

POLÍTICA, ESFERA PÚBLICA E NOVAS ETNICIDADES POLITICS, PUBLIC SPHERE AND NEW ETHNICITIES

SÉRGIO COSTA*

Resumo:

O discurso da mestiçagem, no interior do qual se consolida a imagem da nação tolerante, capaz de assimilar todas as reivindicações de reconhecimento das particularidades e diferenças culturais, prevaleceu durante muitas décadas como forma hegemônica de auto-representação do Brasil. Contudo, recentemente, um leque variado de atores sociais (quilombolas, Movimento Negro Unificado, organizações indígenas) vem colocando em xeque tal discurso, denunciando as injustiças históricas e a continuada discriminação de que são vítimas. A relação desses atores com a política e o espaço público nacionais é ambivalente. De um lado, dependem da política doméstica como contexto de articulação de suas diferenças e de luta pela concretização de suas reivindicações. Ao mesmo tempo, a construção de sua identidade de protesto implica denunciar a nação que os concedeu um lugar subalterno e buscar alianças transnacionais que respaldem suas iniciativas. O *paper* discute, de forma genérica, tais movimentos, aprofundando-se no estudo das novas mobilizações da população afro-descendente. O objetivo é mostrar como as conquistas políticas alcançadas nesse âmbito (implementação de medidas compensatórias, reconhecimento cultural) só podem ser adequadamente entendidas quando se leva em conta a relação de interdependência entre as a inserção de tais atores no espaço público nacional e seus vínculos com redes políticas transnacionais.

Palavras-chave: novas etnicidades, redes políticas transnacionais, anti-racismo no Brasil

Abstract:

The miscegenation discourse, in which the image of a tolerant nation is consolidated- the nation capable of assimilating all demands for recognition of peculiarities and cultural differences – prevailed during several decades as an hegemonic way of self representation of Brazil. However, recently, a variety of social actors (descendants of refugee slaves – quilombolas - , Unified Black Movement, indigenous organizations) have been questioning such a discourse, denouncing the historical injustices and the increasing prejudice they have been victims of. The relationship among these actors and the politics and the national public space is ambivalent. On one hand, they depend on the domestic politics as a context for the articulation of their differences and for the fight for the concretizing of their demands. On the other hand, the construction of their protest identity

* Professor de sociologia da Universidade Livre de Berlim E-mail: scosta@zedat.fu-berlin.de. O presente artigo retoma partes de trabalhos publicados anteriormente, marcadamente, Costa (2003) e Costa & Thomaz (2004)

interior da nação. Para a autora, a multiplicidade de problemas, temas e contextos em que se verificam as “formas críticas” de comunicação forçaria o reconhecimento da existência de vários públicos e “*counter publics*”. A imagem da existência de vários públicos ou várias esferas públicas permitiria, segundo Fraser, uma compreensão mais adequada da oposição entre o espaço público dominante, controlado pela “ideologia masculinista” e os contextos socialmente difusos e segmentados de produção de uma contra-cultura de resistência.

Ainda que o processo de surgimento de uma multiplicidade de espaços comunicativos no interior das democracias contemporâneas seja evidente, a idéia de que não há, no interior da nação, uma convergência dos diferentes *publics* e *counter publics* para uma arena comum, a esfera pública nacional, conforme defende Fraser, parece equivocada. Nas democracias maduras, a esfera pública se apresenta como um fórum comunicativo aberto e dinâmico, no qual novas questões são permanentemente introduzidas na ordem do dia. Não há uma distinção apriorística das fronteiras do público e do privado que defina de saída os temas passíveis de tratamento político. A esfera pública apresenta-se, assim, como órbita porosa e ubíqua que perpassa todos os níveis da sociedade e incorpora o conjunto dos discursos, visões de mundo e interpretações que adquirem visibilidade e expressão pública. É na esfera pública que os diferentes grupos constitutivos de sociedades heterogêneas partilham argumentos, formulam consensos e constroem problemas e soluções comuns. A esfera pública conforma, portanto, o contexto público comunicativo, no qual os membros de uma comunidade política nacional plural constituem as condições de possibilidade da convivência e da tolerância mútua, bem como negocia os acordos em torno das regras que devem reger a vida comum (ver Habermas 1996, princ. 156 ss). Em qualquer caso, há que se observar que, no interior das fronteiras do Estado-Nação, os diferentes fluxos comunicativos, sejam eles legitimadores do status quo, sejam eles impulsos voltados para a transformação da ordem vigente, convergem para a esfera pública nacional, disseminando-se a partir dela para o conjunto da sociedade. Não existe, portanto, no interior das democracias nacionais contemporâneas, uma multiplicidade de esferas públicas, como afirma Fraser. O que existe é uma variedade de fóruns e arenas comunicativas que, na medida em que

reivindicam algum sentido político¹, convergem para a esfera pública nacional, compartilhada e acessível ao conjunto dos cidadãos.

