

SÉRIE ANTROPOLOGIA

355

**BASES PARA UMA ALIANÇA
NEGRO-BRANCO-INDÍGENA
CONTRA A DISCRIMINAÇÃO
ÉTNICA E RACIAL NO BRASIL**

José Jorge de Carvalho

**Brasília
2004**

BASES PARA UMA ALIANÇA NEGRO-BRANCO-INDÍGENA CONTRA A DISCRIMINAÇÃO ÉTNICA E RACIAL NO BRASIL

José Jorge de Carvalho
Departamento de Antropologia
Universidade de Brasília

Este texto visa responder a um conjunto de questões a mim dirigidas para avaliar as ações realizadas pelo CERIS no seu esforço por contribuir para a consolidação do Plano de Ação de Durban 2001 e pensar as possibilidades de futuros encaminhamentos na mesma direção.¹ Optei por apresentar um conjunto de reflexões acerca da conjuntura das atuais demandas por ações afirmativas, informado basicamente pelos dados e observações que coletei desde 2001, no contexto da luta pela implementação de cotas para negros e índios no ensino superior público. A novidade do tema em questão no Brasil permite que os esforços de compreensão da conjuntura abram caminhos para reflexões de maior alcance e abrangência. Ressalto o caráter sempre provisório, frágil e esquemático de qualquer análise de conjuntura e esclareço que falo de uma realidade que me pertence exclusivamente na condição de branco, condição essa cindida e problemática, como também o são as condições de negro e de indígena em nossa sociedade. Eis porque julgo importante a construção de uma aliança negro-branco-indígena que favoreça a explicitação dos problemas de nossas respectivas identidades para assim intensificar o combate à discriminação étnica e racial no país, tarefa que nos compete a todos, cada um a partir de sua condição específica.

I. Os Conflitos étnico-raciais no Brasil de 2004

Para pensar como melhorar a condição das minorias étnicas e raciais e dos despossuídos em um país que amarga há décadas os piores índices de desigualdade social, econômica, racial e étnica do planeta, é preciso lutar contra a prática do pensamento circular e essencialista. Circular, primeiro, porque podemos invocar o efeito para concluir a causa: se as intervenções diagnosticadas tivessem ocorrido, a desigualdade já teria diminuído. Identificar, portanto, os pontos de intervenção é apenas constatar e concluir mais uma vez que a desigualdade é consequência da falta de intervenção... que deveria ter sido realizada pelo mesmo grupo social ou racial (os brancos) que fez o diagnóstico da repetição da desigualdade. Em outras palavras, não há mais por que postular mistério sociológico algum no Brasil, do ponto de vista da elite branca. A própria Declaração de Durban é apenas mais uma prova, certificada por documentos oficiais assinados, de que a classe governante sabe o que deveria fazer, caso quisesse de fato mudar o país, ainda que segundo agendas reformistas. Como

¹Agradeço a Márcio André pelo convite para participar do livro e aos amigos e colegas que me estimularam a desenvolver essas reflexões: Mônica Pechincha, Luís Ferreira, Carlos Henrique Siqueira, Francisca Pareci e Stephen Baines.

argumenta muito bem Slavoj Žižek, todos (neste caso os poderosos) sabem muito bem o que fazem. Aquele que poderia intervir e não intervém conhece os efeitos que seriam produzidos por uma intervenção sua que ele mesmo decidiu que não virá. Um ponto de partida bem fundamentado, então, para uma avaliação dos impactos (ou não) de Durban é a condição de cinismo - entendido aqui no sentido estritamente ideológico, tal como o usam Slavoj Žižek e Peter Sloterdijk - da elite branca brasileira. Sua inação diante da prática cotidiana do racismo engana e desfoca o conflito racial exposto, porque apresenta uma fachada de inconsciência que de fato não existe.

Sloterdijk considera o cinismo político contemporâneo como uma forma de “falsa consciência esclarecida”, assim definida: “próspera e miserável ao mesmo tempo, essa consciência já não se sente afetada por nenhuma crítica ideológica; sua falsidade já está reflexivamente amortecida” (Sloterdijk 1987:5). A essa atitude cínica (da elite social branca obviamente), que reconhece as conseqüências emancipadoras da intervenção para a qual se preparou em nome da modernização iluminista e ainda assim se nega a intervir, Sloterdijk opõe a atitude do filósofo grego Diógenes, que ele define como *kynismus* (digamos, kinismo), que opta pelo caminho da sátira, da risada, da satisfação corporal ao recusar os projetos (supostamente éticos) de construção da pólis participativa, da justiça do estado e da firmeza da verdade platônica. Insisto em que somente esse tipo de consciência cínica pode, no Brasil de 2004, ser indiferente à quantidade de dados sobre desigualdade racial tabulados e divulgados nacionalmente pelo IBGE, IPEA, INSPIR, CEERT, etc. Quanto ao cotidiano, somente nos últimos dois meses foram amplamente divulgados, pela imprensa, rádio e televisão, inúmeros casos graves de racismo, tais como: assassinato de um jovem odontólogo, inocente, por policiais em São Paulo; assédio a um jovem negro por parte de um segurança em um shopping da Zona Sul do Rio de Janeiro; expulsão arbitrária de um grupo de quilombolas de uma pensão em Brasília; discriminação contra o Secretário do Ministro do Esporte por um taxista em Brasília; discriminação contra um grupo de mulheres em um restaurante do Hotel Nacional em Brasília. Tantos casos escandalosos (os dois últimos implicaram em uma reclamação oficial da UNESCO contra o estado brasileiro) parecem não causar nenhum impacto na consciência da nossa elite branca do poder, tanto político quanto judiciário, pois a impunidade é a garantia da continuidade da discriminação racial no Brasil.

