



Maria Gabriela Hita
(Organizadora)

Raça, racismo e genética

em debates científicos e controvérsias sociais



Raça, racismo e genética

em debates científicos e controvérsias sociais

Universidade Federal da Bahia

Reitor

João Carlos Salles Pires da Silva

Vice-Reitor

Paulo Cesar Miguez de Oliveira

Assessor do Reitor

Paulo Costa Lima



E D U F B A

Editora da Universidade Federal da Bahia

Diretora

Flávia Goulart Mota Garcia Rosa

Conselho Editorial

Alberto Brum Novaes

Angelo Szaniecki Perret Serpa

Caiuby Alves da Costa

Charbel Ninõ El-Hani

Cleise Furtado Mendes

Dante Eustachio Lucchesi Ramacciotti

Evelina de Carvalho Sá Hoisel

José Teixeira Cavalcante Filho

Maria Vidal de Negreiros Camargo



CAPES

Maria Gabriela Hita
(Organizadora)

Raça, racismo e genética
em debates científicos e controvérsias sociais

Salvador
EDUFBA
2017

2017, Autores.

Direitos para esta edição cedidos à Edufba.

Feito o Depósito Legal.

Grafia atualizada conforme o Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa de 1990, em vigor no Brasil desde 2009.

Capa e Projeto Gráfico

Igor Almeida

Revisão

Barbara Vanessa Valverde

Normalização

Francimar Dias Pereira de Carvalho

SISTEMA DE BIBLIOTECAS - UFBA

Raça, racismo e genética: em debates científicos e controvérsias sociais / Maria Gabriela Hita (Organizadora); prefácio Lilia Moritz Schwarcz, Paula C. Barreto. - Salvador: EDUFBA, 2017.
225 p.

ISBN 978-85-232-1574-3

1. Raça negra - Brasil. 2. Raça negra - América Latina. 3. Racismo - Brasil. 4. Racismo - América Latina. 5. Genética. 6. Movimentos sociais. 7. Programas de ação afirmativa. I. Hita, Maria Gabriela. II. Schwarcz, Lilia Moritz. III. Barreto, Paula C.

CDD - 305.896

Editora afiliada à



Editora da UFBA

Rua Barão de Jeremoabo
s/n - Campus de Ondina
40170-115 - Salvador - Bahia
Tel.: +55 71 3283-6164
Fax: +55 71 3283-6160
www.edufba.ufba.br
edufba@ufba.br

SUMÁRIO

07

Prefácio - Raça: um tema da nossa época e circunstância
Lilia Moritz Schwarcz

11

Apresentação - Ações afirmativas, raça e desigualdades
Paula Cristina da Silva Barreto

15

**Introdução: controvérsias e debates atuais sobre raça,
etnicidade e identidade(s)**
Maria Gabriela Hita

47

Raça: natureza e cultura na ciência e na sociedade
Peter Wade

81

Raça e etnia na era da ciência genética
Peter Wade

103

Sociologia e raça
Antônio Sérgio Alfredo Guimarães

113

Raça, etnicidade e ciência(s) na luta contra o racismo
Valter Roberto Silvério

139

A Política do reconhecimento – teoria e prática
David Lehmann

195

**ANEXO A - Debate do professor Wade com convidados
do PPGCS-UFBA**

209

**ANEXO B - Debate da Mesa Redonda 22 no SBS
de 2013 em Salvador**

223

Sobre os autores

Raça: um tema da nossa época e circunstância

É possível dizer que “raça sempre deu o que falar”. Ora de maneira curiosa, ora de maneira positiva; ora de modo pessimista, ora com extremo otimismo; ora como destaque, ora como silêncio e não dito. O fato é que, a despeito do ângulo escolhido, não há como escapar: raça é sempre uma esquina incontornável da nossa agenda passada e presente.

Em torno desse tema polêmico, e sempre atual, foram realizadas uma série de discussões sediadas pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais (PPGCS) da Universidade Federal da Bahia (UFBA) – que, nesse caso, associou-se também à Universidade de Manchester UK.

Tal empreendimento permitiu colocar em debate pesquisadores britânicos e brasileiros, que conversaram acerca do assunto, sobretudo em nossa contemporaneidade. *Raça, racismo e genética* é, pois, o resultado imediato desse encontro e dos debates que então se travaram.

E se todo conhecimento tem muitas entradas, o tema racial apresenta uma série de janelas entreabertas. O professor Peter Wade mostra como o objeto, ao invés de ser compreendido em uma perspectiva evolutiva – que o faz oscilar de maneira discricionária entre a biologia e cultura – precisaria ser tomado a partir da análise desses dois vetores,

conjuntamente e em tensão. Defende, assim, o conceito de “raça social”, o qual, inclusive, nada deveria aos biólogos, já que, como sabemos, responde mais aos marcadores construídos pela sociedade e pela cultura de seu tempo, do que a qualquer certeza da natureza. O especialista participou também em outra seção, quando se fez um balanço desse tipo de área no Brasil e na América Latina.

Antônio Sérgio Guimarães apresenta o assunto a partir de sua “dificuldade”. Qual seja, mostra como, na sociologia, o conceito foi sistematicamente rejeitado e que, apenas mais recentemente, firmou-se como área de estudos consolidada e que nos interpela a cada dia.

Walter Silvério discute o ativismo negro e as várias estratégias para a autoafirmação dos grupos. Silvério recupera a história e a relevância de movimentos sociais e culturais negros, selecionando a figura emblemática de Abdias Nascimento.

Por fim David Lehmann aprofunda a ideia, mostrando a relevância de políticas de reconhecimento positivo não somente no Brasil, como também na América Latina.

O leitor tem, portanto, em mãos, um ótimo balanço da questão racial, tema que nasce polêmico no Brasil e na América Latina, mas que nunca foi descartado de nossa agenda de preocupações. Último país a abolir a escravidão mercantil, o Brasil ainda guarda em relação a esse tema uma imensa e dolorida contradição.

O momento atual, porém, é ainda mais estratégico para o lançamento de uma coletânea como essa. Interpretações sociais não guardam autonomia absoluta em relação ao contexto que as viu nascer, e não me parece mera coincidência que uma obra como essa apareça justamente nessa circunstância. Se até pouco tempo era possível – ao menos na representação da poderosa ideologia do senso comum – negar o preconceito, chamar o racismo de falso problema ou louvar certa democracia racial, parece que, finalmente, os brasileiros começam a enfrentar suas diferenças e hierarquias arraigadas; muitas vezes marcadas por um passado comum e refeito no presente. Mais ainda, temos nos exercitado numa nova cartela de direitos políticos, que, desde o final dos anos

1970, reconhece, sim, a universalidade, mas dá lugar também para a “diferença na igualdade”.

Tardou, mas os movimentos sociais têm feito toda a diferença no diálogo que hoje se trava no Brasil, politizando a diferença e mostrando a perversidade das políticas de discriminação no nosso país e na América Latina, como um todo.

Democracia é processo, sempre, inconcluso. A nossa ainda não alcançou a base da pirâmide social, aonde, não por coincidência, encontra-se representada boa parte de nossas minorias étnicas, sociais e culturais.

Lutar por um país mais inclusivo, republicano – no sentido da república –, na defesa do que é comum e de todos – significa, nesse exato momento, reconhecer e conviver com as diferenças que, se não são essenciais, vêm se prolongando – teimosamente – na nossa história. Não fazer delas uma tábula rasa ou manter a falácia do “viveram felizes para sempre” é tarefa de todos nós, que é enfrentada com maestria por nossos quatro professores.

O leitor tem nas mãos uma espécie de “diagnóstico” realizado por especialistas de alta qualidade e capacidade de interlocução. Já o “remédio”, a posologia, fica a cargo de cada um de nós.

Lilia Moritz Schwarcz

*Professora titular no Departamento de Antropologia da Universidade de São Paulo (USP) e Global Scholar na Universidade de Princeton (EUA).
Pesquisadora 1A do CNPq*

Ações afirmativas, raça e desigualdades

Não é recente o interesse científico pelo fenômeno da construção de diferenças. As reflexões teóricas sobre essa questão têm ocorrido em campos distintos do conhecimento, motivadas por perguntas sobre quem são os seres humanos, o que nos torna distintos de outros seres vivos e o que cria fronteiras entre nós. As tentativas de encontrar respostas para estas perguntas têm mobilizado, não apenas cientistas, mas também filósofos, religiosos, governantes e pessoas comuns.

Os textos que integram o presente livro abordam uma parte especialmente complexa e instigante dessa discussão que diz respeito às diferenças de raça e etnia e às formas correlatas de desigualdade. Destaca-se, de maneira geral, nestes textos a existência de múltiplas formas de definir analiticamente, e de tratar empiricamente, a categoria de raça e as implicações disso em termos de mobilizações políticas e de políticas públicas.

O livro inclui dois textos de Peter Wade. No primeiro deles, o autor faz um percurso que se inicia com a retomada da produção sobre o tema nos séculos XV e XVI, quando raça era compreendida tomando como parâmetro a esfera cultural. Em seguida, retoma os estudos dos séculos XVIII e XIX, do chamado racismo científico. E, posteriormente, alcança estudos mais recentes, tanto nas ciências sociais quanto na genética. A

motivação para traçar esse percurso que esboça a trajetória do conceito é a constatação da existência de várias maneiras de definir o conceito de raça. Outros autores já se colocaram tarefa semelhante e o resultado poderia ser sintetizado na cronologia que aponta a existência de três períodos distintos na história do conceito. A inovação da abordagem de Wade consiste em analisar criticamente esta cronologia que, segundo ele, é a mais aceita sobre como as definições de raça mudaram desde o século XV até a contemporaneidade, e inova também por utilizar o modelo cultura-biologia-cultura. Wade argumenta que há nuances e contradições que permitem considerar essa divisão em três etapas simplistas demais, e que a cultura e a natureza estão presentes nas três etapas.

Wade destaca que, depois da Segunda Guerra Mundial, o conceito de raça passou por importantes transformações deixando de ser ferramenta imprescindível para pensar a diferença humana, resultando em perda da sua autoridade e fragmentação. Nesse contexto, segundo a cronologia convencional, para a biologia, o conceito de raça foi substituído pelo de população, enquanto que nas ciências sociais se tornou uma “construção social” ou cultural. Alguns foram mais longe e propuseram que o conceito de raça fosse banido do vocabulário acadêmico e substituído pelo conceito de etnia, ou etnicidade, baseado na suposição de que este último estaria livre de conotações biologizantes.

No entanto, Wade argumenta de maneira convincente que elementos biologizantes e naturalizantes se mantiveram no conceito de raça que passou a ser mais amplamente utilizado no período posterior à Segunda Guerra Mundial. Em outras palavras, a cultura não substituiu completamente a natureza entendida no sentido biologizante, e, portanto, o processo de “culturalização” ocorreu apenas parcialmente. As evidências da esfera do parentesco e da família comprovam que persistem as preocupações com a genealogia, o sangue e a aparência, entendidos de modo racializado. Em outra contribuição inovadora na abordagem do tema, Wade desenvolveu o conceito de “congruência parentesco-raça” (*race-kinship congruity*), para captar entendimentos que explicam a aparência física racializada de uma pessoa considerando a família. Wade destaca

que a persistência de dimensões biologizantes do conceito de raça também permite flexibilidade, aspecto elaborado mais detalhadamente no segundo texto do autor, no qual apresenta resultados do Projeto Raça, Genômica e Mestiçagem na América Latina. As evidências da pesquisa confirmam, no que diz respeito ao conceito de raça, a existência de ambivalências e ambiguidades na genômica também. A conclusão do autor é que elementos da cultura e da natureza estão de tal maneira imbricados no conceito de raça que é difícil estabelecer uma distinção entre ambos.

O texto de Antônio Sérgio Guimarães dá prosseguimento às reflexões sobre o conceito de raça tratando, especificamente, da sociologia. Ele destaca que a ideia de raça foi rejeitada, sistematicamente, pela teoria sociológica e cita Max Weber como exemplo de que esta ideia teve um difícil caminho na sociologia. Segundo Guimarães, a raça se desenvolveu como conceito maduro apenas nos Estados Unidos, onde cinco vertentes teóricas são até hoje significativas na sociologia. O percurso da noção de raça na sociologia brasileira não foi menos difícil e esse tema foi objeto de reflexão por parte do autor em vários outros textos.

As controvérsias em torno do conceito de raça se desdobram em discussões sobre o fenômeno do racismo e sobre as estratégias mais adequadas para combatê-lo. Nesse sentido, os textos de Walter Silvério e David Lehmann trazem contribuições relevantes ao tratarem, respectivamente, do ativismo negro e da teoria e prática do reconhecimento.

Silvério analisa os significados do Movimento Negro brasileiro, destacando transformações ocorridas no “ativismo negro” e as demandas políticas dirigidas ao Estado que traduziam anseios por mais acesso a direitos universais e individuais que, historicamente, foram negados à população negra brasileira. Nesse sentido, o autor ressalta a importância da imprensa negra, do Teatro Experimental do Negro e da figura emblemática de Abdias Nascimento.

Lehmann demonstra o quanto é profícua a discussão sobre a política do reconhecimento presente em distintas vertentes teóricas, bem como nas mobilizações da sociedade civil, não apenas no Brasil, mas em várias partes da América Latina e do mundo. Nessa discussão, um

aspecto crucial é o fato de que afrodescendentes, povos indígenas e outras minorias étnicas, raciais e nacionais têm reivindicado não apenas o acesso a oportunidades, mas também a valorização positiva de suas expressões culturais e, muitas vezes, formulando tais reivindicações em termos identitários. As implicações disso podem ser consideradas tanto em termos teóricos, resultando em proposições que defendem o alargamento do conceito de justiça, quanto em termos políticos, ocasionando pressões dirigidas aos governos para criar políticas públicas voltadas para esses segmentos.

Ao escolher abordar questões complexas, como a construção de diferenças com base em raça, verificando se, e quando, estas resultam em formas de estigmatização, de desigualdade e de identificação, Wade, Guimarães, Silvério e Lehmann assumiram que esta tarefa cabe à antropologia e à sociologia, assim como a outros campos do conhecimento. Minimizar a importância da questão e silenciar sobre ela não faz parte da trajetória destes autores que, por isso mesmo, se tornaram referências nas respectivas áreas de atuação. Dentre as contribuições mais importantes, destacaria as seguintes: 1) o entendimento de que, conforme afirma Wade, o conceito de etnia, ou etnicidade, não pode servir de substituto para o conceito de raça, já que ambos têm histórias distintas; 2) a investigação sobre características específicas do racismo brasileiro, analisadas por Guimarães, como parte da agenda da sociologia brasileira; 3) valorização positiva de mobilizações contra o racismo, de caráter individual ou coletivo, analisadas por Silvério são parte de um esforço indispensável para a mudança social por meio da formulação de demandas dirigidas ao Estado; 4) afirmação da importância das lutas, não apenas por mais redistribuição, mas também por mais reconhecimento, analisadas por Lehmann, e que se constituem em um fenômeno global.

Paula Cristina da Silva Barreto

Chefe do Departamento de Sociologia e Coordenadora da Cor da Bahia. Prof^ª. do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais (PPGCS) e do Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos (PosAfro) na Universidade Federal da Bahia.

Maria Gabriela Hita¹

Introdução: controvérsias e debates atuais sobre raça, etnicidade e identidade(s)

Sou negro, identifico como meu o corpo em que o meu eu está inserido, atribuo à sua cor a susceptibilidade de ser valorizado esteticamente e considero a minha condição étnica como um dos suportes do meu orgulho pessoal – eis aí toda uma propedêutica sociológica, todo um ponto de partida para a elaboração de uma hermenêutica do negro no Brasil

Guerreiro Ramos (1995, p. 199)

Esta obra intitulada *Raça, racismo e genética em debates científicos e controvérsias sociais* apresenta rica e variada gama de reflexões sobre a

¹ Agradeço a John Gledhill, Haydée Quiroz Malca e Maria Corrêa a revisão e sugestões de melhoria deste texto. E a Orlando de Almeida Santos, Umerú Bahia, Emilly Mascarenhas e Camila Hita de Aguiar apoios na organização e registros filmados e gravados das diferentes atividades com autores deste livro.

negritude e condição étnica no Brasil e em outros países latino-americanos, recuperando questões contemporâneas em torno do conceito de raça e também o de etnicidade. Reflexões estas que foram proferidas por reconhecidos especialistas do campo de estudos raciais do Brasil e Reino Unido.

Esta publicação é resultante das discussões travadas em três eventos distintos que articularam temas afins promovidos no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais (PPGCS), da Universidade Federal da Bahia (UFBA), vinculadas a meu estágio pós-doutoral na Universidade Manchester, no Reino Unido.² Por intermédio destas relações, foi possível associar pesquisadores brasileiros e britânicos para apresentarem e discutirem na Bahia as respectivas pesquisas sobre debates raciais contemporâneos. Eles permitiram divulgar o que autores britânicos vem trabalhando em temas raciais de interesse do campo brasileiro e intensificar as relações de intercâmbio e diálogo entre especialistas de ambos países.

2 E como parte do Estágio de Pós-doutorado Sênior da Coordenação de Aperfeiçoamento e Pesquisa do Ensino Superior (Capes), da Dra. Maria Gabriela Hita, em 2013, na categoria de Profª. visitante do Departamento de Antropologia na Universidade de Manchester, tendo o Prof. Peter Wade como seu colaborador. Uma primeira saída pós-doutoral da Dra. Hita, na mesma Universidade de Manchester, ocorreu durante 2008, então sediada no Brooks World Poverty Institute (BWPI), com o Prof. John Gledhill como colaborador, quem ocupava a Cátedra Max-Gluckmann do Departamento de Antropologia Social e de Diretor do Center of Latin American and Caribbean Studies (CLACS) da Universidade de Manchester. O CLACS reúne pesquisadores do Departamento de Antropologia Social, do de Espanhol, Português, Estudos de América Latina e do BWPI, entre outros da Universidade de Manchester. Agradeço à Capes o privilégio de ter sido beneficiária pelos diversos apoios recebidos ao longo dos anos, em especial os destas duas visitas acadêmicas à Universidade de Manchester, que criaram as condições necessárias, para que este, entre outros produtos, fossem desenvolvidos, especialmente pelos enriquecedores contatos acadêmicos que surgiram através dos anos com o amadurecimento e fortalecimento de laços criados com o Reino Unido entre a minha primeira e segunda visita. Para além deste livro desejo apenas mencionar a rede de intercâmbios acadêmicos assinado e renovados entre nosso Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da UFBA e o Departamento de Antropologia Social de Manchester, o qual vem sendo renovado a cada cinco anos e aumentando a mobilidade institucional entre professores e alunos de ambas instituições.

Ao longo de um biênio foram elaboradas atividades que reuniram três pesquisadores brasileiros e dois britânicos. Em 2013, a partir de vista do prof. Peter Wade, reconhecido Antropólogo Social britânico na Universidade de Manchester, com pesquisas sobre etnia e Raça na Colômbia, México e Brasil, foram proferidas duas apresentações ao público intituladas “Raça: Natureza e Cultura na Ciência e Sociedade” e “Raça e Etnicidade em Era Genética”. A primeira palestra, sucedida aos 16 de Setembro de 2013, na Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFBA, teve como público alvo estudantes de pós-graduação e graduação de Ciências Sociais, do Centro de Estudos Afro-Orientais (CEAO) e PPGNEIM desta instituição, sem excluir o de outras, e que teve como foco ampla discussão sobre a ideia de raça nas ciências desde o século XIV até os atuais estudos de geneticistas na América Latina.

A segunda apresentação do prof. Wade foi uma das quatro conferências da mesa redonda 22 *do XVI congresso da SBS: Raça e etnicidade nas ciências humanas e na política da América Latina* que ocorreu em Salvador no dia 13 de setembro de 2013 e que foi coordenada pela profa. Maria Gabriela Hita. Na ocasião, quatro especialistas de estudos raciais em distintas disciplinas das Ciências Humanas discutiram questões raciais no Brasil e América Latina reunindo conceitos da Antropologia, Sociologia, Ciências políticas e História. Três destas apresentações compõem o segundo capítulo ou parte deste livro

Os três professores brasileiros convidados a participar desta mesa de debate foram Antônio Sergio Guimarães (prof. titular da Universidade de São Paulo) quem abordou conceitos de Raça desenvolvidos no campo da Sociologia; Valter Silvério (professor associado da Universidade Federal de São Carlos) quem tratou da discussão no campo das Ciências políticas, e seus desdobramentos no Movimento Negro no Brasil; Wlamyra Albuquerque (professora da UFBA), historiadora especializada em estudos sobre a escravidão, quem apresentou contribuições sobre os modos como o conceito de raça foi introduzido e pensado no campo da sua disciplina, se focando em dois marcos

históricos fundamentais, o da abolição da escravidão em 1889 e o dos avanços logrados na Constituição de 1988, 100 anos após a abolição.

A palestra do prof. Wade, nesta mesa da SBS, por sua vez, permeou igualmente o diálogo travado entre Ciências Humanas com o das Ciências da Vida (biológicas ou genéticas), levantando pontos diversos sobre antigas preocupações de como se pensa e reconfiguram na contemporaneidade conflitos sobre relações entre Raça, Natureza e Cultura. Mas fez uma viagem de ida e de volta – “da cultura à biologia e desta novamente à cultura” – com recentes discussões sobre concepções culturais desde o diálogo atual do avanço da biologia nos mais inovadores estudos de genética e esforços de mapeamento do DNA de diferentes grupos étnicos do continente americano (índigenas, afrodescendentes, caucasianos e asiáticos). Os principais achados destes estudos foram discutidos através de alguns dos resultados de pesquisas de equipes multidisciplinares que o prof. Wade coordenou formadas por geneticistas e cientistas sociais de três países da América Latina, entre eles, o Brasil.

A terceira atividade ocorreu a partir da visita do prof. Lehmann – reconhecido e destacado professor britânico, brasilianista e latino-americano – a Salvador, em julho de 2014. Na ocasião, apresentou duas conferências. A primeira delas, no seu campo de especialidade de estudos de religião: “*As fronteiras movediças do secular: Brasil, Europa e Estados Unidos*”, ocorreu no dia 22 de julho de 2014, dirigida a alunos de graduação e pós da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, e foi coordenada pela prof^a. Miriam C. Rabelo. A segunda, organizada numa parceria do PPGCS com o CEAO da UFBA: “A campanha das cotas como movimento social”, ocorreu no auditório principal do CEAO no dia 24 de julho de 2014 e foi coordenada pela prof^a. de História da UFBA e CEAO, Dr^a. Wlamyra de Albuquerque.³ Nesta ocasião, contou-se com a

3 Tive oportunidade de conhecer o professor Lehman, em pessoa, quando ele apresentou uma versão preliminar deste trabalho, na cidade de Liverpool, durante minha segunda visita ao Reino Unido, numa das atividades do Seminário Regional de Estudos de América Latina pro-

presença de destacado público especializado em questões raciais, entre os que se destacaram alunos dos dois programas de pós-graduação e contou-se com a ilustre presença da prof^á. Mary Castro (UCSAL), prof^á. Miriam Abramovay (UCSAL), Elisabete A. Pinto (UFBA e Programa de Ações Afirmativas – PROAE – da UFBA), além do prof. Valdemir Zamparoni e prof^á. Maria Gabriela Hita, entre outros.

Lamentavelmente a profa. Wlamyra de Albuquerque precisou se retirar do projeto desta publicação, que não conta mais com sua conferência proferida na mesa do SBS, por conta de outros compromissos, perdendo esta obra, com sua ausência, do olhar privilegiado e especial desta historiadora e voz feminina sobre discussões raciais então tratadas. Contudo, foi mantida neste livro uma pequena contribuição da autora na resposta dela às questões que vieram do público no momento do debate.

Como um modo de traçar parte do trajeto do produto aqui apresentado, também foram incluídos parte dos debates com o público presente nas duas primeiras atividades, a fim de traçar e recuperar a reação que as ideias do público exerceram, de algum modo, na reedição dos materiais de respectivos autores para este livro. Infelizmente, o resultado final deste registro precisou ser reduzido por causa de problemas do áudio. Tampouco foi possível identificar sempre o nome de todos os presentes. Mas o material aqui recuperado oferece uma ideia das questões que surgiram, e como permitiram os autores aprofundar aspectos de suas apresentações, enriquecendo incomensuravelmente o conjunto da obra, com ampliação do diálogo e nova configuração trazida para maior esclarecimento de suas ideias.

movido como parte da parceria dos centros de estudos em América Latina de Manchester (CLACS), Lancaster e Liverpool, que realizam palestras com pessoas convidadas e que se apresentavam de modo itinerante em cada cidade. Pela aprofundada reflexão sobre uma série de dilemas que este autor levantou nessa ocasião ao movimento social da luta pelas cotas em universidades brasileiras, ou políticas de ações afirmativas em geral em todo o continente de América Latina, o convidamos para que apresentasse sua reflexão na UFBA e nos oferecesse um material escrito que de algum modo dialogasse com demais discussões apresentadas neste livro, o que ele terminou aceitando com alegria e diligência.

Sobre o conteúdo do livro

Nos artigos dos autores deste livro, são tratados vários dos temas que levantarei e comentarei nos tópicos seguintes desta introdução, e por já terem sido apresentados faço aqui apenas uma esquemática reapresentação do conteúdo do material que o leitor encontrará reunido a seguir.

No artigo “Raça: natureza e cultura na ciência e na sociedade” do prof. Peter Wade se esboça uma detalhada e complexa genealogia do conceito de Raça e da sua desestabilização (que vai dos paradigmas da cultura ao da biologia e de volta ao da cultura já de um modo distinto) desde o século XIV aos estudos de genoma e novos paradigmas da biologia moderna, mostrando-se que sem poderem ser confundidos elementos da biologia, natureza e corpo, com os da cultura, todos eles participam e persistem de modos distintos na turva e complexa definição do que hoje se pode entender por “raça”.

No debate desta palestra de Wade (e também no seguinte da mesa do SBS), emergiram temas e perguntas em torno de preocupações voltadas para a consistência destas definições e utilidade ou contraindicação/contradição com o de critérios raciais estabelecidos em políticas afirmativas. Estaria se falando das mesmas coisas e canais? Seria uma definição tão ampla e turva do racial e desde novas descobertas de pesquisas genômicas algo útil e apropriado que possa ser aproveitado em debates das ações afirmativas ou algo que viria a atrapalhar e ir em direção oposta aos interesses e definições dos defensores destas ações?

No segundo capítulo de Peter Wade: sobre “Raça e etnia na era da ciência genética” o autor vai fundamentar mais concreta e detalhadamente alguns dos desdobramentos do raciocínio iniciados no capítulo anterior sobre as diferentes definições do conceito de raça, exemplificando neste alguns dos achados de suas pesquisas, junto a equipes de geneticistas em três países da América Latina, mostrando que a genética e biologia não têm caminhado em direção oposta às dos cientistas sociais, ao afirmar que se não existem raças geneticamente falando (somos 99% mais mestiços do que diferentes), ela por sua vez, pareceria

por momentos reificar e reinstaurar o lugar da raça e diferença entre distintos grupos populacionais. Ou, nas palavras de Wade, se as raças não existem, geneticamente falando, entretanto, elas existem socialmente falando, tendo dado lugar ao racismo e discriminação. Mas sobre este assunto, afirma o prof. Wade, geneticistas e biologia nada tem a acrescentar ao tema, e muito menos sobre definições ou modos de nomear ou classificar racialmente grupos alvos de políticas afirmativas. Mesmo quando no senso comum essas confusões persistem, e continuam sendo reproduzidas, esse é um falso e errôneo paradoxo, que mistura coisas de campos e competências distintas.

O artigo “Raça e Sociologia” do prof. Antônio Sergio Guimarães faz um recorrido de como o conceito de Raça foi negado e pouco levado em conta no pensamento sociológico, se deslocando, indiretamente para definições mais próximas às de conflitos étnicos e de etnicidade no campo do pensamento sociológico europeu. Ele vai, entretanto, resgatar uma interessante virada metodológica no pensamento de Max Weber, identificada a partir dos seus contatos com o líder negro americano DuBois, a partir de 1904, que segundo Guimarães teriam marcado seu pensamento sobre conflitos étnicos a partir de então. Guimarães cita sucintamente de modo a mapeá-las algumas das vertentes mais importantes sobre raça da sociologia americana, e também da brasileira, mencionando nos Estados Unidos as de Park e Burgess (anos 1920), teorias marxistas sobre distribuição desigual dos recursos econômicos nos mercados (anos 1960 e 1970), teorias de formação racial de Omi e Winant (anos 1980) e as mais recentes de racialização. No do Brasil recupera a visão naturalista de Nina Rodrigues, a da raça como cultura de Freire e Arthur Ramos, as de Raça como ausência de Costa Pinto e Guerreiro Ramos, e informa serem estas últimas as que estão mais sintonizadas com movimento negro atual por recuperarem temas de discriminação e preconceito racial como é o caso da Escola de Florestan Fernandes e as releituras pioneiras mais atuais de Carlos Hasenbalg e Nelson Do Valle voltando a refletir sobre os efeitos materiais e sentidos culturais da ideia de raça, tomada conceitualmente, como construção histórica.

No artigo De Valter Silvério “Raça, etnicidade e ciência(s) na luta contra o racismo”, partindo da relação do ativismo negro com a experiência africana e exemplos da imprensa no início do século como o jornal *A voz da Raça*, do teatro experimental do negro e o papel desempenhado por escritos do Abdias Nascimento na própria evolução e desenvolvimento deste ativismo negro no contexto brasileiro, se evocam diversos debates e discussões que perpassam ou aparecem também nos demais artigos do livro. O fortalecimento do ativismo negro no Brasil, tratado no artigo de Valter Silvério, alude também de um outro modo para essa tensão/articulação/associação identificada por outros cada vez maiores entre a emergência relativamente recente desse movimento e sua crescente e cada vez mais importante interlocução com o Estado, que de ser tratado inicialmente como inimigo tem passado a ser incorporado, cada vez mais, como parceiro. Tudo isso deve ser pensado e visto desde um marco bem mais amplo do peso e valorização dos marcos do multiculturalismo em todo o continente americano e do conjunto de novas políticas de inclusão social e étnico-racial que vem sendo promovidas, com base no reconhecimento da autoctonia e ancestralidade de comunidades negras e indígenas, na busca de defender uma série de direitos territoriais, educacionais e culturais destas “minorias”⁴ étnico-raciais, e procurando com isso coibir cada vez mais a discriminação racial e cultural perante as diferentes legislações de países latino-americanos, num intento crescente de continuar assimilando estes grupos em desvantagem, ou chamados por algum de “minorias”, ao resto da sociedade. Esperando-se com isso estarmos avançando cada vez mais no combate aos efeitos da contínua e acumulativa exclusão social destes grupos historicamente excluídos e massacrados por sociedades ocidentais. Contudo, é também patente que, apesar dos processos integrarem e permitirem o acesso a recursos antes negados a cada vez mais grupos em desvantagens até então não

4 Se de minorias as pudermos de fato continuar chamando, dado que em números absolutos se referem a maiorias em vários dos contextos analisados.

reconhecidos, o acesso destas “minorias étnicas” a uma cidadania plena segue sendo ainda muito limitada e restringida.

Finalmente, o capítulo de David Lehmann intitulado: “A política do reconhecimento: teoria e prática” articula de um modo profundo, várias das questões postas e que foram aparecendo nos materiais ou debates com o público de eventos trazidos nos capítulos anteriores, especialmente aquelas em torno das ações afirmativas e políticas de reconhecimento identitário e étnico-raciais de distintos agrupamentos do mundo e continente americano. O autor retoma reflexões sobre a cidadania e teorias de reconhecimento identitário problematizando com sutileza alguns dos dilemas apresentados por teorias do reconhecimento quando pensados ou aplicados na prática. Ele vai levantar vários problemas e dilemas que surgem do ato de nomear ou classificar/reconhecer identidades étnico-raciais na definição de públicos alvos de políticas afirmativas, se questionando a autoridade de tal prerrogativa deveria estar no papel dos acadêmicos e antropólogos, como tem sido definido por autoridades e certas promulgações da Associação Brasileira de Antropologia (ABA), ou se devem se apoiar especialmente nos procedimentos internos e normatividade de políticas públicas que precisam ainda vir a definir melhor como distribuir seus recursos. Como no artigo anterior, o de Valter Silvério, também neste capítulo se problematiza o papel do Estado no seu ambíguo papel de proteger, nomear, incluir ou excluir quais pessoas poderão ser beneficiadas de suas políticas afirmativas, a sua extensão para o campo da cidadania e de como o tema da nomeação de comunidades quilombolas esteve associado a teorias de etnogênese no Brasil.

A seguir, busco apresentar alguns temas, controvérsias e dilemas do campo de estudos raciais que atravessam e são contemplados até certo ponto nos artigos que compõem este livro. Assim, no próximo tópico tratarei de modo amplo de algumas polêmicas de estudos raciais no campo de estudos brasileiros, e nos dois seguintes recupero certas polêmicas em teorias de identidades pós-modernas e alguns dos cruzamentos destes debates com o de reflexões sobre identidades raciais e de etnicidade, temas centrais neste livro.

Polêmicas relevantes sobre estudos raciais no Brasil

Desde pelo menos o documento da UNESCO divulgado em 20 de julho de 1950, houve certo consenso entre alguns acadêmicos em afirmar que não há raças. O texto foi assinado por reconhecidos intelectuais e especialistas no campo das discussões sobre raça naquela época,⁵ porque partia-se, então, da base de que somos todos mais iguais e mestiços, em última instância, do que diferentes; e ainda que as diferenças biológicas existentes entre diferentes grupos étnicos não explicam diferenças essenciais entre eles ou justificam as diferentes hierarquias sociais que são construções culturais. Tais pressupostos buscavam derrubar a crença de superioridade de um grupo étnico-racial sobre outro e, em especial, combater a ideia na que se sustenta certa concepção de racismo baseada na suposição de que o sistema de hierarquias raciais existente se justifica e desprende diretamente das diferenças biológicas existentes entre diferentes grupos étnico-raciais. Entretanto, apesar dos esforços para derruir concepções racistas, muitos dos estudiosos do campo continuam afirmando não ser possível negar práticas discriminatórias e preconceitos que classificam e desvalorizam “o outro” pelo fenótipo, pelas diferentes condições sociais e econômicas, posse de diferentes capitais sociais ou culturais, diferenças de origem (nacional, ascendência ou histórica) e de identidade(s) – sejam elas resultantes de processos de autoidentificação, adscrição ou mesmo as designadas por outrem.

Para avançar mais na discussão que tem ocupado estudiosos de temas raciais no Brasil, parece oportuno recuperar rapidamente os principais argumentos postos por Hasenbalg (1998) em *Entre o mito e os fatos: racismo e relações raciais no Brasil*. No texto Hasenbalg analisa boa

5 Entre os quais destaco nomes de: L. A. Costa Pinto pelo Brasil, Franklin Frazier pelos Estados Unidos, Claude-Levi-Strauss pela França e Morris Ginsberg pelo Reino Unido, apoiados no pressuposto de estudos biológicos e genéticos sobre hereditariedade que apontaram haver muito mais semelhanças que diferenças entre distintos grupos da humanidade, divididos neste documento em 3 grandes grupos: o Mongoloide, Negroide e Caucásiano.

parte da produção de estudos raciais brasileiros, especialmente desenvolvidos após a década de 1970, a partir de então, e aponta a participação de grupos “de cor” no mercado de trabalho como o tema central dos estudos da época, sendo, inclusive o fator laboral tido como o principal e mais representativo indicador a ser utilizado para referenciar as desigualdades entre distintos grupos étnicos. Isto ocorre, diz ele, devido ao papel que essa “variável cor” tem “na alocação de indivíduos e famílias na hierarquia da estrutura de classes e estratos sociais”. (HASENBALG, 1998, p. 240)

A maior parte daqueles estudos enfatiza o legado do passado escravo e o modo como práticas racistas e discriminatórias foram internalizadas e reproduzidas na sociedade brasileira, perpetuando todo tipo de desigualdades sociais. De modo bastante consensual, boa parte das pesquisas apontam que negros e mestiços (ou pardos como tratados pelo Censo do IBGE – “os não brancos”) estão expostos a mais desvantagens acumulativas que os demais grupos, e que estas desigualdades vem sendo transmitidas ao longo e entre distintas gerações. Em torno destas e outras bandeiras, é que militantes do ativismo negro irão lutar e demandar ao Estado, nas últimas décadas, políticas de reparação social e ações afirmativas que diminuam desvantagens para grupos de afrodescendentes no Brasil.⁶

É longa a tradição de debates na história acadêmica brasileira que, refletindo sobre o perverso processo de exclusões acumulativas, pesquisadores se perguntam o que seja resultante da discriminação de cor ou da classe, sem ter chegado via de regra, a demasiados consensos. Ou seja, de se o fator determinante seja o da cor, da classe, ambos combinados ou separados. Contudo parece haver maior consenso sobre o reconhecimento generalizado dos efeitos que, de modo mais acentuado, estes processos têm sobre populações de afrodescendentes

6 O mesmo ocorre com grupos indígenas, com políticas afirmativas dirigidas a eles em vários países latino-americanos, desde enfoques que reconhecem o multiculturalismo em muitas das legislações desses países.

e indígenas em países latino-americanos, grupos populacionais para com os quais se reconhece haver uma dívida histórica a ser reparada. Sabe-se o quanto estes efeitos perversos podem se desdobrar, e como muitos dos casos são associados a práticas de discriminação étnica e preconceito racial – fatores estes muito usados para desqualificar grupos quando comparados às privilegiadas elites “brancas” em todo o continente. (HITA, 2008, 2014; ZABALA, 2008) Contudo, afirmam muitos destes autores, os perversos processos de exclusão social e desigualdade não resultam apenas de diferenças étnico-raciais; a elas somam-se outros fatores que atuam de modo combinado ou não, e são interseccionalmente atravessados por outras diferenças como as de classe socioeconômica, geração, sexual e de gênero, religiosa dentre outras diversidades. (QUIJANO, 2001, 2007)

Do mesmo modo se pode afirmar que o preconceito e a discriminação não ocorrem sempre unidirecionalmente e de modo constante. Essas práticas, dirão outro conjunto de autores, dependem de situações específicas e contextos diferenciados em que ocorrem, e de quem discrimina a quem, em cada situação. Além da utilização de termos específicos e determinação do lugar ocupado por algumas palavras/posições/situações e seus derivados como “negro”, “branco”, “branquelo” etc., por citar apenas alguns poucos exemplos, podem ter vários significados distintos dependendo de quem, para quê e em qual situação (contexto semântico) cada uma dessas categorias são utilizadas.

Sansone (1993), com base em relatos de informantes, distingue categorias analíticas a partir das quais propõe analisar efeitos da cor sobre a vida das pessoas, referindo-se a essas áreas como “duras” ou “moles” por meio das quais pretendeu identificar como os domínios de cor teriam maior ou menor importância. Classificou de “áreas duras” as dos domínios do trabalho, mercado matrimonial e a paquera, e também aquela esfera de relações dos contatos com a polícia. Nestes domínios a etnia pode ser obstáculo real na vida dos indivíduos. Em “áreas moles” ou de sociabilidade negra são encontrados espaços de lazer, igrejas etc., os quais, em principio, não se apresentariam para os

afrodescendentes como problema. Há ainda outros espaços reconhecidos e explicitamente identificados como espaços de “cultura negra”, dentre os quais ligados a práticas de atividades culturais a exemplo de blocos afro, batucada, terreiros de candomblé e capoeira. Nestes espaços ser afrodescendente se apresentaria como vantagem, na qual a participação do indivíduo de cor tende a ser hegemônica e onde, ao contrário, a presença do branco é que precisaria ser, de fato, a negociada.

Para Hasenbalg, como para muitos ativistas negros, apesar de ser ambivalente, a “cultura negra” pode se constituir também em instrumento de resgate da autoestima e da reconstrução positiva de uma identidade racial desvalorizada pela ideologia do branqueamento.⁷ Mas, que por outro lado, essa ideologia bem pode e tende muitas vezes a também ser usada para melhor dominar e legitimar estes grupos mediante práticas de clientelismo político tal como no argumento da Ivonne Maggie (1989, p. 27 apud HASENBALG, 1998, p. 243) que afirma ter sido muito mais fácil para o Estado brasileiro distribuir migalhas econômicas a alguns afrodescendentes – mediante criação de programas culturais junto ao Ministério da Cultura, do que se dedicar a realizar políticas de inclusão social de modo mais sistemático e radical no Ministério do Trabalho para contingentes mais significativos da população vitimada por desvantagens ao longo da história.

Em períodos anteriores aos governos do Partido dos Trabalhadores (PT), ao que parece, os argumentos de Ivonne Maggie foram procedentes, mas, na conjuntura atual, com a implantação de bem sucedidos programas de transferência de renda como Bolsa Família, Fome Zero

7 Tema similar aparece na visão de Wade, quando afirma que a miscigenação ou mistura racial na Colômbia, e que também vale para o caso brasileiro, não se refere apenas a ideologias, mas também a uma diversidade de práticas sociais. Para ele: “*Branqueamento* é a versão hierárquica e discriminatória dessa mistura racial”. (WADE, 1993, p. 19 - 42, apud HASENBALG, 1998, p. 235) Ao que acrescenta Hasenbalg (1998, p. 235): “Em outros termos, miscigenação aponta para homogeneidade e inclusão e se contrapõe a normas de separação e pureza vigentes em outros sistemas raciais. Mas a mistura racial é também um passo no caminho do branqueamento, resultado final esperado que implica hierarquia e valorização negativa de negros e índios.”

e os do Brasil sem Miséria, é possível ponderar que o governo começou já a enfrentar a desigualdade de renda e falta de emprego, mesmo quando estas medidas estejam ainda muito longe de resolver esses problemas ainda.⁸ Quando Maggie publicou sua crítica à falta de políticas nesta direção, estas novas políticas sociais sequer existiam; hoje, mais de uma década após a implantação destas políticas, tais iniciativas são aplaudidas pela mídia internacional como esforço bem sucedido dos governos petistas de combater a pobreza e reduzir a desigualdade social do país. Certamente o Brasil não resolveu seus gritantes problemas de desigualdade e muito precisa ainda se avançar nesta direção. Contudo, considero que é preciso olhar criticamente para o passado e ser capaz de reconhecer o quanto já se avançou nas duas últimas décadas, se compararmos com o estado do país no século XIX e mesmo todo o século XX no período anterior ao do golpe e *impeachment* contra a presidenta Dilma Rousseff.

É instigante o modo como Hasenbalg (1998, p. 245) conclui o artigo citado abrindo questões e dilemas que ocupam ainda hoje boa parte dos debates contemporâneos do campo étnico-racial no Brasil. Questiona sobre a possibilidade de redefinir o dilema racial brasileiro nos seguintes termos: “como legitimar a diversidade cultural e ao mesmo tempo assegurar a integração social igualitária dos grupos étnicos e raciais?”. Penso que, de diferentes modos, os pesquisadores cujos textos encontram-se nesta publicação reatualizam essa questão quando discutem temas de cidadania e construção de políticas afirmativas que reparem danos aos grupos que sofrem desvantagens acumulativas.⁹

8 E preciso se faz ressaltar que estes programas se encontravam nesse período articulados a um sem número de outras tantas pequenas políticas, entre as quais algumas mais diretamente voltadas a diversos programas voltados para as de integração racial (pelas incipientes ainda ações afirmativas), assim como outras voltadas a promover o aumento do emprego.

9 Há diversas controvérsias sobre quais sejam os melhores critérios para definir os grupos que deveriam ser alvos de reparação, se seguindo critérios de cor, marcas culturais ou de etnicidade, ou até mesmo as de pobreza. Uma postura que defende que seria mais fácil basear as políticas públicas na pobreza alegam que defender critérios de cor (prejuízos com base no

Todavia, esta coletânea vai muito além destes debates. Oferece ao leitor um sofisticado e rico conjunto de argumentos para o debate étnico-racial contemporâneo, deslocando o olhar para novas questões e fronteiras temáticas. Dentre as quais, cabe primeiramente mencionar, as discussões teóricas de distintos focos disciplinares em torno do conceito de Raça que alimentaram, sobremaneira, a mesa redonda ocorrida na 22ª Mesa Redonda da XVI SBS. Todos os artigos do livro apresentam instigantes *insights* para repensar implicações teóricas dos modos de se usar e conceituar a ideia de raça, inclusive sobre o modo como as nomeações e classificações raciais atuam no polêmico debate sobre ações afirmativas.

As questões que esboço a seguir resumem bem o trajeto de temas e conteúdos abordados neste livro, inclusive aqueles apontados pelo público presente nos debates com os conferencistas. São elas: 1) Desde que lugar ou paradigmas se privilegia/descarta o conceito de Raça, e como ele se relaciona com os de Etnia e Etnicidade? 2) Qual é relação, se há alguma, ou idoneidade, em cruzar critérios raciais com ações e políticas afirmativas? 3) É a implantação de ações afirmativas um passo necessário para combater e buscar reverter parte das desigualdades e desvantagens que vitimam populações afrodescendentes (e indígenas em outros contextos latino-americanos)? 4) Como os modos de nomear e classificar estas diferenças raciais são definidas e usadas na implantação de ações afirmativas na prática e na teoria?

Identities fluidas, flexíveis, negociadas ou transformadas X adscritas, fixas, históricas e imutáveis: reais ou falsos paradoxos?

As identidades são definidas por Manuel Castells como fonte de sentido e experiência para pessoas e como processos de construção de

fenótipo) seria um modo de discriminação social, tanto no caso indígena quanto no do afrodescendente e que sua eliminação não depende de argumentos sobre recompensas históricas (embora tenham origem na história).

sentidos que atendem a conjuntos relacionados de atributos culturais priorizados sobre o resto das fontes de sentido. (CASTELLS, 2000) A partir de marcos que se apoiam no multiculturalismo e defendem os direitos às diferenças, uma variedade muito ampla de identidades passa a ser afirmada ou clama por ser nomeada e reconhecida.

Por meio de concepções de identidades de escolas pós-modernas e pós-estruturalistas, se afirmara hoje que raça, biologia e Natureza, assim como *Cultura*, devem ser concebidas como construtos e resultantes de processos e concepções histórica-socialmente definidas, se rejeitando e afastando a visão dicotômica entre Natureza e Cultura que tende a associar a Natureza, biologia, sexo e raça a elementos já dados e imutáveis. Nestes termos, afirma-se que as identidades são concebidas hoje de modo bem mais flexível, plural, e não de modo fixo ou pré-determinado. Se esta proposta passou a ser aceita, de modo geral, sem maiores questionamentos, ficam em aberto, entretanto, algumas questões: como lida-se com cada uma dessas categorias de modo isolado, ainda que relacionadas entre si, sem confundi-las ou invisibilizar suas fronteiras? Como, de fato, as relações entre Natureza e Cultura podem e devem ser hoje pensadas e reconfiguradas?

Assim, se as identidades são para autores como Butler (1990), Haraway (1991), dentre outros tantos, fluídas, múltiplas performáticas e sempre relacionais como é que se recolocaria, então, a questão da identidade racial em velhos debates sobre a tensão existente entre elementos adscritos e mais fenotipicamente dados, daqueles outros que dependem muito mais das nossas escolhas múltiplas e cambiantes (ou como se acostumava associar por alguns à diferença entre Natureza e Cultura)? São as características fenotípicas adscritamente algo que nos é, de fato, já dado e invariável? Ou também elas são passíveis de passar por processos de transformação? Em caso afirmativo, até que ponto, de fato, as identidades étnico-raciais são negociáveis e transformáveis?

Neste novo bloco, elenco 3 tipos de questões suscitadas nos artigos, pertinentes para se refletir, sobre como identidades raciais e étnicas devem ser pensadas em relação a outro tipo de pertencas e identidades.

- a. Até que ponto e de que modo a ideia de raça se encontra em relação às de biologia, natureza e cultura? Está ela igualmente ou simetricamente imbricada/embaralhada como as que vem sendo pensadas e argumentadas nos estudos de teor sexual e gênero por ampla literatura do feminismo? Estará mesmo a raça para a Etnicidade como o sexo para o Gênero? (STOLKE, 1991) Ou como trazido nas propostas de *colonialidade do poder* de Anibal Quijano (2007) autor para quem a Raça surge com o próprio surgimento das Américas: Está a cor para a raça, assim como o sexo para o gênero?
- b. Que tipo de dilemas emergem de uma seara de debates raciais e identitários mais contemporâneos e quais deles precisam ser ainda melhor enfrentados e em quais direções?
- c. Como é que se cruza a questão identitária, identidades de todo tipo de sujeitos revistas e tratadas hoje como sendo mais flexíveis, com as de teor étnico-racial?

Pontos que podem auxiliar sobre tais reflexões podem ser encontrados no primeiro artigo de Peter Wade: *Raça: Natureza e Cultura na Ciência e Sociedade*. Também nas referências indiretas a temas de multiculturalismo no material de David Lehmann ou ainda quando Lehmann levanta o tema da etnogênese nos procedimentos de nomeação de comunidades quilombolas.

Para alavancar sugestões a partir do posto, recupero duas instigantes abordagens sobre etnicidade, raça e etnogênese que, sem propriamente se contraporem entre si, apontam caminhos diferentes: a primeira retirada da pesquisa sobre indigeneidade de Pablo Jaramillo (2014) e a segunda da pesquisa sobre negritude em setores urbanos de Colômbia de Meertens, Viveros e Arango (2008). Vale assinalar que todos eles são

colombianos e tratam da problemática étnico-racial naquele país,¹⁰ apontando diferentes campos e perspectivas analíticas em suas pesquisas.

Jaramilho (2014), que estudou comunidades indígenas wayus do Norte da Colômbia, parecia questionar-se se a etnia e etnicidade adquiriam em seu estudo de caso, com grupos étnicos wayus, traços mais fixos e adscritivos do que os flexíveis e plurais pregoados pela literatura desconstrutivista. Jaramilho se indaga se existem aspectos das identidades étnicas que são tão fortemente condicionados e fixados pelas práticas de culturas e tradições milenares ao longo da história de certas comunidades, ao ponto dessas identidades demarcarem mais as permanências do que as mudanças pelas que passaram ao longo da história.

E por isso se questiona se estas identidades étnicas são mais adscritas e menos negociáveis do que a suposta flexibilidade identitária tão anunciada por estudos pós-modernistas¹¹ Estes são debates muito complexos e delicados e não se tem logrado demasiado consenso porque, na realidade, em ambos tipos de argumentação, a que defende a adscrição de certas características étnicas e sexuais, contra os que defendem a flexibilidade das mesmas, partem em cada caso de supostos diferentes e de distintas definições e matizes distintos do que entende-se por identidade, etnicidade e raça, em cada perspectiva. Tanto no capítulo de Lehmann como nos de Wade e o de Valter Silvério, adiante, são encontradas pistas para refletir sobre algumas de tais questões. Mas a seguir desenvolverei um pouco mais este raciocínio e contraponto aqui esboçado entre o estudo de Jaramilho e o de Meertens, Viveros e Arango.

Na pesquisa de Meertens, Viveros e Arango se mostra como o termo “negro” ou “negra” é usado na Colômbia como adjetivo que retoma classificações raciais a partir das quais se discriminam pessoas,

10 Mais de 20% de sua população é reconhecida como sendo formada por população de afrodescendentes (a terceira maior em número no continente americano, depois do Brasil e Estados Unidos).

11 Não é objetivo desta introdução responder nenhuma destas perguntas, apenas pretendo, ao apresentar algumas delas, despertar a curiosidade do leitor e iluminar alguns dos temas, que de diferentes modos emergem da leitura dos distintos artigos deste livro.

e entendem serem estas classificações construções sociais complexas que compreendem relações sociais tanto de dominação, objetivadas em instituições e normas, como de esquemas de percepção que operam de modo irreflexivo, a partir de processos de naturalização historicamente constituídos para se mover no mundo e classificar. Contudo, para elas, a identidade negra, como outras identidades pós-modernas, precisa ser entendida como resultado de um constante devir, e construção, mediante diferentes processos de individualização e autorreflexão, que são fontes de sentido para seus portadores.

