.
- FERNANDES, Heloisa. Florestan Fernandes, um sociólogo socialista. In **O legado de Florestan Fernandes**. Cadernos de Estudo Escola Nacional Florestan Fernandes, p. 29-54. 2009.
- FOUCAULT, Michel. **A ordem do Discurso**. Tradução Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo. Edições Loyola. 2002.
- FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. 17ª Edição. Tradução Roberto Machado. Rio de Janeiro. Edições Graal. 2002a.
- FRASER, Nancy. Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça na era pós-socialista. In Jessé Souza (org.) **Democracia hoje: novos desafios para a teoria democrática contemporânea**. Brasília: Editora Universidade de Brasília. p. 245-282. 2001.
- FRASER, Nancy. Reconhecimento sem ética? **Lua Nova**, São Paulo, 70. p.101-138. 2007.
- FREITAG, Barbara. Florestan Fernandes: revisitado. **Estudos Avançados** 19, nº 55, p. 230-243, 2005.
- FREITAG, Barbara. Habermas e a Teoria da Modernidade. **Cad. CRH**. Salvador, nº 22, p. 138-163. Jan/Jun. 1995.
- FREUD, Sigmund. **Os Pensadores**. Tradução de Durval Marcondes. São Paulo: Editora Abril Cultural. 1978.
- FREYRE, Gilberto. **Casa Grande e Senzala: Introdução a história da sociedade patriarcal no Brasil – 1**. 43º Ed. São Paulo. Editora Record. 2001.
- FRY, Peter. Ciência social e política “racial” no Brasil. **Revista da USP**. São Paulo, nº 68. P. 180-187, dez/fev. 2005-2006.
- GIDDENS, Anthony. **As consequências da Modernidade**. Tradução Raul Finker. São Paulo: Editora UNESP. 1991.
- GIDDENS, Anthony. **Mundo em descontrol**. Tradução de Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro/ São Paulo: Editora Record. 2000.
- GIDDENS, Anthony. **Sociologia**. Tradução Ronaldo Cataldo Costa. 6º Edição. Porto Alegre: Penso. 2012.

- GONÇALVES, Luiz Alberto de O. Os movimentos negros no Brasil: construindo atores sociopolíticos. **Revista brasileira de educação**. Set/out/nov/dez, nº 9. p. 1998.
- GONDIM, Linda M.D. & LIMA, Jacob Carlos. **A pesquisa como Artesanato Intelectual**. João Pessoa, Manufatura, 2002.
- GOMES, Flávio dos S. **Negros e Política (1988-1937)**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. Ed. 2005.
- GOMES, Flávio dos S. Quilombos/Remanescentes de Quilombos. In Moritz Schwarcz e Flávio dos Santos Gomes (Org.). **Dicionário da Escravidão e Liberdade: 50 textos críticos**. 1º Edição. São Paulo: Companhia das Letras. p.367-373. 2018.
- GOMES, Flávio dos S. & SCHWARCZ, Lilia M. Por uma cronologia atlântica. In Moritz Schwarcz e Flávio dos Santos Gomes (Org.). **Dicionário da Escravidão e Liberdade: 50 textos críticos**. 1º Edição. São Paulo: Companhia das Letras. p.427-439. 2018.
- GREGOLIN, Maria do R. Análise do discurso e mídia: a (re)produção de identidades. **Comunicação, mídia e consumo**. São Paulo. Vol. 4, nº 11, p. 11-25, Nov. 2007.
- GRINBERG, Keila. Castigos físicos e Legislação. In Moritz Schwarcz e Flávio dos Santos Gomes (Org.). **Dicionário da Escravidão e Liberdade: 50 textos críticos**. 1º Edição. São Paulo: Companhia das Letras. p.144-148. 2018.
- GRINBERG, Keila & MARRIGONIAU, Beatriz G. Lei de 1831. In Moritz Schwarcz e Flávio dos Santos Gomes (Org.). **Dicionário da Escravidão e Liberdade: 50 textos críticos**. 1º Edição. São Paulo: Companhia das Letras. p.285-291. 2018.
- GUIMARÃES, A.S.A. Racismo e Anti-racismo no Brasil. **Novos Estudos**. Nº 43. Novembro. p. 26-44. 1995.
- GUIMARÃES, A.S.A. Como trabalhar com “raça” em sociologia. **Educação e Pesquisa**, São Paulo, v.29, n.1, p.93-107, jan./jun.2003.
- GUIMARÃES, A. S. A. Preconceito de cor e racismo no Brasil. **Revista de antropologia**. São Paulo, USP, vol. 47, nº 1. p. 2004.
- GUIMARÃES, A. S. A. Depois da democracia racial. **Tempo Social. Revista de Sociologia da USP**, v. 18, nº 2, Nov. p. 2006.
- GUIMARÃES, A. S. A. **Racismo e antirracismo no Brasil**. 2º Ed. São Paulo. Editora 34. 2009.
- GUIMARÃES, A. S. A. Cidadania e retóricas negras de inclusão social. **Lua Nova**. São Paulo, 85, p. 13-40. 2012.
- GUIMARÃES, A. S. A. **Classes, Raça e Democracia**. 2ª Edição revista. São Paulo, Editora 34. 2012a.
- GUIMARÃES, A. S. A. **Preconceito racial: modos, temas e tempos**. 2º Ed. São Paulo. Cortez. 2012b.
- GUIMARÃES, A. S. A. Democracia racial. Disponível em:
<http://www.fflch.usp.br/sociologia/asag/Democracia%20racial.pdf> Acesso em: 30 jul. 2014.
- HABERMAS, Jurgen. Lutas por Reconhecimento no Estado democrático constitucional. In Charles Taylor. **Multiculturalismo**. Tradução Marta Machado. Lisboa. Instituto Piaget. p. 125-164. 1994.
- HABERMAS, Jurgen (2004). *A Inclusão do Outro: Estudos de Teoria Política*. Tradução George Sperber, et alii. 2º Edição. São Paulo. Edições Loyola.
- HAFBAUER, Andreas. Ações afirmativas e o debate sobre o racismo no Brasil. **Lua Nova**, São Paulo, 68, p. 9-56. 2006.