Quanto ao argumento essencialista, viria da construção de um perfil definido, a-histórico e psicologizante das classes dominantes no Brasil: egoístas, predatórias, insensíveis, indiferentes, violentas. Se caíssemos nessa linha de argumentação teríamos que postular e demonstrar a existência e o funcionamento de uma pedagogia perversa, segundo a qual as elites dominantes passariam a seus descendentes os valores e o exercício da predação, da insensibilidade, da indiferença, da violência, como se esse ethos não se reproduzisse a cada vez em uma dialética tensa com os negros em revolta, ou em resistência camuflada. Enfim, ao essencialismo do país cordial, misturado e relacional, segundo o modelo de Gilberto Freyre e sua reprodução simplificada em seguidores como Roberto da Matta, contrapõe-se um outro essencialismo igualmente infértil e paralisante (e, no limite, tão racista quanto o modelo freyreano, porque silencia a capacidade de agenciamento dos negros na reprodução constante dessa estrutura) dos sociólogos críticos da classe dominante brasileira.

Historicizar, portanto, como diz Fredric Jameson, é justamente recusar o convite sedutor da essencialização e mergulhar nos conflitos conjunturais específicos que permitiram a definição das estratégias de dominação e resistência, em geral bastante estáveis em um país que jamais passou por uma revolução social capaz de desestabilizar

a sua estrutura de classes e a sua hierarquia racial gerada após a abolição da escravatura. Diferente dos argumentos circulares e essencializantes, podemos propor que vige, então, no Brasil, uma conjuntura de tipo pós-escravista, consolidada nas primeiras décadas do século XX com a ascensão social e econômica dos imigrantes europeus que aqui chegaram no final do século XIX e que jamais foi desfeita, ainda que sempre marcada por uma tensão racial e étnica manifesta. Ou seja, os movimentos negros e indígenas pressionam intermitentemente por justiça e igualdade; até agora, porém, o sistema de poder branco tem conseguido resistir a essa pressão. Por tal motivo, acredito que seria útil a construção de uma aliança profunda entre o Movimento Negro e o Movimento Indígena e foi essa crença que motivou as reflexões que aqui ofereço. Enfim, o desafio é produzir uma resposta ao cinismo da elite branca que não seja somente o cinismo de uma atitude burlesca frente ao estado, mas uma pressão concreta por cidadania e ações afirmativas que possibilitem justiça social para todos, respeitando a auto-determinação de cada grupo étnico ou racial, em todas as esferas da vida.

II. Pós-Durban: A conjuntura dos negros e índios

Espera-se que a agenda de Durban seja concretizada no contexto das relações sociais específicas de cada país que a assinou. Desse modo, sua implementação no Brasil dependerá de uma negociação interna diferente daquela vigente no Uruguai, por exemplo. Eis porque parece-me relevante elaborar um modelo conceitual de compreensão do universo de relações raciais no Brasil na primeira década do século XXI para melhor formular as estratégias de cobrança de implementação do Plano de Ação da III Conferência Mundial contra o Racismo.

O Plano de Ação de Durban poderá encontrar dificuldade de implementação no Brasil também porque foi formulado de modo direto, consistente e auto-evidente (como corresponde a um acordo escrito e formalizado após uma longa negociação diplomática de escala mundial), modo discursivo que não consegue impactar ou coibir moralmente a razão cínica do nosso racismo, o qual é apresentado por ela em termos paradoxalmente integradores. O discurso de Durban traz a transparência da posição dos que se apresentaram publicamente demandando justiça racial, atitude de franqueza que é rebatida imediatamente pela ambiguidade da posição branca que não se reconhece como tal, porém que também não ousa afirmar o seu oposto. Acuada pelas evidências externas de racismo, ela produz um discurso que transfere o problema inteiramente para os negros, visando incapacitá-los de formular um quadro de vitimizador e vitimizado, sem o qual qualquer idéia de reparação ou discriminação positiva (cerne mesmo do esforço político de Durban) perde o sentido.

Essa correlação atual de forças foi gerada nos primórdios da República e consolidada na era Vargas, sobretudo pelas obras de Gilberto Freyre. Algumas poucas fraturas nesse modelo foram esboçadas nos anos sessenta, porém a velha ordem racista foi recomposta pela elite após a ditadura militar (e de novo a atuação de Freyre foi definitiva ao denunciar o discurso anti-racista de intelectuais negros e brancos como se fosse comunista e anti-patriota) e praticamente não foi mais desafiada pela frágil ordem democrática em que vivemos desde a Nova República até o ano 2001, quando surgiu a pressão internacional causada pela Conferência de Durban.

Acredito que o governo federal ainda não está nem nunca esteve, no passado, convencido da necessidade de incorporar os negros e os índios nas esferas decisórias e nos espaços de riqueza da nação. O Brasil foi obrigado a apresentar uma proposta de ações afirmativas na Conferência de Durban, principalmente como resposta, não

somente às demandas do Movimento Negro, como também a pressões da comunidade internacional. Mesmo após Durban; mesmo após a ampla divulgação dos dados estarrecedores de desigualdade racial sistematizados pelo IPEA; e mesmo após o intenso trabalho feito pelas lideranças negras durante o período de transição de governo, de outubro a dezembro de 2002; ainda assim, o presidente Lula tomou posse em janeiro de 2003 “esquecendo-se” de instalar a Secretaria Especial para Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR), que somente passou a existir em março daquele ano, com meia dúzia de pessoas e sem nenhum orçamento para todo o ano. Isso indica claramente a não absorção da urgência do combate ao racismo, que havia sido a mensagem consolidada na Conferência de Durban e feita promessa de campanha do atual Presidente.