Portanto, não cabem serem definidas de modo fixo e *a priori*, ou simplesmente como característica adscrita dos sujeitos. O atributo cultural que privilegiam é a diferença étnico-racial, ainda que exista outro tipo de diferenças, como as de classe, gênero, geração etc., ou ainda as diferenças individuais. Assim sendo, para elas “o termo “negro” ou “negra” é usado como adjetivo que retoma classificações raciais discriminatórias, devendo, portanto, serem compreendidas como construções sociais bem mais complexas. Por isso a percepção das variações fenotípicas deixa de ser visto como um fato natural, para passar a ser entendido também como social. (MEERTENS; VIVEROS; ARANGO, 2008, p. 184) No contexto colombiano, afirmam as autoras, classificações de acordo com categorias raciais têm, como em outros contextos, origem nas experiências do colonialismo e da escravidão, que instauram uma ordem racial baseada na contraditória coexistência do “indígena”, “do negro”, do “mestiço” e o “branco”. Nessa ordem racial colombiana (que não difere neste respeito da americana ou brasileira), pode se visualizar que o branco estaria no ponto mais alto da hierarquia da pirâmide social, enquanto o negro e o “indígena na base inferior”. (ARANGO, 2008; HASENBALG, 1998; MEERTENS; VIVEROS; QUIJANO, 2001; SANSONE, 2004; WADE, 1997)

Raça e etnicidade nos modos de nomeação e classificação de grupos de afrodescendentes e indígenas e seus impactos em políticas afirmativas

Como pode se perceber por intermédio das reflexões apontadas, as categorias de etnicidade e raça são objeto de lutas explícitas potenciadas por discursos e políticas multiculturais de diferentes tipos de atores e esferas, onde identidades raciais podem ser vistas de modo bastante similar às de etnicidade, sendo ambas construções sociais, situacionais, contextuais e multívocas. Apesar das noções de raça e etnicidade serem historicamente diferentes, segundo Peter Wade, suas relações e distinções até o presente continuam sendo bastante ambíguas. O termo raça costuma, com frequência, continuar associado à definição biométrica do racismo científico do século XIX, de forte base biológica e genética. Para os que o entendem deste modo, cada vez mais se condena e até rejeita o uso da noção de raça, ao ponto de muitos estudiosos optarem por substituí-lo pelo de “eticidade”. Tal proposição pode, em alguns casos, produzir mais confusão conceitual do que esclarecimentos, segundo o que afirma Hale (2014, p.13) “o conceito de etnicidade mais obstaculizou, do que aclarou, limitando especialmente nossa análise do racismo”.

Antropólogos, de modo geral, preferiram usar o conceito de etnicidade. Sociólogos, como António Sergio Guimarães (2003), resgataram o conceito de “raça” como categoria analítica e classificatória, especialmente para o senso comum, cujos significados precisam ser melhor explicados e pensados. Peter Wade (1997) que usa ambos os conceitos associa raça ao sangue e descendência genética, enquanto situa etnicidade a uma origem geo-cultural, em que a cultura de um lugar é incorporada pelas pessoas. Apesar de diferentes, esses dois conceitos – etnicidade e raça – parecem muitas vezes confluírem entre si, ao menos no modo como antropólogos ou sociólogos usam um ou outro em muitas de suas análises. (HITA, 2014)

Denominações como “negro” e “afrodescendente” são mencionadas como objetos de intensos debates, especialmente nos âmbitos acadêmicos e político. Enquanto para muitos, o vocábulo “negro” deveria ser abolida do vocabulário por ser vista como categoria que legitima sua associação à escravidão e a dominação social; para outros, o termo adota nova significação associada à emergência e ao fortalecimento das causas do movimento negro em todo o mundo, resgatando, por intermédio do próprio nome, a categoria “negro” como valor positivado. Mas isto dependerá dos modos como cada pessoa utiliza, experiência e valora o termo. (SANSONE, 2004; MEERTENS, VIVEROS; ARANGO, 2008; SILVÉRIO, 2016)

Na pesquisa das autoras colombianas, as denominações “negro” e “afrodescendente” – de modo similar ao proposto por Sansone (2008)¹² – ora podem ser rejeitadas por alguns dos entrevistados, ora ser estimuladas por outros, como substantivos que identificam um novo tipo de ator social, para quem o termo “afro” passa a frisar uma especificidade cultural (“afro”), além do lugar de integração política (no caso como “colombianos”), explicam elas. O mesmo vale para denominações de o afro-brasileiro ou o afro-baiano. Deste modo, em um mundo onde “negro” não está validado, nem cultural nem socialmente, pensa Mara Viveros, o uso da terminologia “negro” pode ser importante ao ser utilizado como elemento de resistência cotidiana. Por isso interessou tanto a ela e suas colegas de pesquisa explorar sentidos e modos como diversos agentes apreendem classificações, as rejeitam ou as resignificaram, nesse contexto, se identificando com uma ou outra denominação. (MEERTENS; VIVEROS; ARANGO, 2008, p. 184)

Em matizada e crítica postura sobre o tema das nomeações, afirmam:

O como nomear-se e ser nomeado revela processos de atribuição e de construção indenitária. Muitas das

12 Ao ele afirmar: “ser negro é um termo que no Brasil, mais do que a uma cor, sugere sua pertença política e adscritiva a um grupo racializado que está agora em vias de emancipação”. (SANSONE, 2008, p. 230)

peessoas negras tem descoberto que são ‘negras’ porque tem sido nomeadas como tais. Este achado o tem feito muitas vezes na infância, compreendendo com o corpo o que querem dizer gestos, atitudes e olhares que os fixam numa categoria da alteridade que, ou bem está carregada de conotações negativas, ou se converte numa assinação que constringe sua subjetividade e nega sua singularidade. (MEERTENS; VIVEROS; ARANGO, 2008, p. 196)

A transformação do termo ‘negro’ em ‘afro-colombiano’ ‘afro-brasileiro’ etc. corresponderia à transição de uma identificação baseada na cor e raça, à de um reconhecimento fundamentado na etnicidade e definido pela pertença cultural e o projeto político (Cunin, 2003). Atualmente, a ‘negritude’ afirmada por uma parte da população negra tem pouco que ver com a cor da pele e, pelo contrário, está muito relacionada com uma ascendência africana que garantiria uma especificidade cultural ainda mais valorizada, se tomarmos em conta que pode ser utilizada como credencial para obter direitos sociais e políticos, em um contexto de desregulação econômica e de indiferença por parte do Estado. (MEERTENS; VIVEROS; ARANGO, 2008, p. 212)

No livro de Jaramilho (2014), resultado de pesquisa doutoral na Universidade de Manchester, discute-se o modo como identifições indígenas, atravessadas por relações e noções de gênero, são produzidas e também transformadas através de reclamos, gestões e mobilizações políticas variadas com o Estado. Como Meertens, Viveros e Arango (2008), Jaramilho reconhece que tendências pós-modernas de análise das identidades têm contribuído enormemente para assinalar e desmascarar essencialismos, que tem sido hegemônicos em teorias de etnicidade, pois, ao mostrarem que todas as identifições são contingentes, flexíveis e plurais, sustenta-se, não mais partem “da

necessária correspondência entre os aspectos ou planos da vida social”. (RESTREPO, 2004, p. 30 apud JARAMILHO, 2014, p. 230)

Jaramilho (2014, p. 230), contudo, questiona, “[...] se assim são as coisas, efetivamente, para que é que serviria a etnicidade como conceito?” Ou: “O que ela nos diz do mundo se o único que ele confirma é a complexidade do transcorrer histórico?” Para Jaramillo (2014, p. 230) “a etnicidade aponta um processo de construção de posições de sujeito desde a linguagem da diferença cultural”. Acrescenta ainda que tais posições e a forma como se desdobram discursivamente têm múltiplos usos. De fato, muito do conhecimento sobre consiste em confirmar que esses usos são profundamente políticos (negociados, manipulados de diferentes modos por diferentes atores). Porém, resumir o conceito a isto, para Jaramilho seria reduzir os avanços sem lograr êxito por intermédio das discussões levantadas até aqui. Por este motivo, tenta resgatar na sua discussão as contribuições do conceito de etnogênese, e a mais radical delas, que recupera da concepção explorada por J.C. Scott (2009), para quem a “etnogênese radical” (SCOTT, 2009, apud JARAMILLO, 2014, p. 230)¹³ privilegia o lugar do Estado na análise da etnicidade com potencial risco de reduzir o fenômeno a uma relação unilateral.

A partir do exemplo de Scott sobre populações que resistiram e foram isoladas por formas de governo local no sudeste asiático, onde diferentes modos de relacionar-se dos povoados entre seus parentes e de conceberem a relação com a paisagem, entre outros, a ‘existência destes grupos étnicos’ foram cristalizados e se passou a definir o âmbito da indigeneidade sustentado nos conceitos de genealogia, conhecimento tradicional e ancestralidade. Jaramilho explica, assim, como o termo de etnogênese radical de J. C. Scott aponta que a etnicidade esteve historicamente associada a certos “módulos de governo”. (JARAMILHO, 2014, p. 230)

13 Scott, J.C. *The art of Not Being Governed. An Anarchist History of Upland Southern Asia*. Nueva Haven: Yale University Place, 2009.

A etnogênese é um conceito recuperado no estudo de Jaramilho, e também no de Guillermo de la Peña (2012), – e citado por David Lehmann, neste livro – ao se referir ao ressurgimento, recuperação ou até certa aproximação com a à ideia de reinvenção de uma identidade étnica latente. Nas palavras de De la Peña:

A etnogênesis ou re-etnicização implica que um grupo gradualmente se torna consciente de si mesmo, e que se apresenta aos outros como sujeito social distinto, e no qual seus membros aceitam compartilhar uma mesma cultura. Entretanto, tal autoconsciência não ocorreria se não lhes forem oferecidas [a estes grupos] vantagens coletivas; por exemplo, a possibilidade de clamarem por direitos do Estado Nacional ou Sociedade Internacional. (TULLY, 1995; KARLSSON, 2003, apud DE LA PEÑA, 2012, p. 231)

Para Jaramilho (2014), como em De la Peña (2012, p. 229), “a etnogênese alude de modo direto a essa natureza processual das identificações”. Jaramilho se surpreende, entretanto, com o aparente paradoxo entre o que considera ser resultado desse “pastiche contemporâneo na teoria social sobre a fluidez, negociação e porosidade destas últimas”, que no seu entendimento, não vieram igualmente acompanhadas de uma teorização mais sistemática e profunda realizada em torno ao primeiro conceito (o de Etnogênese). Explica que, em parte, isso parece resultar de que, no debate contemporâneo sobre etnicidade, a noção de “grupo étnico” tenha perdido poder analítico. (BRUBRAKER, 2004 apud JARAMILHO, 2014, p. 229) E com boas razões, acrescenta o autor, pois a ênfase no grupo cria uma correspondência entre etnicidade e coesão social que deixaria de fora uma multiplicidade de maneiras através das quais se experimentam essas identificações. Ainda relativo a tais questões, para Jaramilho a ênfase no “grupo” reduz erroneamente a etnicidade ao nível do comunal, quando o correto seria que, mesmo que estas identificações (como qualquer outra), não existam fora das relações sociais que as constituem, elas tampouco se cristalizam

necessariamente de um único modo. Não são previsíveis. Por isso Jaramilho conclui (se apoiando em uma conversa pessoal com Peter Wade), que a noção de etnicidade seja tão descritiva e tenha um poder explicativo tão frágil. Para Jaramilho, a etnicidade surge e promove uma paralização conceitual, sem ser possível seguir adiante em novas discussões. Segundo ele, a imagem da emergência das identificações étnicas tem sido reforçadas por toda essa estrutura conceitual concebendo a etnicidade como posição de sujeito historicizada nas posturas construtivistas de Restrepo. (JARAMILHO, 2014, p. 229)

Entretanto, Jaramilho parece também defender, por sua vez, a fortaleza do conceito de etnogênese; e o de etnogênese radical, ao recuperar nele outros elementos chaves presentes no de etnicidade, que remetem à contingência existente dentro de um repertório mais amplo, definido para conceber a existência humana em relação a algo chamado “cultura”. Recuperando e se apoiando em ideias de Comaroff e Comaroff (2009). Jaramilho defende uma noção de etnicidade como identidade política (talvez até em certos momentos até substantivada), e de etnogênese, na relação que ela implica com o Estado e formas de governo, como processos políticos através de algumas construções identitárias como as dos quilombolas no Brasil, por exemplo, no modo como elas são construídas, negociadas, definidas ou até reinventadas.

Em outras palavras, a etnogênese dependeria, para Jaramilho (2014, p. 230), de uma “ontogênese”. Explica este conceito e suas implicações, introduzindo o pensamento de Comaroff e Comaroff (2009):

[...] Se pode arguir que a etnicidade como – *identidade política* – e a etnicidade – como *identidade cultural* são fenômenos muito diferentes, ainda quando cada um deles é a condição de possibilidade do outro. O primeiro – identidade como identidade política, usualmente apresenta suas bases culturais, não como um ensemble ‘denso’ de signos e práticas vividas (i.e., como a etnicidade - como-cultura em seu sentido antropológico), senão de forma ‘leve’, que, purificada de matizes e densidade, evoca

valores muito gerais. (JARAMILHO, 2014, p. 231, grifo do autor, tradução nossa)

Pois para os Comaroff, argumenta ainda Jaramilho (2014, p. 231),

reconhecer um conteúdo substantivo à etnicidade não implica a despir de sua dimensão política. Ao ser a ontologia sobre a qual se baseiam as identificações étnicas por parte de um projeto mais amplo de governo, as linguagens étnicas falam rotineiramente no mesmo registro do Estado sobre os interesses, as aspirações, a soberania e em geral, a vida. Porém também é a alternativa mesma de construir noções de políticas alternativas.

No capítulo final de David Lehmann, há interessantes *insights* e pistas de análise para pensar mais concreta e teoricamente sobre a discussão da etnicidade no caso brasileiro, apontados aqui, rapidamente, em debates e problematizações apresentadas pela pesquisa de indigeneidade rural de Jaramilho e o de uma negritude urbana, em Meertens, Viveros e Arango, (2008).

Para concluir este tópico, retomo implicações e desdobramentos de algumas das questões postas no anterior, buscando avançar e deslocar o debate da dicotomia entre biologia (Natureza) e Cultura para conduzi-lo por outros olhares e perspectiva que resgatam a visão dos “negros” e “indígenas” latino-americanos de olhares decoloniais (HALE, 2014) e pós-coloniais (QUIJANO, 2000), ao contrastá-los com o europeu. A dicotomia entre biologia e cultura é, na visão de autores como Anibal Quijano (2001, 2007), resultado do modo ocidental e eurocêntrico (e resultante de um cientificismo cartesiano) e uma visão da que já estamos criticamente logrando nos afastar ao inserir no lugar dela a noção de corpo e corporalidade. A corporalidade é uma categoria que unifica em um mesmo substrato os dois lados da dicotomia corpo e alma, presente em distintas perspectivas teóricas em voga. Entre elas cabe mencionar, além desta de Quijano (2001), as perspectivas fenomenológicas

de corporalidade (embodiment)¹⁴ presente na fenomenologia da percepção de Merleau Ponty, onde corpo opera como uma categoria que suplanta a dicotomia de dualismos como os de corpo e alma, Natureza e Cultura etc.), e também presente em perspectivas feministas pós-modernas como as já citadas. De modo distinto, cabe ainda deslocarmos nosso olhar ao tratar estas questões com base nos avanços da própria antropologia que, de modo mais crítico e político, tem se afastando de pressupostos da antropologia tradicional. Na Antropologia contemporânea é lugar comum se falar de perspectivas não mais voltadas para o estudo do outro como o exótico e distante, mas também para tratar do que nos é próximo e familiar, e certamente a partir de o estranhamento do olhar que lhe é tão peculiar. Hoje há menor relevância no estudo “do outro e longínquo”, como mero objeto de estudo (atrelado a essa postura etnocêntrica do pensamento ocidental tão autocriticada na evolução da disciplina), mas se advoga o uso de metodologias mais participativas que levem em conta o estudo do outro, “com esse outro” e “para o benefício dele”.

Na visão de Quijano (2001), a colonialidade de relações de poder se origina e se mundializa a partir do descobrimento e subsequente desenvolvimento do sistema capitalista a partir do descobrimento da América, que inaugura, pois, a ideia de raça. O autor afirma que a colonialidade produz o surgimento da raça, desde o século XVI, ao criar esta nova categoria de classificação social que passa a diferenciar o ser do Europeu (Branco) do Não Europeu (grupos de cor ou étnicos diferentes aos europeus). A colonialidade é definida como o padrão que organiza e hierarquiza seres humanos a partir de sua racialização, gênero e lugar ocupado na estrutura do trabalho.

Para Quijano (2001, 2007), é no sistema de classificação social que se distinguem e hierarquizam, individual e coletivamente, as pessoas segundo diferentes atributos e relações de poder nas que estão inseridas (como as de trabalho, gênero e raça). Argumenta que se o gênero

14 Ver Merleau-Ponty (1994) e Csordas (2008).

tem alguma base biológica e sexual de diferenciação, isso não ocorre do mesmo jeito com a raça, que foi uma invenção eurocêntrica do colonialismo mais recente, a partir dos últimos 500 anos. Ele argumentará que não há diferenças que se desprendam diretamente de distinções fenotípicas, como se poderia argumentar no caso dos atributos sexuais.¹⁵ E, de modo similar a como o fazem fenomenólogos e feministas, Quijano propõe usarmos um substrato material mais amplo e concreto que abarca relações de trabalho, gênero e raça, todas elas reunidas no corpo humano (corporeidade), onde tanto gênero quanto cor deixam marcas, por ser este um nível mais decisivo das relações de poder e tipos de classificações que dele se desprendem. É a partir da “corporeidade” que devem ser pensados os modos de liberar qualquer tipo de relações de dominação/exploração, para a partir dessa superação se buscar nomear e reconhecer modos alternativos de se relacionar aos do ocidente ou dominador.

Indo além da diferenciação entre gênero e raça, em outro texto propõe:

Sem levar em conta esse novo dualismo, não é possível compreender a elaboração eurocêntrica das ideias de ‘gênero’ e ‘raça’. Ambas formas de dominação são anteriores àquela do cartesianismo, mas esta última é o ponto de partida para suas elaborações sistemáticas. Na Perspectiva cognitiva baseada no dualismo cartesiano radical, ‘corpo’ é ‘natureza’, logo ‘sexo’, para ‘o corpo’. Isso faz da mulher um ‘gênero inferior’. ‘Raça’, por sua vez, é também um fenômeno ‘natural’, e algumas ‘raças’ estão mais próximas da ‘natureza’ que outras e são portanto ‘inferiores’ para aqueles que tem manejado a distancia entre eles como as mais próximas ao estado da natureza. (QUIJANO, 2007, p. 11- 53)

15 Contudo, estudos de genética moderna de um lado, e estudos de feministas pós-modernas parecem ir em direção diferente ao desta compreensão do Anibal Quijano.

Contudo, ao longo deste outro texto, Quijano tenta propor, ao meu ver não muito convincentemente, ser necessário nos afastarmos da ideia de que a ‘cor’ esteja para a ‘raça’ como o ‘sexo’ esteja para o gênero. Para Quijano, gênero, mais que raça, independente de ser também ambos resultados de um construto mais social que biológico, tem ancoragem mais biológica, porque afeta, de modo mais visível, diferenças entre homens e mulheres.

Um último desafio que merece reflexão mais apurada é o modo como o termo raça vem sendo empregado e adotado por distintos grupos, quer seja de modo mais positivado, como nova identidade política de grupos negros, quer seja de modo negativado, usado por quem busca se afastar por reproduzir o ideário do passado escravo que incorpora sentido do paradigma colonialista. Tais questões são apontadas por Quijano (2007) e Hale (2014), e leva alguns autores a desejarem apagar o conceito de raça como elemento de política afirmativa, enquanto outros se apoiam justamente nela para erguê-las e defendê-las.

Referências

- BUTLER, J. *Gender Trouble: feminism and the subversion of identity*. New York: London. Routledge, Chapman & Hall Inc, 1990.
- CASTELLS, M. *O poder da identidade*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.
- CSORDAS, T. Modos somáticos de Atenção. In: CSORDAS, T. *Corpo, significado e cura*. Porto-Alegre: UFRGS Ed., 2008. p. 367-392.
- DE LA PEÑA, G. Resistance, factionalism and Ethnogenesis in Southern jalisco. In: GLEDHILL, J; SCHELL P. (Ed.). *New Approaches to Resistance in Brazil and Mexico*. Durham: Duke University Press, 2012. p. 230-249.
- GUIMARÃES, A. S. Como trabalhar com “raça” em sociologia. *Educação e Pesquisa*, São Paulo, v. 29, n.1, p. 93-107, jan./jun. 2000.
- HALE, C. “Entre lo decolonial y la formación racial: luchas afro-indígenas por el territorio y por (¿o en contra de?) un nuevo lenguaje contencioso”. *Cuadernos de Antropología Social*, Buenos Aires, n. 40, p. 9-37, 2014.

- HARAWAY, D. *Ciência, cyborg y mujeres: la reinención de la naturaleza*. Madrid: Universidad de Valencia/Instituto de la Mujer: Ediciones Cátedra, 1991.
- HASENBALG, C. Entre o mito e os fatos: racismo e relações raciais no Brasil. In: MAIO M. C.; SANTOS, R. V. (Org.). *Raça, ciência e sociedade*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 1998. p. 235-246.
- HITA, M. G. “Pobreza, composición familiar e inclusión social: arreglo matriarcal en un Brasil negro”. In: ZABALA, ARGUELLES, M. del C. (Comp.). *Pobreza, exclusión social y discriminación étnico-racial en América Latina y el Caribe*. Bogotá: CLACSO/Siglo del Hombre, 2008. p. 157-179.
- HITA, M. G. *A casa das mulheres n’outro terreiro: famílias matriarcais em Salvador-Bahia*. Salvador: EDUFBA, 2014.
- JARAMILLO, P. *Etnicidad y victimización: genealogías de la violencia y la indigenidad en el norte de Colombia*. Bogotá: Universidad de los Andes: Facultad de Ciências Sociales: Departamento de Antropología, 2014.
- MEERTENS, D.; VIVEROS, M.; ARANGO, L. G. Discriminación étnico-racial, desplazamiento de género en los procesos identitarios de la población “negra” en sectores populares de Bogotá. ZABALA ARGUELLES, M del C. (Comp.). *Pobreza, exclusión social y discriminación étnico-racial en América Latina y el Caribe*. Colombia: Clacso/ Siglo del Hombre Co-ediciones, 2008. p. 181- 214.
- MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 1994.
- QUIJANO, A. “Colonialidad del poder y clasificación de social”. *Trayectorias*, México, v. 4, n. 7/8, p. 58-89, 2001.
- QUIJANO, A. Questioning ‘Race’. *Socialism and Democracy*, New York, v. 21, n. 1, p. 45-53, 2007.
- RAMOS, G. *Introdução critica a sociologia brasileira*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1995.
- SANSONE, L. “Pai preto, filho negro. Trabalho, cor e diferenças de geração”. *Estudos Afro-Asiáticos*, Rio de Janeiro, n. 25, p. 73-98, 1993.
- SANSONE, L. “Desigualdades persistentes, relaciones raciales y modernidades en el Recôncavo: el caso de São Francisco do Conde”. In: ZABALA ARGUELLES, M. del C. (Comp). *Pobreza, exclusión social y*

- discriminación étnico-racial en América Latina y el Caribe*. Bogotá: CLACSO/ Siglo del Hombre Eds, 2008. p. 275-299.
- SANSONE, L. *Negritude sem etnicidade: o local e o global nas relações raciais e na produção cultural negra do Brasil*. Salvador: Edufba; Rio de Janeiro: Palas, 2004.
- SILVERIO, V. R. Raça, etnicidade e ciência(s) na luta contra o racismo. In: HITA, M. G. *Raça, racismo e genética: em debates científicos e controvérsias sociais*. Salvador: Edufba, 2017.
- STOLCKE, V. “Sexo está para gênero assim como raça para etnicidade?” *Estudos Afro-Asiáticos*, n. 20, p. 101-119, jun. 1991.
- WADE, P. *Race and Ethnicity in Latin América*. Chicago: London Pluto Press, 1997.
- ZABALA ARGUELLES, M. del C. (Comp). *Pobreza, exclusión social y discriminación étnico-racial en América Latina y el Caribe*. Bogotá: CLACSO/ Siglo del Hombre, 2008.

Raça: natureza e cultura na ciência e na sociedade¹

Introdução

Neste artigo, apresento e a seguir questiono a cronologia convencional do conceito de raça que, em termos bem simplistas, traça um movimento no qual a raça deixa de ser uma ideia baseada na cultura e no meio ambiente para se tornar algo biológico, inflexível e determinante, para logo voltar a ser uma noção que fala da cultura. Resumirei como a ideia de raça se transformou ao longo do tempo, me detendo especialmente no papel que a ciência tem desempenhado, enfocando diferentes discursos de índole natural-cultural sobre os corpos, o meio-ambiente e o comportamento, em que as dimensões culturais e naturais sempre coexistem. É importante captar que “a natureza” não pode ser entendida somente como “a biologia” e que nem a natureza nem a biologia, necessariamente implicam apenas determinismo,

¹ Palestra do prof. Peter Wade proferida para o Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal da Bahia (UFBA) em Setembro de 2013. Tradução do espanhol para português por Clara Sestelo.

rigidez e imutabilidade, fatores muitas vezes associados a eles. Essa visão mais ampla da natureza e da biologia nos ajuda a matizar uma cronologia do conceito de raça que convencionalmente traça um movimento que se inicia na mutabilidade, passa pela rigidez e retorna para a mutabilidade. Estarmos abertos à coexistência de cultura e natureza e à mutabilidade da natureza nos permite ver melhor o âmbito de ação do pensamento racial.

O que é a raça? O que entendemos por esse termo? Trata-se de um conceito que se refere à cor da pele ou a outras características físicas como feições faciais ou tipos de cabelo? Trata-se de um discurso sobre “o sangue”, ou seja, a ascendência, a genealogia e às origens ancestrais? Trata-se talvez de cultura, por exemplo, o modo de falar, a música que se escuta, a roupa que se veste? Ou trata-se mais de uma referência a uma certa categoria histórica de gente, como são “os brancos”, “os negros”, “os índios” e, talvez, “os asiáticos” ou “os africanos”? Na minha opinião, o conceito de raça está vinculado a todos esses critérios e não há uma definição simples do conceito. A palavra e o conceito existiram por muito tempo e em muitos lugares do mundo; às vezes, o mesmo conceito não aparece, mas as ideias associadas com a palavra parecem estar presentes. Então, em vez de produzir uma definição simplista, minha intenção aqui é esboçar a trajetória do conceito e a maneira como os cientistas da natureza e da sociedade têm-no compreendido.

A narrativa ou cronologia convencional

Há muitas abordagens sobre a história do conceito de raça, entre as quais se destaca a diversidade de interpretação. Alguns pensam que algo tratado por “proto-racismo” já existia no mundo ancião dos gregos e romanos; outros o negam profundamente e somente veem o surgimento do conceito de raça no século XVIII. (ARIAS; RESTREPO, 2010; FREDERICKSON, 2002; HANNAFORD, 1996; ISAAC, 2004; THOMAS, 2010) Sem dúvida, creio que podemos destilar certo consenso ou cronologia aceita por uma maioria importante de investigadores.

Primeiro, o conceito de raça não existia. Poderia haver etnocentrismo e ideias sobre o outro como bárbaro; poderia haver explicações quanto à diversidade humana (tanto cultural como física) em termos de fatores ambientais determinantes, porém não havia o que entendemos hoje como raça. Logo, entre os séculos XIII e XVII, no contexto europeu, ocasionalmente surgiu o termo, mas relacionado, acima de tudo, à religião, ao comportamento e ao meio ambiente, à época, os critérios mais importantes para conceituar a diversidade humana, em vez da aparência física ou ideias sobre o corpo como organismo natural. Depois chegamos à era em que, segundo essa cronologia, realmente se define o que é o conceito de raça, quando no século XVIII e principalmente no século XIX, a ideia de raça se consolida em volta do corpo, da natureza e, em especial, da biologia, cujo sentido moderno surge por volta de 1800. É a época do determinismo racial e, finalmente, do racismo científico.

A seguir, segundo esta cronologia, no século XX e, sobretudo após a Segunda Guerra Mundial, entramos na época do “racismo cultural”: a separação conceptual da biologia e da cultura começou a dominar as ciências sociais, junto com crenças mais gerais de que todos os seres humanos são fundamentalmente iguais em termos biológicos, que as teorias raciais do século XIX eram errôneas, que as diferenças físicas entre humanos são muito superficiais e que a diversidade humana deve ser explicada principalmente em termos culturais. Não obstante, enquanto o conceito e, mais que tudo, a palavra raça se tornam *personas non gratas* ou pelo menos elementos contagiosos no discurso político em muitas partes do mundo ocidental – ou são definidos explicitamente como construções sociais sem nenhuma base biológica – o racismo persiste, usualmente dirigido às mesmas pessoas que antes compunham as raças biológicas da era anterior. Fala-se, então, em racismo cultural, pois o discurso de exclusão se faz em termos culturais e não biológicos. Durante essa época, a biologia não desaparece como referente do conceito de raça, pois alguns poucos continuam falando da inteligência como capacidade determinada parcialmente pela biologia

racial. Em tempos recentes, volta a surgir interesse na biologia da diversidade humana, entendida em termos de “ancestralidade genética”, estruturada bio-geograficamente em linha continental que, às vezes, se assemelha às velhas “raças”. Vamos analisar de modo mais detido essa cronologia, matizando um pouco a trajetória do conceito de raça, para demonstrar, assim, que, em todas as épocas, tanto a cultura quanto a natureza têm um papel importante, e que a natureza não é tão fixa como muitas vezes se supõe na época do racismo biológico.

Surge a raça, séculos XIV a XVIII

Talvez não seja surpreendentemente que, sendo um conceito com tantas acepções, a mesma palavra raça tem uma etimologia incerta. Alguns advogam pela derivação da palavra latina *ratio* (tipo, variedade), outros apoiam a derivação do árabe *ras* (cabeça). De qualquer modo, parece que suas origens se encontram no século XIV, quando o vocábulo aparece na Itália e na Espanha, usado em crias de animais para falar de estirpe e linhagem de cavalos e vacas. Demora até o século XVI para aparecer no inglês. (COROMINAS, 1976; LIBERMAN, 2009; LÓPEZ BELTRÁN, 2004, p. 182; NIRENBERG, 2009, p. 248-250; VOEGELIN; VONDUNG, 1998, p. 80-83) O elemento fundamental é a ideia de uma linhagem, um grupo de indivíduos que têm algo em comum por meio de vínculo genealógico.

Ainda que esteja analisando um período muito largo e com muita variação – sobretudo já adentrando no século XVIII, todo o discurso de raça começa a se ampliar e difundir-se muito mais no pensamento ocidental – posso destacar algumas características do conceito de raça nessa época.

Aparência

Primeiro, a aparência física, ainda que importante, não era um elemento fundamental, pelo menos antes do século XVIII. Como disse Banton, “a raça de Abraão” incluía todos os descendentes do ancestral

fundador, independente de sua aparência. (BANTON, 1987, p. 30) E no contexto em que mais se falava de raça no princípio dessa época – ou seja, o contexto de discriminação contra os judeus, os muçulmanos e os novos convertidos na Espanha – a aparência não era um critério básico para identificar os excluídos, mas sim uma “limpeza de sangue”, algo que não era necessariamente visível. Ainda quando os europeus chegam ao Novo Mundo e já estão participando no tráfico de escravos africanos – quando, segundo alguns, passa-se “de um racismo codificado por religião a um racismo codificado pela cor” (GREER; MIGNOLO; QUILLIGAN, 2008, p. 2) – a diferença entre “índio” e “branco” não era somente um assunto de cor de pele, pois eram mais importantes diferenças comportamentais, lugar de residência, idioma, dentre outras. Poole escreve que as representações europeias dos nativos americanos naquela época não os retratavam com corpos diferentes dos corpos dos espanhóis. (POOLE, 1997, p. 2) Na chamada “sociedade de castas” das colônias espanholas, a cor da pele era somente um aspecto dentre outros para diferenciar castas ou tipos de pessoas. (COPE, 1994; MARTÍNEZ, 2008; THOMSON, 2011)

É importante levar em conta transformações ocorridas sobretudo no século XVIII e que conduzem ao fato de que em 1764 Kant (apud EZE, 1997, p. 57) poderia declarar acerca de, uma opinião emitida por um homem negro como a de que: “este sujeito era totalmente negro da cabeça aos pés, prova clara de que o que ele dizia era estúpido”. Isto mostra a crescente relevância atribuída à cor. Também mostra que a aparência poderia ser mais importante na percepção das pessoas negras ou africanas que na de outras pessoas; ou seja, que o conceito de raça tinha diferentes matizes a depender da categoria discriminada. Sem dúvida, o ponto que quero destacar é que não estamos diante de um conceito de raça no qual a cor era predominante.

Linhagem e Sangue

O segundo ponto a considerar é a linhagem ou sangue como elemento fundamental. No entanto, como a cor, não definia tudo. Nos

estatutos de “limpeza de sangue” na Espanha do século XV, dirigidos à exclusão de pessoas com ascendência judaica ou muçulmana, ainda quando fossem cristãos convertidos, a limpeza era definida como a ausência de “raça [sangue ou linhagem] de judeu ou mouro”, pois os judeus tinham “sangue infectado”. Também, para comprovar limpeza de sangue, uma pessoa usualmente tinha que prover uma genealogia que remontasse até duas gerações anteriores, enquanto que alguns defendiam aos convertidos, dizendo que os filhos de judeus e mouros poderiam ser admitidos a certos postos públicos se fossem “bons cristão, capazes e competentes”. (POOLE, 1999, p. 364) Ao lado do sangue, continuava sendo importante o comportamento religioso para a definição dos incluídos. Não obstante, chegando ao século XVII, o sangue adquiria mais importância. (MARTÍNEZ, 2008, p. 52-57)

Meio ambiente

Terceiro, o meio ambiente era chave para explicações contemporâneas sobre a diversidade humana, apoiando-se em teorias vigentes desde os gregos antigos sobre os quatro humores como elementos básicos do corpo e da mente, sem fazer uma distinção muito clara entre o que hoje em dia chamaríamos biologia e cultura. Os traços característicos da pessoa poderiam ser transmitidos à próxima geração por mecanismos de herança, mas a transmissão hereditária era um processo com certa flexibilidade, pois o meio ambiente o influenciava, por exemplo, por intermédio da herança de características adquiridas.

Buffon, quem em 1749 descreveu as “variedade da espécie humana”, atribuiu a variedade física ao clima, às dietas e “aos modos”. O clima desempenhava papel chave na conformação das variedades, mas a comida também era fundamental porque influía nos mecanismos de hereditariedade, alterando o “molde interior” que definia a variedade. (WADE, 2002, p. 51-52)

O papel do meio ambiente na formação de pessoas individuais e ao nível de grupo tinha elementos de determinismo, mas também era flexível. Para compreender tais noções, nos auxilia o trabalho de Rebecca

Earle sobre as colônias americanas no século XVI e XVII. Segundo ela, alguns historiadores propõem que, já para esta época, existia uma divisão conceptual bastante clara entre as categorias *índio e espanhol*, tais como “diferenças substanciais fixas e físicas” causadas pelo meio ambiente. (EARLE, 2012, p. 4) Estes investigadores enxergam aqui uma prefiguração do pensamento racial do século XIX. Earle afirma, em contraste, que o corpo não era entendido como entidade estável e fixa. Necessitava manutenção constante para reter qualidades básicas, inclusive características “essenciais”. Para continuar sendo “espanhóis”, os colonos tinham que continuar comendo alimentos europeus (pão, vinho etc.), o que asseguraria a preservação da saúde, as qualidades de moderação e virtude e, inclusive, a manutenção da barba, símbolo de eminência e virilidade muito valorizado à época. Por outro lado, pensava-se que o declínio drástico da população indígena tinha relação com o consumo de alimentos inusitados, mas que, a longo prazo, os indígenas poderiam começar a converter-se em espanhóis ao consumir a nova dieta. Enfim, ainda que teorias ambientalistas impliquem certo determinismo geográfico, ao criarem um vínculo entre corpo e meio ambiente, também permitem a possibilidade de mudanças radicais no corpo. Essa possibilidade nem sempre foi explorada: nas colônias inglesas da mesma época também se pensava que os novos contornos americanos produziriam novos corpos, mas se resistia à ideia de que a constituição física do corpo inglês estaria suscetível a mudanças, enquanto ganhava terreno a crença de que o corpo nativo era essencialmente débil. (CHAPLIN, 1997)

Raça ou não?

Devido ao papel que desempenhavam a aparência, o sangue e o meio ambiente para formular os conceitos de diversidade humana desta época, alguns investigadores pensam que não é apropriado falar de “raça” senão a partir da segunda metade do século XVIII ou ainda do século XIX. De modo evidente, havia uma hierarquia social muito clara, com os europeus na camada superior; havia escravidão,

colonialismo, conquista etc. Todavia, o conceito de raça e até mesmo a palavra ainda não se encontravam muito desenvolvidos nem no discurso científico nem no político. Buffon (1749) falava de raças, mas para descrever a “raça dos laponeses” ou os tártaros, dentre outros povos. Somente a partir de finais do século XVIII, Blumenbach descreve as cinco grandes raças do mundo e as sustenta com base em medidas antropométricas. A partir desse ponto de vista, podemos falar de um conceito de raça, porém, antes do século XVIII, o que havia era uma versão muito culturalista do conceito, que se baseava no comportamento, na religião, na moralidade, na civilização etc. Por exemplo, ao falar do pensamento francês já na segunda metade do século XVIII, Tododrov (1993) disse: “ainda não há por que falar em racismo; estamos operando dentro de uma classificação de culturas e não de corpos”. (TODOROV, 1993, p. 101)

Penso ser apropriado falar de um conceito de raça neste contexto, começando com o século XV, período em que já temos elementos que considero chaves na composição do conceito de raça: estamos falando de diferenças mentais-corporais ou físico-morais entre categorias de pessoas; diferenças definidas em um contexto de dominação e exploração colonial e como parte de uma hierarquia social e política; e diferenças entendidas como elementos de uma combinação de hereditariedade e meio ambiente. Creio que é muito claro que bem antes do século XVIII, estávamos diante de uma classificação de corpos e culturas – de fato, não se faz uma divisão muito clara entre as duas coisas. A importância que se atribuía ao sangue, ao corpo, à dieta e à natureza humana está muito clara, ainda que todos esses elementos fossem entendidos como mecanismos flexíveis e mutáveis e não como determinismos. Como sempre, o conceito de raça contém tanto natureza como a cultura, ainda assim ambos os processos têm acepções distintas àquelas familiares hoje em dia. É importante dizer que estes critérios de diferenciação natural-cultural estavam integrados em uma hierarquia social e política em um contexto de dominação colonial. Neste sentido, me aproximo um pouco da abordagem que vincula o conceito de raça

com “o lado sombrio da modernidade” – o lado da opressão e exploração – entendida como um processo que começa no século XV. Mas esta interpretação tende a homogeneizar a variabilidade do conceito de raça ao longo do tempo, construindo uma mudança radical no século XV até o de um racismo “codificado pela cor” que depois se manteve mais ou menos igual durante os séculos posteriores. (GREER; MIGNOLO; QUILLIGAN, 2008) Como temos visto, se vamos propor um conceito de raça para esta época, é preciso estarmos atentos ao significado de corpo, natureza, hereditariedade, além de entender ideias contemporâneas sobre o comportamento, a moral, a virtude e a honra.

Raça como tipo biológico: o racismo científico

Em meados do século XIX, o conceito de raça havia se convertido em algo distinto: era a chave intelectual para pensar a diferença humana em nível global. Em 1850, o médico e anatomista escocês Robert Knox escreveu em seu livro, *The Races of Man*: “Que raça seja tudo, é um fato dado, o mais extraordinário, o mais completo, que jamais foi anunciado pela filosofia. A raça é tudo: literatura, ciência, arte – enfim, dela depende a civilização”. (KNOX, 1850, p. 7) Em um movimento que começou aos finais do século XVIII, o conceito de raça veio a depender da anatomia comparativa, executada por meio de análises sistemáticas do corpo e do crânio; as diferenças fisiológicas eram a base para entender a “civilização” e diferenças de moralidade e inteligência.

Contextos

O contexto para estas transformações é complexo. Brevemente, estamos falando de a) a abolição da escravidão ao lado da adoção no mundo ocidental do liberalismo como princípio básico da organização política; a contradição entre o ideal de igualdade e de liberdade, e a necessidade de manter e justificar sistemas de desigualdade massiva era um berço para o surgimento de teorias deterministas que enraizavam a desigualdade nas diferenças naturais; b) uma mudança para novas formas de

imperialismo europeu que, em princípios do século XX, tomava mais da metade do território global e tinha quase a metade da população mundial sob o domínio europeu (sem falar das colônias e das esferas de influência mais amplas estadunidenses); o rápido crescimento das ciências naturais como ferramenta para entender e controlar o mundo, e uma mudança para a bio-política e o manejo da força vital das populações nacionais como mecanismo de governabilidade.

Não há vínculos simples entre esses processos contextuais e o desenvolvimento de novas teorias raciais – por exemplo, várias teorias sobre raças como tipos biológicos surgiram antes que os países europeus se empenhassem na “partilha da África” (o que começaram a fazer seriamente por volta de 1870) – mas não é de surpreender que, se analisarmos a longo prazo, surgem essas novas teorias raciais em um contexto de crescente imperialismo, de dominação europeia e norte-americana e de ideologias políticas de igualdade que prometem os mesmos direitos a todos os seres humanos.

A Ciência racial

O conceito de raça que é próprio desta época não é homogêneo, pois havia muitos debates entre os cientistas sobre como entender e explicar a diversidade humana. Mas podemos perceber alguns elementos básicos. Primeiro, a ciência revelava realidades que jaziam ocultas em um olhar superficial: a forma e o tamanho do crânio, por exemplo, eram objeto de medição meticulosa para demonstrar como fato científico que os europeus possuíam crânio maior; a cor e a aparência superficial eram sinais da raça, mas a verdade estava dentro do corpo e a ciência podia revelá-la. Segundo, estas teorias usualmente dividiam a humanidade em quatro ou cinco raças, que eram tipos biológicos separados e permanentes, por pelo menos muitos milhares de anos. As raças se distinguiam por sua anatomia, incluindo a cor da pele, que representava papel importante, ainda que não totalmente determinante; e as raças estavam claramente organizadas em hierarquia: europeus sempre acima – não significando estratificações entre diferentes populações

européias – para os ingleses, os irlandeses eram uma raça inferior, que até poderia ser considerada como relacionada com os africanos por sua tendência à “melanosidade”. (CURTIS, 1997, p. 20; MAGUBANE, 2001, p. 823) Terceiro, mesmo que este ainda fosse um ponto debatido, alguns cientistas aderiam à teoria do poligenismo, propondo que as raças fossem espécies, no sentido biológico, com origens antigas distintas (ideia que rechaça o monogenismo tradicional religioso). Quarto, pensava-se na história da espécie humana como um processo de evolução que ia das formas primitivas sociais da caça e da coleta, passando pela agricultura para chegar à civilização europeia. Todavia, esta teoria era muito estática: algumas raças estavam paralisadas na escadaria do progresso e estavam destinadas a continuar em posição inferior.

A flexibilidade na ciência racial

Na cronologia convencional do conceito de raça, muitas vezes se entende este período como a essência verdadeira de raça: a ênfase sobre a biologia e o determinismo define o que realmente se encontra no cerne do conceito. De acordo com minha aproximação desta narrativa, interessa-me refletir sobre como entram em cena a flexibilidade e as ideias acerca do impacto do meio ambiente sobre uma biologia supostamente inflexível e imutável.

Primeiro, a noção de tipo racial foi sempre, e explicitamente, uma realidade abstrata e invisível que se tinha que inferir de uma superfície confusa e heterogênea. Os teóricos Nott e Gliddon (apud BANTON, 1987, p. 41), no livro *Types of Mankind* (1854), reconheciam que todas as populações contemporâneas haviam sentido a influência do “clima, da mescla de raças, da invasão de forasteiros, do progresso da civilização e outras influências desconhecidas”. O sociólogo William Z. Ripley, no livro *Races of Europe* (1899), descreveu como ele reconstituía o tipo racial da confusão gerada por “sorte, variação, migração, mescla e meio ambiente em transformação”. Na realidade, o tipo racial era “inalcançável”. (apud STEPAN, 1982, p. 94; STOCKING, 1982, p. 62-63) E mesmo o crânio, suposta chave para conhecer o tipo racial, era sujeito

a modificações de acordo com o meio ambiente. É dessa forma que, em meio do determinismo biológico, encontro a possibilidade de variação e flexibilidade.

Segundo, apesar do aparente determinismo biológico da ciência racial, era comum nos círculos biológicos e médicos, as teorias de hereditariedade “branda”, segundo as quais a matéria transmitida para a geração seguinte, durante a reprodução sexual, poderia ser alterada pelas experiências do progenitor ao longo de sua vida. (MAYR, 1982) Estas eram teorias de herança de características adquiridas – lamarckismo – que circulava, sobretudo na esfera médica até a década de 1930. Veremos mais adiante como estas ideias podiam moldar o conceito de raça para uma forma menos determinista.

Terceiro, tendo em conta essas teorias, é lógico que a eugenia, muitas vezes entendida como a máxima expressão da ciência racial e do determinismo biológico, tinha também forte lado ambientalista. De fato, a eugenia conduziu à esterilização forçada em muitos casos – talvez algo em torno de 9000 nos Estados Unidos – e chegou a níveis horrores nas mãos dos nazistas. Mas, o movimento eugênico também enfatizava a higiene social – e não somente na América Latina onde, como o demonstrou Stepan (1991), estas formas “brandas” de eugenia tinham uma influência maior. Nos Estados Unidos e na Europa também, o movimento eugênico, que foi promovido por reformistas progressistas, buscava melhorar o ambiente familiar, os hábitos das crianças e dos pais, além de buscar controlar a reprodução sexual daqueles considerados como não “aptos”. (CONDIT, 1999, p. 43; KEVLES, 1995)

A influência do trópico: Ann Stoler

O trabalho de Ann Stoler sobre as colônias holandesas da Ásia sul-oriental, em finais do século XIX e princípios do século XX é boa ilustração da flexibilidade do pensamento racial durante este período; e uma indicação importante das consequências desta flexibilidade, que não significava, necessariamente, ideias e práticas menos racistas.

No contexto empírico da vida colonial, os fatos de que a suposta clareza de definição dos tipos raciais era, ainda que teoricamente, “inalcançável” e que a hereditariedade branda era uma teoria amplamente aceita geraram uma realidade preocupante para as autoridades coloniais. A diferença entre um europeu branco e um nativo não era tão nítida nem determinada, mas tinha de ser reconstituída constantemente. Por um lado, os filhos de relações sexuais entre homens europeus e mulheres nativas representavam um problema, porém mais interessante eram os receios das autoridades coloniais quanto ao impacto que o ambiente tropical poderia ter sobre os homens holandeses: o trópico tinha o poder de transformar a constituição física e moral do homem. Um advogado holandês escreveu, em 1898, que o meio tinha “o poder de neutralizar quase por completo os efeitos da ascendência e do sangue”. (apud STOLER, 2002, p. 98) Escrevendo em 1907, um médico opinou que um holandês criado nas Índias holandesas, sem controle sobre o meio circundante, poderia sofrer “metamorfose em javanês”. (apud STOLER, 1995, p. 104-105) Os filhos criados por servas nativas estavam ainda mais abertos a influências nocivas, sem falar dos que absorviam o leite materno de uma enfermeira nativa.

Estes exemplos trazem outra perspectiva sobre a ideia do determinismo biológico da ciência racial da época: vemos importantes elementos de flexibilidade, baseados no impacto do meio ambiente e na índole mutável da natureza humana e da condição racial do indivíduo. Vemos também preponderantes contiguidades com os conceitos de raça de épocas anteriores.

Esta flexibilidade não conduz ao declínio do racismo. Se a condição racial do colonizador e do colonizado fosse determinada por sua natureza imutável, não haveria tanta preocupação quanto à hierarquia e a distâncias sociais. O fato de que um branco poderia se converter em javanês, sob certas circunstâncias, levava as autoridades coloniais a montar um sistema de vigilância e controle para evitar tanto quanto possível essas circunstâncias. O racismo se encontra tanto na ideia de que o trópico e nativos podem contagiar ao branco com a degeneração

racial como na ideia de que nativos sempre serão inferiores e brancos superiores, devido a uma natureza imutável. A aparente rigidez da ciência teórica racial é, em certa medida, uma reação ante a falta de rigidez gerada por outras ideias, muito antigas, sobre a natureza plástica do ser humano e sua relação com o meio ambiente.

Raça como construção populacional e social

Durante o século XX, e sobretudo depois da Segunda Guerra Mundial, o conceito de raça sofre uma transformação radical. Depois de haver sido ferramenta chave para entender a diversidade humana durante mais de 200 anos, dentro de algumas poucas décadas, o conceito perde autoridade e se fragmenta. Momentos e figuras chaves neste processo são: a) Charles Darwin, cujas teorias eventualmente ajudaram a desfazer o conceito de tipo racial, permanente e fixo (pois todos os seres vivos estão em permanente processo de adaptação), e o conceito de poli gênese. Digo “eventualmente”, porque muitos aspectos da ciência racial da época de Darwin – a hierarquia das raças, e até certo tipo de poligenismo – continuaram sendo quase igual a pesar da teoria da seleção natural; (ANDERSON, 2006, p. 5; STOCKING, 1982, p. 3); b) Franz Boas, quem utilizava as técnicas de antropometria para questionar o conceito de tipo racial fixo e imutável, mostrando que a forma do crânio se transformava de uma geração para outra, sob a influência da dieta; também insistia na separação conceptual de biologia e de cultura, com o propósito de buscar explicações do cultural dentro da esfera do cultural; c) a rejeição ao nazismo e a sua versão generalizada da eugenia, e as declarações da UNESCO sobre a raça.

Na cronologia convencional, o resultado dessas intervenções é que, na biologia, o conceito de raça é substituído pelo conceito de população, caracterizado por frequências alélicas que variam de forma gradual ou clinal através do espaço; os biólogos descobrem que a variação biológica humana não se divide de forma coerente entre as chamadas raças. Por seu turno, nas ciências sociais, raça se converte em uma “construção social” ou cultural; é apenas uma ideia, ainda que tenha

muita força social. Ao mesmo tempo, enquanto que em alguns contextos – Estados Unidos, Reino Unido, e Brasil, por exemplo, o termo “raça” continua tendo uma vida institucional oficial – somente como categoria cultural – em muitas partes do mundo, o conceito de torna quase tabu nos discursos públicos e políticos, pois traz a mancha do nazismo, do racismo e da ciência racial do século XIX. É substituído pelo termo “etnicidade” (supostamente limpo das conotações biologizantes que havia carregado durante muito tempo para terminar sendo um conceito de diferença cultural) e mais tarde por “diversidade cultural”. Em suma, “raça” e “biologia” são substituídos por “cultura”.

Dentro da abordagem que quero dar à cronologia convencional, me interessa questionar esta transformação até o cultural e buscar a persistência de elementos biologizantes e naturalizantes no conceito de raça pós-guerra. Vejamos vários aspectos.

Populações raciais

A famosa declaração da UNESCO de 1950 que muitas vezes é pensada como declaração da inexistência da raça, não o era de fato. Ali se declara que raça era uma realidade somente biológica que não influía em capacidades básicas humanas, como a inteligência, e que não dava as bases para uma hierarquia de raças. E logo em 1951, emitiu-se outra declaração, desta vez com maior participação de biólogos e psicólogos descontentes com a primeira declaração. Desta vez não se descartou a raça como possível elemento que poderia incidir sobre a inteligência; era uma questão empírica que deveria ser investigada. Uma das sequelas deste posicionamento pode ser observada na persistência da ideia entre um pequeno grupo de psicólogos – tais como Arthur Jensen, Hans Eysenck, J. Phillippe Rushton, Richard Herrnstein e Charles

Murray – de que a inteligência está sim relacionada com a raça (entendida como uma realidade biológica).