- HALL, Stuart. Quem Precisa da Identidade? In Tomaz Tadeu da Silva (Org.). **Identidade e diferença: A Perspectiva dos Estudos Culturais**. Petrópolis, RJ. Vozes. p. 2000.
- HALL, Stuart. **A Identidade Cultural na Pós-modernidade**. Tradução Tomaz Tadeu da Silva e Guaraci Lopes Louro. 5ª Edição. Rio de Janeiro. DP&A. 2001.
- HALL, Stuart. Pensando a Diáspora: Reflexões sobre a terra no exterior. In Stuart Hall. **Da Diáspora: Identidades e Mediações Culturais**. Organização de Liv Sovik. Tradução Adelaine La Guardiã Resende ... [et al]. Belo Horizonte, Editora UFMG. p. 25-48. 2006.
- HALL, Stuart. A questão Multicultural. In Stuart Hall. **Da Diáspora: Identidades e Mediações Culturais**. Organização de Liv Sovik. Tradução Adelaine La Guardiã Resende ... [et al]. Belo Horizonte, Editora UFMG. p. 49-94. 2006.
- HALL, Stuart. **Cultura e Representação**. Org. e revisão técnica Arthur Itauassu. Tradução Daniel Miranda e William Oliveira. Rio de Janeiro. Ed. PUC-RIO:Apicuri. 2016.
- HANCHARD, Michael George. **Orfeu e o Poder: O movimento Negro no Rio de Janeiro e São Paulo (1945-1988)**. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: EDUERJ. 2001.
- HASENBALG, Carlos & VALLE SILVA, Nelson. **Relações raciais no Brasil contemporâneo**. Rio de Janeiro, IUPERJ. 1992.
- HALSENBALG, Carlos. **Discriminação e desigualdades raciais no Brasil**. Tradução Patrick Burglin. 2º Edição. Belo Horizonte. Editora UFMG. Rio de Janeiro, IUPERJ. 2005.
- HEGEDUS, András. Organização. In William Outhwaite e Tom Bottomore [et. Al] Dicionário do Pensamento Social do Século XX. Tradução Eduardo Travesso Alves e Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar. p.537-538. 1996.
- HONNETH, Axel. **Luta por Reconhecimento: A gramática moral dos conflitos sociais**. Tradução Luiz Repa. São Paulo. Ed. 34. 2003.
- HONNETH, Axel. "Redistribution as Recognition". In: Nancy Fraser e Axel Honneth. **Recognition or Redistribution?** Londres: Verso. p. 2003a.
- _____. (2004). Recognition and Justice: Outline of a Plural Theory of Justice. **Acta Sociologica**, vol 47 n. 4, p. 351-364. 2004.
- HONNETH, Axel. Barbarização do Conflito Social: Lutas por reconhecimento no início do século 21. Tradução Luiz Gustavo da Cunha de Souza e Emil Sobottka. **Civitas**. Porto Alegre, vol. 14, nº 1, p. 154-176. Jan.-abr. 2014.
- HONNETH, Axel. Teoria Crítica. In Anthony Giddens e Jonathan Turner. Teoria Social Hoje. Tradução de Gilson César Cardoso de Souza. 1º reimpressão. São Paulo. Editora UNESP. p. 503-552. Ano
- HOKHEIMEN, M. Teoria Tradicional e Teoria Crítica. In **Os Pensadores**. Tradução de Durval Marcondes. São Paulo: Editora Abril Cultural. 1978.
- KANG, Jaeho (2012) A mídia e a crise da democracia: Repensando a política estética, **Novos Estudos Cebrap**, 93: 61-79.
- KLEIN, Herbert S. Demografia e Escravidão. In Moritz Schwarcz e Flávio dos Santos Gomes (Org.). **Dicionário da Escravidão e Liberdade: 50 textos críticos**. 1º Edição. São Paulo: Companhia das Letras. p.185-194. 2018.
- LACAN, Jacques (1999). "O Estádio do Espelho como formador da função do Eu" In Slavoj Zizek (org.). *Um Mapa da Ideologia*. Tradução Vera Ribeiro. 1º Reimpressão. Rio de Janeiro. Contraponto.
- LEWIS, Liana. Raça e uma nova forma de analisar o imaginário da nossa comunidade nação: Da miscigenação freyreana ao dualismo fanoniano. **Civitas**. Porto Alegre, vol. 14, nº 1, p. 1-10. Jan.-abr. 2014.

MARCONI, Mariana Andrade & LAKATUS, Eva. **Tendência de Pesquisa: Planejamento e execução de pesquisas, amostragens e técnicas de pesquisa, elaboração, análise e interpretação de dados**. 5ª Edição. São Paulo: Atlas. 2002.

MAIO, Marcos Chor. O projeto UNESCO: ciências sociais e o credo racial brasileiro. **Revista da USP**, São Paulo, nº 46, p. 115-128, junho/agosto 2000.

MARTINS, Paulo H. **O pensamento crítico pós-colonial e a radiografia da crise institucional**. Acesso em 21/12/2019: <https://blogdosociofilo.com/2017/04/21/o-pensamento-critico-pos-colonial-e-a-radiografia-da-crise-institucional-em-curso/>. Visualizado em 23/12/2019.

MATTOS, Hebe e GRINBERG, Keila. Código Penal Escravista e Estado. In Moritz Schwarcz e Flávio dos Santos Gomes (Org.). **Dicionário da Escravidão e Liberdade: 50 textos críticos**. 1ª Edição. São Paulo: Companhia das Letras. p.163-168. 2018.

MATTOS, Patrícia. O reconhecimento, entre a justiça e a identidade. **Lua nova**, nº 63, 2004. 143-161.

MATTELART, Armand & NEVEU, Érik. **Introdução aos Estudos Culturais**. Tradução Marcos Marcionilo. São Paulo: Parábola Editorial, 2004.

MENDONÇA, Joseli Maria Nunes. Legislação Emancipacionista. 1871 e 1885. In Moritz Schwarcz e Flávio dos Santos Gomes (Org.). **Dicionário da Escravidão e Liberdade: 50 textos críticos**. 1ª Edição. São Paulo: Companhia das Letras. p.277-284. 2018.

MENDONÇA, Ricardo F. Dimensão Intersubjetiva da auto-realização: Em defesa da teoria do reconhecimento. **RBCS**, Vol. 24, nº 70, p. junho/2009.

MERQUIOR, José G. **O Marxismo Ocidental**. Tradução Raul de Sá Barbosa. Rio de Janeiro: Nova Fronteira. 1987.

MIRANDA, Carlos Alberto C. **A Arte de Curar nos tempos da Colônia: Limites e espaços da Cura**. 2ª Edição. Recife: Editora Universitária/UFPE. 2011.

MONTEIRO, Carlos Eduardo [et. al.]. **Cidades Negras: Africanos, Crioulos e espaços Urbanos no Brasil escravista do século XIX**. São Paulo: Alameda, 2006.

MOREIRA, Carlos Eduardo ... [et al.]. **Cidades Negras: Africanos, crioulos e espaços urbanos no Brasil escravista do século XIX**. São Paulo. Alameda. 2006.

MOURA, Clóvis. **História do Negro Brasileiro**. 2ª edição. São Paulo: Editora Saraiva. 1992.

MUNANGA, K. Algumas considerações sobre “raça”, ação afirmativa e identidade negra no Brasil: fundamentos antropológicos. **Revista USP**. São Paulo, nº 68, p. 46-57, dezembro/fevereiro. 2005-2006.

MUNANGA, K. A difícil tarefa de definir quem é negro no Brasil. **Estudos Avançados**. 18 (50), p.51-56, 2004.

MUNANGA, K. Negritude e identidade negra ou afrodescendente: um racismo ao avesso? **Revista da ABPN**. v.4, n.8, p. 06-14, Jul.-out. 2012.

MUNANGA, K. **Negritude: Usos e sentidos**. Belo Horizonte. Autêntica Editora. (Coleção cultura negra e identidades). 2012a.

MUNANGA, K. Identidade, Cidadania e Democracia: algumas reflexões sobre os discursos antirracistas no Brasil. **Artigos & Ensaios**. p. 17-24. S/N.

NASCIMENTO, Abdias do. **O negro revoltado**. Rio de Janeiro. Edições GRD, 1968.

NASCIMENTO, Abdias do. **O Quilombismo: Documentos de uma militância pan-africanista**. Petrópolis/Vozes. 1980.