Com a provisoriedade que caracteriza toda análise de conjuntura, avalio que o quadro governamental ainda se apresenta branco como sempre. Benedita da Silva, que assumiu seu ministério concentrando as intervenções na área social do governo Lula, foi exonerada em janeiro de 2004 do seu cargo de ministra. Gilberto Gil iniciou sua gestão afirmando ser um “negro mestiço” (uma forma clara de despolitizar sua condição de ministro negro) e chegou a posicionar-se veementemente contra as cotas para negros nas universidades no discurso de instalação do Presidente da Fundação Cultural Palmares, em março de 2003, esgrimindo o velho argumento de que o Brasil é diferente (leia-se: dos Estados Unidos), porque aqui não há ódio nem polaridade racial.² No momento em que escrevo, saiu de licença por dois meses para dar shows de música popular no Sudeste Asiático, sem ter expressado publicamente nenhum apoio à luta da SEPPIR junto ao MEC para preparar uma medida geral de ações afirmativas para as universidades. Tampouco se manifestou quando o Presidente Lula se recusou a assinar a referida Medida Provisória das Ações Afirmativas em janeiro de 2003. E mesmo no momento atual, dois meses após a reforma ministerial, o Ministro da Cultura continua indiferente à polêmica causada pela proposta de “compra de vagas” para negros, índios, ex-presidiários e incapacitados físicos nas universidades privadas, como se não lhe dissesse respeito.

É comum entre ativistas e líderes negros incluir a Ministra Marina Silva como uma entre os quatro ministros negros do governo Lula. Não fica claro se a Ministra se assume como negra e ela tem concentrado suas forças (com grande dificuldade e muitos reveses) em defender uma política de preservação do meio ambiente contra os ataques da ala neo-liberal e agroexportadora do governo atual. Tal como o vejo, portanto, o governo conta com apenas um(a) único(a) ministro(a) negro(a), definindo o termo com uma identidade política: Matilde Ribeiro, titular da SEPPIR. Uma negra entre mais de trinta ministros brancos está longe de significar uma mudança dramática no quadro de desigualdade racial crônico da nossa elite política. Por outro lado, a mera existência da SEPPIR é um dos atos mais ousados e revolucionários de toda a história do Brasil República e o atual governo deve ser celebrado por isso. Resta saber que apoio concreto receberá a SEPPIR e que políticas terá condições de implementar.

A relação do governo com os grupos minoritários assumiu um perfil singular e sem precedentes na nossa história republicana. No caso específico do Movimento Negro, que fez crescer sua agenda de reivindicações e sua capacidade de mobilização ao longo das décadas de 80 e 90, desde 2003 muitas das suas principais lideranças fazem agora parte do governo. Essa chegada ao poder foi algo planejado pelas lideranças negras, que se concentraram em participar das lutas sindicais e em afiliar-se aos partidos

²Ver Gil (2003).

de esquerda, sobretudo ao Partido dos Trabalhadores. Então, pela primeira vez na história do país, em um certo grau, uma parcela dos negros está no poder: as suas lideranças políticas.

Essa posição governista permite aos negros o acesso a certas esferas de decisão até então inacessíveis. Ao mesmo tempo, esse mesmo acesso consciente e procurado atrela os passos do Movimento Negro, ainda que parcialmente, às decisões de governo – gerais, estratégicas, ou prioritárias. Isso condiciona, de vários modos, a concretização dos projetos inscritos na agenda negra. É altamente significativo, por exemplo, a total ausência de manifestações e protestos, por parte do Movimento Negro, diante da recusa do Presidente Lula, sem haver dado qualquer justificativa à sociedade, em assinar a Medida Provisória sobre as ações afirmativas em janeiro de 2004. Se pensamos que tal Medida Provisória havia sido proposta por um Grupo de Trabalho Interministerial após quase seis meses de esforço contínuo, podemos interpretar esse silêncio do Movimento Negro pelo menos como uma perplexidade diante de uma conjuntura política que envolve as lideranças negras em uma condição ambivalente, nem mais representantes da sociedade civil, nem inteiramente integradas à estrutura de poder do governo Lula. Para avaliar em que medida essa ambivalência afeta a auto-imagem da população negra, sugiro duas linhas de reflexão: uma análise sistêmica da psicopatologia do racismo brasileiro em sua fase atual e uma comparação com as estratégias de resistência e enfrentamento com o estado brasileiro utilizadas pelas nações indígenas.

O Movimento Negro tem agora a tarefa de transferir a luta reivindicatória dos negros nas ruas para dentro do governo. E toda a estratégia e toda a cultura institucional do estado brasileiro é eurocêntrica. Participar do estado significa (pelo menos no momento atual) exercer essa perspectiva eurocêntrica e, evidentemente, branca. Assim, esta é a primeira prova da capacidade das lideranças negras de resistirem à assimilação ao eurocentrismo, ou paralelamente, ao branqueamento mental-institucional. Até no campo da gestão e da administração, todo o modelo de relações interpessoais e de avaliação de desempenho está montado a partir de padrões práticos de sociologia e psicologia ocidentais, marcadamente norte-americanos. A pressão passa a ser maior para o negro, portanto, porque, para desempenhar-se “bem” na esfera de governo, ele deve renunciar a certos aspectos e estilos de conduta e de comunicação aprendidos na sua interação, senão exclusiva, pelo menos concentrada, com membros da comunidade negra.

Uma questão central, e mais geral, portanto, a ser pensada com cuidado na luta por implementar o programa de Durban, é a conversão das minorias étnico-raciais a um tipo de estado eurocêntrico e monológico. Eurocêntrico por sua própria origem colonial e imperial sem revisão alguma da simbologia européia do poder e dos aparelhos ideológicos do estado; e monológico porque não há nenhum sinal do governo, até o presente momento, de um real interesse por implementar uma agenda multiculturalista no Brasil. Em outras palavras, a palavra diversidade é até agora uma palavra vazia na boca de nossos governantes.