O conceito de raça como um modo de descrever a variação biológica humana tampouco desapareceu tão facilmente. Em um estudo de 1985 descobriu-se que 70% dos biólogos especializados em comportamento

animal e 50% dos antropólogos biológicos acreditavam que as raças biológicas existiam na espécie humana. (LIEBERMAN; REYNOLDS, 1996, p. 158) No Brasil e na Colômbia, na bibliografia especializada era possível encontrar referências às “três raças” até os anos 1980. (FRANCO; WEIMER; SALZANO, 1982; GÓMEZ GUTIÉRREZ, 1992)

Agora com a sequenciação do genoma humano, os geneticistas dedicaram muita atenção ao 0,1% de diferenças que contém toda variação genética na espécie e que conta com até 30 milhões de SNPs (polimorfismos de nucleótido único), ou seja, “lugares” onde a diferença entre uma pessoa e outra pode ocorrer. Segundo alguns geneticistas, “os grupos raciais e étnicos diferem entre si geneticamente,” devido à estruturação geográfica do aparecimento e da reprodução; as diferenças têm “implicações biológicas”, dentre elas a suscetibilidade a enfermidades. (BURCHARD et al., 2003) Também há o caso famoso da droga BiDil, promovida especificamente para homens afro-americanos com condições cardíacas, com a implicação de que os homens nesta categoria social compartilhavam perfil genético comum. (KAHN, 2013) Enfim, estas “populações” continuam sendo tratadas como raças biológicas, ainda que, às vezes, se evite o termo raça (por exemplo, nas páginas da internet da BiDil fala-se somente em “*African Americans*” e “*ethnic groups*” (www.bidil.com) ou se utiliza o conceito de população biogeográfica.

Populações racializadas

A noção de população biogeográfica nos leva a um campo onde as populações se racializam de uma forma mais sutil. Refiro-me à maneira com que a pesquisa genética, conquanto tenha propósitos antirracistas e antirracializantes, de algum modo termina dando bases para pensar quês categorias sociais, incluindo “raças”, alcancem dimensão genética. O mecanismo básico desse processo é que os geneticistas identificam um grupo para a amostra utilizando critérios sociais – muitas vezes a localização geográfica, mas também a identidade étnica, a auto-identificação de cor, dentre outros fatores – ou utilizam critérios biológicos – como cor da pele – que funcionam como sinalizadores de identidade

social. Logo se produz um perfil genético desse grupo e, ainda que os dados demonstrem que geneticamente o grupo é diverso e/ou tem muito em comum com outros grupos, o efeito é de criar vínculo entre categoria social e perfil genético. Além do mais, uma amostra muito específica pode se converter no representante de uma categoria muito mais ampla. Assim, por exemplo, a amostra que o projeto *HapMap* coletou de algumas pessoas iorubás em Ibadan, Nigéria, já funciona como representação da “ancestralidade africana” – ou em termos mais populares, do “negro” – em populações norte-americanas.

Serve como exemplo desse processo algumas das pesquisas que foram feitas sobre a “ancestralidade” genética de populações no Brasil, na Colômbia e no México. (GIBBON; SANTOS; SANS, 2011; LÓPEZ BELTRÁN, 2011; WADE et al, 2014)² Estas investigações, em geral, rechaçam o conceito de raça como realidade biológica (ver, por exemplo, PENA, 2008), mas costumam usar métodos bem comuns. Primeiro, analisam o perfil genético de suas amostras em termos de três grandes ancestrais genéticos: europeu, ameríndio e africano. (PENA et al., 2011; SILVA-ZOLEZZI et al., 2009; WANG et al., 2008) Cada ancestralidade é identificada em relação a uma população de referência – por exemplo, os iorubás ou os zapotec – que representa uma população biogeográfica continental. É uma técnica muito comum e em termos da ciência genética perfeitamente justificável, porque se trata de termos de um conjunto de marcadores genéticos muito específicos que distinguem, ou são mais frequentes entre a população de referência. Mas o efeito é de que europeus, africanos e ameríndios são categorias diferentes em *geral* no que tange à esfera genética, quando as diferenças são muito pequenas em comparação com o que se compartilha. Estas categorias são populações biogeográficas que correspondem ao que popularmente se podia chamar “as três raças” que compõem as nações latino-americanas.

2 Para detalhes do projeto “Raza, genómica y mestizaje en América latina: una perspectiva comparativa”, ver: <<http://www.socialsciences.manchester.ac.uk/subjects/social-anthropology/our-research/projects/race-genomics-and-mestizaje/>>.

Segundo, muitas vezes estudos genéticos coletam amostras separadas de populações indígenas, afrodescendentes e mestiças (e as brancas no Brasil, onde se utiliza essa categoria censitária e burocrática) apresentando-as como populações distintas em suas publicações. Por exemplo, um estudo colombiano apresenta 15 populações amostrais catalogadas como “Mestiço”, uma delas como “Afrodescendente” e oito como “Nativo” e um mapa as localiza na geografia do país. (ROJAS et al., 2010) Estudos sobre a diversidade genética mexicana localizam aos zapotecos como uma população à parte, e a utilizam como população de referência para a ancestralidade ameríndia. (SILVA-ZOLEZZI et al., 2009) Um estudo brasileiro enfoca as “*African-derived populations*” como objeto de análise genética. (BORTOLINI et al., 1999) Essas classificações são mantidas, apesar de que os dados demonstram que a imensa maioria das populações latino-americanas são “mestiças”, no sentido genético de ter alguma mescla de marcadores ancestrais típicos de populações de referência europeias, ameríndias e/ou africanas. Ao mesmo tempo, neste tipo de estudo sobre a ancestralidade genética, os geneticistas usualmente escolhem a pessoas cujos avôs nasceram na mesma localidade, buscando, deste modo, mostrar pessoas que têm “raízes” genealógicas na localidade e que, portanto, podem ser tomadas como bons representantes da população em termos de sua ancestralidade: isto tende a “purificar” a amostra, deixando de fora imigrantes recentes que poderiam agregar “erro” estatístico à amostra e amplificando a possibilidade de diferenciação genética com outros grupos. O efeito destas práticas é de permitir a inferência de que “os negros”, “os índios” e “os mestiços” são populações distintas a nível genético. E isto tende a reproduzir um conceito popular de raça, sobretudo entre quem não é especialista em genética.

Raça no discurso popular

É comum afirmar que as pessoas em geral já não falam em termos de raça, mas de cultura. (STOLCKE, 1995) No entanto, será mesmo verdade que as referências cotidianas à raça desapareceram ou

que as pessoas não falam de etnicidade e raça em termos de biologia, sangue etc.?³ É verdade que em muitos países – por exemplo, França, Alemanha, Espanha – referir-se publicamente a raça tornou-se um problema. Pode-se falar de racismo, como prática tabu atribuída a outras pessoas, mas definir e especificar raça é considerado racista. Mesmo em países como os Estados Unidos, onde a palavra raça tem uma vida pública, há o “racismo daltônico” e os discursos que “ocultam cor e raça”. (BONILLA-SILVA, 2003; FRANKENBERG, 1993; HARTIGAN, 2010) A Oficina do Censo se constrange para esclarecer que “as categorias raciais do questionário censitário refletem a definição social de raça reconhecida neste país” e que não são uma tentativa de “definir a raça em termos biológicos, antropológicos ou genéticos”.³ No Reino Unido, onde existe o *Race Relations Act* (1974), entende-se que o Ato se aplica a relações com base em “cor, raça, nacionalidade ou origens étnicas ou nacionais”. E, quando pergunto a meus estudantes, por exemplo, o que eles entendem por “raça”, muitas vezes me respondem em termos de “cultura” ou origem nacional.

Não obstante, este processo de “culturalização” é apenas parcial. Quando olhamos a esfera de parentesco e de família, vemos que muitas pessoas continuam se preocupando com noções racializadas de genealogia, sangue e aparência. Nesse sentido, desenvolvi o conceito de “congruência parentesco-raça” cuja ideia é captar a noção individual (na esfera em que rege o modelo de parentesco euro-americano) de que a aparência física racializada de alguém é explicável com relação à origem familiar. Isto reflete o fato de que nem tudo se pensa em termos culturais quando estamos no campo da diferença. Se fosse a cultura o único fator a determinar a diferença e o pertencimento, então não importaria a aparência física racializada, por exemplo, do companheiro ou dos filhos de alguém. No entanto, não resta dúvida de que aspectos racializados de aparência são relevantes e provocam muitas preocupações e perguntas – por exemplo, entre as famílias que adotam filhos

3 Ver: <<http://www.census.gov/population/race/>>.

por mecanismos transnacionais, que também costumam ser transraciais. (HOWELL, 2003; HOWELL; MELHUUS, 2007; MARRE, 2007)

Tecnologias de reprodução assistida e a “concordância” racial

Um exemplo deste tipo de preocupação pela aparência racializada se encontra no campo da reprodução assistida, onde é muito comum a prática de “concordância racial”, ou seja, de atribuir à pessoa beneficiária óvulos ou espermatozoides que vêm de um doador da mesma “raça”, ou com mais semelhanças em termos de aparência racializada. Thompson (2003) disse que “para o mercado mundial de óvulos, espermatozoides e embriões, os critérios de raça e etnicidade, sejam fenotípicos ou outros, são uma das poucas coisas que formam um princípio comum organizacional, que diferencia, que legitima e que cria o parentesco”. (fala em conferência)

Na Espanha, por exemplo, encontramos que os fenótipos de doadores e de beneficiários foram classificados e organizados com base na cor da pele e dos olhos; cor e textura do cabelo; feições faciais; tamanho do corpo; grupo sanguíneo e “raça”;⁴ isto tudo conforme as leis espanholas que decretavam: “Se deverá garantir que o doador tenha a máxima semelhança fenotípica e imunológica e as máximas possibilidades de compatibilidade com a mulher beneficiária e seu entorno familiar”.⁵

No Reino Unido, a *Human Fertilisation and Embryology Authority* (HFEA), em seu guia de 2002, declarou que “as clínicas deveriam, até onde fosse possível, combinar as características físicas e a origem étnica do doador com aquelas do par infértil” e continuou: “aqueles que buscam tratamento não devem ser tratados com gametas oferecidas por um doador de origem racial diferente, a menos que hajam razões

4 Real decreto 412/1996, anexo “Protocolo básico para el estudio de donantes” . Disponível em: <<http://www.boe.es/boe/dias/1996/03/23/pdfs/A11253-11256.pdf>>.

5 Lei nº 35/1988, de 22 de novembro, sobre Técnicas de Reprodução Assistida, artículo 6, parágrafo 5.

imperativas para fazê-lo”. (2002) A versão do guia de 2003 eliminou a palavra “racial” e a de 2007 apenas disse que se deveria evitar qualquer “dano” ao filho ou ao beneficiário.⁶ Não obstante, avisa aos doadores que a informação que devem fornecer à clínica pode incluir dados sobre “suas características físicas” e “seu grupo étnico”.⁷

Tudo isso demonstra uma preocupação persistente com ideias sobre a raça entendida como um fenômeno biológico e corporal, assim como cultural. Isto não quer dizer que ideias sobre raça se reproduzam de forma mecânica e determinista: a persistência de dimensões biologizantes do conceito de raça também permite flexibilidade. O mercado de gametas abre campo à escolha do consumidor: de fato, apesar das regras da HFEA, as clínicas britânicas forneciam óvulos de doadoras brancas a mulheres que vinham de diferentes países asiáticos para buscar tratamentos sem uma razão mais “imperativa” que o desejo de ter um filho mais branco. (*Sunday Times*, 16 novembro 2003, p. 7) Tanto em Israel como no Equador, algumas mulheres expressam uma preferência por ter uma doadora de pele clara e aparência europeia. (NAHMAN, 2006, 2010; ROBERTS, 2012)

Como sempre, o conceito de raça termina sendo uma junção complexa de elementos da cultura e da natureza, elementos tão entretecidos que não é fácil ver onde se localizam as fronteiras demarcatórias entre uma e outra.

Raça, sangue e Biologia na América Latina

Como se manifesta esta complexa articulação racial entre natureza e cultura na América Latina? Já sabemos que raça é um conceito ambíguo oscilante entre a visibilidade e a invisibilidade nos países latino-americanos. Pode estar presente, como no Brasil, onde se pergunta por cor e raça no censo, há cotas raciais nas universidades e um estatuto de igualdade racial em nível nacional. Mas pode estar também ausente

6 Ver <http://www.hfea.gov.uk/1682.html>.

7 Ver <http://www.hfea.gov.uk/1974.html>.

– no sentido de que há pouco discurso público a respeito – ou pode ter significados muito particulares, como no México, onde há uma estação de metrô chamada *La Raza* e um Monumento a *La Raza*, ambos se referindo a uma tradição, uma linhagem, uma mestiçagem e um passado indígena (como no caso dos monumentos colombianos com o mesmo nome, em Medellín e Neiva). Pode ser negada, quando se diz que o racismo não é um problema ou que as identidades raciais não possuem destacada relevância na vida cotidiana. Mas pode ser reconhecida, quando as pessoas falam de “a raça negra” ou “a raça indígena”, ou com mais frequência simplesmente dos “negros”, “índios” etc. Nas ciências sociais, é comum afirmar que o conceito de raça na América Latina é muito culturalizado, sobretudo porque a diferença entre um mestiço e um indígena se constrói em termos de idioma, lugar de residência, roupa etc., e não em termos de corpo. De forma similar, a identificação de indivíduos usando termos de raça ou cor (negro, moreno, pardo, branco etc.) é um ato em que incidem critérios culturais, mais do que fatores somáticos ou de ascendência.

No entanto, é importante não omitir o papel que desempenham o corpo e as ideias sobre “o hereditário” (LÓPEZ BELTRÁN, 2004) no campo das identidades racializadas na América Latina. Vejamos alguns exemplos.

1. Mónica Moreno Figueroa demonstra a importância da cor da pele e do binário fenotípico morena/loira nas famílias mestiças mexicanas – sendo o México um país onde, supostamente, questões de raça ou não existem ou são questões de cultura. Por outro lado, o fenótipo racializado – por mais que seja sujeito a percepções variadas segundo quem está olhando – aparece como dimensão significativa de como cada mulher se enxerga emocionalmente na relação com suas famílias e com as normas dominantes de beleza, suscitando emoções de menosprezo/apreço e vergonha/estima. Se insere no tema do fenótipo, porém está entrelaçado com o parentesco, de maneira que a cor e a aparência racializadas são entendidos como elementos herdados por

vias diversas, mas não arbitrárias, a partir dos pais e outros ancestrais. (MORENO FIGUEROA, 2008, 2012)

2. No Brasil, o censo pergunta “pela cor ou pela raça” e as pessoas escolhem uma categoria convencional – branco, preto, pardo, amarelo ou indígena. Diz-se que o preconceito racial no Brasil é “de marca”, em contraste com o preconceito “de origem” dos Estados Unidos. (NOGUEIRA, 1955, 2007) Não obstante, os brasileiros também têm dito: “*preto é cor, negro é raça*”. (SANTOS et al., 2009) Isto sugere que se distingue entre o fenótipo (cor) e algo diferente (raça). Mas, o que é raça neste sentido? André Cicalo teve o seguinte diálogo com uma mulher negra/parda no Rio de Janeiro (CICALO, 2003, p. 119):

Antropólogo: *Então, dizer negro e dizer preto é a mesma coisa?*

Entrevistada: *É diferente porque preto é a cor [toca na pele de seu braço], enquanto que negro é a raça [passa a mão pela cara, indicando feições faciais].*

Antropólogo: *Mas, o que é raça?*

Entrevistada: *Raça é raça. É sua... origem [indica de novo a cara]*

Aqui faz-se uma distinção entre cor e raça, mas raça sendo um elemento fenotípico – as feições faciais. Sem dúvida, a mulher está apontando um elemento herdado que marca a origem. A cor pode ter sido herdada de diferentes fontes de origem, enquanto que as feições faciais que dizem “negro” ao observador brasileiro têm origem unicamente africana. A partir desta perspectiva, negro é aquele que tem ancestrais africanos; preto é aquele que tem a pele escura. Mais uma vez, percebe-se um interesse em dimensões do corpo que estão relacionadas com a hereditariedade, o sangue, as origens.

3. Diane Nelson (1999, p. 231) narra a história de um jovem “ladino” guatemalteco – ou seja, uma pessoa não indígena – que, a seus olhos, parecia branco. O jovem contou que sua mãe sempre lhe dizia para

não sentar ao lado de uma mulher de aparência indígena no ônibus. A mãe temia que o jovem pudesse ser confundido como filho da mulher indígena. Segundo sua mãe, algo da aparência do filho lembrava feições indígenas ao observador comum, mas somente no contexto de uma aparente relação de parentesco e ancestralidade: necessitava-se da possibilidade de hereditariedade para ativar a pista fenotípica.

4. Em seus estudos sobre o povo de Chimaltenango, na Guatemala, Charles Hale encontrou os “misturados” (filhos de pais ladinos e indígenas), alguns dos quais lograram entrar na classe social dos ladinos e ali ter alguma aceitação. (“Os misturados” não eram “os mestiços” nem “os cholos” – estes últimos tendo identificações recentes de jovens que não se identificavam com a classificação tradicional entre ladino e índio). Fenotipicamente, os ladinos são variados, de modo que um misturado não é notado por seu aspecto físico. Ser ladino é um tema mais cultural. De fato, Hale conta que permaneciam suspeitas ao redor dos indivíduos misturados que pertenciam à classe ladina: suas raízes indígenas socavavam suas pretensões sociais. (HALE, 2007, 2011) De novo, vislumbramos uma preocupação com ascendência e sangue que subjaze aos critérios culturais que definem a classificação racial entre ladino e indígena.

5. Em meu próprio trabalho sobre a história social da música tropical na Colômbia, me chamou atenção que um trompetista mestiço – desses mestiços indo até o branco, característicos da cidade de Medellín (Antioquia) – diria que lhe encantava a música tropical colombiana porque tinha “um coração negro”. Em nossas investigações sobre a genética, a raça e o hereditário na Colômbia também encontramos pessoas que diziam que, por sua predileção pela música “negra”, pelos tambores ou pelas regiões vistas como “negras” na Colômbia, “algo de negro devo ter”.⁸ Essas pessoas eram mestiças, mas sentiam que herdaram algo invisível que estava dentro e que saía com o estí-

8 Ernesto Schwartz-Marín, *Explaining the visible and the invisible: Lay knowledge of genetics, ancestry, physical appearance and race in Colombia*. ([20--?]) Manuscrito. Ver também <http://

mulo da música, o ritmo e o clima. O mestiço não era o produto de uma fusão homogênea, senão um mosaico heterogêneo de elementos herdados de diferentes fontes. (WADE, 2003, 2005)

6. No Brasil, a BBC montou um projeto em que fizeram testes de ancestralidade genética em diferentes pessoas famosas, incluindo o músico e dançarino Neguinho da Beija Flor, ícone da cultura negra no Brasil. Os dados mostraram que 67% da ancestralidade de Neguinho era de origem europeia. No contexto dos debates acalorados sobre as ações afirmativas para “os negros” no Brasil, esta descoberta deu lugar a comentários irônicos sobre como não havia negros verdadeiros no Brasil, que todos eram mestiços e que, portanto, não deveria haver medidas especiais para “os negros”. Deste modo, a identidade racial estava sendo avaliada com base na genética e na ascendência.

Estes exemplos sugerem que, mesmo na América Latina, onde questões de raça muitas vezes se enquadram em questões de cultura, podemos ver a operação da complexa montagem de raça, cultura e natureza, comportamento e corpo, aparência física e hereditariedade, cor e sangue.

Raça e corporalização

Se o conceito de raça sempre envolve biologia e cultura, é importante que tenhamos uma abordagem que capte a flexibilidade da biologia, que não a tome, através do reducionismo genético, como algo somente determinista, apreciando como a biologia e cultura se entrelaçam (GOODMAN; HEATH; LINDEE, 2003; WADE, 2002), como nos demonstrou o caso das colônias holandesas do princípio do século XX.

Por exemplo, podemos pensar no papel da “segunda natureza”, o hábito corporal que corporaliza ou encarna práticas cotidianas e as converte em parte integral do corpo biológico, dos músculos, da forma do corpo, dos circuitos neurológicos. Isto incide no debate sobre esporte e

www.socialsciences.manchester.ac.uk/subjects/social-anthropology/our-research/projects/race-genomics-and-mestizaje/.

raça, o qual opõe a ideia de que “os negros” estão biologicamente mais bem dotados para certos esportes à ideia de que as estruturas sociais os empurram até certas linhas esportivas. Para além da divisão simplista entre biologia e cultura, está a proposta de que a experiência molda a biologia. Que a experiência de praticar *baseball* nos campos dos bairros negros das cidades dos Estados Unidos molda um corpo esportivo distinto daquele que resulta da experiência de praticar o mesmo esporte em um bairro branco, onde há menos competição pelo espaço e pelo tempo e os jovens vão adquirindo habilidades distintas que privilegiam a atuação individualista. (HARRISON, 1995; WADE, 2004, 2011)

Outra série de exemplos vêm do impacto sobre o corpo que pode surgir nas formas de racismo que segrega certos grupos raciais em condições sociais e ambientais prejudiciais à saúde e ao bem-estar geral. Alguns argumentam que o racismo pode introduzir sensações de frustração que, a longo prazo, contribuem para a alta taxa de hipertensão entre os afro-americanos. (DRESSLER, 1996; DRESSLER; BALIEIRO; SANTOS, 1999)

Enfim, estamos diante de um conceito que entende a biologia como durável porém não fixa; uma vez que a prática se sedimenta no corpo e se torna segunda natureza, não é fácil modificá-la; mas, tampouco está o corpo determinado somente por uma biologia imutável.

Conclusão

Entender a raça como um conjunto ou em enredo natural-cultural e compreender o caráter turvo das fronteiras entre a esfera da natureza e a esfera da cultura me parece importante para entender o âmbito de ação do racismo e do conceito de raça. Se enfocamos somente uma biologia determinista e reducionista como o mecanismo central – o *locus classicus* – do processo que é a raça, então, perdemos outras dimensões desse campo operacional, como o são os regimes de regulação do corpo para evitar a “contaminação” racial. Já sabemos que o pensamento racial opera em parte através da naturalização, de representar como natural

fenômenos que são culturais. Mas, se entendemos que a natureza – por mais que se apresente superficialmente como algo fixo – também é vista como algo mutável, e que a fronteira entre a natureza e a cultura – por mais que se apresente como definitiva – também tem certa permeabilidade (LATOURET, 1993), então, podemos captar a constante necessidade, em sistemas onde opera o racismo, de vigiar as diferenças e as hierarquias sociais e de reiterar a atuação delas. Também podemos apreciar melhor quão difícil pode ser desestabilizar as naturalizações do pensamento racial, se é que já estão instáveis e que desta mutabilidade lhe tiram algo de seu poder. Ao mesmo tempo, vendo as instáveis naturalizações do pensamento racial, podemos tratar de aproveitá-las para desvelar a operação do conceito de raça e desestabilizá-lo ainda mais.⁹

Referências

- ANDERSON, K. *Race and the crisis of humanism*. London: Routledge, 2006.
- ARIAS, J.; RESTREPO, E. Historizando raza: propuestas conceptuales y metodológicas. *Crítica y Emancipación: revista Latinoamericana de Ciencias Sociales*, Buenos Aires, n. 3, p. 45-64, 2010.
- BANTON, M. *Racial theories*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1987.
- BONILLA-SILVA, E. *Racism without racists: color-blind racism and the persistence of racial inequality in the United States*. Lanham, MD: Rowman e Littlefield, 2003.
- BORTOLINI, M. C. et al. African-derived South American populations: a history of symmetrical and asymmetrical matings according to sex revealed by bi- and uni-parental genetic markers. *American Journal of Human Biology*, New York, v. 11, n. 4, p. 551-563, 1999.
- BUFFON, G. Variétés dans l'espèce humaine. In: BUFFON, G-L. L.; DAUBENTON, L-J-M. *Histoire naturelle, générale et particulière, avec la description du Cabinet du Roy*. Paris: L'Imprimerie royale, 1749. p. 371-530. tomo 3.

9 Ver em Anexo A, debate desta conferência do Prof. Wade com o público.

- BURCHARD, E. et al. The importance of race and ethnic background in biomedical research and clinical practice. *The New England Journal of Medicine*, Boston, v. 348, n. 12, p. 1170-1175, 2003.
- CHAPLIN, J. E. Natural philosophy and an early racial idiom in North America: comparing English and Indian bodies. *The William and Mary Quarterly*, New York, v. 54, n. 1, p. 229-252, 1997.
- CICALO, A. *Urban encounters: affirmative action and racial identities in Brazil*. Minneapolis: Palgrave Macmillan, 2003.
- CONDIT, C. M. *The meanings of the gene: public debates about human heredity*. Madison: University of Wisconsin Press, 1999.
- COPE, R. D. *The limits of racial domination: plebeian society in colonial Mexico City, 1660-1720*. Madison: University of Wisconsin Press, 1994.
- COROMINAS, J. *Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana*. Madrid: Ed. Gredos, 1976.
- CURTIS, L. P. *Apes and angels: the Irishman in Victorian caricature*. 2. ed. Washington, DC: Smithsonian, 1997.
- DRESSLER, W. W. Hypertension in the African American community: social, cultural, and psychological factors. *Seminars in Nephrology*, New York, v. 16, n. 2, p. 71-82, 1996.
- DRESSLER, W. W.; BALIEIRO, M.; SANTOS, J. E. dos. Culture, skin color and arterial blood pressure in Brazil. *American Journal of Human Biology*, New York, v. 11, p. 49-59, 1999.
- EARLE, R. *The body of the conquistador: food, race and the colonial experience in Spanish America, 1492-1700*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- EZE, E. C. *Race and the enlightenment: a reader*. Oxford: Blackwell, 1997.
- FRANCO, M. H. L. P.; WEIMER, T. A.; SALZANO, F. M. Blood polymorphisms and racial admixture in two Brazilian populations. *American Journal of Physical Anthropology*, Washington, v. 58, n. 2, p. 127-132, 1982.
- FRANKENBERG, R. *White women, race matters: the social construction of whiteness*. London: Routledge, 1993.
- FREDERICKSON, G. M. *Racism: a short history*. Princeton: Princeton University Press, 2002.

- GIBBON, S.; SANTOS, R. V. ; SANS, M. *Racial identities, genetic ancestry, and health in South America: Argentina, Brazil, Colombia, and Uruguay*. New York: Palgrave Macmillan, 2011.
- GÓMEZ, G. A. Entre los embera-epena. *Boletín Expedición Humana*, Bogotá, v. 10, p. 8, 1992.
- GOODMAN, A. H.; HEATH, D.; LINDEE, M. S. *Genetic nature/culture: anthropology and science beyond the two-culture divide*. Berkeley: University of California Press, 2003.
- GREER, M. R.; MIGNOLO, W. D.; QUILLIGAN, M. Introduction. In: GREER, M. R.; MIGNOLO, W. D.; QUILLIGAN, M. *Rereading the Black Legend: the discourses of religious and racial difference in the Renaissance empires*. Chicago: University of Chicago Press, 2008. p. 1-24.
- HALE, C. R. Mistados, cholos y la negación de la identidad en la sierra de Guatemala. In: De LA CADENA, M. *Formaciones de indianidad: articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina*. Popayán: Envión Ed., 2007. p. 233-260.
- HALE, C. R. Mistados, cholos and the negation of identity in the Guatemalan highlands. In: GOTKOWITZ, L. *Histories of race and racism: the Andes and Mesoamerica from colonial times to the present*. Durham, NC: Duke University Press, 2011. p. 254-277.
- HANNAFORD, I. *Race: the history of an idea in the West*. Washington DC: Woodrow Wilson Center Press, 1996.
- HARRISON, L. African Americans: race as a self-schema affecting physical activity choices. *Quest, Champaign*, v. 47, p. 7-18, 1995.
- HARTIGAN, J. *Race in the 21st century: ethnographic approaches*. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- HOWELL, S. Kinning: the creation of life trajectories in transnational adoptive families. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, London, v. 9, n. 3, p. 465-484, 2003.
- HOWELL, S.; MELHUUS, M. Race, biology and culture in contemporary Norway: identity and belonging in adoption, donor gametes and immigration. In: WADE, P. *Race, ethnicity and nation: perspectives from kinship and genetics*. Oxford: Berghahn Books, 2007. p. 53-71.
- ISAAC, B. H. *The invention of racism in classical antiquity*. Princeton: Princeton University Press, 2004.

- KAHN, J. *Race in a bottle: the story of BiDiL and racialized medicine in a post-genomic age*. New York: Columbia University Press, 2013.
- KEVLES, D. J. *In the name of eugenics: genetics and the uses of human heredity*. 2. ed. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1995.
- KNOX, R. *The races of men: a fragment*. London: Henry Renshaw, 1850.
- LATOURETTE, B. *We have never been modern*. Translated by Catherine Porter. London: Harvester Wheatsheaf, 1993.
- LIBERMAN, A. *The Oxford etymologist looks at race, class and sex*. Oxford, 2009. Disponível em: <Available from <http://blog.oup.com/2009/04/race-2/>>. Acesso em: 27 Aug. 2011.
- LIEBERMAN, L.; REYNOLDS, L. T. Race: the deconstruction of a scientific concept. In: REYNOLDS, L. T.; LIEBERMAN, L. *Race and other misadventures: essays in honor of Ashley Montagu in his ninetieth year*. Dix Hills, N.Y: General Hall Inc. 1996. p. 142-173.
- LÓPEZ BELTRÁN, C. *El sesgo hereditario: ámbitos históricos del concepto de herencia biológica*. México DF: Universidad Nacional Autónoma de México, 2004.
- LÓPEZ BELTRÁN, C. *Genes e mestizos: genómica y raza en la biomedicina mexicana*. Mexico, DF: Ficticia Editorial, 2011.
- MAGUBANE, Z. Which bodies matter? Feminism, poststructuralism, race, and the curious theoretical odyssey of the 'Hottentot Venus'. *Gender and Society*, v. 15, n. 6, p. 816-834, 2001.
- MARRE, D. 'I want her to learn her language and maintain her culture': transnational adoptive families' views of 'cultural origins'. In: WADE, P. *Race, ethnicity and nation: perspectives from kinship and genetics*. Oxford: Berghahn Books, 2007. p. 73-93.
- MARTÍNEZ, M. E. *Genealogical fictions: limpieza de sangre, religion, and gender in colonial Mexico*. Stanford: Stanford University Press, 2008.
- MAYR, E. *The growth of biological thought: diversity, evolution and inheritance*. Cambridge, Mass: The Belknap Press of Harvard University Press, 1982.
- MAYES, T. Asian women seek white donor eggs for light-skin babies. *Sunday Times*, p. 7, 16 Nov. 2003.

- MORENO, M. F. Historically-rooted transnationalism: slightedness and the experience of racism in Mexican families. *Journal of Intercultural Studies*, Abingdon, v. 29, n. 3, p. 283-297, 2008.
- MORENO, M. F. "Linda morenita": skin colour, beauty and the politics of mestizaje in Mexico. In: HORROCKS, C. *Cultures of colour: visual, material, textual*. Oxford: Berghahn Books, 2012. p. 167-180.
- NAHMAN, M. Materializing Israeliness: difference and mixture in transnational ova donation. *Science as Culture*, London, v. 15, n. 3, p. 199-213, 2006.
- NAHMAN, M. 'Embryos are our baby': abridging hope, body and nation in transnational ova donation. In: EDWARDS, J.; HARVEY, P.; WADE, P. *Technologized images, technologized bodies*. Oxford: Berghahn Books, 2010. p. 185-210.
- NELSON, D. M. *A finger in the wound: body politics in quincennial Guatemala*. Berkeley: California University Press, 1999.
- NIRENBERG, D. Was there race before modernity? The example of 'Jewish' blood in late medieval Spain. In: ELIAV-FELDON, M.; BENJAMIN, I.; ZIEGLER, J. *The origins of racism in the West*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. p. 232-264.
- NOGUEIRA, O. Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem. In: CONGRESSO INTERNACIONAL DOS AMERICANISTAS, 36., 1955. São Paulo. *Anais...* São Paulo: Editora Anhembí, 1955. p. 409-434.
- NOGUEIRA, O. Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem: sugestão de um quadro de referência para a interpretação do material sobre relações raciais no Brasil. *Tempo Social*, São Paulo, v. 19, n. 1, p. 287-308, 2007.
- PENA, S. D. J.; NESTROVSKI, A. R. *Humanidade sem raças?* São Paulo: Publifolha, 2008.
- PENA, S. D. J. et al. The genomic ancestry of individuals from different geographical regions of Brazil is more uniform than expected. *PLoS ONE*, San Francisco, v. 6, n. 2, 2011.
- POOLE, D. *Vision, race and modernity: a visual economy of the Andean image world*. Princeton, N.J.: Princeton University Press. 1997.
- POOLE, S. The politics of limpieza de sangre: Juan de Ovando and his circle in the reign of Philip II. *Americas*, Washington, v. 55, n. 3, p. 359-389, 1999.

- ROBERTS, E. F.S. *God's laboratory: assisted reproduction in the Andes*. Berkeley, CA: University of California Press, 2012.
- ROJAS, W. et al. Genetic make up and structure of Colombian populations by means of uniparental and biparental DNA markers. *American Journal of Physical Anthropology*, Washington, v. 143, n.1, p. 13-20, 2010.
- SANTOS, R. V. et al. Color, race and genomic ancestry in Brazil: dialogues between anthropology and genetics. *Current Anthropology*, Chicago, v. 50, n. 6, p. 787-819, 2009.
- SILVA, Z. I. et al. Analysis of genomic diversity in Mexican Mestizo populations to develop genomic medicine in Mexico. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, Washington, v. 106, n. 21, p. 8611-8616, 2009.
- STEPAN, N. *The idea of race in science: Great Britain, 1800-1960*. London: Oxford: Macmillan in association with St Antony's College, 1982.
- STEPAN, N. L. *The hour of eugenics: race, gender and nation in Latin America*. Ithaca, N.Y: Cornell University Press, 1991.
- STOCKING, G. *Race, culture and evolution: essays on the history of anthropology*. 2. ed. Chicago: Chicago University Press, 1982.
- STOLCKE, V. Talking culture: new boundaries, new rhetorics of exclusion in Europe. *Current Anthropology*, Chicago, v. 36, n. 1, p. 1-23, 1995.
- STOLER, A. L. *Carnal knowledge and imperial power: race and the intimate in colonial rule*. Berkeley, CA: University of California Press, 2002.
- STOLER, A. L. *Race and the education of desire: Foucault's history of sexuality and the colonial order of things*. Durham: Duke University Press, 1995.
- THOMAS, J. M. The racial formation of medieval Jews: a challenge to the field. *Ethnic and Racial Studie*, New York, v. 33, n. 10, p. 1737-1755, 2010.
- THOMPSON, C. Biological race and ethnicity: dead and alive: the case of assisted reproductive technologies in the U.S. DECENNIAL CONFERENCE OF THE ASSOCIATION OF SOCIAL ANTHROPOLOGISTS, 5., Manchester. *Paper...* Manchester: University of Manchester, 2003.
- THOMSON, S. Was there race in colonial Latin America? Identifying selves and others in the insurgent Andes. In: GOTKOWITZ, L. *Histories of race and racism: the Andes and Mesoamerica from colonial times to the present*. Durham NC: Duke University Press, 2011. p. 72-91.
- TODOROV, T. *On human diversity: nationalism, racism and exoticism in French thought*. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1993.

- VOEGELIN, E.; VONDUNG, K. *The history of the race idea: from Ray to Carus*. Translated by Ruth Hein. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1998.
- WADE, P. *Race, nature and culture: an anthropological perspective*. London: Pluto Press, 2002.
- WADE, P. Repensando el mestizaje. *Revista Colombiana de Antropología*, Bogota, v. 39, p. 273-296, 2003.
- WADE, P. Race and human nature. *Anthropological Theory*, London, v. 4, n. 2, p. 157-172, 2004.
- WADE, P. Rethinking mestizaje: ideology and lived experience. *Journal of Latin American Studies*, Cambridge, v. 37, p.1-19, 2005.
- WADE, P. Raza y naturaleza humana. *Tabula Rasa*, Bogota, v. 14, p. 205-226, 2011.
- WADE, P. Race, kinship and the ambivalence of identity. In: SCHRAMM, K.; SKINNER, D.; ROTTENBURG, R. *Identity politics and the new genetics: re/creating categories of difference and belonging*. New York: Berghahn Books, 2012. p. 79-96.
- WADE, P. et al. *Mestizo genomics: race mixture, nation, and science in Latin America*. Durham NC: Duke University Press, 2014.
- WANG, S. et al. Geographic patterns of genome admixture in Latin American mestizos. *PLoS Genetics*, San Francisco, v. 4, n. 3, 2008.

Raça e etnia na era da ciência genética¹

Introdução

Nas últimas décadas, temos assistido à transição global de longo prazo no *status* da questão racial. Do conceito que organizara o pensamento sobre diversidade humana na ciência e na sociedade por mais de 200 anos, para um outro conceito que, no espaço de poucas décadas, tem sido gradualmente arruinado (porém ainda não totalmente) como categoria científica válida; sendo, em muitas áreas, rejeitado como termo social ou sociológico. Entretanto, ao mesmo tempo, o racismo e a discriminação contra aquelas pessoas até então referidas como membros de grupos raciais continuam na mesma intensidade ou têm até aumentado. Na literatura pertinente, isso tem dado origem a um ideário de que “raça” está se extinguindo, ao tempo em que surgem o “racismo cultural”, o “neoracismo”, o “novo racismo”

¹ Conferência apresentada no XVI Congresso Brasileiro de Sociologia, na Mesa Redonda 22: Raça e etnicidade nas ciências humanas e na política da América Latina, 10-13 setembro de 2013. Texto traduzido do inglês ao português por Marcos Antônio de Barros.

ou o “racismo sem raças”, termos usados para se referir a discursos e práticas que não utilizam explicitamente a linguagem da raça, mas reproduzem discriminação contra os mesmos grupos que sofriam formas mais explícitas de racismo. (BALIBAR, 1991; GOLDBERG, 2008; HALE, 2006; TAGUIEFF, 1990; WEISMANTEL; EISENMAN, 1998; WINANT, 2001) O rebaixamento de raça enquanto conceito público e sua existência como ideia de práticas subjacentes no mundo social é o que podemos chamar da “ausente presença da raça”.

Na relação com o conceito de raça, a genômica compartilha dessa ambivalência e ambiguidade. Por um lado, a genômica é muitas vezes saudada por banir completamente o conceito, mostrando que os seres humanos compartilham 99,9% de material genético. Assim, a ideia de uma espécie dividida em quatro, cinco ou seis raças biologicamente distintas se torna mais insustentável do que nunca. Por outro lado,

o sequenciamento do genoma humano renovou e fortaleceu o interesse nas diferenças biológicas entre populações raciais e étnicas na medida em que variantes genéticas associadas à suscetibilidade à doença, à reação ao meio ambiente e do metabolismo às drogas, são identificadas, sendo também relatadas as frequências dessas variantes em diferentes populações. (FOSTER; SHARP, 2002, p. 844-845)

Assim, com foco no percentual de 0,1% da diferença genética, alguns geneticistas afirmam que “grupos raciais e étnicos diferem entre si geneticamente” devido a padrões geograficamente estruturados de acasalamento e reprodução, sendo que essas diferenças têm “implicações biológicas” incluindo a suscetibilidade à doença. (BURCHARD et al., 2003) Por exemplo, nos Estados Unidos, o medicamento BiDil é comercializado para o tratamento de doenças cardíacas em homens afroamericanos, sugerindo, pois, que esses homens compartilham um perfil genético. (KAHN, 2013)

Além disso, muitos estudos de ciência genômica argumentam que, mesmo quando os geneticistas não concordam com a realidade genética de uma determinada raça, – e, muitas vezes o negam com veemência – os aspectos da sua prática reproduzem ideias que podem ser interpretadas como reveladoras de uma base genética para os conceitos comuns da raça. Assim, referências constantes às populações biogeográficas – tipicamente africanas, europeias, ameríndias e asiáticas, que contribuíram com suas específicas ascendências genéticas a outras populações mistas – são facilmente consoante com a noção de quatro ou cinco raças, que é o pensamento ocidental corrente desde a época de Blumenbach ao final do século XVIII. A utilização de dados de DNA a partir de amostras muito específicas – como os iorubás de Ibadan, Nigéria – para representar “ascendência africana” em populações do Novo Mundo também se arrisca ao excesso de generalização de uma forma que geneticamente reifica “africanos”. (FUJIMURA; RAJAGOPALAN, 2011; FULLWILEY, 2007, 2008; REARDON, 2005; TALLBEAR, 2007)

O projeto “Raça, genômica e mestiçagem na América Latina”

O projeto que dirigi em “Raça, genômica e mestiçagem na América Latina: uma abordagem comparativa” procurou explorar estes temas no contexto da América Latina, especificamente no Brasil, Colômbia e México, trabalhando em laboratórios de genética e explorando a forma como informação provida da pesquisa genômica circulou mais amplamente fora do laboratório. Estávamos interessados na forma como ideias sobre raça, etnia e nação apareceram (ou não) em pesquisa genômica e como tais representações podem influenciar a configuração desses conceitos de modo mais amplo. (WADE et al., 2014)²

2 O projeto foi financiado pelo Conselho de Pesquisa Econômica e Social (ESRC) do Reino Unido, através de subsídios RES-062-23-1914, e The Leverhulme através de concessão RPG-044. O projeto foi dirigido por Peter Wade, com codiretores Carlos López Beltrán, Eduardo Restrepo e Ricardo Ventura Santos; Research Associates, Vivette García Deister, Michael Kent,

No contexto da América Latina o conceito de raça é notoriamente ambíguo; um contexto em que “a presença ausente da raça” é particularmente marcada. (FRY, 2005; FRY, 2007; GALL, 2007; MAIO; SANTOS, 2010; MORENO FIGUEROA, 2012; SHERIFF, 2001; WADE, 2000, 2010) Em muitos países da região, o conceito tem pouco público ou presença institucional (ao contrário dos Estados Unidos, onde é uma categoria burocrática oficial); única exceção é o Brasil, onde a “raça ou cor” das pessoas é mencionada no censo. Existem “cotas raciais” em alguns procedimentos de admissão à universidade. Recentemente uma lei de Estatuto da Igualdade Racial entrou em vigor. Em muitos países também a existência de racismo é negada ou minimizada, enquanto a predominância de mestiços de um ou outro tipo é vista como espécie de antídoto tanto para a raça como um importante critério de diferenciação social e racismo como uma prática. O fato de que a diferença entre um “índio” e um “mestiço” é muitas vezes tanto ou mais uma distinção cultural do que física também sinaliza de que a raça é menos importante na América Latina do que em alguns outros lugares. Por outro lado, não é muito incomum – embora isto varie muito entre os países – ouvir pessoas usando termos como “raça negra” ou “raça mexicana”, sendo ainda mais comum ouvir termos racializados como “os negros”, “os índios” ou “os mestiços” enquanto referência a categorias de pessoas. A tais referências se misturam critérios de aparência física (especialmente cor), ancestralidade e cultura de maneiras típicas da raça: a presença de critérios culturais não significa que as ideias raciais não estejam funcionando, porque “raça” sempre envolve a referência tanto aos critérios naturais como culturais (WADE, 2002) significando

María Fernanda Olarte Serra, Sandra P. González Santos e Ernesto Schwartz Marín; e pesquisadores assistentes, Adriana Díaz del Castillo, Verlan Valle Gaspar Neto, Mariana Rios Sandoval, Abigail Nieves Delgado e Roosbelinda Cárdenas González. Os resultados apresentados neste artigo são provenientes de pesquisa realizada por membros da equipe. As interpretações são, no entanto, minhas e não devem necessariamente ser atribuídas a todos os membros da equipe. Para obter mais detalhes sobre o projeto, ver: <http://www.socialsciences.manchester.ac.uk/subjects/social-anthropology/our-research/projects/race-genomics-and-mestizaje/>.

apenas que existe uma valência diferente, uma forma latinoamericana em particular e dada de modo específico, os referenciais culturais e naturais combinam-se e operam juntos. É interessante, portanto, explorar o que acontece na relação entre genômica e raça neste contexto.

Em geral, descobrimos que os geneticistas tem evitado referência à raça ou a mencionam a fim de negar sua validade biológica. No entanto, a palavra pode ser mencionada em algumas configurações laboratoriais mais informais, por exemplo, quando se discute a diversidade interna na Colômbia. No entanto, defendo que o discurso usado por muitos geneticistas teve o efeito de reproduzir conceitos que podem, com relativa facilidade, ser equiparados a ideias familiares e cotidianas de raça (entendida como envolvendo uma mistura de critérios naturais e culturais). Tais conceitos poderiam ser compreendidos por observadores como tendo alguma dimensão genética

Algumas das principais conclusões

Como poderia este efeito surgir em um contexto em que o próprio conceito de raça foi sendo ignorado ou ativamente rejeitado? Assim, apresento aqui resumidamente alguns dos resultados que considero relevantes para a pergunta acima: (WADE et al., 2014)³

A reprodução das categorias centrais

Uma das coisas que mais se destacaram na apresentação de dados genéticos, seja em trabalhos de pesquisa científica, nas publicações mais populares produzidas por alguns geneticistas (PENA et al., 2000; YUNIS TURBAY, 2009), ou na cobertura da mídia sobre o seu trabalho, foi a constante reiteração das três principais categorias de populações europeias, ameríndias e africanas de ancestralidades.

3 Ver também outras publicações de membros da equipe que podem ser de interesse: Kent e Santos (2012), López Beltrán (2011), Schwartz-Marín e Restrepo (2013), Olarte Sierra e Díaz del Castillo H. (2013), Gaspar Neto e Santos (2011). Sobre o tema geral, ver também Gibbon, Santos e Sans (2011), Santos, Gibbon e Beltrão (2012).

Por exemplo, a Figura 2 na pesquisa feita por Silva-Zolezzi e colaboradores (2009) é uma maneira de retratar as distâncias genéticas entre as populações da amostragem.⁴ O gráfico A mostra uma pequena massa verde que representa uma amostra do povo iorubá utilizada para indicar ascendência africana; uma massa amarela representa ascendência europeia, uma massa laranja é ascendência asiática e uma massa azul é uma amostra de pessoas zapotecas, representando a ascendência ameríndia. (As três primeiras são populações internacionalmente referidas como “HapMap”).⁵ Muitos pontos de outras cores estão espalhados principalmente entre os pontos de referência europeus e ameríndios e representam amostras de mestiços de vários estados mexicanos. Visualmente, então, os africanos, os europeus, os asiáticos e ameríndios são apresentados como geneticamente separados e distintos. Algo semelhante pode ser visto na página do Facebook da filial mexicana do projeto internacional de pesquisa genômica CANDELA, que mostra um mapa do México, com gráficos tipo “pizza” localizados em vários estados, cada um mostrando proporções de ascendência genética rotuladas como indígena, europeia e africana.⁶

Outro exemplo são as figuras no trabalho de Pena e colaboradores (2009).⁷ As Figuras 2 e 3 usam um conhecido modelo triangular no qual os três cantos são rotulados como Europa, África e Américas, representando indivíduos “europeus, ameríndios e indivíduos africanos do sub-Saara do painel CEPH-HGDP (as três raízes ancestrais brasileiras).⁸ Pontos no interior do triângulo representam brasileiros em termos de distância de cada um desses pontos de referência.

4 Ver: <<http://www.pnas.org/content/106/21/8611/F2.expansion.html>>. E na Figura 2 de Zolezzi no Anexo A no final deste artigo.

5 Ver International HapMap Consortium (2003) e <<http://hapmap.ncbi.nlm.nih.gov/>>.

6 Ver: <<https://es-la.facebook.com/CandelaMx>>.

7 Ver: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0100-879X2009005000026&script=sci_arttext>. E na Figura 3 do Anexo B no final deste artigo.

8 O HGDP-CEPH Painel sobre Línea de célula de diversidade genômica humana é um recurso amplamente usado consistindo em amostras de DNA, tiradas de 1.043 indivíduos de 51 populações em todo o mundo (<<http://www.hagsc.org/hgdp/>>).

Um exemplo final vem do trabalho de Bedoya e colaboradores (2006), no qual a Tabela 5 destaca “proporções da mistura” numa amostra de colombianos, com colunas rotuladas europeus, africanos e ameríndios, apresentando quebras percentuais para diferentes tipos de DNA.⁹

Agora, é importante deixar claro que essas categorias – europeus, africanos e ameríndios – não são “raças,” mas sim amostras contemporâneas de lugares específicos usados como representativos das populações ancestrais de há 500 anos, sendo caracterizadas por uma configuração muito específica de marcadores escolhidos para maximizar a diferença entre cada população. Estes marcadores talvez não se relacionem com o fenótipo do organismo; podem ser mudanças aleatórias, de modo algum expressas somaticamente. Estamos muito longe, então, dos tipos biológicos raciais da ciência ao final do século XIX. Além disso, qualquer indivíduo terá diferentes proporções de contribuições ancestrais, dependendo do tipo de DNA sob análise. O DNA mitocondrial herdado mais ou menos inalterado apenas através da linha materna fornece resultados completamente diferentes daqueles advindos do DNA do cromossomo Y, que é passado de modo inalterado de pai para filho. O DNA autossômico herdado de forma recombinada de ambos os pais resulta em uma terceira forma de avaliação da ancestralidade. Mais uma vez, está muito longe a ideia de indivíduo pertencente a um único tipo racial.

No entanto, tem-se a impressão de que se trata de populações distintas, separadas umas das outras e que a base dessa diferença é genética. O fato de todas estas populações possuírem 99,9% geneticamente a mesma constituição tende a ser obscurecido. A constante reiteração das três categorias principais facilmente combina com a ideia de que as nações latino-americanas foram formadas pelo encontro entre as três raças.

9 Ver <http://www.pnas.org/content/103/19/7234/T5.expansion.html>. E Tabela 5 no Anexo C no final deste artigo.

A separação das populações indígenas e afro

Uma segunda característica que se destacou dentre alguns dos projetos de pesquisa genômica que examinamos foi a tendência em fazer amostragem de populações definidas em termos socioculturais como “indígena”, “negra” ou “afrodescendente” e, em seguida, apresentá-las como diferentes das populações mestiças. As populações indígenas poderiam ser definidas por sua identificação conhecida como “comunidade indígena”. Assim, a amostra zapoteca no projeto genômico mexicano que estudamos veio de uma aldeia conhecida por ser zapoteca. As aldeias de negros puderam ser identificadas como tal, porque eram conhecidos por serem lugares habitados por “pessoas negras”. Um estudo colombiano analisou amostras de 24 localidades: 15 eram “mestiças”, oito “nativas” (ou seja, conhecida por ser autoidentificada como tal nas comunidades indígenas) e uma era de “afrodescendentes” (uma comunidade na região da costa do Pacífico historicamente negra do país), as comunidades foram localizadas em um mapa de papel. (ROJAS et al., 2010) Outro estudo colombiano comparou “afro-colombianos” (escolhidos a partir de regiões e comunidades historicamente negras) com os “mestiços” (todos os da capital, Bogotá). (RODAS; GELVEZ; KEYEUX, 2003) Para o Brasil urbano, os geneticistas puderam definir populações negras em termos de aparência: “a classificação morfológica quanto à ocorrência de ascendência não africana nas disciplinas foi feita levando-se em consideração a cor da pele e características como tipo de cabelo e forma do nariz e lábios”. (BORTOLINI et al., 1999, p. 552)

Na maioria dos casos, para este tipo de projeto de pesquisa genômica, os geneticistas também tomaram amostragem apenas de pessoas cujos avós tinham nascido na mesma localidade ou, talvez, falassem a língua indígena local. Isso foi feito a fim de evitar a diluição da amostra com indivíduos recém-chegados, podendo, portanto, não representar o *pool* genético de longo prazo da localidade. Embora não fosse formulada dessa maneira pelos geneticistas, eu diria que esta opção representa uma tentativa de “purificar” a amostra e de classificar os indivíduos

vistos mais autenticamente como indígenas ou negros, ou simplesmente locais, em termos genéticos. Isto impôs uma definição genética de comunidade ou localidade, o que pode não conferir com a forma como a população local definira sua comunidade. (REARDON, 2008) No México também descobrimos que os indivíduos em uma comunidade indígena, cujo perfil de DNA parecia próximo ao de mestiços, foram retirados da amostra indígena para evitar a criação de “erro” estatístico e, então, para criar uma amostra ameríndia mais coesa para ser usada como uma referência ancestral da população.