- NEVES, Paulo Sergio da C.. Luta anti-racista: entre reconhecimento e redistribuição. **Revista Brasileira de Ciências Sociais** [online]. vol.20, n.59, pp81-96. 2005.
- NOBRE, Marcos. **A Teoria Crítica**. 3º Edição. São Paulo: Zahar. 2008 (Digital – Arquivo epub – Simplíssimo Livros).
- NOBRE, Marcos (Org.). **Curso Livre de Teoria Crítica**. Campinas: São Paulo. Papyrus. 2008.
- OLIVEIRA, Marco Davi de. **A religião mais negra do Brasil: Por que mais de 8 milhões de negros são pentecostais**. São Paulo: Mundo Cristão, 2004.
- ORTIZ, Renato. **A Morte Branca do Feiticeiro Negro**. São Paulo. Editora Vozes. 1978.
- ORTIZ, Renato. **Cultura Brasileira & Identidade Nacional**. São Paulo, Brasiliense. 2012.
- PAIVA, Eduardo França. Alforrias. In Moritz Schwarcz e Flávio dos Santos Gomes (Org.). **Dicionário da Escravidão e Liberdade: 50 textos críticos**. 1º Edição. São Paulo: Companhia das Letras. p.92-98. 2018.
- PARÉS, Luis Nicolau. Religiosidades. In Moritz Schwarcz e Flávio dos Santos Gomes (Org.). **Dicionário da Escravidão e Liberdade: 50 textos críticos**. 1º Edição. São Paulo: Companhia das Letras. p.377-383. 2018.
- PEREIRA, Amilcar Araújo. **O mundo negro: Relações raciais e a constituição do movimento negro contemporâneo no Brasil**. Rio de Janeiro, Pallas: FAPERJ, 2013.
- PIMENTA, Tânia S. Doenças. In Moritz Schwarcz e Flávio dos Santos Gomes (Org.). **Dicionário da Escravidão e Liberdade: 50 textos críticos**. 1º Edição. São Paulo: Companhia das Letras. p.195-202. 2018.
- PINHO, Patrícia de S. Descentrando os Estados Unidos nos estudos sobre negritude no Brasil. **RBCS**, vol. 20, nº 59, p. out. 2005.
- PINSKY, Jaime. **A escravidão no Brasil**. São Paulo. Contexto, 2011.
- PINTO, Ana Flávia M. **Imprensa negra no Brasil do século XIX**. São Paulo, Selo negro, 2010.
- PINTO, Célia Regina J. Notas sobre a controvérsia Fraser-Honneth informada pelo cenário brasileiro. **Lua Nova**, São Paulo. 74, p. 35-58. 2008.
- PIRES, Antônio L.C.S. & SOARES, Carlos E.L. Capoeira na escravidão e no pós-abolição. In Moritz Schwarcz e Flávio dos Santos Gomes (Org.). **Dicionário da Escravidão e Liberdade: 50 textos críticos**. 1º Edição. São Paulo: Companhia das Letras. p.137-143. 2018.
- REGINALDO, Lucilene. Irmandades. In Moritz Schwarcz e Flávio dos Santos Gomes (Org.). **Dicionário da Escravidão e Liberdade: 50 textos críticos**. 1º Edição. São Paulo: Companhia das Letras. p.268-274. 2018.
- REIS, João José. Revoltas Negras. In Moritz Schwarcz e Flávio dos Santos Gomes (Org.). **Dicionário da Escravidão e Liberdade: 50 textos críticos**. 1º Edição. São Paulo: Companhia das Letras. p.392-399.
- RIBEIRO, DARCY. O Povo Brasileiro: a evolução e o sentido do Brasil. São Paulo: Companhia das Letras. 1995.
- RIBEIRO, Matilde (Org.). **As políticas de igualdade racial: reflexões e perspectivas**. São Paulo. Editora Fundação Perseu Abramo. 2012.
- RIEMEN, Rob. El eterno retorno del fascismo in **Para combatir esta era: Consideraciones urgentes sobre el fascismo y el humanismo**. México: Penguin Random House, p. 14-43. 2017.
- RIOS, Ana M. & MATTOS, Hebe M. O pós-abolição como problema histórico: balanços e perspectivas. **Topoi**, v. 5, nº 8, p. 170-198, jan-jun 2004.
- RISÉRIO, Antonio. A Utopia Brasileira e os Movimentos Negros. 2º Edição. São Paulo: Editora 34. 2012.

SALLES, Ricardo. Café e Escravidão. In Moritz Schwarcz e Flávio dos Santos Gomes (Org.). **Dicionário da Escravidão e Liberdade: 50 textos críticos**. 1º Edição. São Paulo: Companhia das Letras. p.123-139. 2018.

SARTRE, Jean Paul. **Reflexões sobre o racismo**. Tradução J. Guinsburg. 4º Ed. São Paulo. Difusão Europeia do livro. 1965.

SANTOS, Milton. **Por uma outra globalização do pensamento único à consciência universal**. 10º Edição. São Paulo: Editora Record. 2003.

SANTOS, Milton. Ser negro no Brasil hoje: Ética enviesada da sociedade branca desvia enfrentamento do problema negro. **Folha de São Paulo, Caderno Mais**, 07 mai 2000. Disponível em: <HTTP:acervo.folha.com.br/2000/05/07/72//581253> Acesso em 27/08/2012.

SANSONE, Lívio. Nem somente preto ou negro: o sistema de classificação racial no Brasil que muda. **Afro-Ásia**, 18, p. 165-187. 1996.

SANSONE, Lívio. Os objetos da identidade negra: consumo, mercantilização, globalização e a criação de culturas negras no Brasil. **Mana** 6 (1), p. 87-119. 2000.

SANSONE, Lívio & PINHO, Osmundo (Org.) **Raça: Novas perspectivas antropológicas**. 2º Ed. Salvador. Associação Brasileira de Antropologia, EDUFBA, 2008.

SARTRE, Jean Paul. **Reflexões sobre o racismo**. Tradução J. Guinsburg. 4º Ed. São Paulo. Difusão Europeia do livro. 1965.

SCHERER-WARREN, Ilse. Das mobilizações às redes de movimento sociais. **Sociedade e Estado**. Brasília. V. 21. N° 1. p. 109-130. Jan/Abr. 2006.

SCHWARCZ, Lilian M. **Nem preto, nem branco, muito pelo contrário: Cor e raça na sociabilidade brasileira**. São Paulo. Claro enigma. 2012.

SCHWARCZ, Lilian M. **O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1930**. 11ª reimpressão. São Paulo, Companhia das Letras, 1993.

SEBADELLE, Zé Octávio. **1976: Movimento Black Rio**. 1º Edição. Rio de Janeiro: José Olympio. 2016.

SEVERINO, A. J. **Metodologia do Trabalho científico**. 23 Ed. rev. e atual. São Paulo, Editora Cortez, 2007.

SILVA, Juremir Machado da. **Raízes do Conservadorismo Brasileiro: A abolição na imprensa e no imaginário social**. 3ª Edição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 2018.

SILVA, Tomaz Tadeu da. A Produção Social da Identidade e Diferença In Tomaz Tadeu da Silva (Org.). **Identidade e diferença: A Perspectiva dos Estudos Culturais**. Petrópolis, RJ. Vozes. p. 2000.

SILVA, Joselina. A união dos homens de cor: aspectos do movimento negro dos anos 40 e 50. **Estudos Afro-Asiáticos**, ano 25, n° 2, p. 215-235, 2003.

SILVA, Joana M. Ferreira da. **Centro de Cultura e Arte Negra – Cecan**. São Paulo: Selo Negro. 2012.

SKIDMORE, Thomas E. **Preto no branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro**. Tradução Donaldson M. Garschagen. São Paulo. Companhia das Letras. 2012.

SOUZA, Jessé. Uma teoria crítica do reconhecimento. **Lua Nova [online]**. n.50, pp.133-158. 2000.

SPIVAK, Gayatri C. **Pode o subalterno falar?** Tradução Sandra Regina Goulart Almeida [et.al.]. Belo Horizonte. Editora UFMG. 2010.