Nesse contexto, a heterogeneização cultural observada no interior das nações contemporâneas e que pode estar relacionada com fatores diversos (fluxos migratórios, processos de integração cultural transnacional, redescoberta de identidades locais etc.) corresponde, em alguma medida, à luta, no interior do espaço público, pelas possibilidades de representação da nova diversidade. Aqui, os conteúdos simbólicos que definem a nação passam a ser renegociados, ganhando relevância cada vez maior aquilo que Stuart Hall denominou “novas etnicidades”. Para o autor, a expressão nomeia aquele modo móvel, circunstancial e múltiplo de articular as diferenças étnicas. O adjetivo *novas* caracteriza precisamente o caráter (auto-)articulado da diferença em oposição à etnicidade adscrita, conferida de fora. Hall se opõe às visões primordialistas da identidade étnica, afirmando que a referência a uma etnicidade primordial como no caso da reivindicada “Englishness” e mesmo à idéia de multi-etnicidade como variação do multiculturalismo tem um efeito perverso, na medida em que congela as fronteiras culturais, esquecendo seu caráter construído e contingente. Ao mesmo tempo Hall recusa a idéia de uma identidade étnica meramente instrumental, como se pudesse haver um sujeito centrado, anterior à própria etnicidade, que, por assim dizer, manipula recursos identitários, conforme suas conveniências. O autor prefere, por isso, o conceito *novas etnicidades*, o qual trata a etnicidade como um ponto móvel de referência e não como um conglomerado que funde e aglutina todas as demais diferenças, neutralizando-as (Hall 1996, Hall 1997). A distinção entre uma identidade primordial e uma identidade instrumental impõe escolher entre uma etnicidade que é anterior ao sujeito e, por assim dizer, o situa no mundo e um sujeito que é anterior à etnicidade e constrói autonomamente suas própria identidade étnica. Por isso, Hall rejeita ambas posições. Para ele sujeito e etnicidade constituem-se mutuamente, isto é, a etnicidade é o discurso contingente que permite ao sujeito articular, circunstancialmente, diferenças e posicionar-se provisoriamente. A existência de eixos múltiplos de definição da diferença e a ênfase no caráter provisório da própria posicionalidade ficam evidentes na forma como o autor

1 Sentido político refere-se aqui a práticas, discursos e reivindicações que apresentam consequências para o conjunto da comunidade política nacional, exigindo portanto o posicionamento de atores sociais para além das fronteiras de um determinado *counter public*. Assim, na medida em que, por exemplo, a luta contra a violência doméstica conduz à reivindicação de um conjunto de políticas públicas e mudanças legais, esta extrapola as fronteiras dos círculos comunicativos restritos que trouxeram o problema originalmente à tona, integrando-se à esfera pública nacional.

descreve a articulação da etnicidade negra na Inglaterra:

“But it is to the diversity, not to the homogeneity, of black experience that we must now give our undivided creative attention. This is not simply to appreciate the historical and experimental differences within and between communities, regions, country and city, across national cultures, between diasporas, but also to recognize the other kinds of difference that place, position, and locate black people. The point is not simply that, since our racial differences do not constitute all of us, we are always different, negotiating different kinds of differences – of gender, of sexuality, of class. It is also that these antagonisms refuse to be neatly aligned; they are simply not reducible to one another; they refuse to coalesce around a single axis of differentiation. We are always in negotiation, not with a single set of oppositions that place us always in the same relation to others, but with a series of different positionalities.” (Hall 1996)²

Permita-me, mesmo sem poder arrematar adequadamente, no espaço desse paper, a discussão difícil e complexa sobre espaço público, nacionalidade e etnicidade, retomar, na seção que se segue, a discussão sobre o caso brasileiro, para indicar nesse contexto, o surgimento contemporâneo de novas etnicidades negras.

NOVAS ETNICIDADES NEGRAS E A POLITIZAÇÃO DA DIFERENÇA NO BRASIL

Ao final dos anos 60, os novos ventos que sopravam dos Estados Unidos, no bojo do movimento „Black is beautiful „chegam no Brasil. Como mostra Chagas (2001:96), o movimento virava pelo avesso a ordem simbólica dominante e que tratava as características físicas associadas aos negros como sinônimo de imperfeição estética. Com efeito, desde então, verifica-se no Brasil um movimento crescente no sentido de resignificar tais características físicas, destacando-as e valorizando-as como parte de uma estratégia voltada para a construção de novos ideais de beleza e superação dos vícios racistas.