Os dados derivados desses projetos podem – como várias vezes ocorreu – mostrar que aqueles classificados como indígenas e especialmente os que foram classificados como descendentes de africanos eram, em verdade, geneticamente misturados, ou seja, mestiços no que tange à composição dos respectivos DNAs. Outrossim, foram apresentados como não mestiços e diferentes daqueles mestiços, sendo alguns aspectos dessa distinção, genéticos. O resultado foi então a criação de uma ligação entre a identidade sociocultural e perfil genético. Como antes, o fato de que todas essas categorias são 99,9% geneticamente iguais, há a tendência a se desvanecer em segundo plano e a diferença genética é realçada. Apresentou-se a nação como composta por mestiços, como categoria principal e central, rodeada por populações negras e indígenas. Essas diferenças tiveram dimensões genéticas, bem como socioculturais.

Vale salientar que este efeito foi menos óbvio em algumas pesquisas brasileiras, que procuraram mostrar pessoas divididas em categorias de negras, pardos e brancas com base na morfologia. Porém, estas pessoas eram, de fato, todas igualmente misturadas em termos genéticos e, portanto, assim, cor ou “raça” não foram bons guias para medir ancestralidade genética. (PARRA et al., 2003) Ainda, ao mesmo tempo, outra pesquisa brasileira focada nas “populações derivadas de africanos” apresentou-se em separado. (BORTOLINI et al., 1995; BORTOLINI et al., 1999)

*A mestiçagem, gênero e genômica*¹⁰

A ideia comum era a de que dados genéticos mostravam como os países latino-americanos eram o produto do encontro original entre homens europeus e mulheres indígenas e/ou africanas. Inferiu-se isto a partir dos altos níveis de marcadores ancestrais indígenas no DNA mitocondrial (mtDNA) da maioria das amostras com marcadores africanos também presentes no mtDNA de muitas populações, especialmente no Brasil, juntamente com altos níveis de ascendência europeia em cromossomo Y-ADN. O DNA mitocondrial herdado apenas da linha materna mostrou a contribuição das mulheres indígenas e africanas, enquanto Y-DNA, herdado através da linha paterna, representava homens europeus. (GONÇALVES et al., 2007; RUIZ LINARES, 2014)¹¹

Por exemplo, um estudo concluiu que os “primeiros brasileiros nasceram principalmente a partir da união entre homens europeus e mulheres ameríndias ou africanas”. (MARRERO et al., 2007, p. 168) Uma versão mais popular desta mensagem em um jornal colombiano disse:

El 85,5 por ciento de las madres colombianas tiene origen indígena. Así lo sostiene el último estudio liderado por el genetista Emilio Yunis, que se ocupa exclusivamente de la carga genética transmitida por las mujeres colombianas. (BEJARANO, 2006)

Esta forma de apresentação de dados fez com que mulheres europeias e homens indígenas e africanos tivessem aparições esporádicas na pesquisa: a imagem do “pai” (da nação) foi monopolizada por homens europeus; as “mães” (da nação) foram as mulheres africanas e indígenas (com pouca atenção para possível violência e coerção), enquanto a agência sexual de homens negros e indígenas era mais ou menos apagada. No entanto, dependia de quais amostras foram examinadas e quais dados estavam sendo enfatizados.

¹⁰ Essa seção ver em Wade (2013).

¹¹ <http://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-3283433>.

Por exemplo, uma amostra de quilombos brasileiros (assentamentos fundados por escravos fugidos) apresentou 54% de linhagens paternas africanas e 41% europeias, enquanto outra amostra revelava proporções de linhagens paternas africanas variando entre 5% a 38%. No entanto, esses dados, mostrando uma enorme gama de contribuição paterna africana foram todos resumidos de forma muito similar. No primeiro caso, os autores enfatizaram que “os homens europeus, preferencialmente, acasalavam-se com mulheres africanas e ameríndias” (PALHA et al., 2011, p. 477), enquanto o segundo estudo destacava “o acasalamento direcional entre homens europeus e mulheres africanas”. (RIBEIRO et al., 2009, p. 355) Em ambos os casos, a ação sexual de homens europeus aparece em primeiro plano, sem menção de homens africanos ou negros, apesar de sua importância óbvia em alguns casos.

Um estudo de populações afro-derivadas urbanas, que incluiu as cidades de Salvador, Ribeirão Preto e Porto Alegre, mostrou tendência semelhante. (BORTOLINI et al., 1999, p. 552) Em algumas amostras, a ascendência africana foi predominante no DNA do cromossomo Y (55-96%), bem como o mtDNA (58-82%). A amostra de Salvador, que incluiu pessoas classificadas pelos pesquisadores como pretos e pardos, mostrou ancestralidade africana em 55% de linhagem paterna e 90% de linhagem materna. No entanto, a discussão desses casos, simplesmente conclui: “Nenhuma evidência de acasalamentos assimétricos em relação ao sexo e grupos étnicos foi encontrada”; ou seja, nesses casos, simplesmente se afastou do “achado mais consistente”, que era “a introdução de genes europeus através do sexo masculino”. A conclusão geral foi a de que “os resultados diferem quando diversas populações são consideradas” (BORTOLINI et al., 1999, p. 558-560), o que certamente é fato, mas pouco contribui para o reconhecimento do verdadeiro papel desempenhado por homens negros e africanos.

As características-chave que emergem a partir desse material são: uma imagem da nação resultante de três populações fundadoras separadas e geneticamente distintas, a ênfase dada à ação dos homens europeus, por meio de seus genes, o apagamento da ação de homens

indígenas e africanos (e mulheres europeias); e a representação das mulheres indígenas e africanas como passivas. Finalmente, a imagem da nação enquanto mestiça é colocada em lugar de destaque.

Genômica e multiculturalismo

O efeito global de grande parte desta pesquisa genômica no Brasil, Colômbia e México foi destacar a mestiçagem como realidade fundamental de cada nação e a essência de sua identidade. Isso tem que ser visto no contexto das nações – especialmente Colômbia e Brasil – que foram submetidos a importantes reformas multiculturalistas, políticas e jurídicas nos últimos 20 anos ou mais. Tais reformas geralmente direcionam-se a grupos identificados como minorias étnicas (povos indígenas e afrodescendentes), embora a situação seja um pouco diferente no Brasil, onde algumas reformas visam aos “negros” como uma identidade política que inclui “pretos” e “pardos”, categorias que, no censo de 2010, representaram respectivamente 7,6% e 43% do total. Isto não é minoria, mas sim, argumentativamente, uma categoria artificial “negro” em termos de probabilidade de autoidentificação de um grande número de “pardos”. Isto posto, meu argumento é que as representações genômicas da nação remetem ao estilo mais antigo, a representações pré-multiculturais da nação como basicamente mestiça tornam explícita a mestiçagem da nação, uma representação explicitada na primeira metade do século XX no Brasil, Colômbia e México, mas que se tornou mais implícita durante as últimas décadas, à luz do multiculturalismo oficial. Neste sentido, as imagens genômicas da nação como uma comunidade imaginada vai contra a corrente do multiculturalismo por representar a nação como centralmente mestiça, com periferias indígenas e negras. Tal ênfase na mistura teve um efeito especial no Brasil, onde foi implantado por alguns para contestar políticas de ação afirmativa na educação e saúde, por questionar a existência e a relevância de uma categoria “negra” em uma nação onde todos são geneticamente mestiços. (BIRCHAL; PENA, 2011; PENA; BORTOLINI, 2004; SANTOS; KENT; GASPAR NETO, 2014)

Conclusão

Meu principal objetivo neste ensaio foi explorar o quanto “a presença ausente da raça” é reproduzida no campo da pesquisa genômica na América Latina. Raça é tanto rejeitada e ainda, de algum modo, reinscrita em termos que se sobrepõem entre as identidades sociais (muitas vezes consideradas em termos de raça/cor) e perfis genéticos. Recebe também algum espaço conceitual na ênfase da mistura entre as três populações fundadoras e ascendências facilmente interpretadas em termo comum como “raças”. Neste sentido, a genômica fornece uma linguagem genética na qual se possa imaginar diferença e semelhança. Como disse o editor do jornal colombiano *El Tiempo*, ao comentar o trabalho do geneticista Emilio Yunis e observando que já não era politicamente correto falar sobre raças: “*más allá de los resgates verbales al concepto de raza, lo cierto es que cada pueblo tiene una composición biológica que lo caracteriza y lo diferencia de otros, y los colombianos no son la excepción*”. (BEJARANO, 2006) O editor reconhece que a raça não é um conceito fácil de usar politicamente, ainda assim, ele expressa claramente que cada “povo” tem um perfil genético distinto, o qual – no contexto de um artigo que discute o “componente caucasiano (branco)” da população colombiana e “as mães indígenas” – combina facilmente com a ideia de raças (que não podemos citar) e sugere uma base genética para elas.

Os geneticistas que realizam o tipo de pesquisa discutido neste artigo têm uma agenda humanitária, baseada na busca de variantes genéticas relacionadas com a doença, capaz de melhorar os cuidados de saúde, ou a busca de conhecimentos mais precisos sobre o mundo enquanto povoado por migrações humanas. Os geneticistas, é claro, são contra o racismo e também rejeitam raça como categoria biológica. No entanto, algumas de suas práticas geram efeitos para o qual vale a pena dedicar atenção. A escolha por coletar amostras de populações definidas em termos socioculturais pode parecer o óbvio ou desejável a fazer, talvez algo quase inevitável. Afinal, é interessante saber sobre perfis genéticos de populações definidas de modo socialmente significativas e

não apenas fazer coleções aleatórias de pessoas, como se fossem moscas de fruta. Mas esta proposta de colher amostras considerando a população social e não usando uma grade geográfica aleatória traz consigo a possibilidade de que essas populações se tornem, então, reificadas em unidades genéticas, destacando excessivamente suas diferenças ao passo em que pouco enfatiza sua humanidade comum. Outras práticas – como o recolhimento de dados para amostragem apenas de pessoas cujos avós nasceram no local, removendo o “erro” da amostra etc. – têm boas razões científicas a ampará-las, mas por outro lado também trazem consigo o efeito de destacar diferenças genéticas. No que tange a estas práticas, precisamos estar alertas.

Referências

- BALIBAR, E. Is there a ‘neo-racism’? In: BALIBAR, E.; WALLERSTEIN, I. *M. Race, nation and class: ambiguous identities*. London: Verso, 1991. p. 17-28.
- BASTOS R. L. DNA tests probe the genomic ancestry of Brazilians. *Brazilian Journal of Medical and Biological Research*, Ribeirão Preto, v. 42, n. 10, p. 870-876, 2009.
- BEDOYA, G. et al. Admixture dynamics in Hispanics: a shift in the nuclear genetic ancestry of a South American population isolate. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, Washington, v. 103, n. 19, p. 7234-7239, 2006.
- BEJARANO, B. El 85,5 por ciento de las madres colombianas tiene origen indígena. *El Tiempo*, Bogotá, 12 Oct. 2006.
- BIRCHAL, T. S.; PENA. S. D. J. The biological nonexistence versus the social existence of human races: can science instruct the social ethos? In: GIBBON, S.; VENTURA, R. S.; SANS, M. *Racial identities, genetic ancestry, and health in South America: Argentina, Brazil, Colombia, and Uruguay*. New York: Palgrave Macmillan, 2011. p. 69-99.
- BORTOLINI, M. C, et al. Evolutionary relationships between black South American and African populations. *Human Biology*, Baltimore, v. 67, n. 4, p. 547- 559, 1995.

- BORTOLINI, M. C. et al. African-derived South American populations: a history of symmetrical and asymmetrical matings according to sex revealed by bi- and uni-parental genetic markers. *American Journal of Human Biology*, New York, v. 11, n. 4, p. 551-563, 1999.
- BURCHARD, E. G. et al. The importance of race and ethnic background in biomedical research and clinical practice. *The New England Journal of Medicine*, Boston, v. 348, n. 12, p. 1170-1175, 2003.
- FOSTER, M. W.; SHARP, R. R. Race, ethnicity, and genomics: social classifications as proxies of biological heterogeneity. *Genome Research*, Harbor, v. 12, p. 844-850, 2002.
- FRY, P. H. *A persistência da raça: ensaios antropológicos sobre o Brasil e a África austral*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.
- FRY, P. *Divisões perigosas: políticas raciais no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.
- FUJIMURA, J. H.; RAJAGOPALAN, R. Different differences: the use of 'genetic ancestry' versus race in biomedical human genetic research. *Social Studies of Science*, London, v. 41, n.1, p. 5-30, 2011.
- FULLWILEY, D. The molecularization of race: institutionalizing human difference in pharmacogenetics practice. *Science as Culture*, London, 16, n. 1, p. 1-30, 2007.
- FULLWILEY, D. The biological construction of race: 'admixture' technology and the new genetic medicine. *Social Studies of Science*, London, v. 38, n. 5, p. 695-735, 2008.
- GALL, O. *Racismo, mestizaje y modernidad: visiones desde latitudes diversas*. México, DF: UNAM, 2007.
- GASPAR NETO, V. V.; VENTURA, R. S. Biorrevelações: testes de ancestralidade genética em perspectiva antropológica comparada. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 17, n. 35, p. 227-255, 2011.
- GIBBON, S.; VENTURA, R. S.; SANS, M. *Racial identities, genetic ancestry, and health in South America: Argentina, Brazil, Colombia, and Uruguay*. New York: Palgrave Macmillan, 2011.
- GOLDBERG, D. T. *The threat of race: reflections on racial neoliberalism*. Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2008.

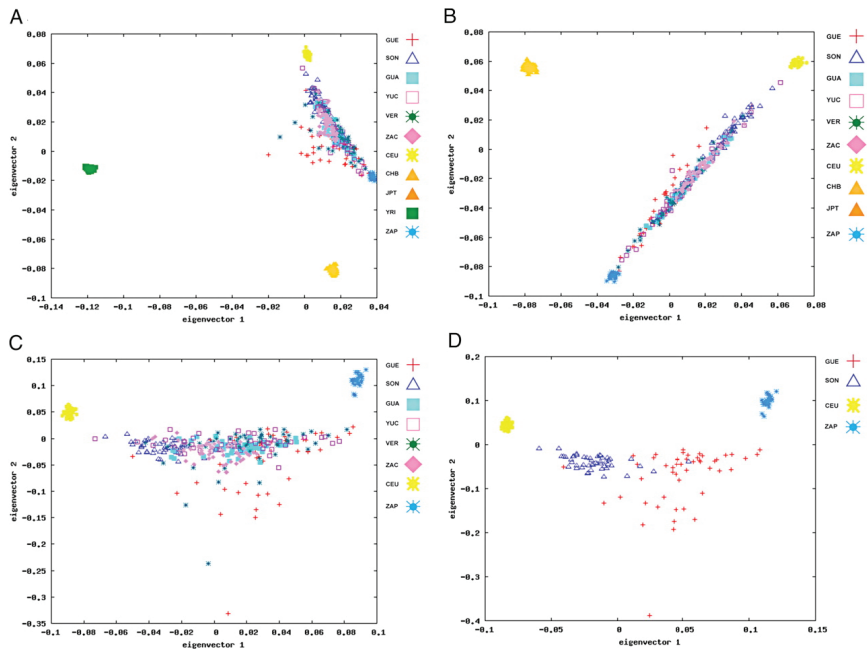
- GONÇALVES, V. F. F. et al. Sex-biased gene flow in African Americans but not in American Caucasians. *Genetics and Molecular Research*, Ribeirão Preto, v. 6, n. 2, p. 156-161, 2007.
- HALE, C. R. *Más que un indio (More than an Indian): racial ambivalence and neoliberal multiculturalism in Guatemala*. Santa Fe, NM: School of American Research Press, 2006.
- INTERNATIONAL HAPMAP CONSORTIUM. The International HapMap Project. *Nature International*, London, v. 426, n. 6968, p. 789-796, 2003.
- KAHN, J. *Race in a bottle: the story of BiDil and racialized medicine in a post-genomic age*. New York: Columbia University Press, 2013.
- KENT, M.; VENTURA, R. S. "Os charruas vivem" nos Gaúchos: a vida social de uma pesquisa de "resgate" genético de uma etnia indígena extinta no Sul do Brasil. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 17, n. 37, p. 341-372, 2012.
- LÓPEZ BELTRÁN, C. *Genes e mestizos: genómica y raza en la biomedicina mexicana*. Mexico, DF: Ficticia Editorial, 2011.
- MAIO, M. C.; SANTOS, R. V. *Raça como questão: história, ciência e identidades no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2010.
- MARRERO, A. R. et al. Pre- and post-Columbian gene and cultural continuity: the case of the gaucho from Southern Brazil. *Human Heredity*, Basel, v. 64, n. 3, p. 160-171, 2007.
- MORENO, F. M. "Linda morenita": skin colour, beauty and the politics of mestizaje in Mexico. In: HORROCKS, C. *Cultures of colour: visual, material, textual*. Oxford: Berghahn Books, 2012. p. 167-180.
- OLARTESIERRA, F. M. ; CASTILLO, H. A. D. 'We are all the same, we all are *mestizos*': imagined populations and nations in genetic research in Colombia. *Science as Culture*, London, v. 23, n. 2, 2014.
- PALHA, T. de J. B. F. et al. Male ancestry structure and interethnic admixture in African-descent communities from the Amazon as revealed by Y-chromosome STRs. *American Journal of Physical Anthropology*, Washington, v. 144, n. 3, p. 471-478, 2011.
- PARRA, F. C. et al. Color and genomic ancestry in Brazilians. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, Washington, v. 100, n. 1, p. 177-182, 2003.

- PENA, S. D. J.; BORTOLINI, M. C. Pode a genética definir quem deve se beneficiar das cotas universitárias e demais ações afirmativas? *Estudos Avanzados*, São Paulo, v. 18, n. 50, p. 31-50, 2004.
- PENA, S. D. et al. DNA tests probe the genomic ancestry of Brazilians. *Brazilian Journal of Medical and Biological Research*, Ribeirão Preto, v. 42, n.10, p. 870-876, 2009.
- PENA, S. D. J. et al. Retrato molecular do Brasil. *Ciência Hoje*, São Paulo, v. 27, n. 159, p. 16-25, 2000.
- REARDON, J. *Race to the finish: identity and governance in an age of genomics*. Princeton: Princeton University Press, 2005.
- REARDON, J. Race without salvation: beyond the science/society divide in genomic studies of human diversity. In: KOENIG, B.; LEE, S-J.;
- RICHARDSON, S. S. *Revisiting race in a genomic age*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 2008. p. 304-319.
- RIBEIRO, G. G. et al. Afro-derived Brazilian populations: male genetic constitution estimated by Y-chromosomes STRs and AluYAP element polymorphisms. *American Journal of Human Biology*, New York, v. 21, n. 3, p. 354-356, 2009.
- RODAS, C.; GELVEZ, N.; KEYEUX, G. Mitochondrial DNA studies show asymmetrical Amerindian admixture in Afro-Colombian and mestizo populations. *Human Biology*, Detroit, v. 75, n. 1, p. 13-30, 2003.
- ROJAS, W. et al. Genetic make up and structure of Colombian populations by means of uniparental and biparental DNA markers. *American Journal of Physical Anthropology*, Washington, v. 143, n. 1, p. 13-20, 2010.
- RUIZ LINARES, A. Human genetic variation: Americas. In: CHAKRAVARTI, A. *Human variation: a genetic perspective on diversity, race, and medicine*. Harbor, NY: Cold Spring Harbor Laboratory Press, 2014.
- SANTOS, R. V.; GIBBON, S.; BELTRÃO, J. *Identidades emergentes, genética e saúde: perspectivas antropológicas*. Rio de Janeiro: Editora Garamond: Editora Fiocruz, 2012.
- SANTOS, R. V.; KENT, M.; GASPAR NETO, V. V. From 'degeneration' to 'meeting point': historical views on race, mixture and the biological diversity of the Brazilian population. In: WADE, P. et al. *Mestizo genomics, race mixture and nation in Latin America*. Durham NC: Duke University Press, 2014. p. 33-54.

- SCHWARTZ-MARÍN, E.; RESTREPO, E. Biocoloniality, governance, and the protection of 'genetic identities' in Mexico and Colombia. *Sociology*, Cambridge, v. 47, n. 5, p. 993-1010, 2013.
- SHERIFF, R. E. *Dreaming equality: color, race, and racism in urban Brazil*. New Brunswick: Rutgers University Press, 2001.
- SILVA-ZOLEZZI, I. et al. Analysis of genomic diversity in Mexican Mestizo populations to develop genomic medicine in Mexico. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, Washington, v. 106, n. 21, p. 8611-8616, 2009.
- TAGUIEFF, P-A. The new cultural racism in France. *Telos*, New York, v. 83, p. 109-122, 1990.
- TALLBEAR, K. Narratives of race and indigeneity in the Genographic Project. *Journal of Law Medicine & Ethics*, Boston, v. 35, n. 3, p. 412-424, 2007.
- WADE, P. *Raza y etnicidad en Latinoamérica*. Quito: Editorial Abya Yala, 2000.
- WADE, P. *Race, nature and culture: an anthropological perspective*. London: Pluto Press, 2002.
- WADE, P. *Race and ethnicity in Latin America*. 2. ed. London: Pluto Press, 2010.
- WADE, P. Blackness, indigeneity, multiculturalism and genomics in Brazil, Colombia and Mexico. *Journal of Latin American Studies*, Cambridge, v. 45, n. 2, p. 205-233, 2013.
- WADE, P, et al. *Mestizo genomics: race mixture, nation, and science in Latin America*. Durham NC: Duke University Press, 2014.
- WEISMANTEL, M.; EISENMAN, S. F. Race in the Andes: global movements and popular ontologies. *Bulletin of Latin American Research*, Oxford, v. 17, n. 2, p. 121-142, 1998.
- WINANT, H. *The world is a ghetto: race and democracy since World War II*. New York: Basic Books, 2001.
- YUNIS TURBAY, E. *Por qué somos así? Qué pasó en Colombia? Análisis del mestizaje*. 2. ed. Bogotá: Editorial Temis, 2009.

ANEXO A – Análise genética

Figura 1 – Comparações genéticas de populações mestiças¹²



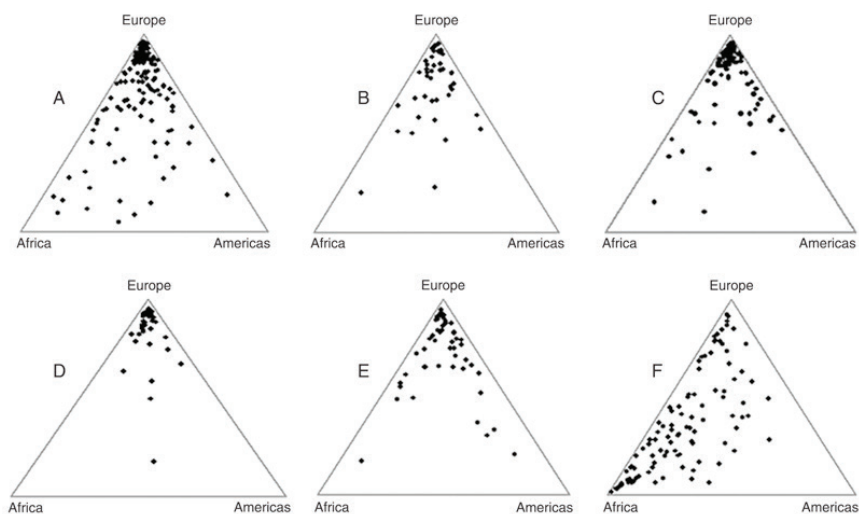
Fonte: Silva-Zolezzi e colaboradores (2009).

Nota: O gráfico usa análise de componentes principais para mostrar a distância genética entre populações. Nele, as populações controle de mestiços, organizadas a critério do Estado do México, são comparadas com populações de referência HapMap (CEU, JPT + CHB, YRI) e populações Zapotecas (ZAP). CEU = residentes de Utha com ascendência do norte e oriente europeu; YRI = Iorubas de Ibadan, Nigéria; JPT = japoneses de Tóquio, Japão; CHB = Ascendência chinesa Han de Beijing, China.¹³

¹² Para imagem colorida ver: <<http://www.pnas.org/content/106/21/8611/F2.expansion.html>>.

¹³ The charts use “principal components analysis to show the genetic distance between sample populations of mestizo individuals organised by Mexican state, compared to HapMap reference populations (CEU, JPT+CHB, YRI) and a Zapotec population (ZAP). CEU = Utah

Figura 2 – Proporções triangulares de origem genômica.



Fonte: Pena SD e colaboradores (2009)

Nota: Gráfico de proporções triangulares de origem genômica dos ancestrais de indivíduos brasileiros (genoma de populações controle: ameríndia, africana e europeia). A = 142 indivíduos auto-identificados como brancos do Estado de Minas Gerais, no Sudeste; B = 45 indivíduos auto-identificados como brancos do Norte (estados do Amazonas, Acre, Rondônia e Pará); C = 88 homens brancos da cidade de São Paulo, Brasil; D = 36 indivíduos auto-identificados como brancos do Sul (Estados do Rio Grande do Sul, Santa Catarina e Paraná); E = 49 indivíduos auto-identificados como brancos do Nordeste (Pernambuco); F = 100 homens negros da cidade de São Paulo, Brasil.¹⁴

residents with ancestry from northern and western Europe; YRI = Yoruba in Ibadan, Nigeria; JPT = Japanese in Tokyo, Japan; CHB = Han Chinese in Beijing, China.

- 14 Triangular graphs of the genomic proportions of Amerindian, European and African ancestry of Brazilian individuals. A = 142 individuals self-defined as White from the State of Minas Gerais in the Southeast; B = 45 individuals self-defined as White from the North (States of Amazonas, Acre, Rondônia, and Pará); C = 88 White men from the city of São Paulo, Brazil; D = 36 individuals self-defined as White from the South (States of Rio Grande do Sul, Santa Catarina and Paraná); E = 49 individuals self-defined as White from the Northeast (State of Pernambuco); F = 100 Black men from the city of São Paulo, Brazil.

Figura 3 – Proporções de origens étnicos mixtos

Table 5.

Admixture proportions in Antioquia

Genetic system	N	European	African	Amerind
Y chromosome	80	94 ± 6	5 ± 5	1 ± 3
mtDNA	113	2 ± 1	8 ± 3	90 ± 3
Autosomes	80	79 ± 6	6 ± 2	16 ± 6
X chromosome	96	69 ± 10	6 ± 9	25 ± 6

Fonte: Bedoya e colaboradores (2006)

Nota: Proporções de origens étnicos mixtos de uma população controle da província de Antioquia, Colômbia. N indica o número de cromossomos genotipados. Os dados foram obtidos a partir de DNA de cromossomos sexuais (X e Y), cromossomos autossômicos e do genoma mitocondrial.¹⁵

¹⁵ Admixture proportions in a population sample from the province of Antioquia, Colombia. N indicates the number of chromosomes typed. Data are given for the Y chromosome, the mitochondrial DNA, the autosomes and the X chromosome.

Antônio Sérgio Alfredo Guimarães

Sociologia e raça¹

É realmente um prazer ter o professor Peter Wade aqui para conversar conosco na SBS. Porque o sentido dessa mesa é de uma conversa entre colegas de diversas áreas. Foi ótimo que o Peter tenha começado justamente a falar sobre o modo como a genética e a biologia moderna lidam com o conceito de “raça”. Na reflexão sobre o tema, em Ciências Sociais, vou me deter mais na Sociologia, na verdade, e como essa noção surge com o mundo moderno.

A Sociologia, como vocês sabem, nasceu com a formação dos Estados-Nação. Foi criada justamente para explicar as sociedades europeias que estavam sendo rapidamente transformadas, reformadas a partir da repressão das manifestações de solidariedade étnica e religiosa na esfera pública. Os estados modernos procuraram garantir a unificação linguística e tinham um projeto claro de formação de comunidades nacionais, ou seja, de forjar um novo sentimento de pertença identitária sobrepondo-o a todas as formas anteriores de sentimentos comunitários. Para garantir a superioridade do projeto, para

1 Artigo preparado em base à fala do prof. Antônio Sergio Guimarães na Mesa Redonda 22: Raça e etnicidade nas Ciências Sociais e na Política da América Latina, XVI Congresso da Sociedade Brasileira de Sociologia, Salvador, 13 de Setembro de 2013.

deixar claro não se tratar apenas de mais uma comunidade, o Estado moderno se empenhou, ao mesmo tempo, na formação do que depois Jeffrey Alexander (2008) chamou de “esfera civil”. Os fundadores da Sociologia, como vocês sabem, seja Durkheim, Marx ou Weber, pressupuseram que o mundo moderno prescinde desses antigos laços de solidariedade étnicos, religiosos, raciais, regionais etc. ou os inscrevem e os delimitam em novas formas de sociabilidade.

Durkheim, por exemplo, insistiu que, à medida que a divisão social do trabalho se torna mais complexa, uma nova forma de solidariedade, orgânica, baseada na crescente interdependência tecida pela divisão do trabalho social, substitui as solidariedades mecânicas, aquelas baseadas na homogeneidade étnica ou comunitária. Tal desenvolvimento para ele não depende da vontade política, seria uma lei social. Marx, por seu turno, já havia apontado a formação da sociedade burguesa, fundada sobre a “exploração” capitalista, cujos pressupostos são o trabalho livre, o indivíduo e os mercados. Para ele, o mundo burguês é um mundo das classes sociais, de associações políticas e econômicas, baseadas em interesses, tanto individuais quanto coletivos, definidos a partir de diferentes modos de inserção na esfera de produção material da vida social. Essa também seria uma lei social. Também em Weber prevaleceu a ideia da sociedade moderna como sociedade de mercados, da prevalência de uma nova forma de racionalidade – a instrumental – e da formação de burocracias estatais e empresariais, em detrimento de comunidades e de orientações de ações tradicionais, carismáticas ou de racionalidades finalísticas.

Bom, acontece que o movimento aqui descrito de constituição do mundo moderno é muito claro na Inglaterra e na França, na Europa Ocidental, enfim, lugares onde, primeiramente, a Sociologia se constituiu. No entanto, o mundo moderno, esse mundo burguês, o mundo do indivíduo e o mundo dos interesses que formam as classes sociais modernas se estabeleceram sem que o velho mundo, ou mundo arcaico, desaparecesse por completo. Ele permaneceu de diferentes maneiras: permaneceu, primeiro, pela expansão europeia (portuguesa,

espanhola, francesa, inglesa, holandesa) sobre as Américas, onde introduziram modos de produção já extintos no Ocidente, e em declínio na Europa oriental, como a escravidão e a servidão. Não somente a escravidão dos povos indígenas encontrados nas Américas, mas também o transplante de povos africanos como mão de obra escrava para as grandes plantações de cana de açúcar e algodão. Mas, um outro limite de realidade para essa Sociologia nascente, que baniu o conceito de etnias e das raças, foi o silêncio e a ausência de reflexão sobre as tensões nacionalistas entre Estados europeus e as renovadas ondas de fervor étnico, expressas, por exemplo, no antissemitismo. Foram poucos, foram exceções os autores que entenderam a modernidade desses “arcaísmos”. Essas exceções estiveram mais presentes na Sociologia alemã, que desde seu nascimento lidou com o fenômeno do conflito étnico entre alemães e poloneses, poloneses e russos etc. Weber, sem dúvida a maior figura da Sociologia alemã, começou a carreira acadêmica refletindo sobre a questão eslava. (WEBER, 2006) É preciso enfatizar que as questões raciais e étnicas nutriram desde o início o pensamento de Weber.

Em resumo, a ideia de raça que, de fato, é uma construção pseudocientífica, política, mobilizada à época da institucionalização da Sociologia para consolidar os impérios europeus e a expansão ultramarina, foi rejeitada sistematicamente pela teoria sociológica. A Sociologia que se faz nesse momento, na Inglaterra e na França, esqueceu, digamos assim, o mundo da colônia e do império criado, concomitantemente, à institucionalização da Sociologia como ciência. Toda a reflexão teórica e a pesquisa empírica foram concentradas sobre a vida metropolitana, mormente a formação das classes sociais. Não apenas sociólogos europeus, mas o então jovem antropólogo Franz Boas (1911), e, entre nós brasileiros, Manoel Bomfim (1903), todos viram a raça como conceito espúrio, sem fundamentação científica, utilizado para fins de opressão nacional ou de dominação imperial. Durkheim, em verdade, via o conceito de raça simplesmente como uma intrusão da Biologia e da Geografia sobre

explicações sociológicas. Uma de suas regras fundamentais é exatamente que todo fato social só pode ser explicado por outro fato social.

No entanto, a Sociologia alemã, em especial Weber, apresentou uma pequena variação em relação à francesa. Para Weber, a recusa à ideia de “raça” ocorre não porque considera que a Biologia não pudesse ser condicionante da explicação da ação social. Ele manteve a ideia de que uma sociedade de seres humanos se edifica tendo como substrato organismos vivos, cujo conhecimento reside na Biologia; a recusa do Weber maduro à ideia de raça assentou-se no fato de a Biologia não possuir um conceito científico de raça. O que chamou de “mística racial”, certamente, nada mais era do que ideologias racistas atribuídas a fenômenos explicáveis pela cultura à Biologia. Ou seja, na verdade, os racialistas queriam reduzir a cultura à Biologia. Essa foi, digamos assim, a discordância de Weber² com o uso da ideia de raça pela Sociologia.

Mas, quando Weber visitou os Estados Unidos em 1904, começou a construir uma inversão metodológica, que consistiu basicamente no seguinte: ao invés de pensar a raça como expressão de características imanentes de certa biologia humana, que condicionaria o comportamento social, se perguntou sobre o que a crença na ideia de raça, na existência de raças, poderia significar em termos de formação de comunidades. Tal inversão metodológica deveu-se, sem dúvida, não apenas às suas observações, mas ao diálogo que manteve com líderes negros americanos, especialmente com DuBois, quem talvez o tenha mais influenciado para perceber a questão negra nos Estados Unidos. (WEBER, 2006a) A compreensão da questão racial nos Estados Unidos certamente o ajudou a rever sua posição sobre conflitos étnicos na Europa, principalmente na Alemanha.

2 Ver famosa passagem de Weber em *A Objetividade do conhecimento nas Ciências Sociais*, (2006b, pág. 43): “É apenas na medida em que a antropologia possa proporcionar-nos conhecimentos deste tipo, que os seus resultados serão susceptíveis de interesse e que a «biologia racial» adquirirá uma importância superior à de um mero produto da moderna febre de criar novas ciências.”

Em síntese, isso é basicamente o que Weber aprendeu nos Estados Unidos: a ideia de raça acaba por formar comunidades humanas e sem compreender tais comunidades, é impossível compreender a vida social norte-americana. Lembrem-se de que, quando Weber chegou aos Estados Unidos em 1904, Robert Park ainda estava no *Tuskegee Institute*, no Alabama, e só alguns anos mais tarde, em Chicago, testará sua teoria de assimilação (PARK; BURGUESS, 1921), na esperança de que a integração dos negros na sociedade norte-americana fosse questão de tempo. Pois acreditava que esta seguiria, grosso modo, a mesma sequência dos grupos europeus imigrantes, no famoso ciclo “contato, conflito, competição e assimilação”. Podemos dizer, então, que Weber desenvolveu, antes de Park, visão menos otimista e mais realista das bases duradouras das comunidades raciais.

Com DuBois, Weber percebeu que não haveria assimilação e integração fáceis, que a formação comunitária racial seria algo duradouro na sociedade norte-americana. Inclusive, segundo alguns de seus biógrafos,³ muito das explicações de Weber sobre a formação das castas na Índia seria transposição teórica do que ele percebera na sociedade americana, ou seja, de como raças invasoras, a partir de marcadores de cor, acabam se cristalizando em castas. Permitam-me aqui alguma ironia: temos, nesse ponto, um Weber pouco culturalista, que considera a cor fenômeno natural, marcador, digamos assim, indelével, que de certo modo impede a integração e a assimilação rápidas. O mesmo Weber retoma essas reflexões sobre etnias em seus estudos sobre o judaísmo, sobre o modo como o antissemitismo que se desenvolveu na Europa acabou por gerar a segregação dos judeus; como crenças étnicas e raciais, por sua vez, acabaram por provocar certas especializações profissionais que, digamos assim, instituíram nichos e segmentos ocupacionais. Aqui, estamos em presença do Weber “culturalista”, aquele que propugna que a cultura gera a economia.

3 Ver a respeito Winter (2004).

Weber, portanto, inverteu tanto o método da Biologia, quanto inverteu o método de Marx. Para ele, as diferenças culturais que se cristalizam a partir de crenças em raças acabam gerando distinções reais no mundo econômico e social; o racismo e o antissemitismo, para ele, são instrumentais – ponto de partida e de chegada – para atingir tal fim.

Weber foi o começo, como espero ter demonstrado, de um difícil caminho da Sociologia pela ideia de raça. Mas, na verdade, para a Sociologia, a raça se desenvolveu como conceito maduro apenas nos Estados Unidos. A partir não apenas dos escritos do primeiro sociólogo negro, William Edward Burghardt DuBois, mas da reflexão sistemática de toda a academia norte-americana. Para manter-me dentro do tempo dessa fala, diria que cinco teorias são até hoje significativas na Sociologia norte-americana.⁴ A primeira é a teoria da etnicidade, na qual a raça seria apenas uma das formas possíveis de constituição do grupo étnico, ou seja, de um grupo que se define a partir de marcadores de origem e de hereditariedade. O livro de Park e Burgess (1921), a que me referi, inaugurou essa virada teórica. A antropologia social abraçou de modo quase exclusivo essa teoria, por muito tempo. Uma das exceções foi aberta por Peter Wade (1995), um dos primeiros antropólogos, que eu me lembre, à maneira dos sociólogos britânicos, a manter a distinção entre raça e etnia, trabalhando com a ideia de que tipos de discursos históricos bastante diferentes formam os dois grupos, o étnico e o racial.

A segunda teoria importante nos Estados Unidos, uma teoria de origem marxista, é na verdade uma teoria das classes, em que a raça apenas facilita, de certo modo, a distribuição desigual de recursos econômicos nos mercados; ou seja, a teoria de que o capitalismo utiliza formas primitivas de diferenciação, de desigualdade ou de repressão, para otimizar, digamos assim, a extração de mais-valor, o modo de exploração exclusivamente capitalista. A terceira teoria, poderíamos chamá-la “nacionalista” que considera comunidades raciais como potencialmente

4 Sigo, grosso modo, nesses parágrafos as lições de Omi e Winant (1986).

nações. Nas Américas, a raça negra seria produto da colonização europeia e viveria sob condição de colonialismo interno. Essa teoria foi bastante difundida nos Estados Unidos dos anos 1960 e 1970, e utilizada por aqueles que viram os negros nos Estados Unidos como uma nação em potencial. A quarta teoria é a da “formação racial”, da qual Omi e Winant (1986) foram os responsáveis por divulgar, que se centra na concepção de raça como processo histórico de construção sociopolítica. As raças, nessa teoria, seriam processos em constante construção. Ideia, aliás, que já se encontra, ainda que não totalmente explicitada, na Sociologia feita no Brasil por norte-americanos nos anos 1950 e que Charles Wagley (1968) designou por “raças sociais”. Também cara a esta teoria é a ideia de raça como “biologia vulgar”, que continuaria a orientar o senso comum e a explicar a vida social. Por fim, mais recente, temos um desdobramento teórico muito interessante na ideia de “racialização”, conceito que remete aos processos de atribuição de sentidos raciais ou de identidades sociais a relações que antes eram desprovidas de tal significado. Encontramos também nessa teoria a ideia de processo social e de formação comunitária, mas agora vista pela perspectiva de atribuir sentidos em relações de poder e de dominação.

São essas quatro ou cinco teorias as principais dentro da Sociologia americana. Para terminar, já que meu tempo está se esgotando, lembraria apenas o percurso da noção de raça na Sociologia brasileira. Ela foi introduzida, como sabemos, pela geração naturalista de 1870, com Nina Rodrigues, que não se afastou em nada do que hoje pensaríamos como um conceito vulgar de raças. Essa noção perdeu sua inocência com Gilberto Freyre, nos anos 1930, e com Arthur Ramos, nos anos 1940, se transformando em cultura. Mas, lembrem-se, Arthur Ramos (1939) ao defender a atualidade de Nina Rodrigues dizia que aonde ele escreveu “raça” devíamos ler “cultura”.⁵ Isso seria suficiente

5 Escreve Ramos: “Se nos trabalhos de Nina Rodrigues, substituímos os termos raça por cultura e mestiçagem por aculturação, por exemplo, as suas concepções adquirem completa atualidade.”

para manter a cientificidade de Nina Rodrigues. Apenas com Gilberto Freyre, passou a prevalecer a ideia de que as raças não são relevantes no Brasil. Não que as raças não tivessem sido importantes, nesse aspecto Freyre teve posição semelhante à de Weber antes da inversão metodológica. A biologia das raças para Freyre pouco interessava, porque no Brasil o processo biológico fundamental teria sido o processo que ele chamou de miscigenação, de mistura de genes. Portanto, a constituição da nacionalidade do Brasil passou pela miscigenação, sendo a raça importante apenas enquanto não impediu certa democracia nas relações sociais. Então, se as relações raciais foram e são democráticas (ele fala em democracia social, só depois vamos todos falar de democracia racial), repito: se as relações raciais são democráticas, as raças como fator biológico deixam de ser importantes. Assim, para a sociologia de Freire, válido mesmo foi o hibridismo cultural.

O terceiro modo como a raça aparece em nossa Sociologia foi ainda como ausência. A formação de um proletariado negro, em Costa Pinto (1998), tentou superar a ideia de negro como raça para pensar o negro enquanto proletário. A sociologia moderna deveria se preocupar como o sistema produtivo incorpora ao negro como proletário, transformando as relações de classe e os conflitos de classe em centrais para se pensar o povo negro brasileiro. Guerreiro Ramos (1954), o nosso primeiro sociólogo negro, o nosso DuBois, trabalhou com uma ideia semelhante, ainda que entretecida de uma das críticas mais acres às nossas relações sociais. Ao dizer que o povo brasileiro era negro e importava para a Sociologia estudar condições para sua descolonização mental, visto que o processo colonial se expressa na valorização da branquitude e da estética europeia, Guerreiro relegou o estudo das relações raciais no Brasil a nada mais que uma empreitada “consular”, uma Sociologia de “baianos claros”. A última e muito atual corrente que quero mencionar é aquela que data dos trabalhos de Florestan Fernandes (1965). Fernandes se tornará um político bastante afinado com o novo movimento negro dos anos 1970, mas a sua Sociologia também falava basicamente da integração do negro na sociedade de

classes; enxergava nos conflitos de classe e não nos conflitos raciais, o modo como o povo negro poderia superar sua incorporação subordinada à nação brasileira. Só muito recentemente, a partir dos anos 1980, com os trabalhos pioneiros de Carlos Hasenbalg (1979) e de Nelson do Valle Silva (1978), é que a Sociologia brasileira volta a refletir sobre efeitos materiais e sentidos culturais que apenas a ideia de raça, tomada seja conceitualmente, seja como construção histórica, pode desvendar.

Tenho que parar aqui, justamente no ponto em que mais me interessaria desenvolver. Mas, teremos oportunidade de discutir, muito obrigado.

Referências

- ALEXANDER, J. *Civil Sphere*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- BOAS, F. Preface. In: BOAS, F. *The Mind of Primitive Man*. New York: The Mcmillian, 1911.
- BONFIM, M. *A América Latina: males de origem*. Rio de Janeiro: Garnier, 1903.
- COSTA PINTO, L. A. *O Negro no Rio de Janeiro, relações de raças numa sociedade em mudança*. 2. ed. Rio de Janeiro: UFRJ, 1998.
- FERNANDES, F. *A integração do negro na sociedade de classes*. São Paulo: Cia. Ed. Nacional, 1965.
- HASENBALG, C. *Discriminação e desigualdades raciais no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.
- OMI, M.; WINANT, H. *Racial Formation in the United States: from the 1960s to the 1990s*. New York: Routledge: Kegan Paul, 1986.
- PARK, R. E.; BURGESS, E. W. E. *Introduction to the Science of Sociology*. Chicago: University of Chicago Press. 1921.
- RAMOS, A. G. Introdução crítica à sociologia brasileira. In: RODRIGUES, N. *As Coletividades Anormais*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1939. Prólogo.
- RAMOS, A. G. O problema do negro na sociologia brasileira. *Cadernos do nosso tempo*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 189-220, 1954.

- SILVA, N. do V. *Black-white income differentials: Brazil, 1960*. Ann Arbor: University of Michigan. 1978.
- WADE, P. *Blackness and race mixture: the dynamics of racial identity in Colombia*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1995.
- WAGLEY, C. "The concept of social race in the Americas". In: WAGLEY, C. *The Latin American traditio: essays on the unity and the diversity of Latin American culture*. New York: Columbia University Press, 1968.
- WEBER, M. O estado nacional e a política econômica. In: COHN, G. (Org.). Max Weber. *Sociologia*. São Paulo: Ática. 2006a.
- WEBER, M. *A objetividade do conhecimento nas Ciências Sociais*. São Paulo: Ática, 2006b.
- WEBER, M.; PLOETZ, A.; DU BOIS, W. E. B. (Max Weber on Race and Society II) *Sociological Analysis*, Orxford, v. 34, n. 4, p. 308-312, Winter 1973.
- WEBER, M. "On Race, the Complexity of the Concept of Ethnicity, and Heredity" e "On Race Membership, Common Ethnicity, and the "Ethnic Group". In: WEBER M. *Readings And Commentary On Modernity*. Malden: Blackwell, 2005. part. 9.
- WINTER, E. *Max Weber et les relations ethniques: du refus du biologisme racial à l'État multinational*. Quebec: Presses de l'Université Laval, 2001.

Raça, etnicidade e ciência(s) na luta contra o racismo

O foco do debate que vou privilegiar é o da identidade política dos negros no Brasil. Tratarei especialmente sobre os significados do Movimento Negro e efeitos no período entre a constituição de 1988 até o final do primeiro governo Lula. Faço, a seguir, uma esquemática revisão histórica de momentos chaves para refletirmos sobre a revisão e mudanças de significados do que chamarei aqui “ativismo negro”.

Como o ativismo negro desembocou nas discussões atuais sobre racialização? Dentre os principais debates sobre racialização, e muito caros aos historiadores, cabe destacar aqueles sobre a diáspora africana, a partir dos quais se ergueram novas interpretações sobre o papel político dos negros na história brasileira. Tais discussões contaram com a interlocução de acadêmicos com o Movimento Negro.

Para se entender o resgate no contexto contemporâneo de início do século XXI da ideia de uma ligação do Brasil com o continente africano, requer um olhar e escuta para a disputa entre ao menos três discursos, a saber: 1) o governo brasileiro transita de uma posição de apoio ao

¹ Artigo preparado a partir de sua conferência na 22ª Mesa Redonda da SBS em 2013.

colonialismo português na África para um discurso que ao enfatizar a (nossa) herança africana vislumbra relações comerciais e econômicas privilegiadas com o continente e/ou parcela dele; 2) a União Africana atribui à diáspora africana o papel fundamental da reconstrução do continente africano² e busca relações que favoreçam maior horizontalidade nos intercâmbios, em especial econômicos, culturais, científicos e tecnológicos etc.; 3) o protagonismo do Movimento Negro nos processos que determinaram a elevação da África a uma das prioridades da política externa do governo Lula; e, também, a vinculação entre o externo e o interno na concepção da política africana do Brasil estabelece um novo quadro de referência, para o próprio movimento negro e para o país, em termos da luta contra a discriminação racial e o racismo. (GALA, 2007)

Em 2006 o relatório desenvolvido pelo Council of Foreign Relations intitulado “More than Humanitarianism: A Strategic U.S. Approach towards Africa”, os seus autores defendiam essencialmente duas ideias centrais: primeira, a de que os norte-americanos deveriam refletir sobre o aumento da importância vital da África para os interesses do país; e segunda a de que os Estados Unidos precisariam desenvolver uma política externa mais ampla com relação à África, que fosse além das iniciativas de natureza humanitária.

Uma referência importante contida no estudo é que o Brasil, China, Índia, Malásia e as Coreias do Sul e do Norte, aparecem como países em desenvolvimento que mantêm parcerias com o continente africano. Ou, ainda, na referência do ex-secretário de Estado assistente dos Estados Unidos para a África, Chester Croker, que teria declarado

2 O Protocolo de Emendas ao Ato Constitutivo da União Africana, adotado pela Sessão Extraordinária da Primeira Assembleia dos Chefes de Estado e de Governo em Adis Abeba, Etiópia, em Janeiro de 2003, e em particular o artigo 3º (q), convida a diáspora africana a participar como um importante componente na construção da União Africana. O protocolo insiste na ideia de que os descendentes de africanos, em especial os residentes no continente americano, formariam a sexta região do continente.

África novamente está em jogo [...] É um jogo mais competitivo no qual os líderes africanos têm maior influência, bem como os potenciais concorrentes que “equilibram” a influência diplomática dos EUA. Não é só China: é o Brasil, os Europeus, a Malásia, a Coreia, a Rússia e a Índia.³

Outro estudo realizado pelo Banco Mundial e o Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA), intitulado “Ponte sobre o Atlântico Brasil e África Subsaariana: parceria Sul-Sul para o crescimento”, apresenta um diagnóstico otimista ao destacar a experiência brasileira como referência, para o próprio banco, no que diz respeito à superação do paradigma norte-sul de relações internacionais e o surgimento de alternativas a partir do diálogo sul-sul que construiria outras possibilidades no mundo globalizado. Para tanto, o relatório enfatiza a nova arquitetura financeira mundial, o sistema internacional de cooperação para o desenvolvimento, a emergência dos BRICS e a história das relações Brasil-África. Em relação à nova arquitetura financeira o destaque dado pelo relatório é ao novo papel de Brasil, Rússia, Índia, China e África do Sul (BRICS) e ao continente africano como um espaço de novas oportunidades (econômicas) embora reconheça inúmeras lacunas em termos, por exemplo, de infraestrutura.

O relatório é otimista e, ao mesmo tempo, lança uma espécie de alerta às grandes potências ao fato de que o crescimento econômico do Brasil, sua atuação crescente no cenário mundial, o sucesso alcançado em reduzir a desigualdade social e sua experiência de desenvolvimento ofereceriam lições importantes para os países africanos que, dessa forma, buscariam cada vez mais a cooperação, assistência técnica e investimentos do e no Brasil. Ele chama atenção ainda para o fato de que multinacionais brasileiras, organizações não governamentais e

3 Africa is in play again. [...] It is a more competitive playing field which gives greater influence to African leaders as well as to potential competitors or ‘balancers’ of U.S. diplomatic leverage. It is not just China: it is Brazil, the Europeans, Malaysia, Korea, Russia, India.

diversos grupos sociais passaram a incluir a África em seus planos. Em outras palavras, a nova África coincide com o Brasil global.

Para os fins do presente texto é relevante à observação, também, presente no relatório de que nos últimos cinco ou seis anos, portanto desde 2002, o Movimento Negro brasileiro tem ajudado a desenvolver um novo conjunto de normas e políticas públicas, que incluíam a criação de uma Secretaria federal, com *status* de ministério, para tratar de questões raciais, a inclusão da obrigatoriedade do ensino de história e cultura afro-brasileira e africana na educação básica e universidades públicas e particulares e incentivos para aumentar o número de afrodescendentes que estudam no Instituto Rio Branco, a renomada escola diplomática brasileira. Podemos acrescentar a criação da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-brasileira (UNILAB)⁴ que surge em 2010, após sanção do Presidente da República da Lei n° 12.289, baseada nos princípios de cooperação solidária. Em parceria com outros países, principalmente africanos, a UNILAB surgiu com a finalidade de desenvolver formas de crescimento econômico, político e social entre os estudantes, formando cidadãos capazes de multiplicar o aprendizado.