SPIVAK, Gayatri C. **Crítica de La razón pós-colonial: Hacia una historia del presente evanescente**. Traducción de Marta Malo de Molina. Reimpresión. Madrid: Akal, 2015

TAYLOR, Charles. A política de reconhecimento. In Charles Taylor. **Multiculturalismo**. Tradução Marta Machado. Lisboa. Instituto Piaget. p. 45-94. 1994.

TELLES, Lorena F. da S. Amas de Leite. In Moritz Schwarcz e Flávio dos Santos Gomes (Org.). **Dicionário da Escravidão e Liberdade: 50 textos críticos**. 1º Edição. São Paulo: Companhia das Letras. p. 99-105. 2018.

TRIVINÕS, Augusto N.S. **Introdução à Pesquisa em Ciências Sociais: A Pesquisa Qualitativa em Educação – O Positivismo, a Fenomenologia e o Marxismo**. São Paulo: Atlas. 1987.

VENTURA, Roberto. **Casa Grande e Senzala**. São Paulo: Publifolha. (Folha Explica). 2000.

WIEVIORKA, Michel. **O racismo, uma introdução**. Tradução Fany Kon. São Paulo, Perspectiva, 2007.

WOODWARD, K. Identidade e Diferença: Uma introdução teórica e conceitual In Tomaz Tadeu da Silva (Org.). **Identidade e diferença: A Perspectiva dos Estudos Culturais**. Petrópolis, RJ. Vozes. p. 2000.

APÊNDICE A – DOCUMENTOS QUE COMPÕE O CORPUS PARA ANÁLISE DESTE TRABALHO

Revista Voz da Raça – anos 1933/1935.

Revista Quilombo – nº1 ao 10 de 10 de dezembro de 1948 a junho de 1950.

Livro com entrevistas de militantes do movimento negro contemporâneo: *História do movimento negro contemporâneo – Depoimentos do CPDOC*. Acervo das entrevistas de história oral com o objetivo de formar um banco de entrevistas sobre a história do movimento negro contemporâneo no Brasil.

BRASIL. Lei nº 1.390, de 03 de julho de 1951. Inclui entre as contravenções penais a prática de atos resultantes de preconceitos de raça ou de cor. **Presidência da República, Casa Civil, subchefia de Assuntos jurídicos**. Brasília, DF. Disponível em: < http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/L1390.htm >. Acesso em: 10/01/2020.

BRASIL. Lei nº 7.437, de 20 de dezembro de 1985. Inclui, entre as contravenções penais a prática de atos resultantes de preconceito de raça, de cor, de sexo ou de estado civil, dando nova redação à Lei nº 1.390, de 3 de julho de 1951 - Lei Afonso Arinos. **Presidência da República, Casa Civil, subchefia de Assuntos jurídicos**. Brasília, DF. Disponível em: < http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/L7437.htm >. Acesso: 10/01/2020.

BRASIL. Lei nº 7.668, de 22 de agosto de 1988. Autoriza o Poder Executivo a constituir a Fundação Cultural Palmares - FCP e dá outras providências. **Presidência da República, Casa Civil, subchefia de Assuntos jurídicos**. Brasília, DF. Disponível em: < http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/L7668.htm >. Acesso em: 10/01/2020.

BRASIL. Lei nº **7.716, de 5 de janeiro de 1989**. Define os crimes resultantes de preconceito de raça ou de cor (Lei Caó). **Presidência da República, Casa Civil, subchefia de Assuntos jurídicos**. Brasília, DF. Disponível em: < http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/17716.htm >. Acesso em: 10/01/2020.

BRASIL. Lei nº 8.081, de 21 de setembro de 1990. Estabelece os crimes e as penas aplicáveis aos atos discriminatórios ou de preconceito de raça, cor, religião, etnia ou procedência nacional, praticados pelos meios de comunicação ou por publicação de qualquer natureza. **Presidência da República, Casa Civil, subchefia de Assuntos jurídicos**. Brasília, DF. Disponível em: < http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/L8081.htm >. Acesso em: 10/01/2020.

BRASIL. Projeto de Lei do Senado nº14, de 1995. Dispõe sobre a instituição de conta mínima para os setores etno-raciais, socialmente discriminados em instituições de ensino superior. **Senado Federal**. Brasília, DF. Disponível em: < <https://www25.senado.leg.br/web/atividade/materias/-/materia/24291> >. Acesso em: 10/01/2020.

ENM. 300 anos da imortalidade de zumbi dos Palmares. **Jornal da Marcha**. Executiva Nacional da Marcha. São Paulo. Outubro de 1995.

BRASIL. Programa Nacional de Direitos Humanos (PNDH-1/1996). Programa Nacional de Direitos Humanos (PNDH-3). Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República. - Ver. e atual. – Brasília: SEDH/PR, pg. 232-259. 2010.

BRASIL. Lei nº 9.315, de 20 de novembro de 1996. Inscreve o nome de Zumbi dos Palmares no "Livro dos Heróis da Pátria". **Presidência da República, Casa Civil, subchefia de Assuntos jurídicos**. Brasília, DF. Disponível em: < http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L9315.htm >. Acesso em: 10/01/2020.

BRASIL. Projeto de Lei do Senado nº 75, de 1997. Dispõe sobre medidas sobre medidas de ação compensatória para a implementação do princípio da Isonomia social do negro. **Senado Federal**. Brasília, DF. Disponível em: < <https://www25.senado.leg.br/web/atividade/materias/-/materia/26657> >. Acesso em: 10/01/2020.

BRASIL. Lei nº 9.459, de 13 de maio de 1997. Altera os arts. 1º e 20 da Lei nº 7.716, de 5 de janeiro de 1989, que define os crimes resultantes de preconceito de raça ou de cor, e acrescenta parágrafo ao art. 140 do Decreto-lei nº 2.848, de 7 de dezembro de 1940. **Presidência da República, Casa Civil, subchefia de Assuntos jurídicos**. Brasília, DF. Disponível em: < http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/L9459.htm >. Acesso em: 10/01/2020.

BRASIL. Projeto de Lei nº 3.198, de 2000. Institui o Estatuto da Igualdade Racial, em defesa dos que sofrem preconceito ou discriminação em função de sua etnia, raça e/ou cor, e dá outras providências. Câmara Federal. Brasília, DF. Disponível em: < <https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=19262> >. Acesso em: 10/01/2020.

Programas de ações afirmativas 2001. Destaco o debate entre dois documentos em torno das ações afirmativas o “*manifesto em favor da lei de cotas e do estatuto da igualdade racial*” de julho de 2006 e o “*Manifesto: Cento e treze cidadãos anti-racistas contra as leis raciais*” de 21 de abril 2008.

PT. Brasil sem Racismo. Programa de Governo 2002, coligação Lula Presidente. Resoluções de Encontros e Congressos & Programas de Governo. Fundação Perseu Abramo. São Paulo. 2002.

BRASIL. Decreto nº 4.228, de 13 de maio de 2002. Institui, no âmbito da Administração Pública Federal, o Programa Nacional de Ações Afirmativas e dá outras providências. **Presidência da República, Casa Civil, subchefia de Assuntos jurídicos**. Brasília, DF. Disponível em: < http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2002/D4228.htm >. Acesso em: 10/01/2020.

BRASIL. Lei nº 10.558, de 13 de novembro de 2002. Cria o Programa Diversidade na Universidade, e dá outras providências. **Presidência da República, Casa Civil, subchefia de Assuntos jurídicos**. Brasília, DF. Disponível em: < http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/2002/L10558.htm >. Acesso em: 10/01/2020.

BRASIL. Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003. 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. **Presidência da República, Casa Civil, subchefia de Assuntos jurídicos**. Brasília, DF. Disponível em: < http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/110.639.htm >. Acesso em: 10/01/2020.