Nesse processo, a redefinição do lugar estético do cabelo crespo constitui um passo fundamental, como mostra a cuidadosa etnografia de Gomes (2003, 2003a) em torno dos chamados salões de beleza étnicos na cidade de Belo Horizonte. A maior parte dos salões étnicos surgiram a partir de pequenos salões de beleza que se formam nas

² Construída, inicialmente, a partir da luta anti-racista na Inglaterra, a idéia de nova etnicidade passa a ser utilizada por Hall para tratar de novas formas de articulação cultural que acompanham os movimentos migratórios recentes e o deslocamento – pelo menos potencial – das fronteiras culturais centradas dos Estados-Nacionais. Isso não significa, naturalmente, que todas as novas identidades reivindicadas tenham o caráter da nova etnicidade que se define pelo reconhecimento de sua própria transitoriedade, contingência e heterogeneidade. A vulnerabilização das fronteiras culturais produz, igualmente, movimentos de reivindicação de identidades puras, assentes numa fronteira simbólica nós/eles fixa, ofuscando-se todos os demais eixos diferenciadores (Hall 1997).

promotores de festas que através de canais informais (contrabando, amigos que viajavam ao exterior) obtinham as últimas novidades da música negra americana e as executavam em bailes públicos organizados nas áreas centrais da cidade. A partir dos anos 80, multiplica-se o número de DJs/produtores e o funk difunde-se de tal maneira na periferia do Rio de Janeiro que o número de jovens que frequentavam os incontáveis bailes funks num único final de semana na região metropolitana podia superar a cifra de um milhão (Viana 1988). Nesse universo, o Funk é tratado como a autêntica música negra o que transforma os bailes em um espaço em que o „ser negro“ torna-se fonte de orgulho e auto-confiança, conforme constata Sansone (2003:129) no âmbito de uma comparação entre os bailes Funk nas cidades de Salvador e Rio de Janeiro:

“In the meantime, in the two cities, respondents stress that there is a link between *raça* (race, black skin) and funk – between dancing good and being black. In reality, the funk dance is a place where black youngsters can feel at ease, where the black body, and what many consider the black demeanour, are not penalized, but accepted and often preferred. However, the funk dance is not the stronghold of any form of any militant black identity whatsoever”

Em São Paulo, o HipHop representa o estilo predominante, através do qual a juventude da periferia busca seu vínculo com a „cultura negra“. Como em sua origem nos finais dos anos 70 em Nova Iorque, também na sua forma de manifestação em São Paulo, o HipHop associa *breakdance*, o monólogo musicado conhecido com rap, a prática grafite e uma forma determinada de *DJ-ing*, qual seja, um estilo próprio de complementar a sonoridade das músicas executadas pelos aparelhos de som com técnicas criativas de manipulação dos discos (*scratching, sampling*) (Weller 2003:12). Assim como no caso do Funk no Rio, também o HipHop paulistano vive seu processo de descentramento geográfico. O movimento se inicia em meados dos 80 no centro da cidade através de jovens da periferia que se deslocavam até o centro para prestar pequenos serviços às lojas e escritórios das zonas centrais e que, durante seus intervalos ou quando estavam realizando algum trabalho externo, faziam das ruas ou das estações de metrô seus palcos para apresentações de break dance e improvisações. Àquela altura, os jovens da periferia paulista já haviam começado sua socialização na música negra, através do consumo de soul e funk no âmbito dos chamados bailes Black.

É, contudo, o HipHop que, expandindo-se do centro para a periferia da cidade, se

tornaria o grande movimento cultural nos bairros pobres de São Paulo, a partir de finais dos anos 80. O movimento HipHop paulistano, diferentemente do Funk carioca, apresenta iniludível conteúdo político: sua difusão se dá através de grupos chamados posses, organizadas conforme o modelo do movimento HipHop do Bronx, em Nova Iorque. Além de difundir a música, as posses estão conectadas umas às outras e buscam fortalecer as lutas antiracistas nas regiões onde atuam. Não obstante, diferentemente do exemplo americano, no HipHop paulistano não se verifica um relação direta entre o movimento cultural e um modelo identitário que pudesse ser associado imediatamente a um sujeito negro. Isto é, conforme mostra a pesquisa de Weller, o recurso a uma suposta „cultura negra“ não traz consigo, de imediato, o desejo de construção de *uma* identidade negra. O rap é visto muito mais como um idioma de protesto de uso múltiplo e que permite denunciar a discriminação e os processos de exclusão que vitimam negros, mas também migrantes nordestinos e pobres de forma geral, qualquer que seja a cor de sua pele. Em sua acurada comparação entre o HipHop paulistano e aquele praticado pelos jovens de ascendência turca em Berlim, Weller (2003) mostra que, já em sua auto-denominação, os HipHoppers paulistanos refutam a redução do HipHop a manifestação exclusiva da população jovem negra:

A auto-denominação dos jovens praticantes do HipHop como ‚preto‘ tem menos que ver com características fenotípicas do que os traços comuns relacionados às experiências como morador da periferia. ‚Preto‘ aparece, assim, muito mais como uma categoria agregadora de três Ps - periferia, preto e pobre - do que como denominação da cor da pele. (...) Para os grupo de rap, o termo preto contém, além de um componente relacionado com o meio social, um caráter de classe. (...). O termo ‚preto‘ estabelece o vínculo entre uma história *apreendida* (isto é, o destino coletivo determinado pelo desenraizamento e pela escravidão) e a história *vivida* na periferia (...) [Assim,] a categoria ‚preto‘ não exclui, por princípio, ‚não negros‘ que partilhem do mesmo universo de experiências e pertençam ao mesmo meio sócio-espacial. (p. 26-27)

A difusão do funk e do HipHop no Rio de Janeiro e em São Paulo é expressiva do vigor com que se busca afirmar a “cultura negra” desde os anos 70 no Brasil. Tal processo verificado, genericamente, em todas as regiões brasileiras alcança na cidade de Salvador, níveis de abrangência e condensação muito mais altos, caracterizando aquilo que alguns antropólogos brasileiros têm chamado de reafrikanização (Pinho 1998-9: 262).

Desde os começos da colonização, Salvador, primeira capital do Brasil, e a região circunvizinha denominada recôncavo baiano se tornaram “...uma das principais

concentrações urbanas de negros e mestiços de pele escura do Novo Mundo – talvez até mesmo a maior” (Sansone 2000:113). Hoje, conforme os números do censo, cerca de 80% da população local é classificada como preta ou parda. Em diferentes épocas, antropólogos atestaram a vitalidade de manifestações culturais transportadas para a cidade por africanos escravizados. O que se observa, hoje, portanto, é a visibilização e apresentação pública de um legado cultural que tem raízes muito profundas na região. A reafricanização representa, ainda, uma tentativa de conferir centralidade àquilo que se imagina africano nas tradições afro-brasileiras, de sorte a reestabelecer as fronteiras simbólicas e culturais num contexto marcado historicamente pela mestiçagem e por processos correlatos de sincretização.³

A criação do bloco carnavalesco Ilê Ayê em 1974 representa um ponto de inflexão importante no chamado processo de reafricanização em Salvador. O bloco emerge num momento em que movimentos diversos em várias regiões do mundo vinham se opondo à opressão racial e promovendo formas culturais que remetessem à origem África. Trata-se aqui, fundamentalmente, do movimento de direitos civis nos Estados Unidos, da explosão da música negra, da chamada renascença cultural caribenha e, sobretudo, das lutas de independência e contra os sistemas de apartheid na África. Todos esses acontecimentos influenciam fortemente o bloco Ilê Ayê e seriam aludidos, mais tarde, nas letras de suas músicas.

O Ilê Ayê foi o primeiro bloco carnavalesco exclusivamente de negros e que surge com a preocupação explícita de recuperar as „raízes africanas“ e protegê-las da „cooptação“ pela cultura nacional. Depois do Ilê Ayê; surgem outros grupos com um propósito semelhante, qual seja, africanizar o carnaval de Salvador. Em todos esses grupos, a busca da africanidade é, segundo Chagas (2001), indissociável do consumo de certos bens que passam a circular globalmente como os tecidos de Bali, bijuterias e adornos da África e a música do Caribe, sobretudo, o reggae. Não obstante, há diferenças nítidas entre os diversos grupos carnavalescos que surgem: enquanto, por exemplo, o Olodum ou o Araketu através de um *management* cultural exitoso se tornam Stars da

3 Ainda que Salvador represente o emblema territorializado dos processos de reafricanização vividos no Brasil contemporâneo, a tentativa de separar os elementos associados ao legado africano daquilo que se apresenta como cultura nacional brasileira pode ser observada também em outras regiões. Um caso particularmente interessante é aquele estudado por Silva (1999) que, percorrendo os terreiros de candomblé em São Paulo, constatou um forte anseio de muitas lideranças espirituais, independentemente de serem negros ou brancos, de „dessincretizar“ aquela religião afro-brasileira, valendo-se, para tanto, da leitura dos relatos de viajantes e dos primeiros trabalhos etnográficos realizados nos terreiros brasileiros.

chamada world music (vide Schaeber 1997), o Ilê Ayê tenta se perfilar como o único bloco de fato fiel às origens africanas.