Três anos depois, no cinquentenário da União Africana (African Union), no dia 25 de maio de 2013, em Adis Abeba, a Presidenta da República do Brasil em seu discurso afirmava que

o Brasil vê o continente africano como irmão e vizinho próximo. Temos semelhanças e afinidades profundas. Mais da metade dos quase 200 milhões de brasileiros se reconhece como afro-descendentes. E esta descendência é um dos veios mais ricos que conforma a nação brasileira. Temos muito orgulho das nossas raízes africanas. Sim, o povo

4 “Nenhum tema é tão capaz de unir e transformar um país quanto a educação”, ressaltou o então presidente brasileiro Luiz Inácio Lula da Silva, durante aula magna realizada em Maputo-Moçambique. E, em comum acordo com os países parceiros, tornou a ideia em realidade: a criação de uma universidade no Brasil alinhada à integração com o continente africano, principalmente com os países membros da Comunidade dos Países de Língua Portuguesa (CPLP). Disponível em: <http://www.unilab.edu.br/como-surgiu>. Acesso em: 10 maio 2015.

africano está no cerne da construção da nossa nação e explica muito do que somos e tudo aquilo que nós temos certeza que nos tornaremos.

O entusiasmo do discurso refletia os esforços que nos últimos 10 anos o Brasil dedicou-se com muito empenho a fortalecer nas suas relações com a África. De fato o governo brasileiro assumiu liderança essencial nesse processo, e hoje as relações com o continente africano se pautam por interesses da sociedade civil (Movimento Negro) e do setor privado (empresariado) brasileiro. No entanto, olhando em perspectiva histórica as nossas relações com o continente africano é de longo prazo e tem um sentido estratégico para o país. Em continuação a presidenta diz que

Reconhecemos não só o renascimento africano, mas também a importância estratégica que a África terá para a humanidade no século XXI. Nossos interesses comuns são amplos, buscamos o verdadeiro envolvimento – nós, Brasil, América Latina e África. Desenvolvimento que exige combate à pobreza, que exige a promoção da inclusão da nossa população aos ganhos das riquezas dos nossos países, que exige educação de qualidade, que exige inovação, acesso à tecnologia e atenção à saúde dos nossos povos. Um desenvolvimento fundado no fortalecimento da nossa agricultura e da nossa indústria, no progresso científico e tecnológico, na expansão de nossas infraestruturas, em nossa segurança energética e alimentar e, sobretudo, também, na proteção do meio ambiente. Em suma, afirmando aquela propaganda da Rio+20, é possível, sim, crescer, incluir, conservar e proteger. É essa a definição de desenvolvimento sustentável capaz de levar os nossos povos a uma nova era.

A nova era, não de forma tão otimista, do ponto de vista acadêmico tem levado, a partir de um conjunto de eventos que marcaram o pós-constituição de 1988, à reflexões que passaram a reavaliar as análises, por um lado, passadas sobre o ativismo negro e, por outro lado, os avanços da agenda política institucional sobre o negro.

A disputa tem se dado em torno da categoria diáspora entre e no interior de disciplinas acadêmico-científicas em relação ao seu uso como categoria analítica ou descritiva; na constituição de campos de pesquisas em diferentes contextos nacionais; na luta política em torno da abrangência da ação de movimentos sociais étnico-raciais intra ou extra, fronteiras nacionais; na criação de redes transnacionais econômicas, culturais e políticas que utilizam o termo como emblema.

O fenômeno da diáspora africana – a captura, a travessia, a chegada ao novo ambiente e a conseqüente adaptação –, tiveram influência sobre a constituição de estados nacionais nos quais diferentes povos e culturas foram hierarquizadas, como inferiores e superiores, configurando inúmeros conflitos os quais, no entanto, foram recobertos, tanto, por ideologias nacionais homogeneizantes, quanto por práticas de segregacionistas e discriminatórias com base na cor/raça/etnia, explícitas e/ou implícitas, fomentando sociedades nas quais as desigualdades tem como fundamento a suposta inferioridade de alguns grupos que foram racializados.

O termo diáspora⁵ contemporaneamente deve ser considerado como algo mais que êxodo (judaico) ou deslocamento (migratório), especialmente no contexto africano, e de seus descendentes, ganha relevância e importância o aspecto transnacional, uma vez que, sem o trânsito entre nações e a conseqüente adaptação dos indivíduos, viajados, o conceito em questão certamente não estaria merecendo tanta atenção por parte de acadêmicos. A diáspora africana para o Novo Mundo, impulsionada e propagada pelos países europeus que nela viam grande fonte de lucro – foi uma das maiores empreitadas comerciais dos idos coloniais – é atualmente estudada em toda a sua extensão histórica, geográfica, antropológica, sociológica etc.

5 La palabra viene del griego — *dia*, «a través de» y *speirein*, «dispersar, esparcir». Según el Webster's Dictionary de los Estados Unidos, diáspora supone una «dispersión desde». De ahí que la palabra exprese una noción de centro, un locus, un «hogar» desde el que se da la dispersión. Evoca imágenes de múltiples viajes. El diccionario también destaca la asociación de la palabra con la dispersión de los judíos tras el destierro de Babilonia. (BHRAH, 1996)

De um modo geral, o que pode ser uma primeira chave de leitura é que o pano de fundo que separa as concepções em disputa é entre ser (*been*) e tornar-se (*becoming*) uma diáspora. Isto é, no primeiro caso a insistência em pensar a diáspora a partir da dispersão judaica que envolveria o retorno à terra prometida; no segundo caso a criação, recriação, de um sentimento de pertencimento determinado por situações de opressão, rejeição, segregação e discriminação, similares em diferentes contextos (nacionais), com base em características fenotípicas e culturais.

Butler (2000), por exemplo, ao observar a necessidade de um novo enquadramento teórico-analítico para o período pós-abolicionista, dada as insuficiências para a compreensão das continuidades e rupturas das comunidades afro-atlânticas da diáspora, estabeleceu algumas premissas interessantes, a saber: 1) a condição de escravizado projetou as relações futuras com a terra hospedeira; 2) o estabelecimento no pós-abolição de um espectro que vai do integracionismo ao separatismo; 3) a identificação de certos padrões que delimitam as “escolhas”, individuais e coletivas, que abarcam todas as comunidades afro-atlânticas.

Para tanto, a autora contrastou duas comunidades urbanas brasileiras, São Paulo e Salvador, para identificar padrões de reação e de formas recriadas de identificação com a origem africana. E, também, ao comparar Brasil e Cuba identifica similaridades em manifestações culturais daqueles países. (BUTLER, 2000, p. 125-139) No entanto, a ideia da existência de uma diáspora “negra” já estava presente de forma embrionária na virada do século XIX para o século XX.

Assim, um ponto que cabe destaque e questionamento é que o contraste ou paralelo aos modelos raciais norte-americano, ou sul-africano, no caso brasileiro perdem eficiência e eficácia analítica. Explico: os negros estiveram sobre opressão em toda e qualquer parte da América face aos modelos de nação impulsionados pelas elites e as respostas foram, no plano individual, variadas desde a fuga da marca à radicalização da marca racial em resposta ao modelo vigente, assimilacionista e/ou segregacionista; no plano coletivo, a luta por acesso à educação de

certa forma orientou as lutas mais progressistas, no continente americano, do ativismo negro de norte a sul.

É importante frisar isto porque, no momento em que se começou a discutir ação afirmativa no Brasil, causou grande surpresa – como apontaram alguns artigos, especialmente de língua inglesa – o fato de que, repentinamente, em meados dos anos 1990, um presidente da República viesse a reconhecer publicamente a existência do racismo. Esse é um marco de debate relevante para refletirmos sobre significados do ativismo negro. Ou, mais precisamente, sobre as formas de apagamento proporcionadas pela agenda acadêmica na leitura de seus sentidos e significados. Haja vista a luta histórica desse ativismo por educação como forma/meio de mobilidade social.

Como demonstrou o seminário em Brasília, abordando discussões sobre multiculturalismo, racismo e o papel das ações afirmativas em estados democráticos, o que mais surpreendia ao Movimento Negro na época é que ainda se partia do suposto de que o mito da democracia racial no Brasil fosse ou operasse como fato, negando-se ou obscurecendo afirmações sobre a existência da raça e do racismo.

A discussão sobre o Estado brasileiro e a sociedade civil norteará a continuidade de minha reflexão, desde e sobre o Movimento Negro. O Estado brasileiro sempre esteve distante de parcela importante da sociedade civil, especialmente da população negra pós-desescravização ou pós-abolição, que não encontrou nenhum eco de seus anseios em suas políticas. Tal distanciamento e falta de políticas estatais para afro-brasileiros durante quase toda a nossa história fazem do Brasil um caso exemplar desse tipo de desencontro. De certa forma, o legado prático do mito da “democracia racial” foi um certo conforto moral de nossas elites e, também, dos setores progressistas os quais com raras exceções deram a devida atenção e ouvidos às denúncias dos ativistas e intelectuais negros. Dito de outra forma, a subsunção formal de raça à classe criou obstáculos políticos para as ações do movimento negro que quase nunca foram respaldadas pela esquerda. Soares, por

exemplo, demonstra a diferença de tratamento entre a agenda de gênero e raça no interior do Partido dos Trabalhadores. (SOARES, 2009)

Deste ponto, pode-se entender melhor os diferentes significados que alcançou a noção de “ativismo negro”, ou o que os intelectuais orgânicos negros, em busca de ideais democráticos e de acesso a direitos universais e individuais, passaram a exigir ao Estado, demandando políticas que ampliassem e permitissem maior acesso de negros a direitos que sempre lhes foram negados. Desde a imprensa negra, cuja presença pode ser localizada desde 1915, teve no desenvolvimento do Movimento Negro; talvez esta seja uma das primeiras formas visíveis de manifestação de ativismo negro. Sem dúvida, se poderia mencionar muitos outros exemplos bem antes disso, mas penso que no pós-abolição, o papel desempenhado pela imprensa negra é o que aglutinou, de modo mais visível, a primeira formação do que chamo “ativismo negro”.

Exemplo conhecido no sudeste da frente negra brasileira foi o papel desempenhado pelo jornal *A Voz da Raça*. Ao analisar essa base de dados fica nitidamente evidenciado o desencontro entre Estado e sociedade civil. Ao revisar esses arquivos, se poderia afirmar, o quanto o Estado brasileiro criava, de fato, a raça, no intento de assimilar a população negra a partir de perspectiva ideológica “liberal” ou conservadora. Logo na primeira página do jornal *A voz da Raça*, observam-se títulos como os de “Deus, Pátria, Raça”, que apontam para o intento do jornal de estar em sintonia e buscar dialogar com o Estado e seus respectivos projetos de assimilação dos negros à nação.

Outro exemplo de contribuição relevante a destacar sobre a história do ativismo foi o surgimento do teatro experimental do negro, que manifestava a agência de entidades negras e grupos que se organizam em torno da questão racial.

Estes exemplos nos permitem acompanhar o teor dos primeiros discursos e modos de regular o comportamento da população negra, por parte dos primeiros intelectuais orgânicos do ativismo negro. Como mencionado, ao analisar os artigos do jornal *A Voz da Raça*, do primeiro ao último número publicado, também é visível como esse novo tipo

de agência atuava dentro de certos limites estabelecidos pelo Estado, e o do desejo de integração destes grupos, nos quais certamente havia muitas divergências internas sobre o modo como isto deveria ocorrer. Não podemos esquecer que a frente negra brasileira foi, de certa maneira, idealizada como espaço de luta – o que de fato era – mas atuava dentro das restrições que o Estado lhe permitia avançar, o qual ainda operava na lógica da necessidade de apagar as origens africanas do país. A intelectualidade negra da época não rompeu totalmente com esta visão.

Outro marco fundamental a ser mencionado é a contribuição e o impacto que teve a figura de Abdias Nascimento na formação do Movimento Negro no Brasil. Ele foi intelectual paradigmático que revela na própria trajetória o quanto mudou, nesse período do Brasil, o tratamento dado às questões raciais.

Persiste na revisão bibliográfica sobre este autor e sua contribuição ao pensamento social e à política brasileira, grande ambiguidade relativa à questão racial, tema central do pensamento de Abdias Nascimento. Destaco a seguir dois momentos importantes na sua luta e pensamento. O primeiro, remete-nos a fase mais integracionista, com um pensamento mais conectado com a discussão sobre democracia racial que se apoiava em ideais assimilacionistas do Estado, no intento de buscar promover a integração do negro no Brasil. Esta fase se caracteriza pelo período em que colabora com *Diário Trabalhista*, quando ele buscava, de certa maneira, dialogar com esta vertente da integração.

O segundo momento é o da saída de Abdias desse *Diário*. Quando ele criou o teatro experimental negro, que transforma sua perspectiva de ação sobre questões raciais. É neste segundo momento em que Abdias desenvolve seu discurso mais radical, frisando, de certo modo, a impossibilidade de integrar os negros à nação, ao menos como se imaginava anteriormente. O papel do movimento negro americano no desenvolvimento do ativismo negro brasileiro é indiscutível, esteve presente até mesmo na fase inicial mencionada antes na época do jornal *A Voz da Raça*, e não foi diferente com Abdias. O que se passava e pensava nos Estados Unidos foi sempre referencial presente na

reflexão do movimento negro brasileiro. Operou como contraponto, inspirador e parâmetro relevante para se pensar sobre o que acontecia aqui. Defende-se nos estudos que dentre as principais influências sofridas por Abdias Nascimento estiveram as do movimento de negritude e as de ativistas negros dos Estados Unidos, através das diversas reflexões sobre a situação dos negros nas Américas.

Tudo isto aponta para uma linha de reflexões bastante interessante e também contrastante. A primeira fase de ativismo mais voltado à resolução do problema no e desde o âmbito nacional. A segunda se abrindo para o internacionalismo e diálogo com a realidade de negros em outros contextos diferentes do Brasil.

Para Guimarães (2005-2006), Nascimento teria passado a construir seu discurso político de afastamento à democracia racial, entre 1964 e 1966, data da “Carta Aberta ao I Festival de Arte Negra”, denunciando como ficção ou mito, e assumindo integralmente o discurso da negritude:

Sem nenhum contato, desligados materialmente, ignorando o que se fazia fora de nosso país, mantivemo-nos fiéis ao apelo telúrico, ao chamado primitivo. Ao fermento africano, à negritude, enfim, a qual, já o disse alguém, antes de um tema ou uma abstração conceitual, é o nosso jeito de sermos homens, nossa ótica do mundo que nos rodeia. E tudo o que jeito e ótica têm de mais profundo e intocável. Por isso, segundo o poeta, nos reconhecemos mais pelo olhar que pelo idioma. (NASCIMENTO, 2002, p. 331)

Moore ao prefaciar o livro de Nascimento: *O Brasil na Mira do Pan-Africanismo* ⁶ afirma ter sido nessa cúpula de intelectuais da vertente pan-africana chamada de “Négritude” que a apresentação da carta de Abdias do Nascimento abriu uma importante brecha ideológica e

6 O prefácio de Carlos Moore intitulado “Abdias do Nascimento e o surgimento de um pan-africanismo contemporâneo global” (p. 17-32).

acadêmica ao denunciar a natureza intrínseca da sociedade brasileira e do governo no poder no Brasil. (MOORE, 2002, p. 18-19)

A carta aberta foi dividida em tópicos (A ideologia da branquira; Os exclusivos do Itamaraty; Negro “aculturado” e negro “assimilado”; O que tem sido o Teatro Experimental do Negro) e afirmava o autor que a mesma seria enviada ao governo do Senegal, a UNESCO e à Sociedade Africana de Cultura (SAC), Paris, responsáveis pela organização do Festival. No entanto, cabe ressaltar que Nascimento (2002, p. 331) durante a carta utiliza o termo diáspora negra e define negritude, trechos que reproduzimos abaixo:

Irmãos:

A diáspora negra foi o acontecimento mais trágico da história do homem. Fomos arrancados pela violência do coração da África – de nossos deuses, costumes, de nossos afetos – e viemos habitar o Brasil, Cuba, Venezuela, Porto Rico, Haiti, Estados Unidos. A história guarda nossa história nesses quatro séculos e, hoje, convocados pelo Senegal livre, por nossa mãe-África libertada, realizamos a ansiada viagem de volta’. [...] *Negritude, nesta Carta Aberta, é compreendida não apenas como um movimento poético ou artístico, mas assumida enquanto significa também um instrumento sócio-econômico-cultural de luta contra a supremacia branca, a exploração do colonialismo, do imperialismo, do racismo e do neo-colonialismo. (NASCIMENTO, 2002, p. 323)

A motivação do Estado brasileiro, qualquer que tenha sido, para não convidar a representação do Teatro Experimental do Negro (TEN) para o Festival de Dacar, não deve servir de pretexto para o não reconhecimento da repercussão da carta que foi evidente e deve ser considerada uma manifestação pioneira. No sentido que contrariava as opiniões e a visão comparativa dominante, pela qual as sociedades latino-americanas eram consideradas paraísos raciais, enquanto

a sociedade norte-americana era enxergada como verdadeiro inferno racial. (MOORE, 2002, p. 19)

Para Moore (2002), há que lembrar-se que: 1) o primeiro Festival Mundial das Artes e das Culturas Negras de Dacar foi a primeira cúpula de intelectuais pan-africanistas em terras africanas; 2) a declaração de Nascimento repercutiu nos debates do colóquio e foi, posteriormente, publicada na revista *Présence Africaine*; 3) o documento passou a circular no circuito pan-africano projetando Nascimento internacionalmente e no plano nacional demarca a existência de conexões e sintonia de setores do ativismo negro com a agenda anticolonial e antirracista em contraste com a “ambiguidade estratégica” da diplomacia brasileira orientado pelo conservadorismo de nossas elites.

Questão importante é que a Frente Negra nos possibilita pensar no surgimento de um tipo de protagonismo negro que operou nessas duas chaves ou modelos, concomitantemente, e foi caminhando em direção a um protagonismo negro que não se orienta mais hoje nos ideais ou metas de um Brasil visto como democracia racial, mas o de um protagonismo negro que enxerga o problema racial como problema que tem que ser pensado na chave do racismo, da discriminação racial e até da do preconceito, teoria desenvolvida mais particularmente na teoria social. Este novo tipo de protagonismo surge nos anos 1940-1950 e já coloca a questão da discriminação racial e do racismo como um problema.

Para concluir, me dirijo ao que considero ser o mais substantivo no debate contemporâneo sobre o tema. Situados após 1978, e pós-constituição de 1988, teremos uma mudança fundamental. Parte dessa mudança tem a ver com a divulgação e retorno de uma série de trabalhos e pesquisas que ficaram pelo menos 15 anos sem debate na área da sociologia das relações raciais. Passou a refletir-se sobre a própria dinâmica de lutas sociais, protagonizadas por jovens negros, muitos deles militantes de partidos de esquerda, que denunciavam práticas de discriminação racial ou de racismo.

Em primeiro momento isso foi muito importante porque buscou canalizar uma via de enfrentamento e de luta política, associada a

partidos e movimentos de esquerda, especialmente de trotskistas, mas não apenas eles. Uma dificuldade que persiste até hoje é a incapacidade da esquerda brasileira entender a questão racial, ou como se deva pensar sua especificidade. Esse é um tema ainda relevante nos debates do campo hoje, que levou à saída, ou a relativização crítica, da participação da juventude negra nos movimentos de esquerda, pela dificuldade ou falta de propostas de superar a questão racial no plano e agenda política dos partidos que estavam se constituindo. Algumas pesquisas tratam dessas dificuldades. Já outros estudos mostram a cooptação e maior aceitação de partidos de centro-direita e de direita, de membros do Movimento Negro, ao passarem a incluir nas suas pautas e agendas, discursos sobre questões raciais.

O que isso revela?

Para finalizar, desejo destacar do ponto de vista político, dois fatos importantes que precisamos considerar neste tipo de análise. Primeiro, a grande mudança da Lei de Diretrizes e Bases da Educação (LDB), que virá através da aprovação e luta pela Lei nº 10.639. A Lei de 2003 tem orientado, por meio de suas diretrizes curriculares aprovadas em 2004, a implementação do ensino da história e cultura afro-brasileira e africana em escolas do ensino fundamental e médio. Essa foi uma enorme vitória. Acredito que o processo que vinha desde os anos 1990, de luta pela mudança na LDB, passou a reunificar as mais diversas entidades negras em torno de uma agenda que se tornou comum; e, a partir de então, aglutinou as mais diversas entidades do movimento para lutar em prol da Lei nº 10.639. O segundo fato trata, agora, da luta pela implementação das novas diretrizes aprovadas por essa Lei. Entre a aprovação da Lei e sua implementação propriamente há ainda um longo caminho a ser percorrido.

A implementação destas diretrizes mostra a própria ambiguidade do Estado brasileiro, e do atual governo que, de alguma maneira, apontam para a possibilidade de incorporar a temática étnico-racial na

sua agenda, na temática da história e cultura afro-brasileira e africana, à história dos afro-brasileiros, certamente. Mas que, por outro lado, não consegue propor condições objetivas para que a nova lei possa ser adequadamente implementada. Este é um problema que precisa ser melhor explicado e teorizado. E qual seria uma possível interpretação do conteúdo e sentido da lei e suas diretrizes?

A nossa hipótese é de que o deslocamento na forma como a sociedade brasileira se autorrepresentava é decorrente do processo de luta política pela (des)racialização da experiência coletiva da população negra. Com base nas conquistas do Movimento Negro e possível destacar alguns aspectos que permitem sustentar essa linha de raciocínio, a saber: 1) o tratamento político-jurídico da temática da diversidade e da igualdade racial na Constituição de 1988; 2) a alteração da Lei de Diretrizes e Bases da educação brasileira, e as diretrizes que a acompanham, orienta para uma mudança significativa nos conteúdos curriculares nacionais, ao prescrever a obrigatoriedade de uma educação que possibilite a construção de relações étnico-raciais saudáveis e que inclua a história e a cultura afro-brasileira e africana e, também, indígena. E, finalmente, a interação entre as mudanças internas e o papel que o Brasil passou a representar transnacionalmente nos últimos anos, não exclusivamente, mas em especial para os países da comunidade de língua portuguesa do continente africano. Um dos resultados desse processo e o programa que vem sendo desenvolvido pela Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Unesco), baseado no seu escritório em Brasília, em parceria com o Ministério da Educação, intitulado “Brasil-África: histórias cruzadas” .

De acordo com Silva Jr. (2012), a Constituição de 1988 representa, também, um marco no tratamento político-jurídico da temática da diversidade e da igualdade racial, como um dos reflexos da atuação política do Movimento Negro. Para o autor, alguns aspectos merecem destaque:

1. A reconsideração do papel da África na formação da nacionalidade brasileira;

2. O reconhecimento do caráter pluriétnico da sociedade brasileira como fundamento constitucional do currículo escolar;
3. O direito constitucional a identidade étnica como fundamento do currículo escolar;
4. A cultura negra como base do processo civilizatório nacional e como um eixo estruturante do currículo escolar.

A junção entre cultura e política é constitutiva do tipo de ação das denominadas, por seus próprios membros, entidades ou organizações negras. Assim, a reivindicação por educação surge em consonância com o legado das gerações anteriores de militantes da causa negra, mesmo antes do processo de redemocratização do Estado brasileiro. E a novidade é decorrente da centralidade que a política pública educacional passou a adquirir, para o Movimento Negro contemporâneo, como lugar de disputa da articulação de dois tipos de demandas que se tenta equacionar em seu interior. A primeira, em relação a qualidade da educação formal que é vista tanto como um direito, quanto como a forma por excelência de mobilidade ocupacional e social. A segunda é que a luta política por mais e melhor educação continua tendo como exigência o resgate da contribuição das culturas africanas para a formação social brasileira, para além das limitações proporcionadas pela agenda de pesquisas das agências de fomento. (TRINDAD; SILVÉRIO, 2012)

Por um lado há uma longa tradição de debates na sociologia brasileira sobre relações e temas de desigualdades raciais. Essa chave vai permanecer se desenvolvendo, mas agora surge outra discussão mais fundamentada nas reflexões da nova historiografia com a percepção do que está colocado no parágrafo três do documento da União africana, sobre o papel da diáspora africana na reconstrução da África. Se, por um lado, a tematização das desigualdades raciais caminha muito bem, na atualidade, por outro, se discute pouco como as diretrizes nacionais e aquilo que se propõe para além do limite de uma leitura técnica ou

jurídica, se coloca relativo a recriação de aproximar Brasil e África, não na esfera do Itamaraty, mas na chave dos movimentos sociais.

Quando se considera o papel que o Brasil tem desempenhado como potencial ator global, em especial, na última década, no diálogo sul-sul e com atenção a relação com o continente africano, as expectativas da União Africana em relação a sexta região e os sentidos da ação do Movimento Negro brasileiro no que diz respeito à diáspora, é possível pensar a seguinte questão: o que o discurso sobre a diáspora, efetivamente, pode articular?

O discurso sobre a diáspora articula, a partir do simbolismo e de representações que ele emana, expectativas, ações, resultados práticos e dimensões institucionais distintas, a saber:

- a. a União Africana se caracteriza como uma confederação de Estados nacionais, na qual tem assento 53 chefes de Estado. De acordo com seu ato constitutivo, foi inspirada nos ideais que nortearam os fundadores da organização continental e gerações de pan-africanistas em sua determinação de promover a unidade, a solidariedade, coesão e cooperação entre os povos da África e os Estados africanos; posteriormente, foram acrescentados no ato constitutivo todos os afrodescendentes dispersos pelo mundo;
- b. a partir da influência das culturas africanas que participaram da formação social brasileira e da presença de um grande contingente de população negra, o Estado operacionaliza um discurso pelo qual molda atitudes, representações e políticas. Estas se assentam, sobretudo, na crença da ausência de racismo, na harmonia social brasileira e nas virtudes da brasilidade. A ideia de diáspora africana, portanto, pode ser pensada como um dos sustentáculos da política externa brasileira para construção do país como ator global e como o principal elo comercial e econômico com os países africanos, além de possibilitar um discurso intranacional em resposta a setores do Movimento Negro;

- c. o Movimento Negro não pode mais ser lido como unitário, em termos de sua perspectiva de ação a partir do conceito de diáspora; em particular, na perspectiva de Brah (1996), que propõe a distinção entre o conceito teórico de diáspora e a experiência de diáspora. Com tal distinção, a autora sugere que este conceito seja apreendido como “genealogias” historicamente contingentes, no sentido de Foucault, ou seja, como um conjunto de tecnologias de pesquisa que constroem a história das trajetórias das diferentes diásporas e analisam seus relacionamentos através dos campos sociais, da subjetividade e da identidade.

Revisitando temas sobre o lugar da África e do negro no Brasil

A questão da interpenetração de civilizações e culturas atravessou o pensamento social brasileiro desde o período colonial e, no momento presente, ela tem sido respondida em termos absolutamente novos, em especial em relação àqueles que foram transformados em pretos, negros etc.

O conceito de diáspora africana, cunhado em meados da década de 1960, tem provocado um intenso movimento, no interior de diferentes disciplinas das humanidades e das ciências sociais. Em linhas muito gerais o que se observa é que o descentramento da narrativa sobre outro do centro para as margens tem provocado inúmeras releituras críticas do lugar do negro e da África. (SEGATO, 1998)

No caso brasileiro, onde a resistência às releituras são maiores, o conceito de diáspora africana ainda tem pouca audiência. Desta forma, convém apenas apontar alguns dos temas que estão em jogo em um revisitado sobre o lugar da África e do preto/negro no Brasil, como segue:

- a. A polêmica em torno da interpenetração das culturas, na chave da sociobiologia, levou a um embate na literatura, no qual se pode identificar as posições, entre a instauração da

República e o primeiro governo Vargas, de indigenistas, de racistas e de culturalistas pensando o lugar das “Áfricas” e, posteriormente, do preto/negro (ladinos, boçais e mestiços)⁷ na formação social do Brasil;

- b. Os fundamentos sobre o debate em torno da mestiçagem envolve um diálogo no qual deve se observar “*os limites explicativos da sociobiologia, principalmente no que concerne às questões da transmissão dos caracteres adquiridos e da determinação do meio*”; (BASTOS, 2006, p. 128-129)
- c. A necessidade de rever a forma como as ciências sociais investigou a realidade em conexão com as representações coletivas e os fundamentos das doutrinas correntes sobre os mesmos processos e acontecimentos. Dito de outra forma, “*caberia investigar as ideologias raciais em suas formulações científicas, como dimensões fundamentais dos processos atinentes às relações raciais* (IANNI, 1966, p. 25)” e, também, o contencioso racial das teorias supostamente neutras axiologicamente que tentam situar o problema das desigualdades sociais com base na “raça” sem referência aos seus fundamentos eurocêntricos.

O volume IX da História Geral da África, ao propor uma releitura do lugar da África, e do preto/negro/*black/noir*/mestiço, na formação social do Novo Mundo, e do Velho Mundo, se inscreve como um dos empreendimentos mais importantes do século XXI, ao se deslocar da compreensão da formação do *ethos* da diáspora africana para a interpretação dos desdobramentos da presença de descendentes de africanos em diferentes formações nacionais ele pode fornecer elementos

7 É interessante que a construção do contraste com os Estados Unidos da América é realizada a partir do pressuposto de uma seleção prévia dos africanos, considerados já mestiços (fula-fulos e semi-hamitas), portanto, falsos negros entre os emigrantes da África para as plantações e minas do Brasil. (BASTOS, 2006, p. 129)

para uma história que resitue a África no mundo e crie as condições para uma outra agenda de pesquisas.

No caso brasileiro, a coincidência com as diretrizes nacionais que obrigam o ensino de história e cultura afro-brasileira e africana pode significar, sem garantias, uma revisão em termos de uma sociologia profunda de uma formação social racialmente estruturada em dominância que desracialize e desprovincialize as humanidades e as ciências sociais.

Uma prática à busca de uma nova teoria

No ano de 2007 quando se observou o baixo grau de institucionalização da implementação das Diretrizes Nacionais Curriculares para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-brasileira e Africana, aprovadas em 2004, o Ministério da Educação, por meio da Secretaria de Educação Continuada Alfabetização e Diversidade (MEC/SECAD), em parceria com a UNESCO/Brasil, organizou em Brasília, no período de 6 e 7 de novembro do ano supracitado, uma oficina de trabalho para avaliar a origem dos obstáculos.

Dentre os principais resultados, após a entrega de um documento sobre o estado da arte na implementação das diretrizes da Educação das Relações Étnico-Raciais (ERER), encontra-se a elaboração do Programa Brasil-África: Histórias Cruzadas. O programa em questão no seu desenvolvimento foi se constituindo em dois vetores principais, a saber: o da Educação das Relações Étnico-Raciais e o do Diálogo Intercultural para as Relações Étnico-Raciais. No presente texto, cabe apenas destacar as ações do vetor educação das relações étnico-raciais dada as suas conexões de sentido com o programa desenvolvido para o continente africano intitulado “The Pedagogical Use of the General History of Africa” (Uso Pedagógico da História Geral da África)⁸ com o objetivo

8 Against that background, UNESCO launched the second phase of the General History of Africa (GHA), entitled Pedagogical Use of the General History of Africa in March 2009. The project's main goal is to contribute to the renewal of history education in African countries by: – developing three core components for primary and secondary schools in Africa; – pro-

de contribuir com a renovação do ensino de história em países africanos, com o desenvolvimento prioritário de três componentes para o ensino fundamental (do infantil ao secundário):

a) A produção de um atlas histórico, um DVD educativo, ferramentas de treinamento e manuais educativos para professores de história; b) o reforço da formação inicial de professores a serviço de uma nova abordagem para a história e educação; c) a adequação e a promoção da utilização dos volumes da História Geral da África, bem como a harmonização de conteúdos para o ensino da GHA em instituições de ensino superior em todo o continente.

Para o desenvolvimento do projeto foi composto um Comitê Científico com 10 membros provenientes e representativos das cinco regiões do continente africano que assumiram a responsabilidade intelectual e científica para o projeto, bem como a Associação de Historiadores Africanos, um parceiro estratégico do projeto, que também está representada no comitê.

No caso brasileiro, os eixos e ações previstos, alguns já desenvolvidos, pelo Programa Brasil-África: Histórias Cruzadas, são os seguintes:

1-Eixo: acompanhamento da implementação da
Lei 10.639/2003

1.1-Realização de diagnósticos sobre a implementação
da Lei 10.639/2003, a partir de consulta a atores sociais

ducing a historical atlas, an educational DVD, training tools and educational guides for history teachers; – strengthening initial and in-service teacher training for a new approach to history education; – promoting the use of the volumes of the General History of Africa and harmonizing the teaching of the GHA in higher education institutions throughout the continent. In implementing the second phase, UNESCO has acted, as under the first phase, by establishing, in February 2009, a Scientific Committee comprising ten members from five different regions of the continent in order to take intellectual and scientific responsibility for the project. The Association of African Historians, a strategic project partner, is also represented on the committee. (<<http://www.unesco.org/new/en/culture/themes/dialogue/general-history-of-africa/pedagogical-use-of-the-gha>>).

(academia, sociedade civil organizada, governo e organismos internacionais).

O primeiro, ocorrido em 2007, a partir de uma parceria entre a UNESCO do Brasil com a Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade e Inclusão do Ministério da Educação (Secadi/MEC), resultou na elaboração de um documento ressaltando a incipiência da institucionalização da lei e a ausência de materiais pedagógicos sobre a história e a cultura da África e dos afro-brasileiros, sólidos e de qualidade, para subsidiar a formação de professores e sua atuação pedagógica. O diagnóstico foi coordenado pelo autor do presente texto.

A segunda ação, realizada em 2010, fruto da parceria com a Universidade Federal de São Carlos e a Ação Educativa, resultou em um plano de ação da sociedade civil.

1.2-Apoio à realização da pesquisa Práticas Pedagógicas de Trabalho com Relações Étnico-Raciais, com o mapeamento e a análise de iniciativas de educação das relações étnico-raciais desenvolvidas pelas escolas públicas e o levantamento de informações sobre o processo de institucionalização da Lei 10.639/2003. A pesquisa foi realizada por meio de cooperação da UNESCO no Brasil à SECAD/MEC e sob a coordenação da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG).

2-Eixo: produção e disseminação de informações sobre a história da África e dos afro-brasileiros

2.1-Edição em português da coleção História Geral da África – UNESCO, a publicação da coleção foi realizada em parceria com a SECAD/MEC e a Universidade Federal de São Carlos (UFSCar), 08 volumes publicados em 2010⁹.

9 <http://www.unesco.org/new/pt/brasil>

2.2-Elaboração de materiais pedagógicos, por meio da parceria com a SECADI/MEC/UFScar com o objetivo de adequar e ampliar o acesso de professores e alunos da educação básica ao conteúdo da coleção da UNESCO História Geral África e também evidenciar a influência africana na história do Brasil.¹⁰

História e cultura africana e afro-brasileira na educação infantil¹¹:

3-Eixo: assessoramento no desenvolvimento de políticas públicas

3.1-Contribuição à elaboração do Plano Nacional para a Implementação da Lei da Educação das Relações Étnico-raciais.

Foi elaborado um documento entregue ao Ministro da Educação e que transformou-se em um Plano Oficial da Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR). A elaboração do documento realizada por meio da parceria da representação da UNESCO no Brasil e SECAD/MEC, envolveu, entre outros, atores da sociedade civil, do governo, da academia e de organismos internacionais¹² (Anexo B).

Referências

BASTOS, E. R. *As criaturas de Prometeu: Gilberto Freyre e a formação da sociedade brasileira*. São Paulo: Global; Recife: Fundação Gilberto Freyre, 2006.

10 <<http://www.unesco.org/new/pt/brasil/sintese>>

11 <<http://www.educaneab.ufscar.br/livroeducacaoinfantil.pdf>>.

12 Disponível em: <http://portal.mec.gov.br/index.php?option=com_docman&view=download&alias=1852-diretrizes-curriculares-pdf&category_slug=novembro-2009>.

- BHABHA, H. Narrar la nacion. In: BHABHA, H. K. *Nación y narración: entre la illusion de una identidad y las diferencias culturales*. Madrid: Siglo Veintiuno Argentina : CLACSO, ©2010. p. 444.
- BILDEN, R. Brazil, laboratory of civilization. *The Nation*, New York, p. 71-73, 16 Jan. 1929.
- BRAH, A. *Cartographies of Diaspora: contesting identities*. London; New York: Routledge, 1996.
- BRENNAN, T. La nostalgia nacional de la forma. In: BHABHA, H. K. *Nación y narración: entre la illusion de una identidad y las diferencias culturales*. Madrid: Siglo Veintiuno Argentina: CLACSO, ©2010. p. 65-97.
- BUTLER, K. From Black History to diasporan history: Brazilian abolition in Afro-Atlantic Context. *African Studies Review*, New York, v. 43, n. 1, p. 125-139, Apr. 2000. Special Issue on the Diaspora.
- DISCURSO da Presidenta da República, Dilma Rousseff, na cerimônia de anúncio de investimentos do PAC Mobilidade Urbana e entrega de 57 máquinas motoniveladoras. Porto Alegre, 12 out. 2013. Disponível em: <<http://www2.planalto.gov.br/acompanhe-o-planalto/discursos/discursos-da-presidenta/discurso-da-presidenta-da-republica-dilma-rousseff-na-cerimonia-de-comemoracao-do-cinquentenario-da-uniao-africana>>. Acesso em: 20 abr. 2015.
- GALA, I. V. A política externa do governo Lula para África: a política externa como instrumento de ação afirmativa...ainda que não só. In: CURSO DE ALTOS ESTUDOS, 51., 2007. Brasília. *Texto...* Brasília: Instituto do Rio Branco: Ministério das Relações Exteriores, 2007. p. 258.
- GETTLEMAN, J. “Across Africa, a sense that US Power isn’t so super”, *New York Times*, New York, 24 Sept. 2006. Week in Review .
- GUIMARÃES, A. S. A. A República de 1889: utopia de branco, medo de preto (a liberdade é negra; a igualdade, branca e a fraternidade, mestiça). *Contemporânea Revista de Sociologia da UFSCar*, São Carlos-SP, v. 1, n. 2, p. 17-36, jul./dez. 2011.
- GUIMARÃES, A. S. A. Resistência e Revolta nos 1960: Abdias do Nascimento. *Revista USP*, São Paulo, n. 68, p. 156-167, dez./fev. 2005-2006.
- GUIMARÃES, A. S. A.; MACEDO, M. A democracia racial negra dos anos 1940. In: NARO, P. N.; SANSI-ROCA; R.; TREECE, H. D. (Ed.). *Cultures of*

the Lusophone Black Atlantic. London: Institute for the Study of the Americas, 2007.

NASCIMENTO, A. do (Org.). *O Brasil na Mira do Pan-africanismo*. Salvador: Edufba, 2002.

NASCIMENTO, A do (Org.). *O Negro Revoltado*. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982.

IANNI, O. *Raças e classes sociais no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1966. (Coleção Retratos do Brasil, v. 48).

MACEDO, M. J. de. *Abdias do Nascimento a trajetória de um negro revoltado (1914- 1968)*. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2005.

MOORE, C. Abdias do Nascimento e o surgimento de um panafricanismo contemporâneo global. In: NASCIMENTO, A. *O Brasil na mira do panafricanismo*. Salvador: Edufba, 2002.

O ESTADO de São Paulo, 27 jan. 1962. Disponível em: <<http://acervo.estadao.com.br/pagina/#!/19620127-26614-nac-0001-999-1-not>>. Acesso em: 20 abr. 2015.

PORTAL BRASIL. ONU aprova Década Internacional de Afrodescendentes. 09 jan. 2014. Disponível em: <<http://www.brasil.gov.br/cidadania-e-justica/2014/01/onu-aprova-decada-internacional-de-afrodescendentes>>. Acesso em: 20 abr. 2015.

SECRETARIA DE POLITICAS DE PROMOÇÃO DA IGUALDADE RACIAL DA PRESIDENCIA DA REPÚBLICA. Lançamento da Década Internacional dos Afrodescendentes terá pronunciamento da ministra Luiza Bairros (Igualdade Racial) em NY. 09 dez. 2014. Disponível em <http://www.seppir.gov.br/noticias/ultimas_noticias/2014/12/lancamento-da-decada-internacional-dos-afrodescendentes-tera-pronunciamento-da-ministra-luiza-bairros-igualdade-racial-em-ny>. Acesso em: 15 dez. 2014.

SEGATO, R. L. The Color-blind Subject of Myth; or, Where to find Africa In the nation. *Annual Review of Anthropology*, Palo Alto, v. 27, 1998.

SILVA JUNIOR, H. *Educação, diversidade e igualdade racial: marcos legais e conceituais*. 2012 (mimeo.).

SILVA, M. A. M. da. Reabilitando Virgínia Leone Bicudo. *Sociedade e estado*, Brasília, DF, v. 26, n. 2, p. 435-445, 2011.

- SILVERIO, V. R. Ação afirmativa e o combate ao racismo institucional no Brasil. *Cadernos Pesquisa*, São Paulo, n. 117, p. 219-246, nov. 2002.
- SILVERIO, V. R. Ação afirmativa no Brasil: trajetória de um dissenso. In: ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS, 27., 2003, Caxambu. *Anais...* Caxambu: Anpocs, 2003.
- SILVERIO, V. R. A (re)configuração do nacional e a questão da diversidade. In: ABRAMOWICZ, A.; SILVERIO, V. R. (Org.). *Afirmando diferenças: montando o quebra-cabeça da diversidade na escola*. Campinas: Papirus, 2005. p.108.
- SILVERIO, V. R. A sociologia, a escola e as diferenças etnicorraciais. In: ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS, 32., 2008, Caxambu. *Anais...* Caxambu: Anpocs, 2008.
- SILVÉRIO, V. R.; TRINIDAD, C. T. Há algo novo a se dizer sobre as relações raciais no Brasil contemporâneo? *Educação e Sociedade*, Campinas, v. 33, n. 120, p. 891-914, jul./set. 2012. Disponível em: <<http://www.cedes.unicamp.br>>. Acesso em: 20 abr. 2015.
- SOARES, C. G. *Raça, classe e cidadania: a trajetória do debate racial no Partido dos Trabalhadores*. Tese (Doutorado em Sociologia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UNICAMP, 2009.
- TOLLER GOMES, H. *O Negro e o romantismo brasileiro*. São Paulo: Atual Editora, 1988.
- TOLLER GOMES, H. *As Marcas da escravidão: o negro e o discurso oitocentista no Brasil e nos Estados Unidos*. Rio de Janeiro: EdUERJ/Ed. da UFRJ, 1994.
- THOMPSON, V. B. *The making of the african diáspora in the Americas, 1441-1900*. Harlow; New York: Longman, 1987.

David Lehmann¹

A Política do reconhecimento – teoria e prática²

Tais imagens eram falsas ainda por outro motivo; é que eram, forçosamente, muito simplificadas; sem dúvida, aquilo a que aspirava minha imaginação e que meus sentidos só percebiam incompletas e sem prazer no presente, eu havia me trancado no refúgio dos nomes; sem dúvida, porque havia acumulado sonhos, os nomes agora magnetizavam meus desejos; porém os nomes não são muito amplos...

Marcel Proust, (1992)

Multiculturalismo é uma ideia normativa, não uma descrição do estado das coisas. É invocado e empregado em discussões sobre como o mundo deveria ser organizado ou reorganizado. Está relacionado a

1 O autor agradece a Ruben Oliven, a Jan French e, sobretudo a Véronique Boyer pela ajuda e os conselhos que contribuíram com este capítulo e a Maria Gabriela Hita pela sua paciência na revisão e redação.

2 Texto traduzido do inglês ao português por Clara Sestelo.

políticas de Estado e questões de cidadania que podem ocorrer acerca de ampla gama de problemas culturais, da língua e vestimenta, da educação e do cuidado com crianças e até da circuncisão masculina e feminina. Portanto, o multiculturalismo pode ser usado para lidar com amarras profundas de pertencimento ou rejeição. Numa ordem democrática-liberal, o cidadão é portador de direitos e obrigações, cuja vida privada, por exemplo, as vestimentas que porta, a linguagem que utiliza, sua religião e preferências sexuais não são do interesse do Estado. Mas as reivindicações multiculturais demandam ao Estado reconhecer traços pessoais e subjetivos que fogem ao estrito interesse da ordem estabelecida, por ser um regime completamente impessoal, cego às diferenças e culturalmente neutro.

Ainda assim, a definição implica em que a “ordem estabelecida” – se uma tal simplificação me for permitida – é desprovida de alicerces culturais, reivindicações e rejeições culturais encontram-se fora do domínio do conceito puramente impessoal de indivíduo portador de direitos que é o pressuposto da cidadania democrática liberal. Essa resposta, de qualquer modo, falha ao levar em conta que classes hegemônicas e elites sociais possuem contornos físicos, assim como hábitos e práticas que delineiam definições de respeitabilidade e pré-requisitos para o exercício do poder. Elas empregam sinais que encorajam e reforçam a exclusão da qual outros alegam serem vítimas. Esse é o *habitus* delas, mas se trata de algo que tem o *status* de estar acima e além dos particularismos das pessoas, como diz Bourdieu em inumeráveis trechos:

Sendo o produto de uma classe determinada de regularidades objetivas, ‘o habitus’ tende a engendrar todas as condutas ‘razoáveis’ e de ‘senso comum’... tende ao mesmo tempo, a excluir ‘sem violência, sem arte, sem argumento’... todas as ‘loucuras’. (BOURDIEU, 1989, p. 93)³

3 Tradução da organizadora de: “étant le produit d’une classe déterminée de régularités objectives, l’habitus tend à engendrer toutes les conduites “raisonnables”, de “sens commun” il

Instituições sociais, notadamente a Educação, inculcam um *habitus* no decorrer de longos períodos, sem que possuam lógica alguma, exceto a lógica da sua perpetuação:

Na medida em que produzem uma cultura (*habitus*), que não é mais que a internalização da arbitrariedade cultural, criação e educação só servem para esconder mais e de forma mais completa, inculcando arbitrariedade, a arbitrariedade da inculcação;. (BOURDIEU, 1969, p. 162)⁴

Essa lógica se mantém por cima dos particularismos culturais, isto é, as especificidades culturais de um *habitus* dominante não possuem nome, se querem e são neutras e universais. Existe, é claro, abundância de escritores que usam essa ideia para alegar simplesmente que o “sistema” inteiro é um engano, mas atualmente, em muitos países, reivindicações multiculturais estão sendo adotadas dentro do próprio sistema institucional; portanto, esse tipo de discussão parece vazia. Em vez disso, deveríamos levar em conta que o conceito cultural de dominação de Bourdieu foi desenvolvido por alguém desinteressado em multiculturalismo. Deste modo, a dimensão cultural de domínio e exclusão não é, nesta perspectiva, peculiar à de sociedades nas quais coletividades de diferentes origens étnicas ou nacionais coexistem.

Apesar da documentação elaborada acerca da divisão cultural entre elite e massa na França em *La Distinction*, a ideia de que o reconhecimento da diferença cultural poderia reduzir a opressão sofrida pelas massas (as classes trabalhadoras etc.) não se enquadra no esquema de Bourdieu. Em seu esquema, a cultura do oprimido ou do excluído é expressão ou efeito da própria opressão; se admira a integridade e a coragem e por

tend du meme coup à exclure “sans violence, sans art, sans argument ...toutes les ‘folies’ ... (BOURDIEU 1989, p. 93)

4 Tradução da organizadora de: “Dans la mesure où elle produit une culture (*habitus*) qui n'est que l'intériorisation de l'arbitraire culturel, l'éducation familiale ou scolaire n'a pour effet que de masquer de plus en plus complètement, par l'inculcation de l'arbitraire, l'arbitraire de l'inculcation;”. (BOURDIEU 1969, p. 162)

vezes a resistência enérgica desses oprimidos, ele não parece impressionado pelo potencial libertador das culturas dos dominados no sentido em que observamos entre os defensores do multiculturalismo.

No entanto, multiculturalistas, entre os quais incluem vários antropólogos e outros que concebem culturas como complexos com integridade e coerência próprias, sendo, portanto, bem mais do que junções de peculiaridades culturais, têm um conceito diferente de cidadania e das dimensões culturais de exclusão. Para eles, a cultura dominante exclui as outras culturas do reconhecimento e da influência. A cultura dominante é inclinada à destruição ou, no melhor dos casos, à cooptação (por intermédio do folclore, por exemplo) de outras culturas. A dimensão cultural dessa dominação – consideravelmente separada da dimensão violenta e material dessa dominação – é reforçada pelo emprego, ao longo de séculos, de ideologias raciais e de vasta gama de marcadores raciais, linguísticos e corporais de exclusão. Assim, multiculturalistas arguiriam que, para que os excluídos alcancem a cidadania, é preciso uma política de reconhecimento em que a linguagem e os produtos culturais dos excluídos adquiram direitos, prerrogativas, exceções, isenções e suporte financeiro – direitos específicos a eles como grupo, como segmento da população, e frequentemente, como segmento visível – uma visibilidade por vezes enraizada em território e raça, construída de formas variadas por meio de vestimentas, linguagem e rituais religiosos, transmitidos por indivíduos, seus líderes ou suas famílias.

No entanto, culturas hegemônicas não precisam de nada disso: simplesmente “são” e se reproduzem, conforme fala Bourdieu. Não têm necessidade de definirem a si mesmas. A História transcorre e reforça como o mundo é percebido, estruturas de pensamentos e ações, as quais, “com mais eficácia do que qualquer regra formal ou norma explícita”, asseguram que as práticas “se conformarão e permanecerão ao longo do tempo”. *Habitus* também contém mecanismos que filtram e removem para o plano secundário informações que possam questionar a natureza patrimonial ou acumulada das coisas.

Produto da história o 'habitus' produz práticas individuais e coletivas; portanto a história, conforme os esquemas engendrados pela história, assegura a presença ativa das experiências passadas, que depositadas em cada organismo sob a forma de esquemas de percepção, de pensamento, e de ação, tendem, de maneira mais segura que todas as regras formais e todas as normas explícitas, a garantir a conformidade com as práticas e sua constância, a través do tempo. (BOURDIEU, 1989, p. 91)⁵

O 'habitus' tende a assegurar sua própria constância e sua própria defesa contra as mudanças através da seleção que opera entre as informações novas, rejeitando em caso de exposição fortuita ou forçada, as informações capazes de questionar a informação acumulada e sobretudo desvalorizando a exposição a essas informações. (BOURDIEU, 1989, p. 101-102)⁶

Nem todos compartilham do conceito determinista de dominação de Bourdieu, mas o modo como descreve o processo é bastante útil para compreender as desvantagens que modos de vida e culturas não-hegemônicas, assim como populações racialmente discriminadas, têm de vencer até alcançar posição em que seus integrantes possam ter igual respeito e competir em bases igualitárias.

5 Tradução da organizadora de: "Produit de l'histoire, l'habitus produit des pratiques, individuelles et collectives, donc de l'histoire, conformément aux schèmes engendrés par l'histoire; il assure la présence active des expériences passées qui, déposées en chaque organisme sous la forme de schèmes de perception, de pensée et d'action, tendent, plus sûrement que toutes les règles formelles et toutes les normes explicites, à garantir la conformité des pratiques et leur constance à travers le temps." (BOURDIEU, 1989, p. 91)

6 Tradução da organizadora de: "...l'habitus tend à assurer sa propre constance et sa propre défense contre le changement à travers la sélection qu'il opère entre les informations nouvelles, en rejetant, en cas d'exposition fortuite ou forcée, les informations capables de mettre en question l'information accumulée et surtout en défavorisant l'exposition à de telles informations." (BOURDIEU, 1989, p. 101-102)

A hegemonia da perspectiva liberal e baseada no mercado, a qual é central na cidadania das democracias liberais, se caracteriza por ser tanto agente dominante quanto arbítrio do jogo: a perspectiva dominante estabelece e administra as “regras do jogo”. A hegemonia supervisiona, determina modas, a ética e o comportamento em público. Essa é uma das coisas que, compreensivelmente, causa fúria em muitos críticos do liberalismo, especialmente naqueles que suportam o multiculturalismo. Para muitos deles, liberalismo e mercado são, em graus variados, imposição injusta. Eles podem exagerar na dominância dessas perspectivas, em sua consistência e invencibilidade, mas as dimensões culturais e raciais do *habitus* dominante têm fio profundo, especialmente porque, a diferença das esferas legal, econômica e política são intangíveis e pouco articuladas, e não suscetíveis a desafios abertos. Isso faz a exasperação dos defensores da causa negra no Brasil quando reclamam da “sutileza” da discriminação racial no país: ela é intangível e com certeza falar da discriminação em reuniões sociais não é bem visto.