BRASIL. Lei nº 10.678, de 23 de maio de 2003. Cria a Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial, da Presidência da República, e dá outras providências. **Presidência da República, Casa Civil, subchefia de Assuntos jurídicos**. Brasília, DF. Disponível em: < http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/2003/L10.678.htm >. Acesso em: 10/01/2020.

BRASIL. Decreto nº 4.885, de 20 de novembro de 2003. Dispõe sobre a composição, estruturação, competências e funcionamento do Conselho Nacional de Promoção da Igualdade Racial - CNPIR, e dá outras providências. **Presidência da República, Casa Civil, subchefia de Assuntos jurídicos**. Brasília, DF. Disponível em: < http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/D4885.htm >. Acesso em: 10/01/2020.

BRASIL. Decreto nº 4.886, de 20 de novembro de 2003. Institui a Política Nacional de Promoção da Igualdade Racial - PNPIR e dá outras providências. **Presidência da República, Casa Civil, subchefia de Assuntos jurídicos**. Brasília, DF. Disponível em: < http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/D4886.htm >. Acesso em: 10/01/2020.

BRASIL. Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003. Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. **Presidência da República, Casa Civil, subchefia de Assuntos jurídicos**. Brasília, DF. Disponível em: < http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/D4887.htm >. Acesso em: 10/01/2020.

BRASIL. Decreto nº 5.051, de 19 de abril de 2004. Promulga a Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho - OIT sobre Povos Indígenas e Tribais. **Presidência da República, Casa Civil, subchefia de Assuntos jurídicos**. Brasília, DF. Disponível em: < http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2004/decreto/d5051.htm >. Acesso em: 10/01/2020.

Programa Brasil Quilombola, 2004.

Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana – Brasília, DF, outubro de 2004

BRASIL. Portaria nº 2.632, de dezembro de 2004. Aprova o Regimento Interno do Comitê Técnico de Saúde da População Negra, e dá outras providências. **Ministério da Saúde. Gabinete do Ministro**. Brasília, DF. Disponível em: < http://bvsmis.saude.gov.br/bvs/saudelegis/gm/2004/prt2632_15_12_2004.html >. Acesso em: 10/01/2020.

SEPPIR/PR. 1º Conferência Nacional de Promoção da Igualdade Racial, 2005 – Relatório final da conferência. **Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial**. Brasília – DF. 2005.

Regimento interno do CNPIR – aprovado na 9ª reunião ordinária de 07 e 08 de novembro de 2005.

BRASIL. Lei nº 11.096, de 13 de janeiro de 2005. Institui o Programa Universidade para Todos - PROUNI, regula a atuação de entidades beneficentes de assistência social no ensino superior; altera a Lei nº 10.891, de 9 de julho de 2004, e dá outras providências. **Presidência da República, Casa Civil, subchefia de Assuntos jurídicos**. Brasília, DF. Disponível em: < http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2004-2006/2005/Lei/L11096.htm >. Acesso em: 10/01/2020.

Programa de Combate ao Racismo Institucional, 2005.

BRASIL. Decreto 13 de julho de 2006 – revogado pelo decreto nº 8.750. Altera a denominação, competência e composição da Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável das Comunidades Tradicionais e dá outras providências. **Presidência da República, Casa Civil, subchefia de Assuntos jurídicos**. Brasília, DF. Disponível em: < http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2004-2006/2006/Dnn/Dnn10884.htm >. Acesso em: 10/01/2020.

BRASIL. Decreto nº 6.040, de 7 de fevereiro de 2007. Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. **Presidência da República, Casa Civil, subchefia de Assuntos jurídicos**. Brasília, DF. Disponível em: < http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm >. Acesso em: 10/01/2020.

BRASIL. Decreto nº 6.261, de 20 de novembro de 2007. Dispõe sobre a gestão integrada para o desenvolvimento da Agenda Social Quilombola no âmbito do Programa Brasil Quilombola, e dá outras providências. **Presidência da República, Casa Civil, subchefia de Assuntos jurídicos**. Brasília, DF. Disponível em: < http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2007/Decreto/D6261.htm >. Acesso em: 10/01/2020.

BRASIL. Decreto nº 6.509, de 16 de julho de 2008. Dá nova redação a dispositivos do Decreto nº 4.885, de 20 de novembro de 2003, que dispõe sobre a composição, estruturação, competências e funcionamento do Conselho Nacional de Promoção da Igualdade Racial - CNPIR, e dá outras providências. **Presidência da República, Casa Civil, subchefia de Assuntos jurídicos**. Brasília, DF. Disponível em: < http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2008/Decreto/D6509.htm >. Acesso em: 10/01/2020.

BRASIL. Lei nº 11.645, de 10 março de 2008. Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003, 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 Indígena”. **Presidência da República, Casa Civil, subchefia de Assuntos jurídicos**. Brasília, DF. Disponível em: < http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2008/Lei/L11645.htm >. Acesso em: 10/01/2020.

BRASIL. Portaria nº 992, de 13 de maio de 2009. Institui a Política Nacional de Saúde Integral da População Negra. **Ministério da Saúde. Gabinete do Ministro**. Brasília, DF. Disponível em: < http://bvsm.sau.gov.br/bvs/sau/legis/gm/2009/prt0992_13_05_2009.html >. Acesso em: 10/01/2020.

BRASIL. Decreto nº 6.853, de 15 de maio de 2009. Aprova o Estatuto e o Quadro Demonstrativo dos Cargos em Comissão e das Funções Gratificadas da Fundação Cultural Palmares - FCP, e dá outras providências. **Presidência da República, Casa Civil, subchefia**

de Assuntos jurídicos. Brasília, DF. Disponível em: < http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2009/Decreto/D6853.htm >. Acesso em: 10/01/2020.

BRASIL. Decreto nº 6.872, de 4 de junho de 2009. Aprova o Plano Nacional de Promoção da Igualdade Racial - PLANAPIR, e institui o seu Comitê de Articulação e Monitoramento. **Presidência da República, Casa Civil, subchefia de Assuntos jurídicos.** Brasília, DF. Disponível em: < http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2009/Decreto/D6872.htm >. Acesso em: 10/01/2020.

SEPPIR/PR. 2º Conferência Nacional de Promoção da Igualdade Racial, 2009 – Relatório final da conferência. **Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial.** Brasília – DF. 2009.

BRASIL. 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. **Presidência da República, Casa Civil, subchefia de Assuntos jurídicos.** Brasília, DF. Disponível em: < http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2010/Lei/L12288.htm >. Acesso em: 10/01/2020.

FCP. Parque Memorial Quilombo dos Palmares. Cartilha. **Fundação Cultural Palmares.** Brasília. Novembro de 2011.

CNE. Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola: Algumas informações. Cartilha. **Câmara de Educação Básica do Conselho Nacional de Educação.** Brasília – DF. 2011.

Programa Enfrentamento ao Racismo e Promoção da Igualdade Racial - SEPPIR

PT. Jornada nacional de formação para o combate ao racismo. Caderno de Formação. **Escola Nacional de formação do PT.** Secretaria Nacional de Combate ao Racismo. São Paulo. Outubro de 2012.

BRASIL. Lei nº 12.711, de 29 de agosto de 2012. Dispõe sobre o ingresso nas universidades federais e nas instituições federais de ensino técnico de nível médio e dá outras providências. **Presidência da República, Casa Civil, subchefia de Assuntos jurídicos.** Brasília, DF. Disponível em: < http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2012/lei/112711.htm >. Acesso em: 10/01/2020.