Conforme a investigação de Chagas, os participantes do grupo e mesmo seus diretores têm dificuldade de definir qual a simbologia relacionada com essa busca da África e com o prefixo afro adicionado a todos os objetos e expressões do mercado étnico. África aparece, vagamente, como sinônimo de origem, raízes, começo e fonte da cultura negra autêntica. Essas visões são propagadas tanto nas letras de suas músicas quanto nos cadernos que produzem no intuito de promover a formação política e cultural dos novos membros do bloco.

Através dos processos de reafrikanização, Salvador vai assumindo uma posição cada vez mais destacada no chamado circuito cultural do Atlântico Negro (Gilroy 1993), seja como guardiã das “tradições” africanas, seja ainda como consumidora dos produtos étnicos „modernos“. Tal processo é descrito com propriedade por Chagas (2001: 40-3):

Se, por um lado, a Bahia busca objetos negros modernos no mercado internacional, por outro, especializa-se em vender tradição (...). Muitos negros norte-americanos visitam a Bahia a fim de conhecer de perto o que eles afirmam ser suas tradições ‘perdidas’. É comum encontrá-los, com suas roupas africanizadas, tranças e turbantes, nos ensaios dos blocos afro, nos terreiros de candomblé e nos locais onde as expressões culturais afro-baianas acontecem.

E mais adiante:

A maioria dos objetos negros modernos relaciona-se ao domínio do comportamento e do cuidado com o corpo. Nota-se isso na busca pelos objetos africanos (principalmente roupas e adereços) por parte dos negros que querem afirmar sua negritude, em Salvador. A escolha dos símbolos se dá através de diversos veículos: fitas de vídeo, cinema TV a cabo, etc. Há ainda outros meios pelos quais circulam os objetos negros: a rede formada pelas ONGs e fundações (Ford, Mac Arthur, Icco, etc.), interessadas na promoção de políticas de identidades, gerando um novo espaço para a circulação e a mercantilização de objetos negros; as redes formadas pelos terreiros de candomblé, que se ramificam para outros estados e países, bem como as redes de artistas, capoeiristas, músicas, dançarinos, etc. que viajam pelo mundo demonstrando suas ‘habilidades étnicas’, e que também representam canais de comunicação e circulação de objetos negros“

O reconhecimento de Salvador como pólo produtor de cultura negra beneficiou-se fortemente da recuperação urbanística e da restauração arquitetônica porque passaram o centro histórico da cidade e particularmente o quadrilátero do Pelourinho, a partir dos anos 70 e que propiciaram o reconhecimento da cidade como patrimônio cultural

Desde a fundação do MNU, os conceitos consciência e conscientização ocuparam lugar decisivo na formulação de suas ações. Trata-se da tentativa de esclarecer a população negra sobre sua posição desvantajosa na sociedade para, assim, constituir o sujeito político da luta anti-racista. No bojo desse processo, o MNU transforma o aniversário da morte de Zumbi, legendário líder que por décadas seguidas comandara a resistência do Quilombo de Palmares ao poderes coloniais, em Dia da Consciência Negra, buscando assim esvaziar o conteúdo simbólico do dia 13 de maio, quando se dão as comemorações oficiais da abolição da escravidão⁴.

Além de consciência e conscientização, o termo identidade negra constitui peça fundamental do discurso do MNU (Hofbauer 1999: 316 ss). A idéia de identidade negra não diz respeito a uma forma de vida específica ou a alguma referência estética particular, trata-se de uma alusão a um tipo de consciência política, qual seja, a assunção pública do anti-racismo que pode assumir naturalmente formas culturais muito diversas.⁵ Apesar de seu nome, o Movimento Negro Unificado nunca apresentou uma coordenação unificada de suas ações. Trata-se de iniciativas e organizações variadas que só se condensam numa plataforma única diante de acontecimentos de especial relevância como foram, por exemplo, a constituição de 1988, a comemoração dos 300 anos da morte de Zumbi em 1995 ou a preparação para a III Conferência Mundial contra o Racismo, realizada em Durban em 2001.

A constituição de 1988, que passou à história como constituição cidadã celebrou a transição para a democracia e, marca além disso, o surgimento de uma sociedade civil forte e independente do Estado no Brasil. Os mais diversos movimentos sociais estiveram representados na constituinte e lograram, de alguma maneira, que o novo texto constitucional contemplasse suas demandas. Para o MNU, o momento da constituinte continha, além disso, um sentido especial. Afinal 1988 era o ano em que se comemoravam os 100 anos de abolição da escravidão, fato que propiciava ao movimento

⁴ A referência a Zumbi é recorrente nas lutas contra a discriminação racial no Brasil. Para o anti-racismo de direita dos anos 30, Zumbi representa o líder centralista que governava com mão de ferro. Nos anos 40, ao longo do processo da redemocratização pós-Vargas, Zumbi e Palmares passam a símbolo da ordem justa e democrática (vide Bastide 1972). Já a partir de 1978, no bojo das lutas contra a ditadura, Zumbi passa a incorporar o anseio por liberdade (Hofbauer 1999: 312).