Democracias liberais e sociais não negam diferenças de direitos a seus cidadãos, mas enquanto os direitos que operam dentro de estruturas liberal-democráticas ou social-democráticas são normalmente direitos individuais, aqueles demandados por argumentos multiculturais são, em sua maioria, direitos coletivos. Democratas liberais e sociais diferem quanto aos direitos que consideram prioritários para a população, mas concordam nos procedimentos: para ambos os direitos estão alocados por critérios que, ao menos em princípio, são objetivamente estabelecidos, como idade, sexo, renda, ocupação, deficiências; multiculturalistas, e também aqueles que buscam pelo fim da exclusão racial, estão em busca de nomeações das diferenças e exclusões inegavelmente reais em seus efeitos, mas cujas identificações envolvem julgamentos subjetivos. Se reivindicam igualdade de importância e competem em um “jogo com condições iguais para adversários”, a cultura deles – e nisso eu incluo a identidade racial – tem de ser nomeada, ao passo que a cultura dominante e seu *habitus* não precisa ser nomeada

e de fato não é chamada de “cultura”. Conforme diz Anne Philips, com uma pequena dose de ironia,

[...] para aqueles que ocupam uma posição majoritária... cultura no sentido de tradição cultural, práticas ou crenças – é antes de mais nada uma representação de grupos culturais não-ocidentais e minoritários... a palavra ‘cultura’ é tão inteiramente identificada com minorias ou culturas não-ocidentais que tem se tornado virtualmente redundante nominá-la com essas características.

Aqui a palavra *cultured* se refere à distinção, a pessoas “cultivadas” que gostam, por exemplo, de “ópera, grande literatura, ou música de câmara”. (PHILLIPS, 2007, p. 63-4)

Mas, uma vez nomeadas as culturas dos “outros”, como nomear a cor de uma pessoa, sua religião ou linguagem? Sabe-se que a cor da pele não pode ser tomada literalmente, pois é produto de negociações conscientes, de trocas explícitas, implícitas e, acima de tudo, inconscientes, entre o indivíduo e seu/sua interlocutor(a), entre diferentes “outros”. Sabe-se também que o vocabulário da cor da pele em qualquer contexto particular é a combinação de fenótipos, residência, ancestralidade, adereços, sotaques e vestimentas, dentre outras coisas. Ainda assim, quando há conflito pelo reconhecimento, quando há demandas pelo fim da discriminação e exclusão racial, ou pelo fim da marginalização religiosa, a redução da complexidade, a homogeneização da variedade tornam-se sensíveis e podem ser uma espécie de violência simbólica. Pense nas reclassificações coloniais – a invenção do “hinduísmo” como um “-ismo” e sua classificação como uma religião oriental, por exemplo, ou a nomeação de tribos pela África; pense nos brasileiros que, quando chegam aos Estados Unidos, são chamados de “latinos”. Em alguns casos, isso pode ser assunto de pouca importância, mas frequentemente é considerado violência simbólica.

Ainda assim, por outro lado, quando se trata de apontar demandas, quando lideranças de populações excluídas apresentam suas carências,

eles também precisam nomear-se, e portanto, estão inclinados a produzir simplificações: eles não irão muito longe ao dizerem, conforme o hábito dos cientistas sociais, que “tudo é tão terrivelmente complexo”. É fácil entender, portanto, porque os antropólogos se calam a respeito do “essencialismo” da reificação contida no discurso de identidades insurgentes primordiais, mesmo que sejam, por vezes, relutantes em falar sobre isso no texto escrito.

Um inusitado, porém ilustrativo, episódio de nomeação é o incidente na Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio) em 1997, quando um grupo de estudantes publicou numa revista satírica intitulada *O Indivíduo*, em nítida referência a campanhas do movimento negro, um artigo dizendo que se qualquer um iniciasse uma “Semana da Consciência Branca” seria considerado racista – então por que o patrocínio oficial da Semana da Consciência Negra pela universidade não era considerado racismo também? (GRIN, 2010, p. 21-85) Os dois casos seriam igualmente racistas na visão da revista universitária. A publicação causou escândalo e o reitor ordenou o fechamento da publicação. Mas, o ponto central da história é que a demanda por reconhecimento não é satisfeita decretando igualdade de tratamento, ou mesmo pela conquista de tratamento igualitário, caso isso signifique o desaparecimento do nome de excluído e sua incorporação no modo de vida dominante, o qual dispensa nomes. Não é suficiente para grupos excluídos que sejam simplesmente incluídos como participantes adicionais no jogo dominante, capazes de aparecerem nas altas esferas sociais, de se candidatarem em eleições, de frequentarem escola, com direito a tratamento político igualitário. Claro que essas coisas são desejáveis, mas são apenas direitos normativos de cidadania; dentro de uma história de exclusão, é necessário mais do que isto para se alcançar o reconhecimento.

Apesar de que as demandas de grupos étnico-raciais e culturalmente excluídos se expressam em termos socioeconômicos, estes são veículos para demandas baseadas em identidades: os líderes dos excluídos querem ser reconhecidos pelo nome da identidade que escolhem: negros,

afrodescendentes, maoris, mapuche, muçulmanos, ashaninka, yanamamo, mixe... rotas e nomenclaturas variando. Temos visto com frequência, e de modo crescente desde 1992, que uma vez as demandas postas, não há como detê-las. Temos assistido a isso no Chile, quando se acreditava que fora dos bolsões de pobreza nas regiões sulinas por volta de Temuco não existia um “problema indígena”. Porém, desde os anos 1990, tem crescido o número de pessoas que se declaram indígenas nos censos, mesmo entre os descendentes urbanos de mapuches que migraram, trocaram de nome, esconderam as origens, esqueceram sua linguagem e renunciaram a vestimentas típicas. O número de lideranças com educação universitária tem aumentado, as organizações têm se desenvolvido e a consciência da alienação e exclusão proliferou nas áreas rurais mapuches, apesar de concessões de terras e bolsas de estudo, da criação da Corporação Nacional de Desenvolvimento Indígena. Uma pesquisa inspirada na sociologia – notadamente de Brubaker – e na psicologia cognitiva (BRUBAKER; LOVEMAN; STAMATOV, 2004; GIL-WHITE, 1999, 2001), documenta como, ao lado da sua participação na sociedade de consumo em massa, a juventude rural mapuche ainda se identifica com uma autoimagem essencialista:

Apesar das categorias de pertença ‘serem tanto imaginadas, inventadas e construídas dentro de esferas sociais e temporais quanto qualquer outra categoria de diferença’, tem contudo uma ‘fixidade percebida’ que ‘confere força coletiva à continuidade de tal categorização’. E de concluir: de que ‘a atribuição de uma essência compartilhada ... deve ser considerada fonte de estabilidade a través do tempo, contínua mas sempre sujeita a mudanças intergeracionais por meio das quais o cérebro humano pode reificar a existência de um grupo internamente homogêneo.’ (WEBB, 2013, p. 17)⁷

7 Tradução da organizadora de: “Even though categories of belonging ‘are as imagined, invented and constructed within social and temporal spheres as any other category of difference’

No Brasil, e em outros lugares, se tem desenvolvido o conceito de etnogênese para descrever tais episódios. O “aparecimento” de índios no Nordeste – onde se pensava que foram aniquilados, – cedeu lugar a lideranças, movimentos, festas, cerimônias (ARRUTI, 1997, 2013; PACHECO, 1999) e foi seguido da onda de ressurgimento ou “reconfiguração” quilombola – termo preferido de Jan French. (FRENCH, 2009) A existência de múltiplas agências como a Fundação Nacional do Índio (Funai), Fundação Palmares, e outras dedicadas ao meio ambiente ou aos direitos dos índios, dos quilombolas e das “populações tradicionais”, por sua vez, estimularam o reclamo pelo reconhecimento e também pela terra. (BOYER, 2010, 2014a, 2014b, 2015, 2016?) A etnicização de conflitos ou de consciência dos excluídos tem várias dimensões: por um lado se pode entendê-la como resultado da circulação do discurso de etnogênese, as pessoas vendo nela oportunidade de conseguir recursos ou até terra (com dificuldade) através do Estado; por outro lado, podemos sugerir que o sentimento de exclusão que experimentam e têm experimentado durante gerações, até o ponto de se autodenominarem “os pequenos”, adquire agora um nome – também a exclusão é “nomeada” e se torna parte da bandeira de luta; em terceiro lugar existe um fator que não se pode descartar, a recuperação da memória subterrânea do passado tal como foi descrito por Nathan Wachtel, no caso dos judeus ressurgidos no nordeste, e que também venho ouvindo em outra pesquisa sobre judaísmo messiânico. (WACHTEL, 2009) Finalmente, tem também o processo inverso quando, por exemplo, interesses comerciais ou até criminosos envolvidos em conflitos pela terra se aproveitam da legislação ou jurisprudência que protejam a causa indigenista para conseguir seus fins.

nonetheless they have a ‘perceived fixity’ which ‘gives collective strength to the continuation of such categorization’. He concludes: that the ‘ascription of shared essence ... should be thought of as temporal source of stability, continuous but also subject to intergenerational changes by which the human brain can reify the existence of an internally homogenous group”. (WEBB, 2013, p. 17)

Outro caso controverso em torno da etnicização, ou talvez a racialização é sem dúvida o Movimento Negro no Brasil (BOYER, 2011), reclamando reconhecimento de uma identidade racial e com motivo de uma história de exclusão. Neste caso, também há polêmicas em torno da “veracidade” da identidade por autodenominação, sobretudo quando pesquisas mostram como pessoas podem mudar sua autodenominação racial. (FRANCIS; TANNURI-PIANTO, 2012; SCHWARTZMAN, 2009) Todavia, não é difícil entender que pessoas que não se pensavam como sendo “de cor”, mas que sofreram frustração no sistema educacional, numa sociedade com identidades raciais tão fluídas, podem começar a se perguntar se essas frustrações não se devem à cor da sua pele – levando a alegadas “fraudes” ou “oportunismo”. Aliás, ainda se eles não se pensam como “negros” ou mesmo “pardos” ou morenos, poderiam se perguntar se os outros não os identificam assim – e daí se identificar como negros ou morenos etc. Isso não é etnogênese, porque não se trata nem de redescoberta de identidade ancestral, nem de assumir identidade, senão de exigir dos outros o reconhecimento que a cor da pele trouxe discriminação. Deste modo, entra a dinâmica da nomeação de porque a pergunta “Como você define um negro?”, então a pessoa pode se sentir ofendida. Pode se ofender porque, após ter sofrido exclusão por tanto tempo, ser excluído, agora que demanda reconhecimento, lhe negam um nome e lhe dizem que deveria estar contente com a cidadania normal, impessoal, sem adjetivo.

Pertencimento Étnico em Contexto Interpessoal e Oficial

Pertencimento étnico é uma noção escorregadia. Se manifesta na vida diária por meio da multiplicidade de delimitações e marcadores que simplesmente não podem ser encapsulados em definições conceituais restritas. Alguns são marcadores linguísticos, alguns são traços fenotípicos, outros se manifestam em escolhas matrimoniais, em preferências de dieta ou códigos de vestimentas, e ainda há marcadores de

religião. Critérios de pertencimento estão emaranhados em decisões individuais numerosas e, por vezes, efêmeras ou contextuais, tomadas mais ou menos conscientemente para reclamar um ou outro rótulo para si ou para outros. Na vida diária, o indivíduo emite variados sinais que incitam os outros a reconhecer uma afiliação particular ou, ao inverso, desencoraja-os de reconhecê-lo; sinais e marcadores são emitidos por um nome, sotaque, vestimentas, modas e a forma como veste roupas prescritas, o endereço pessoal. (HOWARD, 2009) Um fenótipo é dificilmente um “fato” ou mesmo um “fato manipulado”, já que traços, sotaque e maquiagem podem ser reformulados e pode atribuir-se-lhes um significado de acordo com o interesse individual, expectativas e crenças alheias ou de acordo com uma mistura dos dois. Essa confusão semiótica e indumentária é um conteúdo rotineiro da administração diária de diferenças, fronteiras e sensibilidades pessoais que integram a vida privada de quem navega pelos espaços públicos e privados das instituições sociais. A resposta dos outros a essa agitada “floresta de símbolos” é igualmente sujeita a indeterminismos – embora também a estereótipos que alguém poderia, por sua vez, tentar imitar, emular, performatizar ou esconder.

Ainda assim, na vida institucional, a palavra “étnica” tende a ser usada como se não fosse escorregadia: as políticas de reconhecimento ou ações afirmativas não seriam funcionais se levassem tão a sério ambiguidades herdadas da identidade étnica, nem menos o fenômeno da etnogênese. Nisso, a tarefa daqueles encarregados de manejar ações afirmativas pode ser simplificada pelas lideranças dos grupos dissidentes que reclamam reconhecimento, estabelecem ou legitimam estilos de vida e modos de vestir, falar e hábitos familiares. Mas, afinal de contas, a questão permanece: o que há por ser feito? Se grupos excluídos devem ser nomeados, então algumas coisas devem ser congeladas. Nomeações envolvem regras e procedimentos e alocação de recursos pelo Estado, e ninguém pode esperar que burocratas e juizes tenham uma visão pós-moderna ultra relativista de suas responsabilidades profissionais.

No entanto, por trás de discussões acerca de políticas identitárias e advocacias pela causa de povos, comunidades e grupos excluídos residem vários dilemas: se o Estado os incluem e os nomeiam, pode o Estado reter sua posição de árbitro das diferenças, de autoridade nomeadora e de guardião das classificações? Caso o Estado tenha de agir como guardião dos direitos humanos, dos direitos das mulheres, mas também dos direitos das crianças, pode o Estado, algum dia, escapar da culpa de estar injustamente impondo normas e valores a um ou outro grupo específico? E se é para haver procedimentos, burocracias e mecanismos similares próprios de Estados modernos, qual seria o papel dos profissionais, especialmente, à luz da matéria tratada neste artigo, o dos antropólogos?

Este último ponto é particularmente importante porque, inevitavelmente, demandas socioeconômicas estão emaranhadas com demandas por reconhecimento; uma vez que o Estado se envolve na distribuição de recursos, tornam-se necessários perícia, cálculo de necessidades e algum grau de intervenção na vida dos demais excluídos – uma intervenção que pode facilmente se tornar invasiva e de caráter colonial. Devemos discutir se existe tensão entre essas facetas das políticas de reconhecimento.

As políticas de reconhecimento

O artigo de Charles Taylor sobre a “Política do Reconhecimento” (TAYLOR, 1994) encapsulou dilemas que se levantam a partir da junção desconfortável entre identidade e justiça social e, mais amplamente, tensões entre política identitária e formas modernas de administração estatal. Taylor nos mostra que ignorar a identidade das pessoas ou usar o poder para impor-lhes uma identidade ou uma interpretação de suas identidades é o mesmo que violar sua integridade coletiva ou individual. O *sentiment intérieur de l'existence* (“sentimento interior da existência”) de Rousseau, invocado por Taylor, domina e pavimenta o caminho para o que pode ser entendido como “política identitária para

fins identitários”. Mas, será esta perspectiva justificção suficiente para políticas de Estado? Aqui não há intenção de questionar essa justificção em outras esferas – na arte, na música, na mobilização política – mas, na esfera da política de Estado, as dificuldades criadas pelo envolvimento estatal na classificação racial, pela interposição de demandas e conflitos por autoridade e representatividade, por disputas sobre autenticidade, por abuso de acesso privilegiado as decisões e à informação, e por essencialismo estratégico,⁸ claramente levam ao aumento de custos e riscos. Isso também gera a probabilidade de que políticas irão falhar ou encorajarão a emergência de subagendas indesejadas e até mesmo subculturas, tornando, assim, bastante difícil a construção de um consenso. Por outro lado, esses riscos devem ser confrontados. Perseguir justiça social significa remover desvantagens fundadas em fatores que se situam além do poder da pessoa. As políticas deveriam, em princípio, incluir tanto a estrutura de classe quanto fatores de gênero, de base étnica, heranças de discriminação racial e linguística, que são claramente uma forma central do pensamento liberal e social-democrático na Europa e nas Américas. Entretanto, a inclusão de critérios étnicos leva à confusão devido ao inevitável elemento subjetivo, ao menos na América Latina. No caso dos Estados Unidos, por exemplo, a problemática de quem classifica as raças de cada um nunca foi matéria de controvérsia, ainda se hoje começa a aparecer.

Desde que recursos substanciais não estejam em jogo, designação de identidade étnica não é matéria de controvérsia. Governos engajam-se em políticas de reconhecimento altamente simbólicas e de baixo custo ao financiar educação intercultural e bilíngue, artes e festividades e ao encorajar ou mesmo fundar espaços em instituições acadêmicas com cursos e pesquisas em assuntos relacionados à identidade, em que líderes e intelectuais possam se sentir em casa. Tais reconhecimentos

8 Essencialismo estratégico se refere à veiculação da identidade e do gênero na procura de objetivos desejáveis para a categoria. A ideia tenta conciliar a crítica e a defesa do essencialismo. (SPIVAK, 1988)

podem se estender a legislações que recobrem o direito indígena e procedimentos eleitorais em governos locais (a exemplo de usos e costumes no México e outros lugares, assim como disposições para a autonomia local na constituição Boliviana) que cria alguns empregos. Porém, nada disso envolve alocação de recursos substanciais em pessoal e outros recursos requeridos para lidar com as desigualdades socioeconômicas engendradas pela discriminação racial. Não é surpreendente então que políticos simplesmente se valham de estratégias clássicas de cooptação sem desenvolver uma abordagem coerente para essas questões, distribuindo favores, principalmente em forma de bolsas de estudo e infraestrutura. No entanto, isso é apenas uma medida paliativa: essas demandas, diferentemente de demandas estritamente materiais, não desaparecem, tendem a se manter adormecidas por décadas, como vemos em exemplos notáveis desde os Balcãs, Europa Oriental e a União Soviética pós-1990, até o Chile com o ressurgimento Mapuche na mesma época. (BENGOA, 2009)

As oportunidades criadas por políticas altamente simbólicas para a educação e a cultura e, por vezes, em instituições jurídicas locais, atraem a *intelligentsia* indígena com educação universitária, a qual tem sido introduzida na vida acadêmica e burocrática, trazendo potencial de lideranças, mas também inseguranças e medos de traição ou distanciamento cultural. O jogo de vantagens e desvantagens para as diferentes partes envolvidas é mapeado por Joanne Rappaport em seu *Utopias Interculturales*, que retrata perspectivas e estratégias diferentes entre ativistas indígenas, “colaboradores”, “assessores”, *insiders*, *outsiders*, padres indígenas, padres católicos, estudantes em universidades indígenas e intelectuais de fronteira que se engajam em construção politizada de identidades. (RAPPAPORT, 2005, p. 50)

Chegamos agora a nosso caso central de estudo, o Brasil, onde campanhas reivindicatórias, seguidas da adoção de uma política de cotas em larga escala em universidades públicas, produziram disputas relacionadas à classificação racial até então desconhecidas em outras partes da América Latina. A campanha por cotas para estudantes

negros em universidades de prestígio levantou preocupações sobre a classificação racial de uma população mestiça, ainda que tal preocupação não seja compartilhada pelo Supremo Tribunal Federal. Uma resposta (entre inúmeras) de quem entende que há um problema de exclusão racial, mas que resistem à classificação racial, tem sido a de advogar por classificações socioeconômicas em vez de raciais. Porém, esta perspectiva tem oposição considerável de ativistas e simpatizantes do Movimento Negro, pois para eles, seria uma recusa às demandas de serem reconhecidos como negros ou afrodescendentes. Se para favorecer candidatos negros, se favorece só a candidatos de camada baixa, não se consegue o fim procurado.

A base de qualificação para disputar cotas é a da autodesignação: em países hispano-americanos isso pode não ser tema de polêmica, pois esses países não abriram acesso de ampla escala para benefícios de indígenas, negros ou afrodescendentes, mas no Brasil, está em jogo o acesso a centenas de universidades. Independentemente de quão sérias sejam suas intenções, políticos têm de responder tanto aos aspectos simbólico, cultural ou institucional quanto ao aspecto material das demandas orientadas pela identidade. Caso se inclinem a repartir recursos substanciais em remover desvantagens entre populações indígenas e negras, algum tipo de classificação, algum tipo de imposição de categorias que parta da autoridade administrativa é provavelmente necessária para evitar alocações aleatórias de investimento. Em princípio, uma política que envolva aspectos materiais deveria ser baseada em alguma estimativa sobre em que grau a situação socioeconômica resulta de condições estruturais ou culturais fora do alcance do indivíduo. Essas despesas para atingir justiça social devem melhorar as chances daqueles afetados por adversidades ligadas à cor e a discriminação histórica, e portanto, devem aplicar critérios técnicos. De outra maneira, como o público se convencerá de que as medidas são realmente justas e não produto de clientelismo, negociações obscuras, favoritismo ou simples pressão política? Essa seria a perspectiva tipicamente social-democrata, mas quando se trata dos efeitos de um

histórico de exclusão racial, a *expertise* e a impessoalidade profissional é suspeita de ser enviesada, já que se assenta em ideologia dominante ou em cultura de elite.

Ainda assim, se o Estado for alocar recursos para um grupo específico, deveria obviamente fazê-lo com base em critérios que, ao menos, não sejam estabelecidos pelos beneficiários (isso é conhecido como “transparência”). Também nos lembra de que, quando recursos substanciais – distintamente de gestos simbólicos e arranjos institucionais – estão envolvidos, a política de reconhecimento precisa estar a serviço não de si mesma, mas da justiça social.

Entretanto, os remédios para a justiça social podem ser tão burocráticos e tão insensíveis que perpetuam a exclusão de grupos excluídos. Não nos esqueçamos de que o abismo que separa a linguagem e visão do mundo dos desterrados da sociedade e as da elite não é, de modo algum, necessariamente (e menos exclusivamente) uma questão de indigeneidade ou especificidade étnica. Essa é mais uma razão do porquê, se dispensarmos aqueles intelectuais que falam em nome dos racialmente excluídos e protestam contra tentativas universalistas de acabar com esquemas de ações afirmativas, provavelmente marcaríamos um ponto, mas não resolveríamos o problema. Além do mais, precisamos antes tentar enumerar maneiras pelas quais a justiça social pode ser combinada com o multiculturalismo.

Justiça social como o propósito do multiculturalismo

Democratas liberais e sociais precisam encontrar uma estrutura que possa remover falhas de reconhecimento e padrões de desconhecimentos, os quais infligem dor que não têm comparação e assim operam como causas independentes de desvantagem socioeconômica. Para esse propósito, seria necessário avaliar falhas de maneira que não requeira julgamentos controvertidos e subjetivos a serem feitos sobre o mérito de se respeitar este ou aquele costume ou prática cultural, mas leva muito a sério as discriminações que são causas de desigualdades

injustificadas.⁹ Para medir efeitos da discriminação em si nas suas oportunidades, as origens dos indivíduos podem, em princípio, estar relacionadas, causalmente, a indicadores de *status* socioeconômico estabelecidos impessoal e profissionalmente, as quais são base geralmente aceita para avaliar injustiças sociais. Assim, a avaliação da desvantagem não dependeria de julgamentos subjetivos da parte da população avaliada. Também não estariam totalmente livres de preconceitos, mas os preconceitos estariam sujeitos a debate e correção.

Essa é uma abordagem baseada em direitos, no estilo de John Rawls (1921-2002), um dos filósofos mais proeminentes do liberalismo contemporâneo, a qual almeja desfazer ou ao menos atenuar efeitos de injustiças sofridas por um grupo, mas sem prever resultado fixado antecipadamente. Ou seja, para Rawls o que importa são os “procedimentos” que satisfazem o critério de igualdade de oportunidades e de ausência de privilégios ligados à origem familiar. Uma objeção seria que tratar os grupos desta forma prejudicaria seu patrimônio cultural e, indubitavelmente, as políticas resultantes, se aplicadas de forma consistente e em larga escala, trariam mudanças culturais entre subalternos, subordinados, indígenas, racialmente excluídos e grupos imigrantes. Mas, esses resultados não iriam necessariamente subverter ou afogar suas culturas por meio da assimilação ou *métissage*. Eles seriam apenas resultados imprevisíveis.

Infelizmente, por mais que se queira reconciliar reconhecimento com um sistema baseado no mérito, esse tipo de abordagem é bastante ilusória. É ilusória porque “não responde à questão” posta pelos movimentos e suas lideranças por demandas identitárias. Não importa

9 O procedimento tornaria necessária uma avaliação sobre em que medida a experiência étnica ou racial da pessoa causou de forma independente um desempenho abaixo da média a ele ou ela, especialmente na educação, mas não apenas nessa esfera: é muito comum, infelizmente, que pessoas em situação de desvantagem alcancem bons resultados na educação e, no entanto, ao chegarem ao mercado de trabalho façam serviços braçais – como por exemplos nos dados franceses que mostram que filhos de migrantes africanos e norte-africanos, nascidos e educados na França, sofrem uma desvantagem extra independentemente de suas qualificações educacionais. (MEURS; PAILHÉ; SIMON, 2005, p. 12-13)

quanto um universalista argumente que a desvantagem racial está sendo reparada, a resposta sempre será que a questão não é desvantagem, mas reconhecimento. Também, líderes se tornariam mais radicais, pois eles têm medo de que vantagens materiais como subsídios educacionais e projetos de desenvolvimento tirem-lhes a base e denunciam tais medidas como “assistenciais” ou “clientelistas”, desconexas com a demanda por reconhecimento e reparação de exclusão secular.

Universalismo *versus* Identidade: paradoxos dos direitos coletivos

Evidentemente o texto fundador de Charles Taylor teve o mérito de deflagrar muitos debates, mas o texto é curto, foi lido superficialmente (como ocorre com frequência com textos clássicos) e deixou muitas questões no ar. Entre elas estão as questões ligadas à prática política do reconhecimento, e às práticas da militância acadêmica pelo reconhecimento. Ele já expressava um forte desdém pelo multiculturalismo radical dos “neo-Nietzscheanos subjetivistas”, ao que associa aos nomes de Foucault e Derrida (TAYLOR, 1994, p. 74), assim como para a cultura de vitimização e a tendência à guetização. Ele também critica fortemente a ideia de reconhecimento baseado no sofrimento das gerações anteriores, o que entende por condescendência: o reconhecimento autêntico de grupos é o reconhecimento que merecem pelos produtos deles próprios (em sentido ampliado de “produto”). Mas, de alguma maneira, a contribuição dele é menos útil para a filosofia política que para a filosofia moral.

À luz de Taylor, devemos agora focar a questão do universalismo *versus* política de identidade, considerando duas abordagens ou respostas emblemáticas, mas altamente opostas acerca da problemática da exclusão de base étnica. Das duas abordagens, uma pode ser descrita como identitária e a outra como comportamental ou exemplar. Ambas estão focadas menos na injustiça social em sentido amplo e mais na discriminação. Porém, enquanto a resposta da política identitária interpreta

discriminação para incluir marginalização ou desvalorização cultural, declínio linguístico etc., e se apoia no ramo executivo e na repartição de seus recursos, a resposta comportamental é orientada pelo judiciário, punindo atos discriminatórios individuais ou corporativos por meio de leis, sendo mais universalista.

O que chamo de abordagem comportamental ou exemplar está encapsulado em medidas antidiscriminação, que punem atos individuais de discriminação. Um bom exemplo é o aviso postado em elevadores por todo o Brasil afirmando que discriminação para entrar em elevadores pelos critérios de cor, sexo, deficiência física é punível sob pena da lei. A Constituição Brasileira de 1988 tornou o racismo em si (não apenas atos de discriminação ou propagação de intolerância) um crime, e em 1989, o Congresso passou a “Lei CAO” (Lei n.º 7.716/1989, nomeada com as iniciais do deputado Carlos Alberto Oliveira, que a introduziu); tal Lei traduziu esse princípio na legislação como “crime inafiançável e imprescritível”, significando que o acusado não poderia ser afiançado e que esses crimes não se sujeitam a um prazo de prescrição. Todavia, a punição contemplada por essa Lei é tão severa que, no início, os policiais raramente a aplicavam: segundo Antônio Sergio Guimarães, foi aplicada apenas em 58 dos 275 casos de reclamação feitos à polícia no período de quatro anos, entre 1993-1997, o restante sendo resolvido como penalidades não raciais, tal qual “ofensa pessoal”. (GUIMARÃES, 1998) Se a remoção do direito de fiança for aplicável em todos os casos, tratar-se-ia, de fato, de uma lei extremamente severa, em especial quando lembramos as condições das prisões brasileiras e a possibilidade de detenção por meses, ou mesmo anos, até que o caso venha a julgamento.

Na América Latina, a punição para atos discriminatórios, ainda que possível pelas leis de muitos países, como foi citado pelo caso brasileiro, e outras em aras da Constituição de 1988, é muito rara. Talvez isso se deva à indiferença ou ao preconceito das autoridades, ou à fraqueza das instituições encarregadas de tratar tais casos; essa raridade certamente está ligada com a relativa impotência das vítimas – como

ilustrado pelo fato de que, no Brasil, a maioria dos casos que chegaram a julgamento envolveram vítimas de prestígio. O infrator “não sabia com quem estava falando”.

Essa abordagem comportamentalista ou exemplar é universalista porque considera a sanção de atos vistos como raciais ou etnicamente discriminatórios em si mesmos, sem considerar o passado ou o futuro da cultura da vítima. São discriminatórios por excluírem a vítima de algum direito, moral ou material, com base nas características externas ou descritivas da pessoa, ou com base em preconceito de gênero. Um empregador, por exemplo, que recusa ofertar emprego com base no sotaque estrangeiro – ou porque alguém “fala como índio” – deve ser punido por falhar em tratar um indivíduo nos mesmos termos que todos os outros indivíduos, assim prejudicando as possibilidades dessa pessoa de trabalhar para viver, o que é direito humano básico e universal. A punição não é falha na apreciação do valor da cultura do outro. Apesar dessa abordagem não nos levar a apreciar toda e qualquer tradição ou traço cultural, pode ser aplicada quando algum ato estimula racismo em geral. Um caso desse aconteceu em 2008 quando uma juíza do Rio de Janeiro proibiu um grupo carnavalesco de representar as vítimas do Holocausto. Sua base de argumentação era de que aquilo constituía “uma ferramenta de culto ao ódio, banalização da barbárie e racismo”. (TOPEL, 2009)

Rawls elabora um conjunto de princípios de procedimento, que são distinguíveis de valores substantivos, mas, essa distinção é, de alguma maneira artificial, conforme ele mesmo admite quando afirma que, além de procedimentos transparentes e justos, “consensos sobrepostos” podem ser necessários para manter unida sua sociedade ideal.

Sem querer desprezar a força da ideia de reconhecimento, a proposta de Rawls, caso aplicada consistentemente, teria efeitos muito radicais. No seu livro clássico, *Uma Teoria de Justiça*, Rawls advoga por um sistema radical de igualdade de oportunidades, com fortes limitações a herança de bens, por exemplo. Ele apoia medidas de ação afirmativa com base socioeconômica, mas não de ações específicas para grupos raciais:

Aqueles que tem os mesmos talentos e a mesma capacidade e a mesma vontade de os utilizar, devem ter as mesmas possibilidades de sucesso sem tomar em conta o lugar que ocupam no sistema social. (RAWLS, 2008, p. 73)

Ou seja, o sistema deve permitir a cada um desenvolver capacidades sem levar em conta sua origem social. Rawls se restringe a características objetivas na escada social, mas é possível que, morando sua vida toda nos Estados Unidos, assimile a exclusão racial à exclusão socioeconômica, considerando-a tão objetiva como ocupação, educação etc. Porém, talvez, a ideia de Rawls seja radical demais (apesar dele ser liberal) porque não é a política que tem encontrado maior acolhida nos meios internacionais. Uma corrente de opiniões amplamente disseminada dentre Organizações Não Governamentais (ONGs) e profissionais da antropologia, e até mesmo em instituições multilaterais como o Banco Mundial (HALL; PATRINOS, 2006) e Nações Unidas, amparada na teoria política de multiculturalismo liberal de Will Kymlicka, quem apresenta sua teoria como uma elaboração de Rawls adaptada para a realidade multicultural, defende políticas que parecem opostas aos princípios “rawlsianos”: o reforço de diferenças de grupos, o fortalecimento de fronteiras institucionais, linguísticas e até mesmo a criação de zonas de autonomia institucionais ou territoriais ou autogoverno qualificado, baseado nos direitos coletivos diferenciados. Esses direitos pertencem a coletividades que compartilham cultura, respondendo a desigualdades indubitáveis e a um legado de violência física, cultural e socioeconômica perpetradas contra a sustentabilidade, instituições e tradições. O modelo faz sentido como modelo, mas encontra sérias dificuldades quando aplicado no mundo contemporâneo, algo que Kymlicka termina por reconhecer. Assim, numa obra mais recente, este autor em uma linha que poderia invalidar a maioria das políticas multiculturais, critica vigorosamente, a propósito da Guatemala,

práticas ... que são ditas seculares e autênticas [mas que] são geralmente... recentes, baseadas em um pastiche de

‘influências culturais’ e a manipulação por parte das elites locais de ideias acerca de ‘obrigações sagradas’ para, assim, silenciar desacordos entre o grupo. (KYMLICKA, 2007, p. 150)

Ao tomar essa posição, Kymlicka encarrega os políticos com o desafio impossível de escolher quais versões de uma cultura merecem ser reconhecidas e quais não merecem; ou recusar reconhecimento a líderes que, por sua perspectiva, não representem corretamente práticas culturais.

Ao final, Kymlicka abandona a discussão, lamentando, no caso de Guatemala, que numa sociedade tão pouco liberal, pode-se dificilmente esperar que seus povos indígenas sejam liberais. Então, seu multiculturalismo é menos radical do que alguns podem pensar; a defesa de direitos diferenciados de grupos é temperada por uma prioridade dada a direitos humanos universais e à supervisão pelo judiciário nacional. Assim, será possível permitir um conceito de direitos coletivos e, ao mesmo tempo, preservar o direito individual de fazer escolhas sobre questões fundamentais?

Direitos coletivos permitem que seus beneficiários, como coletividade, tenham autogoverno e representação coletiva ou corporativa dentro de uma estrutura descentralizada que a legitima. Eles podem incluir, por exemplo, autonomia judicial em certas matérias, isenções de disposições nacionais na lei civil ou um currículo escolar independente. Mas, um regime republicano liberal tem dificuldade em permitir a instituições coletivas de se excederem ao limitar direitos individuais que envolvam temas sensíveis como religião, matrimônio, sexualidade e gênero. Enquanto que cidadãos em estados unitários liberais não podem optar por dissentir de suas leis, onde direitos coletivos coexistam lado a lado com direitos consagrados nas leis nacionais, surge a questão sobre se um indivíduo adscrito a um grupo particular optar por ser julgado no judiciário nacional. Ainda assim, se tal liberdade individual é permitida, qual o sentido de direitos coletivos, já que as

instituições encarregadas de aplicar as leis consequentes não teriam o poder de coerção usual das instituições jurídicas? O sentido da palavra “adscrito” usada aqui é, em si, contestável: pode cobrir uma vasta gama de situações, da aderência voluntária ou – no caso de um enclave religioso – conversão religiosa, até a “nomeação vertical” em que o estado sozinho confere identidade a um indivíduo.

Um exemplo excepcional dos resultados é o caso em que um juiz da Corte Constitucional Colombiana entrou em análise antropológica da legislação indígena e concluiu que esta deveria ser respeitada como instituição viva e dinâmica.¹⁰ O caso começou em 1996 na região do Vale do rio Cauca, onde, por várias décadas um sistema de governo e política indígena se desenvolveu, algumas vezes contra o governo e outras com o suporte do Estado – e sempre em tensão com a guerrilha. Na cidade de Jambolo, um líder local foi sentenciado a ser chicoteado por sua remota participação no assassinato de um rival. Não houve nem suspeita de sua participação direta. Em lugar disso, a questão era se ele havia contribuído para criar um clima em que o assassinato poderia ser cometido – um crime conhecido como *atardecer* no contexto indígena. Ele foi julgado por um *cabildo* – um conselho – e sentenciado pela instância indígena reconhecida a 60 chicotadas (*fuetazos*), também ao exílio e à exclusão de seu cargo político. O Tribunal Penal municipal do próprio Estado decidiu que o processo havia sido deficiente e que as chicotadas consistiam em tortura, mas os apelos invocaram outro direito, cultural e coletivo, quando chegaram à Corte Constitucional, que confirmou a sentença original do tribunal indígena. (A sentença,

10 O texto correspondente da Constituição da Colômbia de 1992 é o seguinte: “Las autoridades de los pueblos indígenas podrán ejercer funciones jurisdiccionales dentro de su ámbito territorial, de conformidad con sus propias normas y procedimientos, siempre que no sean contrarios a la Constitución y leyes de la República. La ley establecerá las formas de coordinación de esta jurisdicción especial con el sistema judicial nacional. (Capítulo 246)”; e “De conformidad con la Constitución y las leyes, los territorios indígenas estarán gobernados por consejos conformados y reglamentados según los usos y costumbres de sus comunidades y ejercerán las siguientes funciones. (Capítulo 330)”.

no final das contas, não foi implementada, mas se diz que o culpado foi mandado a viver fora da comunidade.) O Presidente da Corte Constitucional definiu que “conceitos como direitos humanos e tortura poderiam ser definidos apenas em modos especificamente culturais”. (RAPPAPORT, 2005, p. 249; VAN COTT, 2000) Ainda que sua postura tenha sido claramente relativista, não pode ser criticado por se apoiar em conceito fossilizado de tradição. Em vez disso, afirmou que o caso poderia ser resolvido apenas a partir de um “diálogo intercultural capaz de estabelecer padrões mínimos de tolerância que envolvessem diferentes sistemas de valores”. (RAPPAPORT, 2005, p. 250) Um dos aspectos mais curiosos do argumento foi a resposta àqueles que diziam que o chicote não era nada indígena, pois fora introduzido pela colônia espanhola: a isso o Presidente respondeu que *usos y costumbres* como expressão legal e cultural de uma tradição “é um processo dinâmico”, pelo qual o problema não era demonstrar que os ancestrais fizeram isso ou aquilo. “O que é requerido é complacência com aquelas ações que o acusado pode antecipar e que aproximam as práticas tradicionais que asseguram coesão social”. (RAPPAPORT, 2005, p. 250)

Mas, se isso significa que juízes podem usar um conceito de coesão social – em vez de um conceito de identificação de responsabilidade individual ou corporativa – em seus julgamentos, então, estamos introduzindo análise antropológica, com todo o seu reconhecido relativismo, incertezas e margens de erros, assim como dimensões subjetivas e/ou reflexivas, dimensões privilegiadas pelos antropólogos, em um campo onde normalmente o poder judicial deveria deixar problemáticas tão resumidas e secas quanto possível. De fato, o poder do juiz em si mesmo, por reconhecer que as tradições cujas legitimidades estão consagradas na Constituição estiveram sujeitas a mudanças conforme a sociedade se transformava, claramente criam uma situação indefinida para indivíduos que podem se perguntar quem decide o que é tradição.

Isso não é, de qualquer modo, o que preocupa à parcela mais engajada da Antropologia Jurídica. Em um *paper* sobre *interculturalidad* – termo hoje adotado na América Hispânica no lugar de multiculturalismo,

para expressar a importância da comunicação entre pessoas de diferentes afinidades culturais, assim como a importância do reconhecimento – a antropóloga mexicana Maria Teresa Sierra comenta um caso surgido no estado de Oaxaca envolvendo a exclusão de uma mulher de seu cargo em uma municipalidade em que *usos y costumbres* tinham sido estabelecidos oficialmente como o procedimento eleitoral reconhecido.

É compreensível que Teresa Sierra tenha reclamado da instrumentalização desse incidente por interesses que querem tirar credibilidade da lei indígena e atacar a cultura indígena. Mas ao mesmo tempo ela deseja manter distância da versão de diversidade apoiada pelo Estado e também de noções convencionais de modernidade. Apesar de rejeitar todo tipo de essencialismos, ainda assim Sierra demanda o reconhecimento da diferença por um lado e a proteção das mulheres por outro lado, enquanto defende a cultura indígena contra “visões exclusivas, evolucionistas e universalistas da modernidade”. (SIERRA, 2009, p. 76)¹¹ De alguma forma ela está tentando achar um caminho para a diversidade que evita o essencialismo cultural, levando à exortação para aproximar diversidades. Esse texto certamente ilustra a confusão que surge ao se caminhar por um campo minado de temas perigosos ou escorregadios: por um lado aqueles associados por Sierra à

11 Vale a pena citar o texto original completo: “A diferencia del discurso oficial del multiculturalismo, que promueve la inclusión de la diferencia en la lógica estatal, el discurso impulsado por el movimiento indígena...es un discurso transformador que implica un cuestionamiento radical a las visiones evolucionistas, excluyentes y universalistas de la modernidad occidental con su reivindicación de la dimensión ética y política de la diversidad. Desde la perspectiva de la interculturalidad, la diversidad es un valor que debe acompañar al reconocimiento de lo propio, al mismo tiempo que hace relevante la diferencia colonial, es decir, el hecho mismo de la subordinación y el poder en los que se han construido históricamente esas diferencias. La interculturalidad apuesta también a construir diálogos, pero desde nuevos contextos que reconozcan las injusticias históricas que han marcado la vida de los pueblos indígenas y otros grupos minorizados. El concepto de interculturalidad implica entonces un *aspecto relacional*, es decir, la relación entre grupos sociales y culturas; las *relaciones de poder* entre grupos históricamente subordinados y hegemónicos; el *reconocimiento de la diferencia colonial*, o sea, la necesidad de valorar la diversidad como aporte a modelos civilizatorios; y también una apuesta dialógica transformadora, que impacte al modelo de Estado unitario y a la democracia.”

interculturalidad oficial, nomeadamente essencialismo, modernidade, universalismo e neoliberalismo, e por outro lado aquelas provenientes do cotidiano – nesse caso limitações nos direitos das mulheres.

Esses exemplos mostram que é possível ter algum tipo de pluralismo legal ou institucional na ordem Republicana e liberal, regulado pelas autoridades jurídicas próprias do Estado. Isso é, de qualquer modo, um pluralismo consideravelmente restrito, porque os estados latino-americanos são profundamente republicanos e centralizados e apenas permitiriam procedimentos judiciais indígenas dentro da ampla estrutura piramidal – mesmo nesse farol do indigenismo, a Bolívia.

Apesar de parecer surpreendente, a instalação de novos procedimentos multiculturais pelo estado nacional pode levar à modernização e a maior transparência na justiça e nas eleições locais. No México a frase cunhada por Jan Rus para a relação entre comunidades indígenas mexicanas era: “*la comunidad revolucionaria institucional*”, numa alusão irónica ao Partido Revolucionário Institucional (PRI). (RUS, 1995) Esse arranjo habilitou o PRI a abraçar líderes comunitários e, curiosamente, por raramente permitir que mais de um candidato se apresentasse a eleições locais, produziu um sistema com todas as aparências de um governo de “consenso” tal como o estilo de governo atribuído por alguns à cultura política indígena. Tais mecanismos fazem recordar ao coronelismo brasileiro, que também cumpria, e ainda provavelmente cumpre, uma função de intermediário entre o Estado e o tecido de relações de poder em inúmeras localidades. Mais tarde, quando os *usos y costumbres* foram introduzidos em Oaxaca, o PRI perdeu poder em várias prefeituras. Muitas vezes as pessoas se sentiam confusas por ter de escolher entre uma pluralidade de candidatos quando por gerações nunca houve mais que um! Então, provavelmente ao introduzir *usos y costumbres*, o Estado estava minando formas tradicionais de construir autoridade política – considere-as indígenas se preferir. (RECONDO, 2007)

Um estudo da institucionalização da lei indígena em Tolima, Colômbia, onde encontramos juízes indígenas mandando delinquentes a prisões estatais e recebendo treinamento em procedimento judiciário

de agências de apoio internacionais e nacionais, também mostra essa incorporação ao sistema nacional, mas com maior independência da classe política. Longe de um sistema paralelo, o sistema indígena defende sua legitimidade “em uma linguagem legal” no lugar de um idioma apoiado em interpretações da tradição. (BRUNNEGGER, 2011)

De fato, é um paradoxo que reconhecimentos de identidades e heranças distintas na esfera legal devam estar acompanhadas de regulação pelas instituições do Estado central. Reconhecimento é uma faca de dois gumes: reconhece as diferenças, mas do mesmo modo, traz de volta práticas marginalizadas – ou supostamente marginalizadas – dentro do alcance da regulação estatal.

Identidade: classificação e exclusão

A atenção excessiva que temos dado a questões de identidade e à discussão sobre se tal ou qual política favorece ou não as demandas identitárias, ou as estimula, nos tem cegado frente ao fato simples que todas estas políticas trazem ao excluído no âmbito do estado, sobretudo, quando se trata de estabelecer sistemas indígenas de governo. Até se poderia dizer, com certo grau de cinismo, que os *usos y costumbres* em Oaxaca e outros arranjos similares parecem mais com um sistema de cotas para indígenas ocuparem lugares no governo local – ainda que não é claro se os novos dirigentes são mais indígenas que seus predecessores (em ambos os sistemas no México, os professores de escola ocupam muitos cargos eletivos e para isso ganham licença com salário).

Evidências para esta tese no Brasil não faltam: uma pesquisa sobre um grupo no Maranhão que procurava reconhecimento como quilombolas explica que acabaram optando por uma reserva extrativista por causa das complicadas relações com proprietários, com agências estatais, com o judiciário, e entre eles e outros grupos. (RIBAS GUERRERO, 2012) Depois, nos registros estatais, ficarão como “populações tradicionais” já que as reservas foram desenhadas para essa categoria demográfica, mas o território conquistado ficou com o nome

“Quilombo do Frechal”. A eles importava ter acesso à terra. Como já apontamos na discussão da etnogênese, existem inúmeros casos deste tipo relatados por Véronique Boyer dentre outros, onde o estado molda as opções identitárias. Mas daí vem a pergunta: isso quer dizer que as identidades são inautênticas?

A resposta há de ser primeiro: quem sou eu para pronunciar sobre as opções identitárias de outros, sejam eles quem forem? Segundo: a ideia de etnicização implica que a identidade étnica se situa num registro “essencialmente” diferente de outros tipos de identidade como seringueiro, operário, crente etc. Mas não é necessariamente assim. Quando o Estado oferece oportunidades, as pessoas aproveitam-nas ou não; mas continuam pensando em si mesmos como antes, ou hesitam, vão e voltam como descrito por Veronique Boyer. (BOYER, 2011, 2015, 2016) Por isso, Jean-François Véran notava que camponeses que procuravam reconhecimento como quilombolas, uma vez obtido esse reconhecimento, deixavam de usar a palavra – a diferença do povo de Frechal. (VÉRAN, 2003) E Boyer descreve uma comunidade rachada pela discórdia em torno da alternativa de solicitar reconhecimento e terra como quilombo – mas todos se chamam de comunidade remanescente de quilombo. (BOYER, 2015) O estado é um aparelho de classificação, tal como nos ensinam os sábios de Weber a Habermas, e até Foucault: então, ele essencializa, mas isso não quer dizer que a população comparte essa essencialização. Por isso, as ironias do Véran são um pouco injustas: ao se assumir como parte de uma categoria que reclama ante o Estado, o indivíduo entra no jogo da classificação, mas à diferença do Estado, ele ou ela não considera necessariamente que a classificação étnica seja diferente de outro tipo de classificação. Dito de outra maneira, se reconhecemos que as reivindicações étnicas não vão desaparecer facilmente, é menos por causa do essencialismo etnicista, que dos sentimentos de exclusão nos quais se assentam.

Esse sentimento de não ser levado a sério se reflete na alternância entre reivindicação material e cultural. Existe sempre a desconfiança. Lideranças de movimentos incessantemente invocam a pobreza

material relativa ou absoluta entre seus constituintes, mas o entusiasmo por medidas que foquem exclusivamente em melhorias socioeconômicas, ou em educação, é limitado: existe a suspeita de que sejam táticas pelas quais as elites tentam cooptar lideranças em potencial entre seus seguidores, ou que sejam modos de marginalizar o elemento identitário em favor de programas ou medidas que tratem os excluídos racial e culturalmente como mera parcela indiferenciada de pobres, tentando pacificá-los com “assistencialismo” – benefícios materiais que “não respondem à pergunta”.

Enquanto as iniciativas econômicas podem não satisfazer demandas de autonomia ou de reconhecimento, outros diriam que as iniciativas culturais são uma maneira de não resolver problemas materiais de fundo, dentre eles antropólogos que criticam o multiculturalismo como iniciativa “neoliberal”, mas continuam torcendo para os direitos coletivos multiculturais (HALE, 2002; HERNÁNDEZ; PAZ; SIERRA, 2004), como os antropólogos brasileiros que advogam a causa quilombola, mas reconhecem ser sua base científica ou analítica muito fraca. (BOYER, 2011)

Não é impossível combinar políticas multiculturais com medidas de melhoramento socioeconômico que respondem a uma lógica mais universalista. Estados têm desenvolvido programas socioeconômicos, educacionais, sobretudo, complementando-os sutilmente com o que o oficialismo brasileiro chama de “recorte etnicorracial”, expressão que reflete como os governos contornam o constrangimento ligado a classificações raciais explícitas. No México, as Universidades Interculturais são, em sua maioria, localizadas em lugares onde atraem pessoas de descendência indígena sem instituir uma seleção de candidatos baseada em linguagem ou raça. (LEHMANN, 2013) No Brasil, em 2012, a demanda por cotas para negros nas universidades públicas e em outras instituições do Estado, não é propriamente uma demanda multicultural, mas é evidentemente uma demanda por reconhecimento e por isso teve muita pressão para acabar com a classificação oficial que dividia a população entre “brancos, pretos, pardos e indígenas” e substituir

“negros” por “pretos e pardos”. A final, o Congresso votou a Lei de Cotas e criou reservas de vagas para “pretos, pardos e indígenas” em universidades federais, mas a lei é, em primeiro lugar, uma medida socioeconômica que reserva metade de todas as vagas nas universidades federais para “estudantes que tenham cursado integralmente o ensino médio em escolas públicas” (Lei de Cotas, 12 de agosto de 2012). Apenas dentro dessa metade há reservas de cotas iguais para pretos, pardos e indígenas de acordo com proporções na população do estado em que a instituição está localizada.¹² Além disso, os beneficiários devem ter estudado em escolas públicas ao longo de todo seu histórico escolar. Se bem o Congresso não atendeu em termos exatos a demanda por combinar pretos e pardos numa categoria só denominado “negros”, pelo menos colocou ambos na mesma categoria de beneficiados desta ação afirmativa.

Se o propósito é beneficiar um grupo racialmente determinado, então deve haver um procedimento para definir uma classificação racial. Isso, no entanto, levanta duas dificuldades de relevância à discussão presente: uma é a resistência à adoção de classificação racial pelo Estado, e a outra é a impossibilidade de estabelecer distinções raciais claras em um continente, cuja demografia é marcada por misturas raciais há 500 anos. Quão frequentemente uma pessoa pode escutar não-brasileiros questionando se programas de ações afirmativas são plausíveis quando não se pode dizer quem é negro? Não haveria um problema maior de fraude quando pessoas podem registrar *on-line* para competir por uma vaga de ação afirmativa reservada a negros em universidades, por exemplo?

O processo de nomeação, especialmente se isso envolve instituições do Estado, possui muitas partes interessadas além de líderes dos movimentos e seus constituintes: políticos, burocratas, agências de estatísticas dos governos, advogados e expertos acadêmicos, notadamente

12 Ver Lei nº. 12.711, do 29 August 2012, e o Decreto presidencial subsequente, nº 7.824 do 11 October 2012.

antropólogos que atualmente possuem papel importante como conselheiros de ativistas e governantes, como participantes do debate público e também, ao menos no Brasil, como expertos com autoridade no processo legal de reconhecimento. Na próxima seção, abordarei esse papel do antropólogo.