SEPPIR/PR. Plano Nacional de desenvolvimento sustentável dos povos e comunidades tradicionais de matriz africana (2013-2015). Cartilha. **Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial.** 2º Edição. Brasília – DF. Abril de 2013.

SEPPIR/PR. Programa Brasil Quilombola. Cartilha. **Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial.** Brasília – DF. 2013.

SEPPIR/PR. Cadernos de Propostas. Cartilha. III Conferência Nacional de Promoção da Igualdade Racial. **Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial.** Brasília – DF. 2013.

SEPPIR/PR. Agenda transversal da igualdade racial, comunidades quilombolas, povos e comunidades tradicionais. Cartilha. III Conferência Nacional de Promoção da Igualdade

Racial. **Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial**. Brasília – DF. Agosto de 2013.

SEPP/PR. Subsídios para o debate. Cartilha. III Conferência Nacional de Promoção da Igualdade Racial. **Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial**. Brasília – DF. 2013.

SEPP/PR. Propostas Aprovadas. Plenárias de Subtemas. Cartilha. III Conferência Nacional de Promoção da Igualdade Racial. **Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial**. Brasília – DF. 2013.

SEPP/PR. Propostas Aprovadas nos GTs: Subtema 3. Cartilha. III Conferência Nacional de Promoção da Igualdade Racial. **Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial**. Brasília – DF. 2013.

SEPP/PR. **3º Conferência Nacional de Promoção da Igualdade Racial, 2013** – Relatório final da conferência. **Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial**. Brasília – DF. 2013.

SEPP/PR. Igualdade Racial é tema do item III da mensagem da presidenta ao congresso em 2014. Site da **Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial**. Disponível em: < www.seppir.gov.br/noticias/ultimas_noticias/2014/02/igualdade-racial-e-tema-do-item-iii-da-mensagem-da-presidenta-ao-congresso-em-2014 >. Acesso em: 12/02/2014.

FCP. Caderno de Diálogo: Plano Setorial para cultura Afro-brasileira. Lindivaldo Oliveira Leite Junior e Martha Rosa F. Queiroz (Org.). **Fundação Cultural Palmares**. Brasília – DF. 2014.

BRASIL. Decreto nº 8.750, de 9 de maio de 2016. Institui o Conselho Nacional dos Povos e Comunidades Tradicionais. **Presidência da República, Casa Civil, subchefia de Assuntos jurídicos**. Brasília, DF. Disponível em: < http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2015-2018/2016/Decreto/D8750.htm#art20 >. Acesso em: 10/01/2020.

BRASIL. Nota Técnica nº 4500/2018. Instrução Normativa que regulamenta sobre o procedimento de heteroidentificação complementar à autodeclaração de candidatos negros em concursos públicos. **Ministério do Planejamento, Desenvolvimento e Gestão**. Brasília – DF. 2018.

**APÊNDICE B – LISTAGENS DAS ORGANIZAÇÕES NEGRAS IDENTIFICADAS
NAS LEITURASE PESQUISAS NOS DOCUMENTOS**

Nº	Organização Negra	Ano de Fundação	Cidade/Estado
1	Associação Beneficente Socorro Mútuo dos Homens de Cor.	1873	Rio de Janeiro/RJ
2	Guarda Negra	1888-89	Várias Cidades
3	Centro Cívico Palmares	1929	?
4	Frente Negra Brasileira (FNB)	1931	São Paulo/SP
5	Legião Negra	1932	São Paulo/SP
6	Clube Negro	1932	São Paulo/SP
7	Frente Negra Socialista	1933	São Paulo/SP
8	FNB vira partido político	1936	Partido
9	Frente Negra Pernambucana	1936	Recife/PE
10	Centro Cultural Afro-brasileiro	1936	Recife/PE
Período do Estado Novo – 1937/1964			
11	União dos Homens de Cor	1943-1960	Porto Alegre/RS
12	Teatro Experimental do Negro (TEN)	1944	Rio de Janeiro/RJ
13	Associação do Negro Brasileiro (ANB)	1945	?
14	Movimento Negro no PDT	1948	Nacional
15	Associação Cultural do Negro	1956	São Paulo/SP
Período do Regime Militar – 1964/1985			
16	Grupo Palmares	1971	Porto Alegre/RS
17	Bloco Afro Ilê Aiyê	1974	Salvador/BA
18	Sociedade de Intercâmbio Brasil-África (Sinba)	1974	Rio de Janeiro/RJ
19	Sociedade de Estudos da Cultura Negra no Brasil (SECNEB)	1974	Salvador/BA
20	Instituto de Pesquisas das Culturas Negras (IPCN)	1975	Rio de Janeiro/RJ
21	Centro de Estudos Brasil-África (CEBA)	1975	São Gonçalo/RJ
22	Instituto Brasileiro de Estudos Africanistas (IBEA)	1975	São Paulo/SP
23	Núcleo Cultural Afro-Brasileiro	1976	Salvador/BA
24	Movimento Negro Unificado (MNU)	1978	São Paulo/SP
25	Bloco Afro Malê Debalê	1979	Salvador/BA
26	Centro de Cultura Negra	1979	Salvador/BA
27	Bloco Afro Olodum	1979	Salvador/BA
28	Associação Cultural Zumbi	1979	Maceió/AL
29	Grupo União e Consciência Negra	1979	?
30	Centro de Estudos e Defesa do Negro do Pará (CEDENPA)	1979	Belém/PA
31	Bloco Afro Agbara Dudu	1982	Rio de Janeiro/RJ
32	Comissão dos Negros do PT	1982	Nacional
33	Secretaria do Movimento Negro PDT	1982	Nacional
34	Nzinga Coletivo de Mulheres Negras	1983	Rio de Janeiro/RJ

35	Centro de Estudos da Cultura Negra (CECUN)	1983	Vitória/ES
36	Bloco Afro Akomatu	1984	São Luis/MA
37	Núcleo Cultural Niger Okau	1984	Salvador/BA
38	Coletivos de Mulheres Negras	1984	São Paulo/SP
Período Democrático – 1985/Atualmente.			
39	União dos Negros	1986	Aracajú/SE
40	Casa Dandara	1987	Belo Horizonte/MG
41	Geledés – Instituto da Mulher Negra	1988	São Paulo/SP
42	União de Negros pela Igualdade (UNEGRO)	1988	Salvador/BA
43	Conselho de Entidades Negras do Interior do Estado do RJ (CENIERJ)	1988	Rio de Janeiro/RJ
44	Coordenação Nacional de Entidades Negras	1991	São Paulo/SP
45	Soweto-Organização Negra	1991	São Paulo/SP
46	Instituto Cultural Steve Biku	1991	Salvador/BA
47	Crioula	1992	Rio de Janeiro/RJ
48	Secretaria Nacional de Combate ao Racismo – PT	1995	Nacional
49	Comissão Nacional de Articulação das Comunidades Rurais Quilombolas (CONAQ)	1996	Nacional
50	Fala Negra	1997	São Paulo/SP
51	Associação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas	1997	Maranhão