⁵ O tipo de dificuldade que a operação desses conceitos produz, politicamente, pode ser avaliado através da relação do MNU com as igrejas pentecostais. Enquanto boa parte dos ativistas negros abomina o cristianismo, por suas relações históricas com o colonialismo e a escravidão, e as igrejas pentecostais, em particular, por suas „práticas assimilacionistas“, outros acreditam que o pentecostalismo pode ser uma forma de anti-racismo, na medida em que eleva a auto-estima da população negra. É o que constata Burdick (1998:121) no caso de Benedita da Silva, ex-

anti-racista uma legitimidade e um contexto político particularmente favorável às suas mobilizações. Também em 1988, o então Presidente da República, José Sarney, cria a Fundação Palmares, o primeiro órgão no âmbito federal especializado no atendimento de demandas específicas da população afro-descendente.

Em 20 de novembro de 1995, data em que se comemorava os 300 anos da morte de Zumbi, o MNU promove „Marcha Zumbi dos Palmares contra o Racismo, pela Cidadania e pela Vida“, como ponto culminante de uma ampla mobilização dos ativistas anti-racistas observada nos meses anteriores. O governo federal responde imediatamente à mobilização através da criação do Grupo de Trabalho Interministerial População Negra, o qual coube, sob a coordenação de Hélio Santos, importante liderança anti-racista, apresentar ao então Presidente Fernando Henrique Cardoso um conjunto ambicioso de propostas destinadas a promover a “cultura negra” e a igualdade de oportunidades para negros e brancos. (vgl. Telles 2003: 81).

As propostas foram, conforme a avaliação do próprio coordenador do GTI, implementadas de forma seletiva, ou seja, as chamadas medidas repressivas que visavam a proteção contra a discriminação direta (como o insulto racial) e as educativas, voltadas para combater o preconceito racial, tiveram aplicação imediata. Entre tais iniciativas, incluem-se por exemplo, a produção de filmes que destacassem o protagonismo dos negros na história brasileira pela emissora de televisão estatal TVE ou medidas que propiciassem acolher denúncias e punir com mais agilidade os culpados por discriminação racial direta. Contudo, medidas contra a chamada discriminação indireta, como o preterimento de negros para ocupar cargos de direção ou as desvantagens cumulativas no acesso ao sistema educacional não foram acolhidas de imediato. Trata-se aqui das chamadas políticas de ação afirmativa ou de discriminação positiva, às quais procuram, seguindo a experiência do movimento de direitos civis nos Estados Unidos, compensar desfavorecimentos históricos, através de vantagens comparativas nas disputas por postos competitivos (vgl. Heringer 2001, Guimarães 2002). Com efeito, este tipo de medida só encontraria uma expansão mais significativa depois das discussões em torno da conferência de Durban em 2001.

As mobilizações em torno da conferência encontraram no Brasil um solo simbólico fértil para seu desenvolvimento, já que em 2000 o Brasil comemorava os 500 anos da

governadora do Rio de Janeiro, para a qual a religião pentecostal ocupa lugar central na formação da „consciência

estudos e pesquisas que vêm permitindo uma ampla divulgação no Brasil dos programas de combate ao racismo adotados historicamente pelos Estados Unidos. Some-se a isso o surgimento de novas redes transnacionais como La Alianza – Aliança Estratégica de Afro-Latino-Americanos (vgl. Telles 2003: 91) fundada em 1998, com sede em Montevideo. A ampla tematização das desigualdades de oportunidades para negros e brancos no Brasil que tem lugar nos anos 2000 e 2001 pavimenta, enfim, o caminho para a aceitação e implementação das políticas de ação afirmativa que até a conferência de Durban haviam sido recebidas com reserva pelo governo e pela sociedade. Em 4 de setembro de 2001, ou seja, simultaneamente à conferência, o Ministério do Desenvolvimento Agrário institui, como primeira repartição federal, um programa de ação afirmativa, segundo o qual 20% e, mais tarde 30%, de todos os cargos de chefia naquela agência deveriam ser ocupados por negros.⁷ Cotas de 20% são estabelecidas também para novas contratações e até mesmo para empresas prestadoras de serviço ao ministério, as quais devem ter pelo menos 20% de seu pessoal negro.