Esse desafio de participar do governo, em um momento em que não existem manifestações explícitas do Movimento Negro na base cobrando mudanças nas relações raciais no país, traz consigo uma dimensão de alto risco, qual seja, o da cooptação estatal das lideranças negras um pouco ao estilo do que sucedeu nos Estados Unidos. Em uma perspectiva otimista, há agora uma dimensão de oportunidade histórica, de brecha emancipadora para combater o racismo estrutural da sociedade e valorizar a cultura africana preservada no país, afirmando, a partir dela, uma diferença civilizatória

ou simbólica com um vigor que até agora os negros não tiveram oportunidade de manifestar.

Do lado dos índios, a situação não é nem um pouco mais promissora. De fevereiro a outubro de 2003, morreram assassinados 28 indígenas brasileiros, vários deles lideranças políticas das nações. Nenhum dos assassinos (todos eles agindo a mando das elites econômicas locais invasoras de terras e ligadas às oligarquias políticas regionais) foi sequer processado. Registramos assim um genocídio recorde da história contemporânea brasileira das relações das nações indígenas com o estado, em um clima de punição zero. Todos aqueles que vociferavam nos dias da ditadura diante dos maus tratos sofridos pelos índios calaram-se ano passado, quando ocorreu o que nunca havia ocorrido durante o período militar. O Brasil pós-Durban de Lula, portanto, retrocedeu em relação a todos os governos pós-ditadura militar no trato com os índios.

É ainda mais frustrante ter que relatar a pressão dos produtores de soja do Mato Grosso (incluindo o seu próprio governador) para retirar o estado da Amazônia Legal, o que deixaria mais livres os donos dos agro-negócios para predar mais florestas e delas expulsar um número maior de nações indígenas e remanescentes de quilombos de seus territórios.

O Brasil de 2004, visto da perspectiva internacional da luta por assegurar a autogestão e o apoio à autonomia dos grupos étnicos diferentes da etnia hegemônica (no caso brasileiro, os brancos ocidentalizados), caminha na contramão do que o país firmou em 2001 na África do Sul.

A discussão de Durban teve como uma de suas novidades que, talvez pela primeira vez em décadas de uma intensa propaganda da luta vitoriosa dos negros norte-americanos oferecida como modelo para os países como o Brasil, justamente a delegação dos Estados Unidos não conseguiu se impor e nem pautou construtivamente as reivindicações mais revolucionárias e politizadas da Conferência. Muito pelo contrário, o próprio modo como os Estados Unidos se retiraram da Conferência evidencia, para os que se interessam em ler esses eventos criticamente, o grau de cooptação e de rendição dos negros desse país à lógica de dominação e intolerância do grupo étnico branco norte-americano contra todos os povos do mundo. Foi Condoleezza Rice, negra e assessora direta do Presidente dos Estados Unidos para assuntos internacionais, beneficiada pessoalmente pela política de ações afirmativas do seu país para o ensino superior nos anos setenta, que conduziu a retirada abrupta e arrogante da delegação norte-americana da Conferência, rejeitando justamente a discussão do tema da reparação aos povos e países que foram vítimas da escravidão, que entre os quais se incluíam seus próprios ancestrais.

O exemplo norte-americano de políticas de ação afirmativa é claramente uma estratégia de cooptação, neutralização e finalmente de apagamento dos modelos alternativos de estado que as comunidades negras da Diáspora pós-escravista possam tentar formular. Acredito que essa cooptação foi mais fácil e totalizante porque o conflito racial foi confinado ideologicamente em uma briga entre brancos e negros, deixando de fora as outras populações marginalizadas e oprimidas. A própria decisão dos negros norte-americanos por absolutizar sua luta e exigir uma reparação isolada pelos horrores da exploração escravista abriu as portas para uma solução conservadora, que não se propôs a refazer o pacto social como um todo – nem mesmo no interior da ordem capitalista; muito menos, então, de questionar as bases imperialistas da sociedade a que pertencem e a cujos interesses de dominação mundial aceitaram então aderir como cidadãos e soldados inteiramente integrados, tanto ao estado, como às corporações e à máquina de guerra dos Estados Unidos.

Assim, apesar da importância da saga dos negros norte-americanos, eles não conseguiram estabelecer uma aliança com os índios e concentraram suas energias em alcançar as mesmas posições dos brancos. Pelo que sei, também os índios não se aproximaram dos negros escravos. A chave discursiva da saga indígena não incorpora a escravidão negra, assim como a saga dos negros não faz menção ao massacre dos índios. Essa cisão pode ser observada nas obras importantes que narram essas duas sagas. Os livros de John Hope Franklin e Martin Luther King e a Autobiografia de Malcolm X, por exemplo, que historicam toda a luta dos negros por igualdade de direitos, não se referem à luta dos índios.³ Paralelamente, as obras lapidares da consciência indígena atual, como *Trail of Tears* de Gloria Jahoda e *Enterrem meu Coração na Curva do Rio*, de Dee Brown, traçam a geografia do genocídio dos índios sem mencionar a geografia, justaposta à sua, do massacre dos negros.⁴ Na verdade, as minorias étnicas e raciais nos Estados Unidos – negros, índios, hispânicos, asiáticos – jamais fizeram uma frente comum, solidária e politizada, daí o tom politicamente conservador que assumiu a ação afirmativa nesse país. Enquanto não houver essa união, as ações afirmativas continuarão ocorrendo dentro de um clima racista: os brancos lidam separadamente com as demandas de cada minoria. Com essa focalização e circunscrição, não se chega perto do espírito de Durban. O caso norte-americano reforça nossa idéia de que uma aliança negro-indígena coloca um grau de politização na luta anti-racista brasileira que pode evitar, ou pelo menos dificultar a cooptação, tanto dos negros como dos índios, por parte dos brancos no poder, quando negociam separadamente com cada um dos dois grupos minoritários. Essa cooptação foi a marca da política norte-americana para as minorias desde os anos setenta do século vinte. Daí a necessidade de reflexão e análise para evitar que se repita no Brasil no início do século vinte e um.