APÊNDICE C – IMPRENSA NEGRA NO BRASIL⁵¹

Nº	Periódicos	Ano de Fundação	Cidade/ Estado.
1	Aurora Fluminense	1827	Rio de Janeiro/RJ
2	O Carioca	1827	Rio de Janeiro/RJ
3	O Cabrito	1833	
4	Brasileiro Pardo	1833	
5	O Mulato, ou Homem de Cor	1833	
6	O Lafuente	1833	
7	O Homem	1876	
Abolição da Escravidão, 1888			
8	13 de Maio	1888	Rio de Janeiro/RJ
9	A Redenção	1889	
10	A Pátria	1889	São Paulo/SP
11	O Exemplo	1892	Porta Alegre/RS
12	O Baluarte	1903	
13	O Propugnador	1907	
14	A Princesa do Norte	1910-1920	
15	Binóculo	1910-1920	
16	O Combate	1912	
17	O Patrocínio	1913	
18	O Menelick	1915	São Paulo/SP
19	O Ramalhete	1916	
20	A Rua	1916	São Paulo/SP
21	O Xauter	1916	São Paulo/SP
22	O Alfinete	1918	São Paulo/SP
23	A Liberdade	1919	São Paulo/SP
24	O Bandeirante	1919	São Paulo/SP
25	A Sentinela	1920	São Paulo/SP
26	O Kosmos	1922	São Paulo/SP
27	O Getulino	1923	Campinas/SP
28	Clarim e depois Clarim d'Alvorada	1924-1932	São Paulo/SP
29	A Voz da Raça (FNB)	1933	São Paulo/SP
Período do Estado Novo – 1937/1945.			
30	Jornal Alvorada (ANB)	1945	São Paulo/SP
31	O Quilombo (TEN)	1948	Rio de Janeiro/RJ
Período Militar – 1964-1985			
32	Jornal Sinba	1977-1980	Rio de Janeiro/RJ
33	Jornegro	1978	São Paulo/SP
34	Árvore da Palavras	1978	São Paulo/SP
35	Cadernos Negros	1978	São Paulo/SP
36	Tiçã	1978	Porto Alegre/RS
37	Versus – Coluna Afro-Latino-América	1977-1979	Grupo Político ⁵²
38	Jornal Maioria Falante	1987	Rio de Janeiro/RJ

⁵¹ Resultado do levantamento sobre a Imprensa Negra, jornais e revistas voltadas a problemática da população negra (ALBERTI, 2007; GOMES, 2005; PINTO, 2010).

⁵² O periódico da convergência, uma organização marxista de orientação trotskista, chamado *Versus*, publicado entre 1977 e 1979 se transformará em um canal de diálogo com o meio negro.

**APÊNDICE D – CRONOLOGIA DAS POLÍTICAS PÚBLICAS E DISPOSITIVOS
LEGAIS PARA PIR**

Ano	Legislação / Política Pública
1935	. Escolas de Samba são oficialmente subvencionadas pelo Estado (Avritzer, 2013).
1937	. Oficialização da Capoeira como esporte nacional (Avritzer, 2013).
1939	. O dia da Raça, criada para exaltar a tolerância de nossa sociedade (Avritzer, 2013).
1951	. Lei 1.390 - Inclui entre as contravenções penais a prática de atos resultantes de preconceitos de raça ou de cor . Afonso Arinos (Alberti & Pereira, 2007).
1961	. Decreto 50.415 – Instituto Brasileiro de Estudos Afro-brasileiro (IBEAA), (Alberti & Pereira, 2007).
1983	. Governo Franco Montoro (1983-87) formação do conselho de participação e desenvolvimento da comunidade negra do Estado de SP (Alberti & Pereira, 2007).
1985	INICIO DO GOVERNO SARNEY. Lei nº 7.437 - Inclui, entre as contravenções penais, a prática de atos resultantes de preconceito de raça, de cor.
1986	. Governo Jânio Quadros (1986-89) Conselho Municipal do Negro (Alberti & Pereira, 2007).
1987	. Decreto 94.326 - Dispõe sobre a coordenação do programa nacional do Centenário da Abolição da Escravatura - Revogado pelo Governo Collor de Melo em 1991. (Alberti & Pereira, 2007).
1988	. Constituição Federal, art. 3, Inc. IV, art. 5, Inc. XLII; art. 215 § 1º e 216 § 5; ADT, art. 68 (Avritzer, 2013). . Governo Municipal de Luiza Erundina (1989-1993) Coordenadoria Especial do Negro (Alberti & Pereira, 2007). . Lei 7.668 – Criação da Fundação Cultural Palmares (Alberti & Pereira, 2007).
1989	. Lei 7.716 – Define os crimes resultantes de preconceito de raça ou de cor. Lei Caó - (Alberti & Pereira, 2007).
1990	INICIO DO GOVERNO COLLOR.
1991	. Governo Brizola (1991-1994) – Secretaria Extraordinária de defesa e promoção da população negra, depois SEAFRO – Titular Abdias Nascimento (Alberti & Pereira, 2007). . Delegacias Especializadas em Crimes raciais – RJ, SP, SE e DF (Alberti & Pereira, 2007).
1992	INICIO DO GOVERNO DE ITAMAR FRANCO.
1995	INICIO DO GOVERNO DE FHC . Projeto de Lei número 14 – Senadora Benedita da Silva, PT (Bernardino, 2002).

	<p>. Grupo de Trabalho Interministerial (GTI) junto ao Ministério da Justiça (Bernardino, 2002; Alberti & Pereira, 2007).</p>
1996	<p>. Seminário em Brasília, FHC reconhecimento público que o país é um país racista (Bernardino, 2002).</p> <p>. Decreto nº 1.904 – PNDH1 (Bernardino, 2002; Pesquisa na documentação).</p> <p>. Grupo de Trabalho para Eliminação da Discriminação no Emprego e na Ocupação (GTDEO) junto ao ministério do Trabalho. (Bernardino, 2002; Alberti & Pereira, 2007).</p> <p>. Lei 9.315 – será inscrito no livro dos “heróis da pátria” que se encontra no Panteão da liberdade e democracia o nome de Zumbi dos Palmares.</p>
1997	<p>. Projeto de Lei número 75 – Senador Abdias Nascimento, PDT (Bernardino, 2002).</p> <p>. Lei 9.459 – Altera a 7.716/89 – Acrescenta paragrafo no código Penal de 1940.</p>
1998	<p>. Governo em BH de Célio de Castro (1997-2003) – Secretaria Municipal para Assuntos da Comunidade negra.</p>
1999	<p>. Portaria do Ministério do Trabalho e Emprego (Alberti & Pereira, 2007).</p> <p>. Frente Parlamentar Brasil-África (PT), (Alberti & Pereira, 2007).</p> <p>. Projeto de Lei nº 73, transformado em Lei 12.711/2012 – Lei de Cotas. (Pesquisa e Documentação).</p>
2000	<p>. Portaria do Ministério do Trabalho (Alberti & Pereira, 2007).</p> <p>. Projeto de Lei 3.198 – Instituir o Estatuto da Igualdade Racial (Alberti & Pereira, 2007).</p>
2001	<p>. Conferência de Durban – Conferência Mundial contra o Racismo, Discriminação racial, Xenofobia e Intolerância correlatas (Pesquisa na Documentação).</p> <p>. Portaria do Ministério do Desenvolvimento Agrário (Alberti & Pereira, 2007).</p> <p>. Decreto 3.952 - Dispõe sobre o conselho nacional de combate a discriminação (Alberti & Pereira, 2007).</p> <p>. Estado do RJ, Lei 3.708. (Alberti & Pereira, 2007).</p> <p>. Ministério da Justiça institui o programa de ações afirmativas para Afrodescendentes. (Alberti & Pereira, 2007).</p>