Em dezembro de 2001, o Ministério da Justiça cria um programa semelhante, acrescentando, ainda uma cota de 20% para mulheres e 5% para portadores de deficiência física. Em maio de 2002, o então Presidente Cardoso constitui o Programa de Ações Afirmativas, visando o incremento da participação de negros, mulheres e deficientes nos cargos de chefia em toda a administração federal (vgl. Jaccoud & Beghin 2002: Anexo I). Desde então, o uso da ação afirmativa passa a prática corrente no âmbito federal, contribuindo ainda para o surgimento de iniciativas similares nos âmbitos estadual e municipal. Ademais, depois da resolução do Supremo Tribunal Federal de que o princípio da ação afirmativa não é inconstitucional, até mesmo o judiciário passa a partir de 2002 a implementar políticas afirmativas, estabelecendo a exigência de que as empresas que prestam a serviço à justiça contem com um percentual mínimo de negros.

No âmbito das universidades, programas de ação afirmativa foram implementados pela primeira vez pela Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ) no vestibular para o ano de 2002. Conforme a meta estabelecida pela UERJ, nada menos que 40% das vagas disponíveis só poderiam ser ocupadas por negros, outros 50% deveriam ser reservados a alunos egressos de escolas de segundo grau públicas. O programa

⁷ A denominação dos beneficiários das cotas oscila nos documentos oficiais. O Ministério do Desenvolvimento Agrário fala de negros e negras, enquanto, por exemplo, o Ministério da Justiça parece preferir a expressão afro-descendente (Textos das diferentes resoluções encontram-se em Jaccoud & Beghin 2002: Anexo I).

despertou críticas severas, além de uma avalanche de ações na justiça. Não obstante, produziu resultados expressivos: ainda no primeiro ano de operação, o programa levou a que 63% de todos os novos alunos da universidade fossem negros e/ou egressos de escolas públicas (Folha de S. Paulo, 5/3/03). Depois disso, surgiram vários programas de mesma natureza em diversas universidades estaduais, bem como na Universidade de Brasília (UnB), administrada federalmente. Nesses casos, vêm sendo reservados em geral 20% das vagas para negros.⁸

A aliança comandada pelo partido liberal de esquerda PT que governa o país desde janeiro de 2003 deu seqüência aos programas de cotas introduzidos por Cardoso, além de criar em março de 2003, uma “Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial”, com o mesmo status de um ministério e comandada por Matilde Ribeiro, reconhecida feminista e ativista do movimento negro.

CONCLUSÕES

Mesmo que reconhecidamente insuficiente e breve, a descrição da emergência de novas etnicidades negras feita acima, deve ter permitido a visualização dos contrastes entre muitos desenvolvimentos recentes, os quais indicam a heterogeneização dos modelos de representação da nação no Brasil, e as imagens que foram se desenhando a partir dos anos 30, das quais emergia a nação mestiça como espaço mítico da convivência harmônica de toda sorte de diferenças.

Com efeito, o que se vem verificando é uma reconstrução discursiva da nação brasileira como comunidade plural e multicultural, forçada a reconhecer diferenças culturais apagadas no âmbito da vigência do discurso da mestiçagem. Tais transformações são operadas com o concurso de fenômenos que se dão fora das

⁸ Os programas de cotas nas universidades colocam a difícil questão acerca da definição de quem é negro e, portanto, potencial beneficiário da legislação. O critério adotado, em geral, é a auto-identificação, ou seja, negro é quem se declara negro. Uma exceção que é expressiva das dificuldades da aplicação de um sistema de cotas em países como o Brasil, onde as identidades étnicas são voláteis, é o programa adotado pela Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul. A universidade estabeleceu um programa de cotas de 20% para negros e de 10% para indígenas. Conforme o edital do vestibular 2004, os candidatos às cotas de negros devem enviar uma foto colorida 5 x 7, a ser examinada por uma comissão formada por representantes da universidade e do movimento negro local, a qual deveria „de acordo com o fenótipo do candidato“, se este poderia concorrer à cota. No caso dos indígenas, o candidato deve apresentar, além da „cédula de identidade indígena“, uma „declaração de descendência indígena e etnia fornecida pela FUNAI em conjunto com uma comissão étnica, em cada comunidade“. Também digna de nota é a proibição de que o mesmo candidato concorra a vagas nos dois grupos de cotas: „Fica vedada a inscrição em mais de um regime de cota“ e “Em caso de dupla opção, o candidato concorrerá automaticamente no 70% referentes às vagas gerais” (Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul 2003)

fronteiras nacionais. Assim, não só as novas etnicidades negras, também os movimentos indígenas ou mesmo o movimento de mulheres que implode a imagem da mulher subordinada aos desejos e planos dos homens, devem sua força e legitimidade, em grande medida, a suas conexões mundo afora.