III. O racismo brasileiro como um sistema de duplo vínculo

Uma das características dessa ordem dominante branca no Brasil (cuja especificidade em nada altera a intensidade do nosso racismo) é que ela tem forçado os negros a entrarem cindidos no discurso social, submetendo-os a um duplo vínculo (tomado aqui no sentido proposto por Gregory Bateson) mais paralisante, em termos de resguardar uma alteridade individual e coletiva, que a célebre condição de dupla consciência (com a qual é muitas vezes confundida), tal como a definiu W. E. Du Bois, no início do século XX, para caracterizar a experiência de discriminação sofrida pelos negros norte-americanos.

Du Bois assinalava uma superposição de identidades, sendo porém cada uma delas inequivocamente colocada e reconhecida. Eis a sua frase famosa: “É uma sensação estranha, essa consciência dupla, essa sensação de estar sempre a se olhar com os olhos de outros, de medir sua própria alma pela medida de um mundo que continua a mirá-lo com divertido desprezo e piedade. E sempre sentir a duplicidade - americano e Negro; duas almas, dois pensamentos, dois esforços irreconciliados; dois ideais que se combatem em um corpo escuro cuja força obstinada unicamente impede que se destrua” (Du Bois 1999:54).

³Ver John Hope Franklin (1998), Martin Luther King (1990) e Alex Haley (sd).

⁴Ver Gloria Jahoda (1975) e Dee Brown (2004).

É possível pensar, inclusive, que essa consciência dupla formulada por Du Bois está mais claramente presente na experiência de certos índios brasileiros do que na dos negros. Muitas das atuais lideranças indígenas, que foram criadas entre os brancos (geralmente missionários) e depois de adultos recobram seus vínculos com seus parentes ou suas nações de origem, experimentaram exatamente essa condição de dupla consciência, de ser índio e ao mesmo tempo “brasileiro” (porque assim se vêem e assim são vistos).

A frase de Du Bois, ainda que dramática, confirma a existência de um olhar de fora (do branco) que constrói o negro enquanto negro. Ele reclama da “sensação de estar sempre a se olhar com os olhos de outros, de medir sua própria alma pela medida de um mundo que continua a mirá-lo com divertido desprezo” (p.54). O olhar do branco sobre o negro de que fala Du Bois é um olhar negativo, porém um olhar que o identifica como negro. A luta do negro norte-americano baseou-se, naquele contexto, em desfazer essa imagem negativa que ele mesmo havia introjetado para em seguida construir uma imagem positiva de si mesmo. Primeiro para seu próprio benefício, isto é, para sua autoafirmação de ser humano com dignidade e merecedor de respeito; logo, para enfrentar o branco e forçá-lo a mudar a imagem que construiu do negro. E é no bojo desse confronto com o branco que a demanda por reparações (incluindo ações afirmativas) foi colocada. Houve aqui sofrimento, humilhação e neurose; porém, a patologia do duplo vínculo não foi estruturante da relação com o branco, porque a mensagem do branco, apesar de unilateral, foi basicamente unívoca e consistente: o negro é um inferior, porém é também uma alteridade – e como tal, sua referência é a identidade do branco que foi auto-afirmada de um modo inequívoco. E foi ficando o pé nessa condição de alteridade – isto é, de não-branco – que a luta anti-racista se estruturou com a finalidade de reverter esse discurso unilateral.

W. E. Du Bois escreveu sobre um mundo em que os brancos se apresentam na arena do confronto. A arena de Durban é um espaço político exatamente desse tipo. Quando os negros brasileiros regressaram esperançosos de Durban, reencontraram um mundo em que o branco se recusa a mostrar-se na arena do confronto. Há uma forte ideologia assimilacionista no Brasil, que faz com que a discriminação não entre jamais no discurso histórico da nação. Isso dificulta até a reivindicação, porque o único argumento “irrefutável” de que se pode lançar mão é o censo do IBGE e as correlações do IPEA, amplamente difundidos desde 2001. Não existe um discurso branco legitimador da discriminação disponível na arena pública que os negros possam invocar para pressionar a agenda de Durban. O discurso legitimador do racismo mais próximo de se converter em um discurso público são as piadas sobre negros, que circulam socialmente muitas vezes em espaços públicos, porém sob o alibi do anonimato. Além disso, não é possível processar alguém por piadas.

Analisemos essa estrutura de duplo vínculo que constitui as relações no Brasil após a abolição da escravatura. Há, de saída, a injunção primária negativa, afirmada na posição do branco que recusa identificar-se com o negro porque ele é pré-definido como um ser inferior. Aqui as causas invocadas para a inferioridade do negro podem ser várias, e do ponto de vista sistêmico pouco importa se o branco inferioriza o negro lançando mão de teorias biologizantes da hierarquia racial ou de outros estereótipos de inferiorização, tais como ignorância, feiúra, pobreza, linguagem, etc.

Frente a essa injunção primária ativada, somente resta ao negro contentar-se com permanecer nas posições mais inferiores da pirâmide social, pois são os lugares mais humildes que corroboram a desigualdade fundante do discurso branco que quer construir o negro de modo aberto segundo essa hierarquia.

Assim, porém, que o negro resolve afirmar-se em sua condição de negro (condição prescrita justamente pela injunção primária do discurso branco), o branco não aceita essa afirmação, lançando mão de uma injunção secundária em conflito com a primeira: não, não há diferença entre um negro e um branco, você é igual a mim, logo não tem o direito de marcar essa diferença irreduzível. Esse duplo vínculo específico aprisiona o negro brasileiro em uma relação que mina a sua auto-estima porque não lhe permite responder a uma mensagem que simultaneamente nega e afirma a sua condição de alteridade (ou de identidade) frente ao branco. Completa-se aqui o sentido do duplo vínculo tal como formulado por Bateson: se permanecer vinculado a essa estrutura desigual de comunicação, sairá perdendo sempre, independente da posição que escolha assumir.