Reconhecimento e redistribuição: a questão dos Quilombos

O exemplo que trago é aquele dos quilombos brasileiros – colônias de escravos fugidos e seus “remanescentes”. O termo quilombo veicula uma concepção de habitantes de certos lugares como descendentes ou sucessores de escravos – sendo que a descendência direta seria um critério muito restrito e não-verificável.¹³ O quilombo foi transposto da mitologia de um passado rebelde para o vocabulário político corrente ao finalizar debates que acompanharam a elaboração da Constituição Brasileira em 1986-1988. Nos últimos momentos da Assembleia Constituinte foi inserido o Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias: “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado lhes emitir os títulos respectivos”. Segundo Jan Hoffman French, isso aconteceu sem debate. (FRENCH, 2009, p. 77) E segundo José Mauricio Arruti, foi aprovado “não tanto pelo seu valor intrínseco, mas como mais um item no pacote das festividades pelo centenário da abolição da escravatura... [e]..., ninguém pensou que ia ter muito efeito já que se pensava que os quilombos eram poucos e a situação podia-se resolver rapidamente”. (ARRUTI, 1997)

13 Quilombo é uma palavra Africana (*kilombo*) que se refere a uma sociedade dedicada a celebrar ritos de iniciação para jovens morando longe os seus lugares de origem. A palavra foi aplicada no Brasil por causa do desarraigo dos escravos e outros fugitivos após a repressão da enorme rede de assentamentos chamada Palmares que sobreviveu muitos anos no século XVII no Norte do Brasil. (REIS, 1996)

A questão permaneceu em um limbo político devido à falta de critérios e procedimentos para o reconhecimento ou certificação de comunidades quilombolas e, principalmente, para a restauração de terras quilombolas – aliás, terras que por definição, nunca seriam registradas em nomes de escravos fugidos. O poder de reconhecer um quilombo e seus integrantes (os quilombolas) foi conferido à Fundação Cultural Palmares (FCP), órgão estatal dedicado às causas negras, e nomeado precisamente em homenagem ao quilombo mais famoso na história do Brasil, o quilombo dos Palmares. Na realidade, este quilombo era uma espécie de arquipélago de assentamentos variados com populações de origem muito diversa dirigidos por múltiplos chefes e, ao que parece, dirigido por um grande chefe – Zumbi. (REIS, 1996, p. 96) Já em 1994, a FCP mudou critérios para reconhecimento de quilombos da ênfase na raça para a ênfase na etnicidade – ou seja, na consciência subjetiva; e também foi adotado o critério de uso coletivo ou comunal da terra. (FRENCH, 2009, p. 96-98) Numa declaração oficial em 1994, reproduzido pelo NUER (SILVA, 1997) o Grupo de Trabalho da ABA sobre Comunidades Negras Rurais, presidido por João Pacheco de Oliveira, “pai da etnogênese, citou o clássico ensaio de Fredrik Barth *Ethnic Groups and Boundaries*” (BARTH, [1969]) para se distanciar da ideia de que o termo se refere a “resíduos ou resquícios arqueológicos de ocupação temporal ou de comprovação biológica.” A declaração também afirma que “não se trata de grupos isolados ou de uma população estritamente homogênea... [e que] nem sempre foram constituídos a partir de uma referência histórica comum, construída a partir de vivências e valores partilhados”. A declaração se expressa de forma cautelosa sobre o “uso comum” da terra nos quilombos, com a ressalva de que a utilização dessas áreas “obedece à sazonalidade das atividades, sejam agrícolas, extrativistas ou outras, caracterizando diferentes formas de uso e ocupação do espaço, que tomam por base laços de parentesco e vizinhança, assentados em

relações de solidariedade e reciprocidade”.¹⁴ Isso se poderia aplicar a qualquer comunidade camponesa que procura fazer uso eficiente dos recursos da terra, trabalho e animais. (OSTROM, 1990)

Esta declaração dos antropólogos e outros profissionais em 1994 expressa certas reservas sobre a continuidade “psicológica” dos quilombos no tempo, negando que se refere a “resíduos ou resquícios arqueológicos de ocupação temporal ou de comprovação biológica” ou a “grupos isolados ou de uma população estritamente homogênea”. Disso podemos deduzir a hipótese de que se tratava de um esforço compreensível para justificar a abertura da redistribuição da terra para grupos que normalmente não estariam qualificados para a Reforma Agrária, por não ter conflitos com grandes propriedades. Mas, ao mesmo tempo, o documento se separa do relativismo de Barth ao registrar a parceria da ABA com o governo, colocando o antropólogo e a ABA como corporação, no papel de certificar o que é e o que não é quilombo:

“Nos processos que envolvam a aplicação do Artigo 68 do ADCT da Constituição de 1988 caberá à Associação Brasileira de Antropologia, a indicação de peritos para os laudos antropológicos que se fizerem necessários.” (REGULAMENTAÇÃO..., 1997)

Outros acadêmicos como Wagner de Almeida são menos cautelosos, identificando os quilombos com um ideal de “resistência”, com uma visão quase comunitária dos quilombos que deve ter influenciado na imposição pelas autoridades da posse coletiva da terra nos (poucos) quilombos certificados.¹⁵ Boyer, como Capinan (2009), apresenta evi-

14 Associação Brasileira de Antropologia Documento do Grupo de Trabalho sobre Comunidades Negras Rurais. O documento se acha no *site* do NUER: http://nuer.ufsc.br/files/2014/04/m_mgpefhgnff_boletim_nuer1.pdf.

15 Por exemplo, num artigo extenso do NUER datado 1997 o autor afirma, no boletim do NUER publicado em parceria com a Fundação Cultural Palmares, citando como autoridade um documento do Wagner Almeida publicado pelo Núcleo de Altos Estudos Amazônicos da Universidade do Pará, o seguinte: “as comunidades dos remanescentes de quilombos não são experiências isoladas, desprovidas de qualquer tipo de organização; em verdade são núcleos de resistência contemporâneos, onde o uso e posse de suas terras se realizam numa simultaneidade de apropriação comum e privada dos seus territórios, confirmando a ideia de

dências contundentes de resistência de quilombolas potenciais à ideia de posse coletiva, no meio de fortes desacordos sobre o caminho a empreender em resposta a pressões oficiais. (BOYER, 2015)

A FCP não teve força ou capacidade técnico-profissional de implementar a restituição de terras. Portanto, em 2003, sob governo de novo presidente, esse poder foi concedido ao Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra). O decreto relevante, elaborado após consultas extensas a agências federais e a movimentos quilombolas como a Coordenação Nacional de Articulação de Comunidades Rurais Negras Quilombolas (Conaq) definiu quilombos de modo a não requerer provas de ascendência no sentido que o conceito original popular de assentamentos quilombolas teria requerido. Estabeleceu ainda que as comunidades sucessoras (“remanescentes das comunidades dos quilombos”) seriam “grupos étnico-raciais autoatribuídos com uma história própria, usufruindo de relações territoriais específicas entre seus membros com presunção da ancestralidade negra relacionada a resistências a uma história de opressão”.¹⁶ A mudança de um critério de especificidade jurídica e genealógica para um critério mais subjetivo e étnico é evidente; o escopo dessa definição poderia incluir vasta parcela da população rural brasileira (A revista *Veja* frequentemente publica artigos alarmistas sobre o assunto, afirmando que uma proporção importante das terras do Brasil inteiro poderiam ser transferidas para índios e quilombolas).

Para José Mauricio Arruti, trata-se de uma etnogênese que começa quando “as unidades de descrição das populações submetidas respondem, ao custo de uma brutal redução de sua alteridade, às necessidades de produção de unidades genéricas de intervenção e controle social, sendo que tais unidades variam segundo aquelas necessidades de controle e domínio”. (ARRUTI, 1997, p. 17) Ao lembrar repetidas

terras de uso comum, constituindo-se, desse modo, em espetacular contraponto à lógica de inserção de terras no mercado” (da Silva 1997: 54).

16 Decreto n.º 4.887/03 de Novembro de 2003.

remoções de populações rurais na segunda metade do século XIX (nem falar da colônia), Arruti colocou a evidência de que índios, escravos e ex-escravos deviam ter sido misturados, mas ao mesmo tempo em que a mistura obedecia a essa lógica de classificação, administrada, por exemplo, por engenheiros encarregados de demarcar terras, ou também movida por fazendeiros ou chefes políticos locais. No caso que ele estudou mais de perto, o caso Pankararu, “isto significou a repartição de suas terras num esquema que eles mesmos chamam de ‘linhas’, a expulsão de um grande número de famílias indígenas e a entrega dos melhores lotes para a clientela do chefe político local e para um número indefinido de famílias de ex-escravos que acabavam de se emancipar”. (ARRUTI, 1997, p. 16) Muitos outros migraram, mas nem sempre esqueceram sua ancestralidade nem a história da terra perdida. Um século depois, mais ou menos, passadas também várias iniciativas e planos de assentamento ou demarcação, como por exemplo, nos anos 1930, a vontade de classificar subsiste e o termo que as autoridades ainda usam é aquele de “remanescente”, para não dizer “caboclo” (classificação considerada demasiado impura) nem dizer “índio”, porque eles não apresentavam sinais externos requeridos na época para tal designação. (ARRUTI, 1997, p. 20)¹⁷ Retornando a nosso título, o termo “remanescente” os tornava “nomeáveis”. Quando surge a possibilidade de direitos, os remanescentes viram emergentes. A concepção de pureza étnica ou racial não cabe depois de tanta colonização, tantas migrações, e ainda se as novas identidades nascem de uma vontade classificatória da academia ou da burocracia, isso não

17 Vale a pena citar o parágrafo inteiro “No processo de emergência dos índios do Nordeste o emprego do termo ‘remanescentes’ respondeu, antes de mais nada, à necessidade de torná-los nomeáveis, adjetivando-os de forma que se fizessem visíveis e aceitáveis. A pergunta que parece ter se imposto aos que realizavam a mediação entre aquelas populações, o órgão indigenista e os ‘direitos’, parece ter sido a de como, afinal, designar grupos de caboclos que supunha terem ancestrais indígenas aldeados, sem incorrer na imprecisão, dificilmente aceita à primeira vista (não só na década de 1930, mas ainda hoje), de simplesmente designá-los por índios, já que eles ‘não possuíam mais’, como explicitou um daqueles mediadores, os ‘sinais externos’ reconhecidos pela ‘ciência etnológica’.” (ARRUTI, 1997, p. 20)

quer dizer que é manipulação. Práticas que antes eram meros hábitos ou passatempos, como o *toré*, uma dança mencionada por ele e também por Jan French, agora viram tradições e ficam cristalizadas.

Enquanto isso, os quilombolas tornaram-se um grupo étnico, ou pelo menos uma categoria social reconhecida, passível de se beneficiar de programas de ações afirmativas e de restituição territorial, reconhecidos nos mesmos termos que grupos indígenas, ou em termos parecidos a eles, por exemplo, quando o Ministério da Educação cria programas de treinamento de professores. O Incra estabeleceu um departamento especializado para quilombos, dirigido até hoje por uma ex-liderança do movimento quilombola; os quilombolas têm voz em uma variedade de agências do governo federal, como a Secretaria por Igualdade Racial e a já mencionada Fundação Palmares, assim como na divisão de trabalho na antropologia *engagéé* entre aqueles especializados no tema: operam em centros de pesquisa diferentes e grupos de trabalho diferentes. Para os nossos fins neste capítulo, cabe só ressaltar que quando, usando argumentos muito similares àqueles do Arruti, Pacheco de Oliveira descreve como “o movimento pelo qual um objeto político-administrativo... no Brasil, as ‘comunidades indígenas’, vem a se transformar em uma coletividade organizada, instituindo mecanismos de tomada de decisão e de representação, e reestruturando suas formas culturais.” (PACHECO DE OLIVEIRA, 1999, p. 56) isso não quer dizer que seria a única via de construir uma identidade. Ele diria sim que a “atualização histórica não anula o sentimento de referência à origem, mas até mesmo o reforça” e que é da “resolução simbólica e coletiva dessa contradição que decorre a força política e emocional da etnicidade”. (PACHECO DE OLIVEIRA, 1999, p. 64) Tanto assim que nas viagens em busca de reconhecimento pelo Estado, os líderes adquiriram um “sentido religioso, voltadas para a reafirmação de valores morais e de crenças fundamentais que fornecem bases de possibilidades de uma existência coletiva”. (ARRUTI, 1997, p. 55-56)

A antropologia aplicada: laudos e demarcações

O reconhecimento irradiou no Brasil a partir do reconhecimento jurídico de populações indígenas para as demais populações. Inicialmente, os próprios índios apareceram à esfera pública em sua grande diversidade. Assim, a vasta população negra, e agora quilombolas, seringueiros, caboclos (populações amazônicas de múltiplas influências raciais, agrupados oficialmente como “populações tradicionais”), tiveram aceitos seus direitos à terra e ao reconhecimento. Todavia, o processo de reconhecimento é ao mesmo tempo empírico e contextual: não há uma autoridade única para decidir quem seja o quê. Mas sim programas múltiplos em diversas agências do vasto aparelho da federação conferem reconhecimento para propósitos diversos. Ainda que isso possa parecer intoleravelmente caótico a algumas pessoas, para outros se trata de um efeito necessário da constante luta por ganhos e melhoras de condições materiais dessas populações.

O processo de demarcação hoje envolve, entre muitos outros fatores, a elaboração de um relatório – Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID) – escrito por um grupo formado por um antropólogo, um agrônomo, um pesquisador e um “analista em procedimentos administrativos”. (CAPINAN, 2009, p. 10) Segundo minha entrevista com antropólogos da Universidade Federal da Paraíba em março de 2010, 18 meses eram requeridos para a preparação de um relatório. Após a demarcação pelo Estado, deve ainda haver questões não resolvidas já que a terra a ser demarcada é, geralmente, propriedade de terceiros, com ou sem registro oficial. Ou seja, pequenos ou grandes donos de terras, levando a longos e intermináveis apelos. Entre 1995 e 2014, segundo informações de José Heder Benatti, antigo presidente do Instituto de Terras do Pará (Iterpa), apenas 40 títulos definitivos foram entregues, outros 258 estavam em diferentes etapas do processo e 1.290 esperavam ainda o início do processo. (BOYER, 2016?) Para 2012, o número de comunidades reconhecidas pela Fundação Palmares era de 2.040, mas o processo de reconhecimento pouco se relaciona

com o acesso à propriedade da terra. (CAPINAN, 2009, p. 10) Na verdade, o pequeno número de processos que culminaram com titulação se reflete no pequeno número de “casos célebres” que reaparecem constantemente na produção científica sobre o tema: Rio das Rãs (estudado por Capinan, Véran e José Jorge Carvalho (CARVALHO, 1996) Frechal (estudado por Natalia Ribas e mencionado por Salustiano da Silva) (SALUSTIANO DA SILVA, 1997), Mocambo (objeto de um extenso relatório de Arruti e do livro de Jan Hoffman French que cita o relatório) e finalmente o celebre caso Alcântara, objeto do extenso relatório em dois volumes por Wagner de Almeida e publicado pelo Ministério do Meio Ambiente.

Pressões pela causa quilombola partem, entre outros atores, da Conaq – originalmente criada em 1996 como a Coordenação Nacional de Quilombos. No estado da Paraíba – de acordo novamente com os antropólogos paraibanos, contratados pelas autoridades para aconselhar sobre essas questões – ONGs relacionadas ao Movimento Negro se aproximam do Incra para iniciar um processo de reconhecimento e restituição, mas eles também têm antes que persuadir futuros beneficiários de que são descendentes de escravos e estão no direito de fazer a demanda, fato nem sempre evidente para muitos moradores destas regiões. Em etnografia elaborada a partir do contato com comunidades na Bahia, na Chapada Diamantina, Ubiraneila Capinan descreve diferentes mitos ou narrativas de origem contados por um líder e um membro da associação do quilombo local, associação reconhecida pela Fundação Palmares, e que também conquistou uma restituição de terras. Enquanto um dos informantes nega a noção de uma comunidade fugitiva, outro tece narrativa complexa sobre escravos que, impedidos de dormir em seus locais de trabalho, tiveram que achar “lugares alternativos para viver”. (CAPINAN, 2009, p. 143-162) Ambos os relatos se iniciam com um acampamento negro – mas apenas em um deles os negros foram subsequentemente escravizados por bandeirantes. No seu livro – infelizmente ainda não publicado em português – Jan French oferece descrição e análise muito intrincada do caso da Ilha de São Pedro (Sergipe), envolvendo

a Comunidade Mocambo e os índios xocó, de demandas e contrademandas, de identidades trocadas, assumidas e conferidas, de divisões sobrepostas em alianças de parentesco e alianças matrimoniais formais e sobre tudo informais, assim como de danças sertanejas que evoluem a danças africanas ou indígenas, dependendo do caso. (FRENCH, 2009) Nessa história fundiária com pouca documentação oficial, onde durante séculos as populações sofreram remoções voluntárias e involuntárias, e sem dúvida gravidez involuntária também, e onde os governos, federal e estadual, intempestivamente alocam ou desapropriam terrenos a sua boa vontade, no passado para fins políticos o clientelísticos, hoje mais para obras faraônicas como barragens, a procura de direitos à terra baseada na genealogia ou na identidade não pode ter fundamentação técnica no sentido das normas da burocracia moderna e do direito positivo. Mas parece que o “sistema” tem se distanciado dos critérios flexíveis do Grupo de Trabalho de 1994.

Na Paraíba, os cientistas sociais da Universidade Federal da Paraíba encontraram em suas buscas por quilombos o fato de alguns beneficiários potenciais haverem migrado, enquanto outros haviam entrado em relações contratuais com proprietários de terras; e ainda que terras de potenciais quilombos haviam sido cedidas a um assentamento de Reforma Agrária do Movimento dos Sem Terra (MST). Reesink (2008) nos lembra que era bem comum proprietários de escravos doarem terras a seus escravos ou ex-escravos, assim, a noção de que os descendentes são herdeiros de uma luta ou de uma comunidade fugitiva é bastante fantasiosa em alguns casos. A principal alegação de Reesink é que alguns antropólogos, quando estudam um grupo com aspectos raciais em comum (em outros termos, a pele escura) associam isso com lutas, religião (rituais afro-brasileiros), consciência coletiva de uma diferença na frente de outros (brancos), endogamia, exclusão por discriminação e consciência de origens africanas. Jean-François Véran apresenta crítica ainda mais dura baseada em observações de peritos antropólogos em potenciais quilombos e também em sua etnografia do quilombo baiano Rio das Rãs. A opinião de Véran o opõe a José Jorge de Carvalho,

uma liderança na defesa por cotas raciais nas universidades brasileiras, e autor do relatório antropológico sobre Rio das Rãs para a Fundação Palmares, que foi publicado em forma de livro em 1996. (CARVALHO, 1996) Como Reesink, comentando outras obras, Véran enxerga poucos motivos para a junção que faz Carvalho entre raça, comunidade, identidade territorial e segregação social. Em sua conceptualização Véran propõe que há vasta gama de redes sociais dentro e fora da população do lugar, e considera dúbia a suposição de que essas categorias são superpostas na vida dessas populações. (VÉRAN, 2003, p. 108-109)¹⁸

Enquanto os teóricos principais da etnogênese são Pacheco e Arruti, o teórico principal do quilombo como proposta política e prática é Wagner de Almeida, quem tem atuado como assessor em casos de demanda de terra e notavelmente no caso da base de lançamento de foguetes de Alcântara, para o qual um tribunal obrigou o governo a mudar os planos.¹⁹ Em documento para o Movimento Negro do Maranhão, Almeida explica que se trata de transformar uma “existência atomizada” em “existência coletiva”, de passar de “unidade afetiva” para “unidade política” e da luta pela terra à “afirmação de um território etnicamente configurado” (documento programático “O direito à terra”, 2005, citado por Ribas Guerrero (2012, p. 106-108). Em paralelo, esforços de “ressemantização” tentaram propagar a ideia de que o quilombo, além de uma forma de organização cultural, tinha identificação com as “terras de preto”, sobretudo no Maranhão, assim como uma idealização política do quilombo até como modelo não capitalista de produção, capaz de deter o avanço do capitalismo no campo.

Os estudos de Capinan, de Natalia Guerreiro, assim como outros citados por Véronique Boyer (BOYER, 2014a, 2016), mostram que o aparelho jurídico para diferentes populações na Amazônia parece ser

18 A contratação de um destacado militante acadêmico a favor das reivindicações do Movimento Negro como Carvalho mostra que a Fundação Palmares queria um relatório deste teor.

19 O informe do Wagner de Almeida foi publicado em dois volumes pelo Ministério do Meio Ambiente em 2006.

um esforço de impor categorias étnicas ou semiétnicas (como “populações tradicionais”) estanques numa realidade muito fluída. Capinam vai mais adiante ao explicar o choque sociocultural experimentado por comunidades. Por um lado, estão recebendo o benefício do reconhecimento e restituição, por outro, sujeitam-se à transição de um regime costumeiro para um regime de direito positivo; de um título de usufruto individual para um título coletivo formalizado da terra, que agora se torna inalienável e, portanto, não poderia ser usada como garantia de empréstimo, útil ou até essencial para financiar plantios e safras anuais. Ou seja, o Estado impôs uma nova forma de título. Isso deve ser posto dentro de um contexto no qual o processo se apoia em petição apresentada por uma associação, não por indivíduos. Tal fato, em si mesmo, requer organização e mobilização antecedente. Assim, o leque de opções identitárias-territoriais não é sempre simples assunto de escolha de conveniência. O protagonismo do Estado, às vezes inspirado em ideias de militantes acadêmicos como Wagner de Almeida ao impor a etnicização do problema da terra e a posse coletiva, também produz divisões novas porque grupos diferentes de uma localidade que tem vivido em paz começam a reclamar identidades diferentes para competir na luta pela terra.

De qualquer modo, entre uma população maioritariamente analfabeta que até recentemente não possuía acesso a qualquer benefício de educação formal em regiões onde o registro da terra tem sido duvidoso por séculos, como exemplifica a grilagem, evidentemente, como também a prática de doações não registradas de terras pelos proprietários aos escravos ou ex-escravos. A verificação de uma comunidade de escravos fugidos, em sua origem (por definição ilegal e não registrada), é praticamente impossível. Além do mais, ainda que intelectuais e ativistas tenham orgulho da ancestralidade escrava, ou considerem isso fonte de orgulho para outrem, e enquanto alguns enxergam mérito no *status* de vítima, deve-se mencionar que, na vida diária brasileira, admitir, para não dizer proclamar, a ancestralidade escrava é para muitos antes motivo de vergonha do que de orgulho.

O papel e os dilemas da Antropologia como corpo institucional

Tal como muito bem explica Véronique Boyer em artigo que brilha pela análise tanto quanto pela amplitude da cobertura empírica (BOYER, 2011), esses critérios qualitativos e subjetivos abriram o caminho não apenas para antropólogos, mas também para a profissão e para a Associação Brasileira de Antropologia (ABA). Jan French escreve que já em 1987, João Pacheco negociou com o governo federal (não diz qual das agências ou órgãos) um contrato de exclusividade pelo qual o governo se comprometia a só contratar membros da Associação para produzir laudos em assuntos de demarcação de terras indígenas. (FRENCH, 2009, p. 97) Em decorrência da reunião do Grupo de Trabalho já citada, a ABA celebrou em 1994, sendo ele Presidente, um acordo com a Fundação Palmares para fornecer antropólogos como relatores peritos em estabelecer identidade quilombola de comunidades individuais. Posteriormente, a Associação definiu um acordo com o Ministério Público de que nomeariam antropólogos como profissionais qualificados para produzir laudos. Essas opiniões estritamente são apenas laudos e não julgamentos, mas sua influência é ilustrada pela decisão em Alcântara, onde o juiz obrigou o governo a reduzir a extensão da base. Os laudos possuem peso entre aqueles que engendram os regulamentos. Ao viés pró-quilombo da ABA adiciona-se a simpatia amplamente reconhecida do MP e do judiciário com “a defesa da sociedade” e “os novos direitos coletivos como o consumo, o patrimônio e o meio ambiente”. (ARANTES, 2005, p. 250)

O envolvimento de antropólogos pode de fato ser surpreendente, e nos leva de volta à discussão na Corte Constitucional da Colômbia. Mais uma vez, é difícil reconciliar o *ethos* historicamente relativista da disciplina com sua participação em tais procedimentos – um dilema também apontado em nosso relato da crítica da antropóloga mexicana Teresa Sierra sobre a *interculturalidad* oficial. Mais tarde, após assinar um Acordo de Cooperação Técnica com a Procuradoria, a ABA

organizou uma oficina em 2000 com o propósito de produzir um documento que contorna as contradições com o maior cuidado. A oficina foi financiada pela Fundação Ford, conhecida por seu comprometimento de longa data com causas indígenas e antirracistas na América Latina e no Brasil assim como nos Estados Unidos, e que vem contribuindo significativamente para a promoção de ações afirmativas nas universidades brasileiras.²⁰ Da oficina participaram duas antropólogas que tinham também participado da reunião precedente: Ilka Boaventura Leite e Eliane Cantarino O’Dwyer, ambas ligadas ao NUER. O documento que resultou da oficina se intitula “Carta de Ponto das Canas” e conclui com “Recomendações”. A Oficina de Laudos teve como principal objetivo a formulação de parâmetros necessários à implementação do Acordo de Cooperação Técnica visando a elaboração de laudos periciais antropológicos, a ser assinado entre a Associação Brasileira de Antropologia e a Procuradoria Geral da República.²¹ Assim o documento possui mais do que o *status* de mero exercício acadêmico pela simples razão de que, por conter dez assinaturas das quais cinco são do Ministério Público e o restante é de antropólogos acadêmicos, além da assinatura de uma ONG, trata-se claramente de um documento que foi negociado em concordância. Ao mesmo tempo, ele diz claramente que não tem um “papel normativo”, mas que seria “um ‘documento de trabalho’ a ser utilizado principalmente como um parâmetro inicial, a nortear as próximas discussões e os antropólogos nas suas relações com o campo jurídico e o administrativo”.

Se trata, de fato, de um documento complexo em três partes: primeiro um relatório da reunião; segundo as condições requeridas pelos antropólogos para a realização de laudos; terceiro as recomendações

20 A Ford tinha também apoiado um projeto do Movimento Negro do Maranhão chamado Projeto Vida de Negro com o objetivo de mapear as comunidades negras do estado, inspirado por Wagner de Almeida. (RIBAS GUERRERO, 2012, p. 106)

21 O documento, titulado Carta de Ponta das Canas, se encontra no *site*: <http://www.abant.org.br/conteudo/001_DOCUMENTOS/DocumentosABA/cartacanas.pdf>.

formais precedidas de “Considerações” ao estilo das resoluções das Nações Unidas. Fora umas frases sobre a responsabilidade social do antropólogo e o “engajamento na luta contra a discriminação”, não é um documento com forte tom de compromisso sociopolítico: a primeira parte reconhece claramente a diferença entre necessidades da lei e da burocracia, que precisam produzir “julgamentos e verdades”, e a busca dos antropólogos por inteligibilidade e interpretação, já que “o trabalho do antropólogo não é como o de um detetive ou de um juiz”. O documento faz uma demarcação entre um laudo e uma tese (por exemplo), ao estipular que os laudos devem se restringir ao assunto específico encomendado, explicar seus métodos e, sobretudo, responder a questões específicas que são endereçadas a eles na encomenda de um estudo. Também pede que expliquem noções usadas em formas diferentes daquelas que podem ser encontradas em dicionários (noções utilizadas que fujam ao seu sentido dicionarizado) – ou seja, o jargão da disciplina.

As “Considerações” refletem preocupações dos antropólogos, da antropologia centrada na distinção de saberes, e de ativistas antropólogos que são devotos à causa dos povos indígenas e quilombolas em particular. Por exemplo, o respeito pelas diferentes formas de conhecimento é necessário para evitar qualquer chance de “adequação – leia-se subordinação – de um saber ao outro”. A razão dada é que “eliminar a possibilidade do ordenamento jurídico nacional e dos aparelhos estatais serem transformados pelo confronto com diferentes ordenamentos jurídicos sociais e políticos subordinados, com a diversidade de concepções que devem dar origem a uma mais larga diversidade de direitos”. Também recomenda que antes de decidir empreender um relatório, antropólogos deveriam reconhecer o problema jurídico ou administrativo que deu espaço à comissão, assim que as partes envolvidas deveriam estar preparadas para dialogar quando antropólogos apresentam formulações alternativas aos problemas. Na prática, presume-se que haja um subtexto, de acordo com o qual as autoridades que contratam os relatórios sabem que os antropólogos são inclinados a simpatizar com os clamores indígenas ou quilombolas, enquanto que

antropólogos reconhecem que seus relatórios são opiniões especializadas, e não ditames. Na verdade, o Incra emprega antropólogos em seu quadro interno, e existe ou existiu algum debate sobre se o uso de antropólogos externos a esse quadro como consultores *ad hoc* é uma boa escolha. Isso não é surpreendente, dada a reconhecida simpatia dos consultores pela causa quilombola.

A própria ABA tem conduzido pesquisas sobre o tema e também promovido a causa quilombola, a exemplo do projeto financiado em 2013-2014 pela Fundação Ford intitulado “Diversidade Étnica, Direitos Territoriais diferenciados no Brasil Contemporâneo: Produção, Sistematização de Conhecimentos, Disseminação de Informações e Intervenções em Debates Públicos Promovidos pela Associação Brasileira de Antropologia”. Anteriormente, outro Projeto ABA/Ford (1998-2000) financiou atividades na área dos direitos humanos, dentre eles um intitulado “Terra de Quilombo” que facilitou a publicação de pesquisas na área dirigida pela destacada autoridade na matéria Eliane Cantarino O’Dwyer. (O’DWYER, 2002) No prefácio do livro o então Presidente da ABA, Ruben Oliven, qualifica a contribuição da O’Dwyer com razão de “clara e criteriosa”. Nas palavras de Oliven, O’Dwyer “conduz o leitor pelos meandros teóricos e práticos da participação dos antropólogos nos projetos de identificação de terras de quilombos”. Na verdade, O’Dwyer pesa, de maneira muito sensível e até angustiada, as alternativas éticas do antropólogo envolvido em processos de avaliação de demandas de terras, ou – por extensão – do cientista social em qualquer assunto onde estão em jogo questões essenciais para a vida de coletividades distantes, separadas e herdeiros de “outras histórias” – histórias que vem conformando identidade e concessões de direitos. Ela retoma a cautela sinalizada no documento-acordo, citando orientações referentes aos laudos: “Nem por isso os relatórios de identificação ou laudos antropológicos – produzidos, respectivamente, na esfera dos poderes Executivo e Judiciário – devem ser considerados uma espécie de atestado que garante a atribuição de direitos definidos pelo arcabouço jurídico”. (O’DWYER, 2002, p. 21)

Como evidência das polêmicas que o assunto pode suscitar, lembremos que em janeiro de 2013 as dimensões políticas foram brevemente postas em notoriedade quando um conhecido oponente do modo como a terra vem sendo adjudicada para indígenas e quilombos, Edward Luz, mestre em Antropologia pela Universidade de Brasília, e nesse tempo estudante de doutorado nessa mesma instituição, foi expelido da ABA. As perspectivas de Luz podem ser lidas em diversos *websites*, bem como em entrevistas onde descreve ambientalismo e indigenismo como mecanismos comunistas para impedir a ampliação do capitalismo e o desenvolvimento. Ele denunciou laudos antropológicos como fraudulentos e como estando a serviço de ONGs nacionais e internacionais etc. A ABA pronunciou-se dizendo simplesmente que “não considera as perspectivas dele como sendo corretas”,²² e o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro chamou-o publicamente de ‘crápu-la’. Mas deve-se dizer que se trata de um caso isolado.

Definir e defender

Uma tarefa dos antropólogos e também de alguns advogados que entendem um pouco dos dilemas enfrentados, no período em que se estava procurando regulamentar disposições muito genéricas que a Constituinte deixou para resolução posterior (Ato de Disposições Constitucionais Transitórias na Constituição – ADCT, 1988), era de desconstruir a ideia da descendência de escravos fugidos. O que levou ao quase abandono do critério da ascendência.

Para Wagner de Almeida se tratava de mudar a “definição jurídica dos períodos colonial e imperial e até daquela que a legislação republicana não produziu, por achar que tinha encerrado o problema com a abolição da escravatura, e que ficou no desvão das entrelinhas dos textos

22 A ABA esclareceu que “o Sr. Edward Luz foi expulso do seu quadro de associados em reunião realizada em Brasília, no dia 11 de janeiro de 2013. Não corrobora e não considera justas as manifestações deste senhor.”

jurídicos.” Ou seja, se tratava, para ele, de repensar os quilombos como “territorialidades específicas” e de grupos sociais em face de trajetórias de “afirmação étnica e política”. (ALMEIDA, 2002, p. 22-23) Nesse objetivo, suas ideias ecoaram no ensaio de uma advogada do MPF no mesmo livro, para quem “o anteprojeto de decreto retrocede a uma visão restritiva de quilombo, cerceando direitos... Segundo o anteprojeto de decreto, a ocupação do território deve necessariamente datar de antes da abolição da escravatura. Para a advogada tanto os povos indígenas quanto os “remanescentes de quilombos” constituem grupos étnicos conceitualmente definidos pela antropologia como um tipo organizacional que confere pertencimento através de normas e meios empregados para indicar afiliação ou exclusão”. (PEREIRA, 2002, p. 37-38)

Anteriormente neste texto já indicamos dificuldades e contradições que afetam a aplicação desta ideia. Mas, esta etnicização se assemelha, como já apontamos, a um projeto de redistribuição que procura na etnicização o que já não encontra nem na Reforma Agrária nem na legislação indigenista. E, enquanto no início da década passada a antropologia ainda pesava os riscos e os possíveis conflitos de interesses profissionais e políticos ou até éticos, hoje o tema se acalorou muito; as polêmicas se acirraram; as chamadas de apoio a causas como aquela dos quilombolas aparecem no site da ABA e do NUER da Universidade Federal de Santa Catarina.

Tudo isto sintoniza com o papel público das Ciências Sociais e, especialmente, da Antropologia, no Brasil. Sabemos que associações de Antropologia como a dos Estados Unidos (American Anthropological Association) também produzem declarações sobre direitos indígenas com destaque para o meio ambiente e temas afins, mas a influência política dos antropólogos no Brasil é excepcional, a partir do esforço feito para levar a questão indígena à Assembleia Constituinte. É uma espécie de triângulo de influência formado pelas ONGs internacionais, a academia e as instâncias decisórias no governo em nível federal e estadual. Por exemplo: é bastante normal que a Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais (ANPOCS) produza

uma declaração que não apenas confirme seu suporte aos direitos dos povos indígenas e quilombolas, mas também, usando uma linguagem já mais comprometida, denuncia a pressão política dos setores “ruralistas” e “latifundiários” que estão bloqueando a demarcação de terras indígenas e a garantia de títulos de propriedade para quilombos.²³ Além do mais, a divisão da comunidade acadêmica em tribos políticas – como se viu nos debates furibundos em torno das ações afirmativas ou “cotas” para negros, e como se vê nas polarizações de lealdades partidárias em época eleitoral – é considerada normal pelo menos nas Faculdades de Ciências Humanas e Sociais.

Conclusão

O poder de nomear é um instrumento nas mãos da cultura hegemônica e os movimentos sociais existem para questionar esse poder. O aparelho do Estado pode prover recursos e oportunidades, seus funcionários podem evitar comportamentos arrogantes ou condescendentes; a burocracia pode aplicar modelos objetivos, calibrados, justos e transparentes, mas que sempre acabarão em classificação e categorização de populações subalternas. E isso reproduz, de alguma maneira, uma relação de dominação frente à população alvo de projetos de desenvolvimento e de ativismo não governamental. É possível dar tratamento às feridas da exclusão racial com calmantes, mas não se cura nem com as astúcias do corporativismo: pelo contrário, é mais provável que elas se reproduzam por gerações. A falta de confiança comunicada pelos líderes no confronto do Estado persistirá ainda quando, ao mesmo tempo, eles estão sendo encarregados de implementar políticas indigenistas, multiculturais, interculturais e de ação afirmativa.

No outro lado, no campo dos céticos, sempre existirá suspeita de incoerências e até absurdos nas tentativas oficiais de reduzir a exclusão

23 Direitos dos Povos Indígenas, Quilombolas e Comunidades Tradicionais no Brasil – Declaração da Assembleia de ANPOCS, Aguas de Lindoia, 26 Setembro 2013.

etnicorracial e o “reconhecimento falido” (*failures of recognition*), citando supostas fraudes na autodenominação ou estratégias oportunistas na procura de terra ou de vagas. Mas, a classe política raramente se preocupa com essas críticas.

Observamos no Brasil o recurso consagrado a métodos corporativistas, que já foi utilizado na inclusão da classe operária nos anos 1930, a criação de instituições especializadas que abrem espaço para lideranças e oferecem oportunidades para ativistas e pessoal da base (caso das cotas na educação superior e na administração pública). A importância deste recurso se manifesta numa declaração de 153 entidades contra a ameaça de extinção da SEPPPIR e a sua integração à Secretaria Especial de Direitos Humanos.²⁴

O outro foco deste artigo é o papel dos cientistas sociais e, especialmente, os antropólogos. No fundo existe uma tensão na Antropologia em geral, não só no Brasil, porque ela está tentando ir em duas direções diferentes: por um lado a aversão ao “essencialismo” e, por outro, a defesa dos direitos culturais e coletivos. Vimos isso, ao comentar as interpretações de Maria Teresa Sierra. Mas, no caso do Brasil existe o elemento adicional do envolvimento de antropólogos em processos de alocação de terras onde eles podem se pronunciar sobre o caráter étnico, originário, descendente etc. de certas comunidades. Como vimos, os problemas consequentes tem sido amplamente reconhecidos, com muita sensibilidade analítica e ética em reuniões e publicações.

Porém, o envolvimento das Ciências Sociais em campos legais ou semilegais como o reconhecimento de terras de quilombo pode ser questionado, porque elas são relativistas por vocação e dificilmente se conciliam com a lógica positiva do direito, especialmente quando está em jogo uma questão tão sensível como a propriedade da terra. Apesar do

24 Fim da SEPPPIR: Movimentos sociais fazem manifesto contra o fim do órgão. Mais informações em: <http://www.portalafricas.com.br/v1/reforma-ministerial-e-seppir-movimentos-sociais-en-viam-manifesto-a-presidente-dilma/>.

Na verdade trataria-se da mudança do *status* da SEPPPIR de secretaria com rango de Ministério (mas sem os recursos de um Ministério) a departamento.

viés ocidentalista e modernista da lei, se pode argumentar que é preferível que a Antropologia fique no próprio território. Esta ressalva se limita a campos legais ou semilegais, e não se aplica ao papel dos antropólogos como consultores em projetos de desenvolvimento, por exemplo. Também não quero dizer que estudos feitos por cientistas sociais não devem ser utilizados em processos judiciais, mas isso não é o mesmo que encomendar estudos sociais para serem usados como *expertise* nesses processos, como se fossem, por exemplo, diagnósticos médicos.

Finalmente, devemos reconhecer, de qualquer maneira, que estas intervenções dos governos, de ONGs e de cientistas, acabam gerando efeito de modernização arrebatadora que pode muito bem ultrapassar os efeitos no domínio do reconhecimento. Não será isso o efeito maior dos planos e programas que visam a regularização da posse da terra e aumentar a presença de negros e índios nas universidades? E a ascensão das reivindicações étnicas e raciais não é, em si, outra face dessa realidade?

Referências

ALMEIDA, W. de. Os quilombos e as novas etnia. In: O'DWYER, E. C. (Org.). *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro: Associação Brasileira de Antropologia: Editora FGV, 2002.

ARANTES, R. B. Constitutionalism, the expansion of justice and of the judicialisation of politics in Brazil. In: SIEDER, R.; SCHJOLDEN, L.; ANGELL, A. *The judicialization of politics in Latin America*. New York; Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2005.

ARRUTI, J. M. A. A emergência dos “remanescentes”: notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas. *Mana: estudos de Antropologia Social*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 2, p.7-38, 1997.

ARRUTI, J. M. A. La reproduction interdite: dispositifs de nomination, réflexivité culturelle et médiations anthropologiques parmi les peuples indiens du Nordeste brésilien. *Brésil(s): sciences humaines et sociales*, Paris, v. 4, p. 25-77, 2013.

- BAILEY, S. R.; PERIA, M. Racial Quotas and the Culture War in Brazilian Academia. *Sociology Compass*, London, v. 4, n. 8, p. 592-604, 2010.
- BARTH, F. *Ethnic groups and boundaries: the social organization of culture difference*. Boston: Little, Brown and Company, [1969].
- BENGOA, J. *La Comunidad Fragmentada: nación y desigualdad en Chile*. Santiago: Catalonia, 2009.
- BENGOA, J. *Historia del Pueblo Mapuche: (Siglo XIX y XX)*. Santiago: Ediciones Sur, 1985.
- BENHABIB, S. *The Claims of Culture: equality and diversity in the global era*. Princeton: Princeton University Press, 2002.
- BOURDIEU, P. *L'amour de l'art: les musées d'art européens et leur public*. 2. ed. rev. e aum. Paris: Editions de Minuit, 1969.
- BOURDIEU, P. *Le sens pratique*. Paris: Editions de Minuit, 1989.
- BOYER, V. Énoncer une "identité" pour sortir de l'invisibilité: la circulation des populations entre les catégories légales (Brésil). *L'Homme*, Paris, v. 214, p. 7-36, 2015.
- BOYER, V. L'anthropologie des quilombos et la constitution de « nouveaux sujets politiques »: de l'ethnie à la race et de l'autodéfinition au phénotype. *Civilisations*, Bruxelles, v. 59, n. 2, 2011.
- BOYER, V. Misnaming Social Conflict: 'Identity', Land and Family Histories in a Quilombola Community in the Brazilian Amazon. *Journal of Latin American Studies*, Londres, New York, v. 46, n. 3, p. 527-555, 2014a.
- BOYER, V. Qu'est le quilombo aujourd'hui devenu? De la catégorie coloniale au concept anthropologique. *Journal de la Société des Américanistes*, Paris, v. 96, n. 2, p. 229-251, 2010.
- BOYER, V. Regimes de diferenciação, registros de identificação: identidades, territórios, direitos e exclusão social. In: BIRMAN, P. *Dispositivos urbanos e trama dos viventes: ordens e resistências*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2014b. p. 181-196.
- BOYER, V. The demand for recognition and access to citizenship: ethnic labelling as a driver of territorial restructuring in Brazil. In: LEHMANN, D. (Comp.). *The crisis of multiculturalism in Latin America*. New York: Palgrave Macmillan. 2016.

- BRUBAKER, R.; LOVEMAN, M.; STAMATOV, P. Ethnicity as cognition. *Theory and Society: and critique in social theory*, Holanda, v. 33, n. 1, p. 31-64, 2004.
- BRUNNEGGER, S. Legal Imaginaries: Recognizing Indigenous Law in Colombia. *Studies in Law, Politics and Society*, Los Altos, v. 55, p. 77-100, 2011.
- CAPINAN, U. *O quilombo que remanesce: estudo de caso acerca dos impactos da política pública de certificação e de titulação do território sobre a identidade étnica dos quilombos remanescentes Barra e Bananal em Rio de Contas, Bahia*. 2009. 205 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, 2009.
- CARVALHO, J. J. de (Org.). *O quilombo do Rio das Rãs: história, tradições, lutas*. Salvador: Editora da Universidade Federal da Bahia, 1996.
- FRANCIS, A. M.; TANNURI-PIANTO, M. Using Brazil's Racial Continuum to Examine the Short-Term Effects of Affirmative Action in Higher Education. *Journal of Human Resources: education, manpower and welfare policies*, Madison, v. 47, n. 3, p. 754-784, 2012.
- FRENCH, J. H. *Legalizing identities: becoming black or Indian in Brazil's Northeast*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2009.
- GIL-WHITE, F. Are ethnic groups biological “species” to the human brain? Essentialism in our cognition of some social categories. *Current Anthropology*, Chicago, v. 42, n. 4, p. 515-554, 2001.
- GIL-WHITE, F. J. How thick is blood? The plot thickens. . . : if ethnic actors are primordialists, what remains of the circumstantialist/primordialist controversy? *Ethnic and Racial Studies*, London, v. 22, n. 5, p. 789-820, 1999.
- GRIN, M. *Raça: debate público no Brasil (1997-2007)*. Rio de Janeiro: Mauad X: Faperj, 2010.
- GUIMARÃES, A. S. *Preconceito e discriminação: queixas de ofensas e tratamento desigual dos negros no Brasil*. Salvador: Novos toques, 1998.
- HALE, C. Does multiculturalism menace? governance, cultural rights and the politics of identity in Guatemala. *Journal of Latin American Studies*, Paris, v. 34, p. 485-524, 2002.
- HALL, G.; PATRINOS, H. *Indigenous peoples, poverty and human development in Latin America*. Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2006.

- HERNÁNDEZ, R. A.; PAZ, S.; SIERRA M. T. (Comp.) *El Estado y los indígenas en tiempos del PAN: neoindigenismo, legalidad e identidad*. México, D.F.: Miguel Ángel Porrúa, 2004.
- HOWARD, R. Beyond the lexicon of difference: discursive performance of identity in the Andes. *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, London, v. 4, n. 1, p. 17-46, 2009.
- KYMLICKA, W. *Multicultural citizenship: a liberal theory of minority rights*. Oxford: Clarendon Press, 1995.
- KYMLICKA, W. *Multicultural Odysseys: navigating the new international politics of diversity*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- LEHMANN, D. Intercultural Universities in Mexico: Identity and Inclusion. *Journal of Latin American Studies*, Cambridge, v. 45, p. 779-811, 2013.
- LUKES, S. *Moral Relativism*. London: Profile Books, 2008.
- MEURS, D.; PAILHÉ, A.; SIMON, P. *Mobilité intergénérationnelle et persistance des inégalités : l'accès à l'emploi des immigrés et de leurs descendants en France*. Paris: Institute National d'Etudes Démographiques, 2005. Documents de Travail.
- O'DWYER, E. C. (Org.). *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2002.
- OSTROM, E. *Governing the Commons: the Evolution of Institutions for Collective Action*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- PACHECO, de O. J. Uma etnologia dos índios misturados? situação colonial, territorialização e fluxos culturais. In: PACHECO, de O. J. *A viagem de volta*. Rio de Janeiro: Contracapa, 1999.
- PEREIRA, D. M.D. de B. Breves considerações sobre o Decreto no 3.912/01 281. In: O'DWYER, E. C. (Comp.) *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. ed. Rio de Janeiro, ABA/Ed. FGV, 2002.
- PHILLIPS, A. *Multiculturalism without culture*. Princeton: Princeton University Press, 2007.
- POOLE, D. Between threat and guarantee: justice and community in the margins of the Peruvian state. In: DAS, V.; POOLE, D. (Comp.). *Anthropology in the margins of the state*. Oxford: James Currey, 2004.
- PROUST, M. *Em Busca do tempo perdido: no caminho de Swann*. Tradução Fernando Py, Rio de Janeiro: Ediouro, 1992.

- RAPPAPORT, J. *Intercultural utopias: public intellectuals, cultural experimentation, and ethnic pluralism in Colombia*. Durham: Duke University Press, 2005.
- RAWLS, J. *A Theory of Justice*. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press. 1971.
- RAWLS, J. *Uma Teoria da Justiça*. São Paulo, Martins Fontes, 2008.
- RECONDO, D. *La Política del Gatopard: multiculturalismo y democracia en Oaxaca*. Mexico, DF.: CIESAS, 2007.
- REESINK, E. Substantial Identities in ‘Rural Black Communities in Brazil: a short appraisal of some community studies. *Vibrant*, Brasília, v. 5, n. 1, p. 111-140, 2008.
- REIS, J. Quilombos e revoltas escravas no Brasil. *Revista USP*, São Paulo, n. 28, p. 14-38, 1996.
- REGULAMENTAÇÃO de terras no Brasil. *Boletim informativo do NUER*, Florianópolis, 2. ed., v.1, n. 1, 1997.
- RIBAS GUERRERO, N. *Em Terra Vestida: contradições de um processo de territorialização camponesa na Resex Quilombo do Frechal (MA)*. 2012. 181 f. Dissertação (Mestrado em Geografia Humana) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.
- RUS, J. La comunidad revolucionaria institucional: la subversión del gobierno indígena en los Altos de Chiapas, 1936-1968. In: VIQUEIRA, J. P.; RUIZ, M. H. (Ed.). *Chiapas: los rumbos de otra historia*. México, DF: UNAM-CIESAS-CEMCA-UDG, 1995.
- SALDÍVAR, M. A. Diseño de estrategias socioeducativas para el desarrollo: acercando la educación al desarrollo en Chiapas. *Cultura y Educación*, Madrid, ES, v. 13, p. 21-36, 2001.
- SILVA, D. S. Constituição e Diferença Étnica: o problema jurídico das comunidades negras remanescentes de quilombos no Brasil. *Boletim Informativo NUER/Núcleo de Estudos sobre Identidade e Relações Interétnicas*, Florianópolis, v. 1, n. 1/2, p. 92-99, 1997.
- SILVA, D. S. Frechaal: cronologia da vitória de uma comunidade remanescente de quilombo; constituição e diferença étnica: o problema jurídico das comunidades negras remanescentes de quilombos no Brasil. *Boletim Informativo NUER*, Florianópolis, v. 1, n. 1, p. 51-64, 1996.

- SCHWARTZMAN, L. F. Seeing like citizens: unofficial understandings of official racial categories in a Brazilian University. *Journal of Latin American Studies*, Cambridge, v. 41, n. 2, p. 221-250, 2009.
- SIERRA, M. T. Las mujeres indígenas ante la justicia comunitaria: perspectivas desde la interculturalidad y los derechos. *Desacatos*, México, n. 31, p. 73-88, 2009.
- TAYLOR, C. *Multiculturalism: examining the politics of recognition*. Princeton: Princeton University Press, 1994.
- TOPEL, M. O Sacrossanto Carnaval Carioca. In: WORLD CONGRESS OF JEWISH STUDIES, 15., 2009, Jerusalém. *Anais...Jerusalém*: Hebrew University of Jerusalem, 2009.
- VAN COTT, D. L. *The friendly liquidation of the past: the politics of diversity in Latin America*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2000.
- VÉRAN, J.-F. *L'esclavage en héritage, Brésil: le droit à la terre des descendants de marrons*. Paris: Karthala, 2003.
- VYGOTSKY, L.; COLE, M. *Mind in Society: the development of higher psychological processes*. Cambridge: Harvard University Press, 1978.
- WACHTEL, N. *A fé na lembrança: labirintos marranos*. São Paulo: EDUSP, 2009.
- WEBB, A. Negotiating optimum distinctiveness: cognitive tendencies toward primordialism among Mapuche youth. *Ethnic and Racial Studies*, London, v. 36, n. 12, p. 1-20, 2013.
- WEBB, A.; Radcliffe, S. Mapuche Demands during Educational Reform, the Penguin Revolution and the Chilean Winter of Discontent. *Studies in Ethnicity and Nationalism*, London, v. 13, n.3, p. 319-341, 2013.

Debate do professor Wade com convidados do PPGCS-UFBA

Maria Gabriela Hita:

Fica evidenciada a sutileza das discussões acerca do termo raça que vem se realizando desde o campo de estudos étnico-raciais e os aportes trazidos pelos estudos da genética. E de que não se trata, como se poderia chegar a pensar, de uma simples 'volta à Biologia'. O prof. Wade aprofundou e mostrou tratar-se de algo bem mais complexo, sugerindo ser esta uma nova forma de pensar as diferenças. Contudo, julgo ser um campo ainda aberto a muitas controvérsias e penso que diferentes questões, definições e polêmicas podem ainda estar se misturando ou confundindo para muitos. Seria bom se ele puder falar mais um pouco sobre isto, e para isso, abriremos a algumas outras perguntas do público presente:

Pergunta 1 (autor masculino):

Eu queria saber como a evolução desse conceito de Raça combina com o da perpetuação do racismo... porque há, no decorrer da história, várias estratégias de enfrentar o racismo, inclusive desde a

época clássica até hoje. Os conservadores dizem que basta o negro se comportar bem, para que o racismo vá embora; mas, isso não é o que acontece.