	<p>. 2001-2009 – Implantação de programas de ações afirmativas para estudantes negros em 40 universidades públicas brasileiras.</p>
2002	<p>. A ação afirmativa passou a ser parte das regras de ingresso de 98 universidades federais e estaduais (Avritzer, 2013).</p> <p>. Decreto 4.228 - Institui, no âmbito da Administração Pública Federal, o Programa Nacional de Ações Afirmativas. (Alberti & Pereira, 2007).</p> <p>. Ministério da Cultura – Portaria para cotas para Afrodescendentes (Alberti & Pereira, 2007).</p> <p>. Medida provisória nº 63 – Cria o programa diversidade na Escola, depois Lei 10.558 (Alberti & Pereira, 2007).</p> <p>. Programa Brasil sem Racismo (PT) (Pesquisa na documentação).</p> <p>. PNDH 2 – decreto nº 4.229, de 13 de maio de 2002.</p>
2003	<p>INICIO DO GOVERNO LULA.</p> <p>. Lei 10.639 - 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" (Alberti & Pereira, 2007).</p> <p>. Decreto para Criação da SEPPIR. (Alberti & Pereira, 2007).</p> <p>. Medida provisória nº 111 – Institui Conselho Nacional de Promoção da Igualdade Racial - CNPIR, depois Lei 10.678 (SEPPIR) (Alberti & Pereira, 2007).</p> <p>. Decreto nº 4.885 - Cria a Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial, da Presidência da República (Pesquisa na documentação).</p> <p>. Decreto 4.886 - Institui a Política Nacional de Promoção da Igualdade Racial - PNPIR e dá outras providências (Alberti & Pereira, 2007).</p> <p>. Decreto 4.887 - Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos (Alberti & Pereira, 2007).</p> <p>. Fórum Intergovernamental de promoção da igualdade racial (Pesquisa na documentação).</p> <p>Ministra da SEPPIR: Matilde Ribeiro (21 Março 2003 a 06 fevereiro 2008).</p>
2004	<p>. Decreto do Ministério do Trabalho e Emprego, comissão tripartite. (Alberti & Pereira, 2007).</p> <p>. Medida provisória nº 213 – depois Lei 11.096/2005 (PROUNI). (Alberti & Pereira, 2007).</p>

	<p>. Decreto nº 5.051 - Promulga a Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho - OIT sobre Povos Indígenas e Tribais. (Pesquisa na documentação).</p> <p>. Portaria nº 2.632 - Aprova o Regimento Interno do Comitê Técnico de Saúde da População Negra (Pesquisa na documentação).</p> <p>. Programa Brasil Quilombola. (Pesquisa na documentação).</p> <p>. Diretrizes Curriculares Nacionais para educação das relações étnico-raciais e para o ensino de história e cultura Afro-brasileira e Africana. (Pesquisa na documentação).</p>
2005	<p>. Criação do Programa de combate ao racismo institucional. (Pesquisa na documentação).</p> <p>. Realização da 1º Conferência Nacional de Promoção da Igualdade Racial.</p>
2006	<p>. Decreto 13 de julho de 2006 - Institui a comissão Nacional dos Povos e Comunidades Tradicionais. Revogado pelo Decreto, 8.750/2016.</p> <p>. Lei 11.324 - Emprega Doméstica (Pesquisa na documentação).</p>
2007	<p>. Decreto nº 6.040 - Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (Pesquisa na documentação).</p> <p>. Decreto nº 6.261 - Dispõe sobre a gestão integrada para o desenvolvimento da Agenda Social Quilombola no âmbito do Programa Brasil Quilombola (Pesquisa na documentação).</p> <p>. Portaria nº 98 - Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades de quilombo (Pesquisa na documentação).</p> <p>. Decreto nº 6.177 - Promulga a convenção sobre a proteção e promoção da diversidade das expressões culturais, assinada em Paris (Pesquisa na documentação).</p>
2008	<p>. Decreto nº 6.509 - Dá nova redação a dispositivos do Decreto nº 4.885, de 20 de novembro de 2003 (Pesquisa na documentação).</p> <p>. Lei nº 11.645 - 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 Indígena”. (Pesquisa na documentação).</p> <p>Ministro Martvs Antônio Alves (06 de fevereiro 2008 / 20 de fevereiro 2008 – Interino).</p>

	<p>Edson Santos (20 fevereiro 2008 / 31 março de 2010 – Segundo Ministro).</p> <p>. Projeto a Cor da Cultura. (Pesquisa na documentação).</p>
2009	<p>Realização da 2º Conferência Nacional de Promoção da Igualdade Racial.</p> <p>. Decreto nº 6.872 - Plano Nacional de Promoção Igualdade Racial – Povos e Comunidades tradicionais (Pesquisa na documentação).</p> <p>. Pibic – Af, desde 2009 – Programa de iniciação científica de bolsas de iniciação científica nas ações afirmativas. (Pesquisa na documentação).</p> <p>. Portaria nº 992 - Política Nacional da Saúde Integral da População Negra (Pesquisa na documentação).</p>
2010	<p>. Lei 12.288 altera as Leis nº 7.716/89, 9.029/95, 7.347/85 e 10.778/2003. (Pesquisa na documentação).</p> <p>Ministro Eloi Ferreira Araújo (3 março 2010 / 31 dezembro 2010 – Terceiro Ministro).</p>
2011	<p>INICIO DO GOVERNO DILMA.</p> <p>. Fórum Tripartite de enfrentamento ao racismo e promoção da igualdade racial para o trabalho decente. (Pesquisa na documentação).</p> <p>Ministro Luiza Helena Barros (01 janeiro 2011 / 01 de janeiro de 2015 – Quarta ministra).</p>
2012	<p>. Lei nº 12.711 - Dispõe sobre o ingresso nas universidades federais e nas instituições federais de ensino técnico de nível médio (Pesquisa na documentação).</p> <p>. STF reconheceu a constitucionalidade do princípio das ações afirmativas. (Pesquisa na documentação).</p> <p>. Plano Juventude Viva. (Pesquisa na documentação).</p> <p>. Conselho Nacional de Promoção da Igualdade Racial, biênio (2012-2014) – 22 órgãos público federal e 19 entidades da sociedade civil. (Pesquisa na documentação).</p>
2013	<p>. Projeto de Ação integrada para Mulheres negras. (Pesquisa na documentação).</p> <p>. Plano Nacional de desenvolvimento sustentável dos PCTMA. (Pesquisa na documentação).</p> <p>. Realização da 3º Conferência nacional de Promoção da Igualdade Racial.</p>
2015	<p>. Medida provisória nº 696 - Criação do Ministério das Mulheres, Igualdade Racial e DH (Pesquisa na documentação).</p> <p>Ministra Nilma Lino Gomes (01 de janeiro 2015 / 01 de outubro de 2015 – Quinta ministra).</p>

2016	<p>IMPEDIMENTO DE DILMA, 31/08/2016.</p> <p>. Medida provisória nº 726 - Extingue o Ministério das Mulheres, Igualdade Racial e DH transformando em Ministério da Justiça e Cidadania (Pesquisa na documentação).</p> <p>. Decreto 8.750 - Institui o Conselho Nacional dos povos e comunidades tradicionais (Pesquisa na documentação).</p> <p>. <i>31 de Agosto de 2016.</i></p>
2017	<p>. Medida Provisória nº 768 - Cria o Ministério dos Direitos Humanos. Extingue as secretarias especiais do ministério da justiça e cidadania, entre elas a de políticas de promoção de igualdade racial (Pesquisa na documentação).</p>
2018	<p>Nota técnica nº 4500 – MP: Instrução Normativa que regulamenta sobre o procedimento de heteroidentificação complementar à autodeclaração de candidatos negros em concursos públicos (Pesquisa na documentação).</p>
2019	<p>Medida Provisória nº 870 - Organização dos órgãos da Presidência da República e ministérios. Cria o Ministério da Mulher, Família e DH. (Pesquisa na documentação).</p>