Uma das expressões literárias mais dramáticas e intensas do efeito negativo do duplo vínculo na psique do negro brasileiro está contida no extraordinário texto intitulado *O Emparedado*, do poeta catarinense Cruz e Sousa: seu esforço de ilustração é afirmado e negado simultaneamente, pois é a própria condição de ilustração européia adquirida na escola dos brancos que lhe empurra a afirmar que pertence a uma condição inexoravelmente não ilustrada: a condição de africano.⁵ Não nos deve causar surpresa o fato de que praticamente nenhum dos autores brancos que escreveram sobre escravidão e relações raciais tenha oferecido, até hoje, alguma consideração sobre os efeitos desse duplo vínculo na consciência do negro brasileiro. Igualmente se recusaram a considerar as consequências dessa relação patológica também para a coletividade dos brancos. Na verdade, foram autores negros que produziram ensaios notáveis sobre o problema do branco brasileiro: Guerreiro Ramos, Abdias do Nascimento e mais recentemente, Maria Aparecida Bento.⁶

Se o negro é pressionado para entrar paralisado no discurso hegemônico do branco, também o branco brasileiro sofre as consequências negativas de sustentar essa ambivalência em relação ao negro. Uma consequência visível é sua incapacidade de incluir o outro. E essa rejeição conduz a uma mentalidade de sítio, que no Brasil tem sido menos explícita que em países como África do Sul, Zimbábue e Estados Unidos, porém não menos intensa. Afinal, somente essa sensação de sitiado pode produzir tanta violência racial “preventiva”, por assim dizer. Junto com a prepotência “cordial” dos brancos brasileiros, manifesta-se uma violência racial brutal. E essa violência, de um grau de destrutividade tão ou mais alto do que o praticado nos países diabolizados como emblemáticos do racismo (os Estados Unidos pré-movimentos pelos direitos civis e a África do Sul durante o regime de *apartheid*) é também praticada sob a égide de um outro duplo vínculo, potencializando assim a pressão esquizofrenizante dos negros no Brasil: as vítimas de assassinato são majoritariamente negras; o discurso branco primeiro traz a injunção do crime contra os negros; logo em seguida rejeita que o crime cometido contra os negros seja um crime racial. Ao fazê-lo, o branco empilha ainda um terceiro duplo vínculo ostensivo: nega a chegada do negro ao discurso, encurralando-o e estimulando-o a que apele para a última condição restante de expressão, qual seja, a violência; e logo em seguida ameaça-o com o uso da força (ou seja, anuncia que está disposto a duplicar os crimes contra os negros “rebeldes”) caso o negro se torne violento.

⁵Ver Cruz e Sousa (1961).

⁶Ver Guerreiro Ramos (1995), Abdias do Nascimento (1961) e Maria Aparecida Silva Bento (2002).

O negro “violento” que se insubordinar contra esse racismo amordaçador brasileiro, passa a ser então a profecia branca que se auto-cumpre: não há como acolher um ser que não dialoga, um incivilizado que não conhece limites; no limite, um terrorista.

Essa dimensão de encurralamento do duplo vínculo que joga o negro contra a parede do silêncio da qual somente pode sair lançando mão de uma violência que justificará a intensificação da violência dos brancos contra si é praticamente equivalente ao que diz Slavoj Žižek sobre o ato terrorista, quando tenta entendê-lo como ato contra-hegemônico, à luz da teoria lacaniana da violência simbólica. Talvez uma boa definição do racismo brasileiro seja: trata-se de um ato terrorista dos brancos contra os negros ao qual os negros não podem reagir sob pena de serem tachados, eles, negros, de terroristas e como tais serem punidos violentamente pela lei construída pelos e para os brancos.

Žižek dirige sua argumentação para ressaltar que a hegemonia do campo dito democrático legitima uma violência simbólica que os grupos subalternos não mais percebem como violenta. “Hegemonia significa, portanto, usurpar a violência cujo caráter violento é superado. É neste quadro que devemos abordar o problema dos assim chamados “atos terroristas”, da tentativa desesperada de se desvincular do duplo-vínculo do discurso hegemônico em que a mais alta violência posa com consentimento e diálogo não-violentos – o verdadeiro alvo das atuações (*acting-outs*) terroristas é a violência implícita que sustenta o próprio quadro de referência tido como neutro, não violento” (Žižek 1994:204).

Deste modo, o branco justifica plenamente a sua condição hegemônica e torna impune o crime inicial contra os negros, porque o despolitiza, jogando-o na vala comum da “violência social” de raízes econômicas ou de classe, cuja solução é postergada *sine die* e que não dependerá de nenhum rearranjo das relações raciais no país, simplesmente porque não surgiu de nenhum desarranjo das mesmas. O discurso branco hegemônico avança, então, impondo mais silêncio e colocando ainda mais pressão destrutiva sobre a comunidade negra. A contrapartida negativa dessa atitude na psique dos brancos é esgarçar ainda mais a armadura hipócrita de sua proposta “civilizatória”, que é cada vez menos pacificadora.

Não é de surpreender, nessa conjuntura, que uma entrada no discurso para resistir assuma a forma de denúncia em chave poética e performática, como é o caso do discurso do hip hop. Daí a pressão e a demonização constante do hip hop, estigmatizado porque representa uma das poucas tentativas políticas não institucionais de formular uma resolução positiva do duplo vínculo negro no Brasil.