No caso específico das novas etnicidades negras, os vínculos transnacionais são especialmente evidentes. Do ponto de vista cultural, a articulação de novas diferenças pela população negra é indissociável da oferta e consumo de “produtos étnicos” no mercado internacional. Politicamente, o Civil Rights Movement americano, os movimentos de independência e as lutas contra o apartheid na África do Sul constituíram uma referência decisiva para a constituição de um movimento anti-racista no Brasil. Atualmente, o apoio de fundações filantrópicas americanas e a formação de redes anti-racistas transnacionais representam elementos fundamentais de sustentação das lutas contra o racismo no Brasil. Destaque-se aqui as mobilizações em torno da conferência mundial contra o racismo, acontecida em Durban em 2001. A conferência e as discussões preparatórias que a precederam constituíram um espaço sem precedentes para o debate em torno ao racismo, no âmbito da esfera pública brasileira. Novos argumentos e dados de pesquisa foram trazidos à tona, abrindo o caminho para a implantação das medidas de ação afirmativa. Tais medidas já eram conhecidas, a partir do modelo americano, pelo menos desde os anos 70 e integravam, já nos anos 90, o catálogo de reivindicações do Movimento Negro. Não obstante, foi somente após a tematização intensa do racismo brasileiro estimulada pela Conferência de Durban que operou-se a inflexão público-política necessária à aceitação e legitimação das medidas de ação afirmativa.

O significado político de tal inflexão é evidente. Até então, haviam prevalecido políticas anti-racistas como, por exemplo, a promoção de tradições afro-brasileiras e a legislação de combate ao racismo direto e que eram marcadas por seu cunho universalista e por não serem de todo inconciliáveis com a imagem da nação tolerante e aglutinadora de diferenças. Em contra-partida, as políticas de ação afirmativa representam o reconhecimento público de que os negros foram, ao longo de toda história, sistematicamente discriminados.

Parece que a nação (re-) inventada nos anos 1930, pelo discurso da mestiçagem, uma vez mais se reconstrói, agora como mosaico complexo de velhas e novas diferenças.

Hofbauer, Andreas (1999): *Uma história de 'branqueamento' ou o 'negro' em questão*. S. Paulo, USP, tese de doutorado em Antropologia

Iraci, Nilza (2000): „O desafio das mulheres negras“. Rio de Janeiro, Revista Fêmea Disponível em: <http://mj.gov.br/sedh/dpdh/noticias/not9.htm>

Jaccoud, Luciana & Beghin, Nathalie (2002): *Desigualdades raciais no Brasil. Um balanço da intervenção governamental*. Brasília, IPEA

Lesser, Jeffrey (1999): *Negotiating National Identity. Immigrants, Minorities and the Struggle for Ethnicity in Brazil*. Durham & Londres, Duke University Press

Pena, Sérgio D.J., Carvalho-Silva, Denise R., Alves-Silva, Juliana, Prado, Vânia F, Santos, Fabrício R. (2000): “Retrato Molecular do Brasil”. *Ciência Hoje*, vol. 27, no. 159, pp. 16-25

Pinho, Osmundo A. (1998-9): „Espaço, poder e relações raciais: o caso do centro histórico de Salvador“. *Afro-Ásia*, no. 21-22, pp. 257-274.

Sansone, Livio (2000): A internacionalização da cultura negra: jovens pobres do Brasil e da Holanda. In *Novos Estudos Cebrap*, no. 56, p. 111-139

Sansone, Livio (2003): *Blackness without Ethnicity. Constructing Race in Brazil*. Nova Iorque et al.: Palgrave Macmillan

Santos, Jocélio T. (2000): “O negro no espelho: imagens e discursos nos salões de beleza étnicos”. *Estudos Afro-Asiáticos*, no. 38, p. 49-65

Schaeber, Petra (1997): „Música negra nos tempos de globalização. Produção musical e *management* da identidade étnica – o caso do Olodum“. In Sansone, Livio & Santos, Jocélio T. (org.): *Ritmos em trânsito: socio-antropologia da música baiana*. São Paulo, Dynamis, pp. 145-160

Silva, Vagner G. (1999): “Reafrikanização e sincretismo. Interpretações acadêmicas e interpretações religiosas”. In Caroso, Carlos & Barcelar, Jefferson (org.): *Faces da tradição afro-brasileira*. Rio de Janeiro, Pallas, p. 149-158

Telles, Edward E. (2003): *Racismo à Brasileira. Uma nova perspectiva sociológica*. Rio de Janeiro, Relume Dumará

Universidade Estadual do Mato Grosso do Sul (2003): *Documentos para Inscrição Vestibular 2004*. Disponível em: http://www.uems.br/vestibular/doc_inscricao.php

Vianna, Hermano (1988): *O mundo funk carioca*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Weller, Wivian (2003). HipHop in São Paulo und Berlin. Ästhetische Praxis und Ausgrenzungserfahrungen junger Schwarzen und Migranten. Opladen, leske + budrich