Peter Wade:

Como coexiste o conceito de raça com o racismo... ok... porque racismo trata de relações de poder, de exclusão, de discriminação; se utiliza de certos discursos para definir quem serão os excluídos e os quem serão os incluídos... Assim, não há nenhum problema em entender raça como entrelaçamento de natureza e cultura; entender natureza como algo que pode ser flexível, com a possibilidade de ser racista, porque, em um momento dado, se diz 'estes serão os que iremos excluir'. Mas, de repente, queremos incluir estes outros, ou este outro, ou ainda, segundo estes outros critérios, deveria ser incluído, mas não o desejamos incluir, então, o iremos excluir. Então, essa flexibilidade que permite à raça, como conceito, de incluir e excluir... não há uma contradição entre essa flexibilidade e a possibilidade de ser racista e excluir determinado tipo de pessoas. Pelo contrário, essa flexibilidade é importante para entender como a raça vai se transformando e sua capacidade de discriminar, assim como de adquirir novas possibilidades...

Pergunta 2 (o mesmo autor anterior):

Mas, eu estou reparando que esse conceito genético de raça trazido não resolveu nada ou não acrescenta muito...

Peter Wade:

Sim, claro. O fato de os geneticistas afirmarem que não existe raça não corresponde a eliminar o racismo, nada tem a ver, porque racismo não trata disso. É como quando Sérgio Pena disse: 'olha, a raça não existe, e por isso não deveriam haver ações afirmativas, não deve haver racismo'. Isso não tem nada a ver, o racismo é um processo social, de relações de poder, de controle econômico, de todas essas coisas juntas.

Pergunta 3: Scott Alves Borges (dos Estados Unidos).

Eu tinha muito interesse sobre o que você falou da teoria humoral... na sua palestra... mas acho que hoje essa teoria já nem mais existe. Eu sei... estamos no templo de Deus. Dizem que comemos o pão dele, e por isso eu seria mais judeu, porque estamos comendo o corpo dele. Ou mesmo numa festa de candomblé, quando se oferece comida ao santo, se diria que eles estão recebendo uma espiritualidade, e também a de seus ancestrais africanos...

Eu gostaria que você falasse um pouco mais disso. Mas, a minha preocupação de fato estaria mais articulada ao que estas teorias tem a ver com todo o debate das ações afirmativas... e me pergunto, como os iremos separar? Gostaria que comentasse mais aquela pesquisa de seu orientando sobre cotas no Brasil que apontou dados das entrevistas que distinguiam a diferença entre ideias de raça e cor... como é que isso entra no campo das perguntas sobre o campo das ações afirmativas?

Porque... para excluir alguém que precisa de educação, como é que, de fato, o estamos mudando? E, como se pode relacionar tudo isto com o tema da teoria humoral? Você entende o que eu quero dizer?

Peter Wade:

Creio eu que sim... a primeira parte. Eu estou de acordo que o conceito sobre comida continua sendo importante. Na Colômbia, por exemplo, era muito importante o lugar em que se nasceu e se foi criado, quais as comidas que comeu durante a infância e juventude, para definir que tipo de pessoa era aquela. E essa definição era racializada. Certas comidas se associavam a que eram para gente negra, morena, ou outras para pessoas do altiplano, brancas etc. Ou, o contraste dos que comem o milho contra os que consomem a Mandioca...

Mas, não entendi bem o resto da sua questão e o que isso tenha a ver com as ações afirmativas...

Scott Alves Borges:

Refiro-me a essa ideia da definição da raça [...] como sendo algo muito flexível [...] então, pergunto, como vamos seguir em frente, porque ... concordo com sua fala de que somos mais marrom do que branco ou negro, somos mais mestiços, então, a ideia da raça existe em um lugar, enquanto se afirma que, possivelmente, a raça não existe, n'outro nível [...] por talvez ser antiquada, como essa teoria humoral [...] mas ainda assim vai haver discriminação, e que não poderei negar que eu pareço, ou que por minha aparência, eu não posso receber os mesmos direitos, por exemplo, que aquele outro que fica na porta pra decidir quem entra e quem não entra nestas classificações, me refiro a tudo isso de como nomear ou classificar o racial, que é muito complexo e sutil.

Peter Wade:

Bom, estamos falando aqui de políticas sociais e de como elas são postas em prática. De como vamos decidir quem serão os beneficiários das cotas raciais e quem não. O objetivo está claro. Queremos beneficiar a certo setor populacional que, historicamente, sofreu discriminação, mas esse setor da população não está muito claro qual seja, em âmbito individual... A política social posta em marcha aqui no Brasil, como nos Estados Unidos, tem aspectos individuais, e uma pessoa tem que aplicar como indivíduo para ser beneficiário dessas cotas raciais. Então, sempre há uma tensão, contradição, entre o objetivo geral da política, que é beneficiar um setor da população coletiva, não definido claramente, e a prática cotidiana de dar cotas e vagas específicas a pessoas específicas. No Brasil, a única maneira de resolver esse problema é pelo da autoidentificação. Então, se tu dizes que tu és negro, tens direito a uma cota racial. Pode haver gente que não seja realmente negro, ou vem de uma família que nunca sofreu essa discriminação, mas que acabam usando e se beneficiando também dessa cota racial. Pode haver esse tipo de anomalias, mas creio que seja o preço a ser pago. E pelo que eu tenho visto, através do estudo que fez meu ex-aluno André Cicalo na Universidade Estadual do

Rio de Janeiro (a primeira a implementar as cotas), a maioria evita se candidatar a uma cota racial e prefere uma cota de escola pública, porque sentiam vergonha de possuírem certo estigma ao ganharem o lugar pela cota racial.

Pergunta 4 (autora feminina):

O senhor coloca um amplo marco para a introdução da questão da raça e, no entanto, afirma que dizer que não existem raças não elimina, por outro lado, o racismo. Eu fiquei com uma curiosidade em relação à antiguidade, porque os povos antigos escravizavam pessoas de regiões diferentes, ou dominavam aqueles que perdiam nas guerras... Pergunto-lhe se isso poderia ser interpretado como racismo... na antiguidade clássica

Peter Wade:

Bom, há um debate, dos historiadores, sobre se na época dos gregos clássicos havia discriminação... Obviamente, para os gregos, os estrangeiros eram bárbaros. Há um debate sobre se essa discriminação tinha relação com a cor da pele, aparência... ou não. Alguns dizem que sim, mas, eu não vejo os dados trazidos como muito convincentes, porque quando uma pessoa analisa exatamente quais eram os critérios usados para incluir ou excluir dos romanos e antigos... é muito difícil argumentar que se tratavam de questões de cor e hereditabilidade. Estou mais convencido de que, naquela época, as exclusões que se davam não possuíam relação com esse conjunto de fatores que hoje denominamos de raça; para mim, raça é aparência, hereditabilidade e colonialismo. Essas três coisas juntas têm a ver com raça. Ou seja, claro que é uma decisão arbitrária, finalmente, a de tentar dizer o que é útil para nós como historiadores, como cientistas sociais, onde iremos traçar as fronteiras desse conceito tão turvo e difícil que é a raça. Alguns querem dizer que, no século XVII, não era raça etc., para outros, só começa no século XVII ou XIX, mas eu prefiro usar conceitos mais amplos porque acredito que há continuidades interessantes desde o século XIV até hoje.

Pergunta 5 (de Umerú Bahia, aluno do PPGCS):

Eu não tenho de fato uma questão, porque acho que você já respondeu minhas inquietações, que eram em torno de como a noção de raça tem a ver com o contexto, e com o interesse de quem está falando. E essa progressão da ideia de raça que você fez desde a influência da religião, da relação de raça também com sangue, herança, parentesco, cultura, natureza, biologia, cor... Aí a gente chega em nosso contexto contemporâneo, de nossos interesses de pesquisa, aos de um mundo multicultural postos e pensados como daqui a 20 anos... e me trouxe uma nova angústia sobre saber que novos tipos de questões raciais surgirão no futuro... Mas não pretendo que responda isso... Então, você já meio que respondeu minhas inquietações, sobre como a relação de raça é também moldada com o tempo, com interesses culturais e comportamentais ou sociais. Há múltiplas visões para se viver e entender as identidades raciais, que é um mundo em que há necessidade em demarcar as singularidades. Há necessidade de ir ao indivíduo, saindo do nível de análise puramente macro ou grandes meta-narrativas para ir ao nível mais micro, do indivíduo, ao seu corpo, aos tipos de detalhe que você foi trazendo, na sua fala, como os dos formatos do pé de cada um, para certas culturas indígenas, como indicador de sua identidade racial... Em síntese, minha preocupação girou em torno de como a noção de raça é moldada pelo tempo e pelos interesses, e entre eles os individuais.

Pergunta 5 de Dário R. Sales Jr. (aluno do PPGCS):

Minha pergunta também é relacionada com esse conceito de raça que você trouxe [...] queria saber como pensar raça e aparência dentro desse paradigma, e se ele se opõe ao de capacidades, justamente por remeter aparentemente a algo mais inato, mas com certa potencialidade, e proximidade com o das habilidades apreendidas. Você mostrou o caso do jogador de basquete e falou do paradigma que opõe capacidade a habilidade. Eu queria saber como a raça se insere nesse paradigma, como se dá esse conceito de raça e de aparência, uma vez que as capacidades sejam vistas como inatas para alguns e para

outros se as concebe como desenvolvendo-se ao longo do tempo; uma situação que nem deveria existir caso não houvesse condições do ambiente ... Em síntese, desejo saber como está problematizando toda a ideia de raça como aparência. Pensando nesses tipos de problemas... e de como se vai moldando com o tema do jogador de basquete...

Peter Wade:

Bom.... sobre raça, corpo e capacidade... É inegável que, algumas pessoas, são geneticamente mais bem dispostas a ter um bom êxito esportivo, por exemplo, mas pessoas que nascem em certa região da África acabam tendendo a ser muito bons corredores de grande distância, e alguns com ascendência do Oeste africano resultam ser pessoas com certo tipo de musculatura que é muito bom para corredores de curta distância... então, não se pode negar que há certas capacidades genéticas. A questão é saber se essa variabilidade está relacionada com algo que podemos chamar de raça, ou seja, é muito fácil olhar os jogos olímpicos e dizer que a raça negra é muito boa para corridas, ou seja, falar nesses termos, o que parece ser um reducionismo biológico e genético grave. Às vezes é um perigo, porque essa variabilidade que existe, pode não corresponder a uma variação de raça. Ou seja, biologicamente... Pode ser que algumas populações sejam predispostas a certas capacidades esportivas, mas isso não tem nada a ver com o fato de serem negros. Em geral, certas habilidades podem ser resultantes de determinadas estruturas sociais, ou de um dado contexto social, que viabiliza aquisições de habilidade por certos grupos diferenciados de pessoas. Não se deve simplesmente supor que, por ser negro, o indivíduo será bom jogador de basquete; é um processo muito sutil... ou seja, esse estudo feito sobre o basquete e as diferentes maneiras de experimentar o jogo, seja com os amigos em uma tarde ou apenas duas pessoas praticando, isso produz corpos diferentes ao final. Assim, é muito importante entender esse tipo de processo.

Maria Gabriela Hita:

Sim, mas me permita interceder e reinterpretar o que Dário talvez queria apontar na pergunta, se é que eu entendi bem o que diz Dário, me

parece que ele estava puxando um pouco a pergunta para saber até que medida a questão da aprendizagem e do desenvolvimento dessas habilidades entra na sua definição de raça ou não; se isso também passa a fazer parte de 'raça', ... eu estava vendo agora, no final da sua apresentação, Peter Wade disse que para ele tem três elementos fundamentais para se pensar a raça: a aparência, hereditariedade e o colonialismo. Mas, como é que entra, se é que entra, ou como é que você está distinguindo a aquisição de habilidades corporais pela aprendizagem das inatas?... Ou propõe que se esteja confundido a questão comportamental e da aprendizagem com aquelas em muitos dos casos?

Peter Wade:

Não... o corpo, em geral, entra, ou seja, diz-se 'aparência' quando, na verdade, está se falando de fenótipo, de todo o corpo em geral, então, sim, o corpo está incluso na minha definição do que seja raça, o corpo-mente.

Pergunta 6 (autor Orlando Santos, doutorando PPGCS):

Durante a apresentação, o senhor falou daquela política de limpeza de sangue que houve na Espanha, e eu gostaria de saber se, durante as pesquisas do senhor na região da América Latina, ... se houve ou se debateu com a recuperação desse tipo de discurso e se, na atualidade, ainda temos resquícios desse pensamento sobre pureza e limpeza de sangue, como critério, não só de classificação racial, mas também de classificação social?

Peter Wade:

Sim, persistem ideias de pureza de sangue etc., na Colômbia, mas não se utilizam termos como 'pureza'. Na minha experiência na Colômbia, fala-se em termos de melhorar a raça, e creio que no Brasil também se fala em termos de melhorar a raça. Se fala de ir branqueando a família através de matrimônios e uniões sexuais dentro de uma elite branca... Onde eu não fiz trabalho de campo, creio que há muita preocupação sobre com quem se vai casar a filha, o filho,

o status da família, que inclui a identidade racial dos parentes, tudo isso... Mas, se há um discurso racial como antanho? Isso é muito raro. Fala-se mais em termos de educação, aparência, sim, de cor... identidade racial, mas não se fala em termos de pureza. Eu acho. Talvez sim em uma elite muito fechada, mas 'pureza' é uma palavra que quase nunca é escutada na Colômbia...

Pergunta 7: (Orlando Santos):

Mas, se fala de mestiçagem e branquear a raça?

Peter Wade:

Sim, isso sim. Se fala da mestiçagem como uma forma de branqueamento, isso persiste, apesar do multiculturalismo oficial. Persiste a ideia de que o desenvolvimento consiste em tornar a população mais educada, mestiça, branca, civilizada e enviar essa população às Costas e regiões periféricas que são mais negras... e isso constituiria uma espécie de desenvolvimento.

Pergunta 8: (autora feminina):

Tenho um comentário. Queria comentar que hoje em dia é importante a gente olhar bem para o sujeito dos nossos estudos sobre raça, porque, hoje em dia, quando a gente fala de raça, como você mostrou, a gente não está falando de uma coisa só, a gente tá falando de uma coisa que abraça vários diferentes fenômenos e sutilezas.

Então, eu queria pensar se a gente está agora estudando a raça como fenômeno ou se a gente está realmente estudando o termo, uma palavra, a palavra raça; porque essa palavra é usada muito vagamente em vários contextos, de um jeito muito pouco claro, por exemplo, nesse estudo [...] não tem uma definição muito clara da raça como algo que tenha a ver com o colonialismo, mas tem a ver com um uso popular, que é só uma maneira de fazer a base de um estereótipo. É como falar no Brasil que negro é pobre, negro não tem educação; é um estereótipo e não tem necessariamente que ver com a raça, com a biologia ou com a ideia de raça do século XIX. Então, a gente não

está falando exatamente do racismo, senão do preconceito, que é um mecanismo de olhar para algo e fazer generalização, estereotipar. Não teria a ver com raça, mas com qualquer coisa que se observa e gera uma ideia de causa e efeito que nem sempre é verdade. Eu queria falar sobre o caso que você mencionou dos indígenas e os pés, porque o fato de eles usarem os pés como uma maneira de diferenciação entre indígenas e mestiços, isso não parece, para mim, um hábito que tenha a ver com raça, para mim é uma coisa que tem a ver com usar um vocabulário que já existe para [...] um comportamento. Parece que eles não estão falando da raça, mas de uma coisa vinculada à raça, e convém usar esse termo de mestiço ou indígena, ainda que não tenha nada a ver com a genealogia ou com qualquer coisa que a gente reconheça como raça.

Peter Wade:

O ponto é justamente que as pessoas não utilizam o termo 'raça', mas para mim o indígena é uma classificação racial, o negro também. São categorias que surgiram dessa história colonial. Quando hoje se fala em termos de índios, mestiços, negros, brancos, morenos, já estamos falando de um discurso racial, analiticamente, ainda que as pessoas não estejam falando 'raça', 'biologia', blá, blá, blá... Estamos no campo da raça, então, se eles usam o 'pé' como algo que indica que a pessoa é mestiça e não indígena, isso, para mim, é um discurso racial, porque não estão falando de raça ou biologia, pois "indígena" para mim constitui uma categoria racial. Em Ciências Sociais, muitas vezes, os cientistas, os antropólogos não quiseram utilizar a categoria 'indígena' ou 'índio' como uma categoria racial... 'Ah, não, é uma categoria étnica...' Deste modo, supostamente não estaria no âmbito racial... não teria a ver com biologia... analiticamente... Mas, eu não estou de acordo.

Para mim, índio ou indígena é uma categoria racializada, sai da história e podemos ver que sim, há interesses genealógicos quando analisa-se as relações indígenas, étnicas, nos Andes etc. Não sempre, mas sim intervêm coisas onde se nota que há preocupação por questões de aparência, herança etc.

Bom, a existência da discriminação não a define como racismo. Ou seja, deve-se distinguir entre discriminações racistas e não-racistas. Isso depende da nossa compreensão sobre o que seja 'racial'. Se estamos no campo da raça ou no campo da classe ou da nação ou religião, que não, necessariamente, são o mesmo que coisas raciais.

Pergunta 9 (autora Tatiana): [...]

Preocupa-me um pouco a repercussão das pesquisas genéticas na questão das identidades, e quais seriam as repercussões sociais dessas pesquisas... por exemplo, no caso do Neguinho do Beija Flor, identificou-se que ele era predominantemente branco [geneticamente, por ser mestiço] e houve comentários de que deveria ser, a partir de então, o Branquinho da Beija-flor; então isso mexe com a identidade desse indivíduo, que tem contestada a sua identidade étnica [...] Eu queria saber um pouco como é que aconteceu na Colômbia e no México, se houve esse tipo de recepção por parte daqueles que participaram do mapeamento genético realizado nestes países; se houve a possibilidade de utilizar esses resultados para políticas públicas ou para demarcação de terras étnicas, como indígenas e quilombolas; como isso chegou para as pessoas interessadas... os que participavam ou populações mais amplas?

Peter Wade:

Na Colômbia e no México foi menos desenvolvido o impacto público dessas provas de ancestralidade e a investigação genética sobre a ancestralidade. Teve mais impacto público aqui no Brasil. Na Colômbia, isto é um assunto de cientistas... No México é muito distinto, porque todo o projeto de mapear o genoma mexicano foi um projeto do Estado, através do Instituto de Medicina Genômica que tinha por finalidade buscar ou desenvolver medicinas específicas para determinados grupos específicos.

No Brasil, a genética estava bastante involucrada com debates políticos por meio de cotas raciais: os dados genéticos foram usados – tanto por alguns geneticistas (Sérgio Pena) como por alguns políticos

(Roberta Kaufmann) – para sustentar que não existem raças do ponto de vista genético e, portanto, as políticas sociais não deveriam usar categorias de raça ou cor como critério para ações afirmativas. Aqueles que favoreciam as cotas raciais descartaram a relevância dos dados genéticos, dizendo que o racismo e a desigualdade racial eram assuntos sociais e que a genética não tinha nada a ver: era correto que as raças não tinham fundamento genético, mas, sim, tinham uma realidade social e era isso o que justificava as ações afirmativas com base em critérios de raça ou cor. No que tange à esfera pessoal, encontramos relações equivalentes. Por exemplo, Neguinho da Beija Flor, ao saber que tinha 67% de ancestralidade genética de origem europeia, disse que isso não mudava em nada sua identidade como negro, a qual era assunto de definição cultural.

Entretanto, no México, a genética entrou nos debates públicos e políticos por meio da questão da saúde pública e o Instituto de Medicina Genômica. Não entrou a jogar um papel tão importante nos debates sobre racismo, multiculturalismo etc. A preocupação maior era o da obesidade na população mexicana e as altas taxas de diabetes; o projeto do Estado era localizar variações genéticas associadas com estas condições e desenvolver tratamentos desenhados para uma população com o perfil genético dos mestiços mexicanos – baixo o suposto que esse perfil tinha características especiais. Quando indagamos sobre o efeito da informação genética para os indivíduos na vida cotidiana, encontramos certa falta de preocupação. Sim, estavam interessados no que seus ancestrais mais imediatos lhes poderiam ter legado ‘no sangue’, mas não usavam a linguagem da ancestralidade genética – quer dizer, sua ancestralidade ameríndia, africana ou europeia – para entender o assunto.

Na Colômbia, quase não houve debate público ao redor da genética de populações humanas e a diversidade na nação. Estudos genômicos sugeriram que a Colômbia era um país mestiço – como estudos o demonstraram no Brasil e no México – mas que era um país fragmentado em regiões com perfis genéticos distintos, segundo o processo de mestiçagem que havia ocorrido em cada região. Assim, os estudos

genômicos reforçaram, até certo ponto, a imagem multicultural do país, ao demonstrar a diversidade regional e racial da Colômbia, ao mesmo tempo que reafirmaram o caráter basicamente mestiço da nação. Como no México, os indivíduos não usavam muito a linguagem genética para falar de sua realidade pessoal; ou, pelo menos, só viam a genética como um elemento dentre muitos outros para entender essa realidade, e era considerado um não muito determinante.

Debate da Mesa Redonda 22 no SBS de 2013 em Salvador

Maria Gabriela Hita:

Desejo agradecer a todos suas valiosas contribuições para o debate desta mesa e, antes de abrir para poucas perguntas do público, formulo a todos uma pergunta bem pontual. Gostaria que todos da mesa, especialmente o Peter Wade e Valter Silvério, pudessem falar mais o que pensam sobre estas novas discussões sobre raça nas ciências da vida, biológicas (e estudos genômicos), e sobre seus impactos nas ciências humanas, de se estas novidades estão, de fato, contribuindo, ou se ainda o poderão fazer no futuro próximo, para o campo das discussões étnico-raciais como tratadas nas Ciências Sociais e sistemas classificatórios de ações afirmativas. Ou seja, se entendi bem, alguns dos achados que se desprendem das pesquisas descritas por Peter Wade, é que se, por um lado, a genética também desconstrói a ideia de raça, de modo similar ao que foi feito nas ciências sociais, por outro lado pareceria que terminam reificando, reinstituindo ou voltando a uma concepção e discussão mais próximas a velhas preocupações mais biológicas sobre diferenças raciais. Pergunto, por outro lado, qual o

impacto e novidades que este tipo de pesquisa poderia trazer, se é que traria algumas, para as discussões raciais e posicionamentos de militantes do Movimento Negro. Estariam partindo ambos de supostos distintos sobre o que seja ou se entenda por raça? Conectado a isto me pergunto se os achados de novas pesquisas sobre genética vão ao encontro ou em sentido oposto, a critérios de definição raciais nos que se fundamentam debates sobre ações afirmativas em todo o mundo e no Brasil? Poderão estas pesquisas vir a revolucionar, reificar ou se contrapor aos pontos de partidas nos que se assentam muitos dos defensores de ações afirmativas de teor racial, apenas para afrodescendentes? Até onde caminham na mesma direção, e até onde nada tem a ver uma coisa com a outra? Antes de devolver a palavra aos integrantes da mesa para responderem todas as questões que lhes forem dirigidas, levantaremos entre participantes do público presente uma primeira e única rodada de perguntas, todas juntas, para que no final cada autor responda em cinco minutos as questões que julgar mais relevantes que lhe foram dirigidas no pouco que nos resta de tempo para este fim.

Pergunta 1: (autor não identificado):

Para o professor Peter Wade, eu queria fazer a seguinte questão. Sei que o Senhor tem longa experiência de pesquisas na Colômbia sobre questões raciais, e o que eu ouvi da sua apresentação.... Embora saibamos que Colômbia é nossa vizinha, pouco sabemos uns dos outros. Assim, gostaria que você explorasse um pouco mais sobre esses dados que mostraram sobre biologia e, como estão relacionados com a discussão racial na América Latina, e ver como você vê o seu trabalho na Colômbia. No que tange aos debates sobre relações raciais na Colômbia comparadas com as do Brasil, quais são as diferenças que você vê entre ambos os países?

Também tenho outra pergunta para o professor Valter Silvério sobre a questão dos movimentos negros. Acho que vivemos hoje um momento muito interessante para os movimentos negros, pós-governo Fernando Henrique... com as conquistas alcançadas no Governo Lula e o Governo Dilma, que se caracterizam por ações que se, por

um lado, há um adensamento de certas demandas e reivindicações do movimento negro na esfera política, na entrada do movimento no próprio aparelho do Estado; por outro lado, e ao mesmo tempo, parece que as reivindicações se renderam ou voltaram quase todas para a questão das políticas de ação afirmativa. Hoje em dia, com a lei de 2012... o que eu desejo lhe perguntar é: quais o senhor acha que seriam os novos espaços de atuação do movimento negro para além da discussão em torno das ações afirmativas? Como ocorre essa volta, inclusive, dele para a sociedade civil? Eu acho que a gente foi indo mais para perto do Estado, e agora é um momento em que é preciso repensar a volta do movimento para a própria sociedade civil, se é que isso seja possível. O que é que temos por aí?

Pergunta 2 (Yuri, graduando em Ciências Sociais/UFBA):

Eu vou fazer duas perguntinhas ... até me voltando para temas que tratamos e discutimos no minicurso que o Professor Antônio Sergio ofereceu na nossa instituição no início do ano, sobre questões raciais. Fui aclarando, conforme o andamento da minha pesquisa, temas que estavam confusos para mim, desde então. Assim, pergunto, como, ao falarmos de raça e etnia nas ciências humanas, podemos ao mesmo tempo ou estamos acostumados a nomear os negros, os índios etc? Como articular diferentes experiências, e modos de classificação racial com o conceito que domina nas Ciências Sociais de Raça? Ou seja, como fazer para, ao estudar, por exemplo, espaços que são tipicamente brancos, a exemplo do que eu estudo, a raça na academia, a composição de professores, etc., como é que a gente pode usar esse conceito para nos referirmos a um espaço que é nitidamente branco? E para falarmos da branquitude, por exemplo? Sei que esta é uma provocação que lhe comparto do tipo de inquietudes que enfrento a partir do avanço em novas leituras sobre debates raciais. Uma outra questão que desejo, também, fazer é como é que podemos usar esse arcabouço teórico, conceitual, e até metodológico, para tratarmos questões que não são de modo explícito, identificadas como sendo raciais, mas que se encontram e fazem parte de espaços em si mesmo racializados...? E isto se reconecta com minha primeira

questão porque, se você vai falar de um espaço que é inteiramente branco, ou seja, no qual a discussão sobre raça está ausente, mas que a racialização, embora não se fale, está ali, muito fortemente presente, se for falar sobre ela, você vai falar sobre o silêncio... mas, tem uma série de outras questões que não são necessariamente sobre raça, e que também estão lá, e que por estar em um espaço branco, racializado, você estaria faltando muito com os fatos, se não tratasse da questão.

Então, lhe pergunto, como eu posso usar os conceitos de raça, de etnia, e como trabalhar com esses conceitos para tratar especificamente sobre a branquitude em determinados espaços, e pra tratar sobre espaços brancos que não tratam, necessariamente, a questão racial?

Pergunta 3 (autora não identificada, graduanda em Direito):

Bom dia, desejo fazer uma pergunta rápida à professora Wlamyra. Quando a professora começou a falar, que na medida em que a historiografia presenciou o pouco impacto que teve a abolição para a população negra... Devido ao fato de que muitos já eram libertos... e havia certa negociação entre negros e senhores, enfim, muitos já tinham conseguido sua libertação... e que pareceria apontar na direção de que a desigualdade racial teria sido construída, principalmente, após a abolição, ou que a desigualdade racial não era uma consequência inevitável da escravidão... Eu queria que a senhora desenvolvesse mais detalhadamente esse ponto porque, justamente como a senhora começou a falar, a gente tem a ideia de que a desigualdade racial foi consequência apenas das mazelas da escravidão e não do que veio depois.

Pergunta 4 (autor não identificado):

Bom dia a todos, a minha pergunta é bem pontual, e mais direcionada ao professor Valter Silvério. O que eu queria saber é, como o senhor avalia a criação dos Conselhos de Desenvolvimento do Negro, para o Movimento Negro. Qual seria o significado desses Conselhos?

Já para o professor Guimarães, desejaria que ele falasse um pouco mais, em que medida isso, a criação desses conselhos, marca uma ruptura com o modo de construção de política, e se isso representa um novo modo de pensar a questão racial. Se pode pensar em processo de ruptura ou continuidades a partir desses conselhos? Eu desejo entender qual o papel, afinal, desses conselhos na construção das políticas raciais. Seria uma abertura do Movimento para a sociedade civil, ou não?

Pergunta 5 (Luís Fernando, mestrando da Universidade de São Carlos (SP)):

Minha questão é para a mesa em geral. Eu acho que duas datas, dois marcos, ficaram bastante evidentes nas falas de hoje, especialmente nos da prof^a. Wlamyra, um tempo entre eles é o que vai dos anos 88 do século 19 aos 88 do século 20.

E penso a questão do negro em sua agência e como se modificou tudo isso ao longo do tempo, pois eu acho que a História Brasileira também acaba sendo um pano de fundo, algo que trata da estrutura, das diferentes possibilidades dessa agência. Como vocês diferenciariam esses dois momentos? E o que acaba se movendo, de um foco de pano de fundo ao de passar a ser o foco central? É o próprio projeto de nação? Uma que inicialmente se centraria em debates de teor mais ideológico, e que no segundo privilegia o tema dos direitos? Eu queria entender como a história se transformou [e isso é o que nos foi ensinado] na própria História do Brasil. E debater até que ponto é realmente determinante, porque, em 88 do século XIX, a abolição e depois a República. E em 88 foi o marco do fim da Ditadura, e se daria para discutirmos a questão de direitos humanos no país. Então, como entra o movimento negro, nesse novo momento histórico do século XX?... Ele consegue se colocar de uma maneira interessante, com protagonismo, num primeiro momento, talvez com alguns problemas, correto, mas eu queria que privilegiassem na resposta o tema da diferenciação desses distintos momentos.

Pergunta 6 (Ana Claudia, IEESP/ UERJ):

Minha pergunta também vai para a professora Wlamyra, já que fiquei muito interessada na sua apresentação que mapeou um percurso até a década de 1990. E depois disso? Seu tempo acabou, e fiquei querendo ouvir um pouco mais de como esse debate continuou avançando no século XXI...

Pergunta 7 (Karina, UFSCar):

A minha pergunta é para a professora Wlamyra, também, e me interessei bastante quando foi discutida a ideia dos direitos de cidadania no pós-abolição; quando relacionou com uma contínua produção de identidades, hierarquias e categorias raciais, ou algumas em estudos que eu desenvolvi e outros que revisei até agora; eles demonstraram que a relação entre identidade e cidadania, para pensar a questão racial, ainda é bastante recorrente na atualidade. Com sua fala, percebo que tal questão é recorrente na História, também. E, por isso, eu queria que você pudesse falar um pouco mais sobre isso, sobre a relação entre cidadania e identidade quando se pensa a questão racial.

RESPOSTAS:

1) Peter Wade:

Começando pela questão de Maria Gabriela: Quanto e com o que a genômica tem contribuído para o debate sobre 'raça'? Isso é uma pergunta muito interessante, porque a maior parte do debate em genômica e raça tem acontecido nos Estados Unidos e menos na Europa. Nós ficamos interessados em identificar que papel teria na América Latina, onde o debate está menos desenvolvido. Houve uma interessante comparação entre o Brasil, a Colômbia e o México, pois no Brasil houve, em certo nível, um debate público iniciado por pessoas como Sérgio Pena, mais especificamente. No México houve muito menos debate público sobre 'raça', houve debate público sobre a nação mexicana e a genômica, porque foi o governo mexicano que criou esse

instituto especial de medicina genômica para continuar com o projeto para mapear o genoma da população mexicana. Na Colômbia houve muito pouco debate sobre raça e sobre a genômica, mas, o que é interessante, acredito, é que a genômica e a genética fornecem um novo tipo de linguagem para o modo de se pensar sobre as diferenças e o modo de pensar a nação. E é um efeito muito sutil, porque à genômica foi dado o status de ser 'vista como a que dará a verdade', essa é uma coisa que aparece muito claramente nos resultados, e que leva as pessoas a pensarem a genética como 'a verdade'. E daí, ela pode te dizer de onde você realmente veio, e se o cientista disse que você tem 16% de ancestralidade europeia, então é isso, essa é a verdade que interessa. Então, a genética oferece, de um modo bem sutil, uma maneira convincente de se falar sobre raça, nação e assim por diante.

Em relação ao papel da genética sobre as ações afirmativas no Brasil, é algo bem interessante, porque, no meu entendimento sobre a pesquisa que Michael Kent fez aqui, trabalhando com ativistas do movimento negro e entrevistando-os, lembrando algumas das reações deles ao tipo de afirmações associadas ao que Sérgio Pena esteve dizendo que 'não existe base biológica para raça', portanto, então, 'não existe base biológica para ações afirmativas'... Isso é completamente ilógico! Não interessa. É o tipo errado de argumento, pois as ações afirmativas não têm relação com a biologia, têm a ver com História, discriminação, desvantagens e desigualdades. O fato de não existir base biológica é totalmente irrelevante. Mas, de alguma maneira, esses argumentos nunca foram considerados suficientes, porque, mesmo assim, Sérgio Pena foi chamado para as audiências constitucionais sobre ações afirmativas, para levar evidências. Mas por quê? Eu não sei. Mesmo assim, o papel da ciência parecia ser importante. Quando, em verdade, a ciência não tem nada a ver com ações afirmativas, pois isso tem a ver com políticas sociais. Então, de novo, é esse tipo de efeito sutil, o da 'veracidade das ciências', que tais processos apresentam. Não deveria ser assim, quando tratamos desse tipo de questões de políticas sociais.

Então, para responder à outra pergunta sobre meu trabalho na Colômbia, eu poderia falar muito sobre isso. Mas eu vou dizer só uma coisa, que acredito ser a grande diferença entre Colômbia e o Brasil, em relação ao papel da negritude, digamos assim. Na Colômbia, é muito concentrado em região específica, a região do pacífico, na parte litorânea; mesmo que a maior parte da população não viva nessa região, simbolicamente, representa a negritude em Colômbia. E uma das úteis questões sobre isso, é que os programas de ações afirmativas na Colômbia foram dirigidos para toda a região, em vez de serem dirigidas para indivíduos que vão ou não ter seu lugar na universidade, algo que criou um grande debate e controvérsia no Brasil, por ser muito individualizado. Na Colômbia é muito mais regionalizado: não têm o mesmo tipo de cotas raciais como você tem no Brasil. Mas, isso é sem sentido e colocou o debate fora do processo. Então, na Colômbia você não tem o programa de ações afirmativas que é muito diferente do caso brasileiro. Acho que é muito interessante, porque na verdade abre toda uma nova maneira de pensar como você lida com a reparação, ações reparativas, quando pensadas em uma base regional, são muito diferente do que quando você as pensa em base individual.

E eu queria ainda falar algo sobre branquitude. O tema mencionado pelo Yuri. Acho muito importante incluir o tema da branquitude nos nossos estudos sobre racialização em geral. Porque não é exclusivo da branquitude o não perceber onde esteja a raça. Muitos estudantes meus que vão à América Latina, aos Estados Unidos ou à Inglaterra, a estudar raça, quando estão em campo, não percebem aonde ela está. Porque as pessoas não falam sobre raça. Ou podem até falar, se você lhes fizer uma pergunta muito direta, eles irão responder, mas não está no discurso das pessoas o falar sobre raça. Então, a gente precisa sempre buscar essa presença-ausente de raça, e se você está falando de branquitude, negritude, ou o que seja...porque na mistura, a raça sempre está escondida, porque raça não tem nada em si, ela tem que derivar do que eu chamo o peso ontológico, de outras coisas. Ou seja, ela simboliza outras coisas, como desvantagens, desigualdade, discriminação, etc. etc.

Antônio Sérgio Alfredo Guimarães:

A primeira pergunta de Gabriela não vou responder, porque o Peter respondeu bem demais, e talvez depois eu queria conversar e possa ficar para uma segunda rodada. Prefiro agora me concentrar mais na pergunta de Yuri. De fato, sua observação é totalmente correta. Não só no Brasil, mas acho que em toda a América, não só a América Latina, mas nas Américas de um modo geral, quando se fala em raça, se associa aos povos de origem africana, aos negros, e quando se fala de etnia, geralmente nos referimos aos indígenas. A situação na Europa é um pouco diferente, porque a questão étnica na Europa continua sendo muito importante; o discurso racial é quase que um prolongamento dessas noções de etnia. Por exemplo, a história do antissemitismo na Europa é uma coisa à parte.

Eu diria o seguinte, que a ideia de Weber de fechamento de espaços, fechamento de relações... de monopolização de certos espaços pelo fechamento de relações sociais, algo que o Norberto Elias explorou, serve muito bem para pensar o mundo acadêmico e outros espaços que são muito brancos. Porque? Porque o mundo acadêmico é um exemplo de que existem formas bastante eficientes de fechar e monopolizar certos espaços através de outros marcadores que não sejam marcadores raciais. Se você chega à conclusão de que determinado espaço é quase completamente branco, sem que a raça seja explicitada, pelo contrário, seja silenciado, isso quer dizer que existem outros marcadores mais eficientes para a monopolização desse espaço, e politicamente mais eficientes, porque realmente a questão racial não se coloca. Certo? O que a gente tem visto na mobilização racial depois do período do racismo e do racismo pseudo-científico são populações racializadas, ou seja, são populações que têm, de certo modo, de lançar mão do discurso racial pra lutar por direitos. Então, é uma espécie de inversão.

Quer dizer, se a raça foi criada, de certo modo, para afastar certas populações do usufruto dos direitos de cidadania, por uma suposta inferioridade biológica, hoje ocorre o contrário: são essas populações que fazem uso da categoria para mostrar justamente que as formas

como se encontram hoje têm uma causa, têm mecanismos que são discriminatórios e que continuam sendo raciais. Mas, de certo modo, esse é um fenômeno muito interessante. Não devemos nos prender a essas categorias de raça e etnia, mas pensar quais são as outras categorias que permitem a certos grupos, inclusive raciais, monopolizarem certos espaços, às vezes sem falar e sem usar marcações óbvias.

A outra colocação, sobre 1888 e 1988, achei ótima! Eu acho que vale a pena, realmente, você pensar um pouco mais. Eu diria somente para jogar a ideia nessa conversa com você, que considero as semelhanças até maiores do que as dissemelhanças. Nos dois períodos – apesar de que em um momento há um Congresso Nacional Constituinte com participação dos movimentos negros, e na Lei Áurea não havia representação negra no parlamento, certo? – toda a mediação ocorria pelas ruas e pela pressão sobre o Congresso. Quer dizer, tem diferenças formais, mas as posições são, mais ou menos, muito semelhantes, pois tanto a Primeira República quanto a Terceira República claramente irão manter o status quo da população negra da maneira a mais radical possível. Acho que muda, e aí muda mesmo, sem nenhum lulo-petismo, é 2004. É quando a SEPIR é criada; quando as entidades negras começam a ser parte do Estado. E aí sim, o tipo de mobilização não é mais uma mobilização da sociedade civil, não é mais protesto, não é mais reivindicação, mas é, e aí eu concordo com o comentário que a Karina fez, não é Karina?, trata-se de uma nova forma de fazer política que, a partir do período, as organizações negras foram chamadas a fazer.

Wlamyra Albuquerque:

Vou começar do pedaço que Antônio Sérgio deixou... falando sobre 88, 98 e agora ele colocou o 2004. Eu acho que são três demarcadores importantes para pensarmos em tudo isso. De fato, acho que há muitas continuidades mesmo entre as demandas que são colocadas em 88 e 98... A discussão sobre cidadania passa muito pela Educação. Isso também dá um bom gancho para pensar o 2004. Mas, há também discontinuidades históricas enormes nisso tudo.

Há uma continuidade que é a marcação do passado escravo. A ideia de que há uma dívida do Estado brasileiro com todos aqueles que, de alguma maneira, carregam as marcas do escravismo, ou que foram afetados pela escravidão no Brasil. Assim, a memória da escravidão é uma coisa que a gente precisa discutir... por que ela é tão pesada ainda, mesmo no século vinte, mesmo no século XXI Ela era pesada em 1888 e ainda o é em 2004 ainda a ponto de estar nos documentos que vão reivindicar as cotas, as ações afirmativas etc. e tal.

Mas, acho importante também pensar as descontinuidades desses diferentes contextos históricos, porque senão a gente pode esquecer a dinâmica histórica no meio disso tudo. Eu falei do pouco impacto da abolição. Na verdade, a abolição é lida como fenômeno que tinha pouco impacto na sociedade brasileira, mas a gente tem revisitado essa discussão e tem visto que não é assim, e que a abolição foi um momento importantíssimo para a definição das relações sociais no Brasil. E não tratou apenas do que se passara antes de 1888, como se na sociedade escravista não houvesse racismo.

Hoje se sabe, por exemplo, sobre certa facilidade a mais que beneficiava os que fossem pardos ou de cor mais clara ao adquirirem ou negociar a própria alforria quanto comparado aos dos que fossem africanos ou pretos mais retintos. Deste modo, é claro que a questão da cor contava, mas a diferença jurídica entre ser escravo, liberto e livre, era também um demarcador muito importante daquela sociedade. Quando não existe mais senhor de escravos, depois de 15 de maio de 1888, essas relações se recompõem, se refazem. de alguma forma. Então, a gente tem discutido que é importante pensar sobre o processo de recomposição dessas hierarquias, tudo isso, e a raça... precisa ser pensada como algo que se processa, algo que se constrói.

Sobre a questão de identidades... e a discussão depois de 2009... Eu estou pensando muito nessa discussão sobre identidades. Não só eu, mas a partir da ideia de comunidades imaginadas que nós temos do Benedict Anderson, quer dizer, não se trata de discutir raça no campo da biologia, nem discutir raça no campo da cultura – como Antônio Sérgio referiu-se a vários dos autores que desenvolvem essa linha

– mas pensá-las como comunidades imaginadas. Aí temos uma nova questão, que eu vou deixar no ar pra voltar a discutir depois: inventa-se raça para garantir hierarquias sociais. Então, raça é um artifício de classe, tal como o Antônio Sérgio estava falando; ou raça e classe são duas categorias que se relacionam e se fundem? Fico por aqui.

Valter Silvério:

Bom, eu gostaria de começar pela questão dos espaços racializados, porque eu tenho plena concordância com o Antônio Sérgio. Por exemplo, o agente de pesquisa pode ser um marcador fundamental, quer dizer, você tem um 'bando de preto' dentro da Universidade, fazendo pesquisa que não tem interesse para a população negra. E eu acho que estamos, inclusive, correndo riscos, com os programas de ações afirmativas, em algumas instituições como a minha, por exemplo, onde não tem uma disciplina que esteja preocupada em pensar cultura afro-brasileira e africana; a dinâmica dos negros na sociedade brasileira, ou coisa do tipo. Quando, em verdade, você tem abertura do ponto de vista normativo, para você introduzir disciplinas ou atravessar o currículo, mesmo nos cursos de formação inicial, com as questões previstas no parecer de 2004...

Há, por exemplo, análises jurídicas que dizem que a partir da constituição, até 2003, 2004, se criou, campo normativo, a possibilidade de reconsideração do papel da África na formação da nacionalidade brasileira, reconhecimento do caráter pluriétnico da sociedade brasileira como fundamento constitucional do currículo; o direito constitucional à identidade étnica como fundamento do currículo; a cultura negra como base do processo civilizatório nacional e como eixo estruturante do currículo escolar. Isso está dado, do ponto de vista normativo. Agora, entre o que está dado do ponto de vista normativo e a compreensão de luta do movimento social há uma distância enorme.

Então, me parece que tem ... se é verdade que Estado e sociedade não se encontram, necessariamente, que eles estão operando hoje em coesão. Também é verdade que a leitura que a sociedade civil faz hoje do campo normativo, talvez seja insuficiente para orientar a ação

política. Então eu acho que aí a gente tem um problema hoje, na discussão com os movimentos.

Com relação à questão dos conselhos, eu volto a essa questão, quer dizer, no limite, a luta social pós-1978, criou condições, e condições ainda muito pequenas, eu diria, espaços muito limitados, mas para podermos agir dentro do Estado. E aí a ação dentro do Estado é sempre limitada pelo que chamo de ‘capturalização’ da agenda: a agenda é capturada e desfigurada. Então, vejam como a ideia de diversidade, por exemplo, aparece em todos os lugares; ao mesmo tempo em que ela parece ser uma ideia progressista, em muitos casos, tem servido para dissolver ou despolarizar qualquer possibilidade de você introduzir mudanças efetivas no currículo. Assim, tudo vira diverso... e quando a gente vai verificar os documentos, existem pelo menos quatro concepções de diversidade circulando... e só uma, talvez, seja interessante, aquela que apanha a diversidade na chave da diferença.

Bom, eu queria só falar nesse último minuto sobre a questão colocada pelo Peter. No caso brasileiro, ela me parece muito problemática. Esse tipo de estudo feito no contexto em termos de sociedade brasileira. Por mais que o interesse científico não se misture, não tenha nexos imediatos com a dimensão da política, me parece que, no contexto brasileiro, reforçar a matriz mestiça da sociedade brasileira pode ser um problema. Pode ser um problema, mesmo que isso venha com uma carga de preocupação social, de uma carga de preocupação por dizer assim, progressista. Por que que eu estou dizendo isso?

Eu acho que, de alguma maneira, o tipo de aprovação, o tipo de legislação que se criou no Brasil para a ação afirmativa já é problemática; de alguma maneira, as instituições estavam aprendendo, a partir de suas particularidades, a como fazer política pública de inclusão nessa chave da ação afirmativa. A lei, ela pode ser pensada como um bem, porque passa a régua e diz assim, ‘todo o mundo a tem que implementar’. Mas ela pode ser vista como mal, porque ela interrompe o conjunto de experiências e, de alguma maneira, coloca uma camisa de força na luta social que estava havendo nas universidades, especialmente dentro dos conselhos. E veja bem, então, de repente a

gente pode ser brindado com um conjunto de estudos que reforçam a mestiçagem. É muito complexo, esse tipo de conjuntura. Acho que, do ponto de vista acadêmico, do ponto de vista científico, nós temos responsabilidades políticas, também, na agenda social.

Sobre os autores

Antônio Sérgio Alfredo Guimarães

Professor titular do Departamento de Sociologia da Universidade de São Paulo (USP) e pesquisador 1A do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). Foi presidente da Sociedade Brasileira de Sociologia (1995-1997), diretor do Centro de Recursos Humanos (1990-1992) e membro fundador e coordenador de A Cor da Bahia – Programa de Pesquisa e Formação sobre Relações Raciais, Cultura e Identidade Negra na Bahia – na Universidade Federal da Bahia (UFBA). Autor de vários livros e artigos. Entre eles: *Classes, Raças e democracia* (2012); *Racismo e Anti-racismo no Brasil* (2005); *Preconceito e Discriminação* (2004).

David Lehmann

Professor titular *Emeritus* em Ciências Sociais do Departamento de Sociologia da Universidade de Cambridge, UK. Ex-diretor do Centro de Estudos Latino-americanos da Universidade de Cambridge (1990-2000). Autor de vários livros e artigos, entre eles: *The Crisis of Multiculturalism in Latin America* (1916); *Struggle for the Spirit: Transformation and Popular Culture in Brazil and Latin America*

(1996); *Charisma and Possession in Africa and Brazil* (2001); *Democracy and Development in Latin America: Economics, politics and religion in the postward period*, (1990).

Lilia Moritz Schwarcz

Professora titular no Departamento de Antropologia da Universidade de São Paulo (USP) e Global Scholar na Universidade de Princeton (EUA). Pesquisadora 1A do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). Coordenadora da Pós-Graduação em Antropologia Social da USP e Editora da Companhia das Letras. Autora de vários livros e artigos, entre eles: *Historias Mestiças* (2015); *Retrato em Branco e Preto* (2001); *O espetáculo das raças* (2000).

Maria Gabriela Hita

Vice chefe e professora associada do Departamento de Sociologia, do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais (PPGCS) e do Programa de Pós-Graduação em Mulher, Gênero e Feminismos (PPGNEIM) da Universidade Federal da Bahia (UFBA). Pesquisadora do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) e do Núcleo de Estudos em Ciências Sociais, Ambiente e Saúde (ECSAS-PPGCS). Ex-coordenadora do Laboratório em Desigualdades Sociais (LIDES-PPGCS) entre 2010 e 2012. Autora de vários livros e artigos, entre eles: *A casa das mulheres n'outro terreiro: famílias matriarcais em Salvador-Bahia* (2014); *Actores sociales, violencias y luchas de emancipación* (2014) com Margarita Zarate; *Disputas Urbanas em torno do espaço urbano: processos de [re]produção/construção e apropriação da cidade* (2017) com John Gledhill e Mariano Perelman.

Paula Cristina da Silva Barreto

Chefe e professora associada do Departamento de Sociologia e dos Programas de Pós-Graduação em Ciências Sociais (PPGCS) e o de Estudos Afro-Orientais do Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos (POSAFRO) do Centro

de Estudos Afro-Orientais (CEAO), na Universidade Federal da Bahia (UFBA). Coordena atualmente o núcleo de pesquisa A Cor da Bahia – Programa de Pesquisa e Formação sobre Relações Raciais, Cultura e Identidade Negra na Bahia (PPGCS-UFBA). Autora de vários livros e artigos, entre eles: *Educação e relações étnico-raciais* (2013); *Múltiplas vozes. Racismo e antirracismo na perspectiva de universitários de São Paulo* (2008); *Negros à luz dos Fornos: representações do trabalho e da cor entre metalúrgicos baianos* (1997).

Peter Wade

Professor titular de Antropologia Social da Universidade de Manchester, UK. Co-editor da Revista *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*. Ex-diretor do Centro de Estudos Culturais e Latino-americanos (CLACS) da Universidade de Manchester. Autor de vários livros e artigos entre eles: *Degrees of Mixtures, Degrees of Freedom: Genomics, Multiculturalism and Race in Latin America* (2016); *Race: an Introduction* (2015); *Mestizaje, Multiculturalism, Liberalism and Violence* (2014); *Race and Ethnicity in Latin America* (2010 2nd ed); *Race and Sex in Latin America* (2009).

Valter Roberto Silvério

Professor associado do Departamento de Sociologia da Universidade Federal de São Carlos (UFSCAR) e pesquisador do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). Membro do Comitê Científico Internacional do Volume IX da História Geral da África. Ex-diretor do Centro de Educação e Ciências Humanas da UFSCAR (2000-2004). Autor de vários livros e artigos. Entre eles: *Síntese da coleção História Geral da África dos séculos XVI ao XX* (2012); *Nossa herança Africana* (2012); *De preto e afro-descendente: trajetos de pesquisa sobre o negro, cultura negra e relações étnico-raciais no Brasil* (2003); *Ação afirmativa e o combate ao racismo institucional no Brasil* (2002).

COLOFÃO

Formato	<i>16 x 23 cm</i>
Tipologia	<i>ITC Bookman Std Scala</i>
Papel	<i>Alcalino 75 g/m² (miolo) Cartão Supremo 300 g/m² (capa)</i>
Impressão	<i>EDUFBA</i>
Capa e Acabamento	<i>Cartograf</i>
Tiragem	<i>400</i>

Toda pessoa interessada no estado do debate deve ler este livro, ele representa uma obra de ponta no campo de estudos raciais no Brasil por contar com a participação dos principais estudiosos brasileiros e britânicos, e abranger questões perenes como: o que é raça, se ela tem uma base biológica e porque é importante na sociedade brasileira, assim como as mudanças no cenário de movimentos sociais, Estado brasileiro, cidadania e políticas públicas. [Edward Telles – Princeton University]. Nele se analisa de modo sério e informado aparentes “velhos e dicotômicos” conceitos natureza/cultura, atualizados nos de raça/etnia, e matizados por avanços de ciência genômica. [Haydée Q. Malca-Universidad Autónoma do Estado de Morelos]. Pelo seu valioso acervo de contribuições, para além do mero recomendável, é de leitura verdadeiramente obrigatória. [Marcelo Paixão – Texas University]