Há um outro lugar, porém, em que o branco hegemônico aceita colocar o negro, percorrendo agora o outro pólo da linha esquizóide que vai da ameaça ao estímulo: instando o negro a que sorria, que performe alegremente sua dança e sua música. Em tal caso, a alteridade negra é então aceita e até celebrada, pois aqui será o branco que construirá o cerco em que o negro estará, paradoxalmente, alegre e sitiado: o negro performa; o palco, porém, da arena pública, pertence ao branco. O aparente “kinismo” do negro que aposta ostensivamente no corpo e no prazer é apenas mais uma manobra de controle ideológico perpetrada pelo cinismo branco.

Poderíamos acrescentar aqui a ambivalência esquizofrenizante da auto-declaração do Ministro Gilberto Gil como um “negromestiço”, acima mencionada. Ao emitir essa definição contraditória, coloca os milhões de negros brasileiros que o admiram também em uma injunção psíquica de duplo-vínculo. Por um lado, admiram-no enquanto um negro, grande artista, modelo de sucesso e auto-estima raríssimo entre os membros de sua comunidade. Por outro lado, o mesmo Gilberto Gil avisa que que

não é negro e nega a oferta de identificação que ele mesmo emitiu para seus irmãos negros ao se declarar mestiço, isto é: sem nenhuma identidade racial confrontadora, alguém famoso que não incomoda, atitude bem ao gosto dos brancos racistas. A ideologia freyreana dos “antagonismos equilibrados” e da democracia racial é aqui mais uma vez usada na contra-mão de um momento político de afirmação da comunidade negra brasileira extremamente importante como o atual, e justamente por um músico (negro?) brasileiro mundialmente famoso.

Tal como o vejo, cobrar a implementação de Durban é encontrar um caminho enviesado e surpreendente de entrada no discurso hegemônico no Brasil. É muito provável que a fina ironia e o humor ferino de Luiz Gama tenham sido tão eficazes porque ele se moveu em um sistema de comunicação menos hipócrita, mais preso a uma literalidade das posições em confronto que lhe permitiu maior margem de manobra. Já os negros brasileiros da era de Durban encontram-se com a árdua tarefa de atravessar a fria parede de setenta anos de duplo vínculo freyreano, atualizado por três gerações de ideólogos brancos até os dias de hoje. O grau de esquizofrenia nas nossas relações raciais é, portanto, penso eu, o mais agudo de toda a nossa história: nunca foi tão fácil comprovar a existência da violência racial, devido aos dados objetivos acumulados e divulgados; e nunca foi tão intenso o duplo vínculo lançado para os negros, na tentativa de impedir que solicitem finalmente dos brancos um reconhecimento público e ativo do racismo por nós praticado.

O sítio político em que os brancos se vêm imersos tem seu contraponto no estado de sítio discursivo em que estão os negros confinados: nunca houve tanto para anunciar e nunca foi tão difícil impactar a realidade com a denúncia – visto que a realidade é constituída pela denúncia. E é justamente a consolidação discursiva da denúncia o que tem sido especialmente difícil. E aqui devemos introduzir a importância da discussão sobre as cotas para negros nas universidades. Essa campanha expressa uma demanda por cidadania que surgiu e que corre independente da tentativa de controle por parte das Ciências Sociais enquanto reprodutora da ideologia da elite branca brasileira, que deixa agora de ser a principal emissora do discurso sobre as relações raciais no Brasil e passa a ser interpelada de fora (mesmo que uma parte dos brancos apóie a reivindicação da comunidade negra). Por tal motivo, a reivindicação de cotas coloca, penso que pela primeira vez, uma pressão de duplo vínculo sobre a elite branca brasileira: se ela for contra as cotas, confirmará as denúncias de racismo ora em curso; e se for a favor, também as confirmará. Esta é a razão pela qual considero especialmente estratégica a luta pelas cotas no Brasil, que tanta polêmica tem gerado e que é justamente um dos pontos centrais das recomendações de Durban.

IV. A Reivindicação Indígena

Uma grande parte da mitologia viva atual e dinâmica dos índios já incorpora a história (sempre traumática) dos quinhentos anos de contato com os brancos. Sua pauta de reivindicações parte sempre da alteridade e impõe a diferença como horizonte de negociação. Primeiramente, reconhece como irreversíveis os vínculos resultantes dos quinhentos anos de massacre e visa construir um horizonte realista de projetos de futuro sem fugir para uma fantasia de reconstituição de uma realidade paradisíaca pré-cabralina. Igualmente descarta a ilusão de alcançar uma integração tranqüila com os brancos, baseada em alguma comunhão de interesses. De fato, apesar da enorme variedade de situações vividas pelas centenas de nações indígenas brasileiras, nenhuma delas propõe a assimilação ao mundo branco como horizonte de reivindicação ou como

possibilidade de resultado das negociações. A preservação de uma autonomia para gerir e até mesmo intensificar a diferença é o denominador comum entre as pautas apresentadas pelos principais movimentos indígenas aos brancos: a COIAB, a FOIRN, a APOINME, a COPIAM, a APIR, a ATIX, entre várias outras associações, enfatizam a necessidade de manter uma distância e uma autonomia estratégica de seus projetos.⁷

Guardadas as devidas proporções entre os dois contingentes de dimensões demográficas tão dessemelhantes, acredito que a consciência e a informação específica sobre essa pauta chega a ser mais difundida e presente entre os índios que entre os negros. Ou seja, mesmo havendo entre os índios um grande déficit de recursos e de poder de influência na sociedade branca, isso não acarretou necessariamente um déficit de consciência ou de auto-imagem enquanto alteridade originária da nação. Os índios se vêm com direito de reivindicar e cobrar o que lhes foi retirado pelo estado branco por meio de atos imorais e violentos ao longo de cinco séculos. Uma questão, portanto, a ser colocada para reflexão por parte dos ativistas e pesquisadores da área é avaliar qual o impacto das injustiças e dos genocídios na auto-estima das populações indígenas. A própria tenacidade e a resistência incessante, apesar de tantos massacres e traições de acordos, leva-nos a postular que a reserva simbólica própria dos patrimônios culturais específicos das sociedades indígenas ainda assegura a cada um, individualmente, enquanto membro de uma nação ideologicamente autônoma, um mínimo de auto-estima.

O recurso simbólico principal dos índios para a preservação de uma auto-imagem positiva em sua diferença consiste em ativar narrativas míticas que possibilitem aos grupos desconstruir as imagens negativas que deles fizeram os brancos para logo reconstruir-se de um modo favorável e em geral superior aos próprios brancos. É assim que Davi Kopenawa pode contar que, para o seu povo Yanomami, os brancos foram criados na floresta dos índios, porém o criador os expulsou de lá por sua absoluta falta de sabedoria; e essa ignorância branca pode ser perigosa para todos os indígenas.⁸ Igualmente, Ailton Krenak resume a percepção que têm do branco diversos grupos indígenas da América do Sul, como os Tikuna e os Guaranis, ao retratá-los como um irmão que se afastou há muito tempo atrás e com isso perdeu a chance de evoluir em sua humanidade como o fizeram os indígenas. Daí a frase lapidar de Ailton sobre o homem branco: “Ele é um sujeito que aprendeu muita coisa longe de casa, esqueceu muitas vezes de onde ele é, e tem dificuldade de saber para onde está indo”.⁹ Não é fácil encontrar, entre as lideranças negras atuais (só posso pensar no Quilombismo de Abdias do Nascimento e o estudo da patologia social do branco brasileiro de Guerreiro Ramos), uma avaliação tão demolidora e um questionamento tão explícito e pertinente da condição e dos valores dos brancos quanto essas de Davi Yanomami e Ailton Krenak, a que se somam declarações análogas de Álvaro Tukano, Marcos Terena, Kujame Kuikuro e tantos outros.

⁷Existem atualmente dezenas de associações indígenas em todas as regiões do país. COIAB: Confederação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira; FOIRN: Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro; APOINME: Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo; COPIAM: Confederação dos Professores Indígenas da Amazônia; APIR: Associação dos Povos Indígenas do Roraima; ATIX: Associação Terra Indígena Xingu. Sobre o movimento indígena brasileiro e sua posição quando comparado com os movimentos indígenas da Austrália e do Canadá, ver Baines (2003).

⁸Ver Davi Kopenawa (2000:21).

⁹Ver Ailton Krenak (2000:47).

Já no caso dos negros, a parte mais forte da sua simbólica de alteridade (como o candomblé, o xangô, o batuque, o congado, etc.) não toca nem absorve a longa história de lutas e resistência contra os brancos durante os séculos de escravidão. Conforme argumentei em outro ensaio sobre a memória histórica no xangô do Recife, os episódios da escravidão são excluídos dos relatos históricos, provavelmente porque não haveria como justificar porque os orixás, com todos os seus poderes extraordinários, não foram capazes de impedir os horrores da escravidão.¹⁰

Obviamente, isso não quer dizer que outras metáforas de resistência não tenham sido ativadas pelas comunidades afro-brasileiras a partir de seus discursos culturais tradicionais (o que Rita Segato chama de código afro-brasileiro, exemplificado pelo xangô, o candomblé, o congado, o maracatu, etc.).¹¹ A questão é que as metáforas de recorte mítico, acionadas pelos negros em um espaço urbano e integrado à ordem política e econômica dominantes, tornam-se mais distantes do tipo explícito, reflexivo e racionalizado de discurso requerido para formular uma reparação em termos legais, a ser demandada de um estado ocidental moderno.

Quando se chega a esse ponto crítico do conflito político, fica difícil para a maioria dos negros, crescidos e formados em um universo de instituições ocidentalizadas altamente secularizadas, invocar a memória ancestral africana como apoio instrumental à persona pública que terão que exercer. A cultura política requerida pelos negros excluiu quase inteiramente a dimensão do mito. Em contrapartida, a cultura política dos índios nunca deixou de integrar o mito, a ponto de que até o inimigo branco representante do estado já aprendeu, mal ou bem, a contar com essas diferenças radicais de visão de mundo invocadas por todas as lideranças indígenas. Nesse sentido, a alteridade negra é debilitada em sua reprodução discursiva e isso condiciona a eficácia (relativamente menor) de sua mobilização, que em geral não consegue angariar a mesma simpatia da sociedade que os índios conseguem, apesar de todos os preconceitos vigentes. O exemplo maior dessa insensibilidade é justamente a repetição, banalizada como o mal de que fala Hannah Arendt, dos casos de discriminação racial que apenas surgem para cair na impunidade perfeitamente previsível.

É comum que os índios interpretem as reivindicações dos negros como propostas totalmente assimilacionistas, a ponto de vários líderes indígenas terem afirmado que os negros querem branquear-se, isto é, ocupar todos os espaços ocupados hoje pelos brancos e assumir todas as suas funções. Dito de outro modo, na perspectiva da sua alteridade mais radical, as lideranças indígenas vêem os negros do mesmo modo que os brancos: os negros estão mais próximos do poder, desejam introduzir-se nas mesmas redes construídas pelos brancos e por eles controladas e, se necessário (pensam os índios), serão tão opressores com eles quanto o são os brancos. Uma tarefa importante, portanto, neste contexto, é desarmar os índios em relação à desconfiança que alguns têm dos negros em geral. É possível também que ressoe, na memória coletiva de muitas nações, inúmeros episódios dramáticos da história colonial e imperial brasileira, em que os negros, na qualidade de capitães do mato, perseguiram os índios a mando dos senhores brancos. Os negros participaram dos exércitos e da caça aos índios nos episódios das entradas e bandeiras, por exemplo, que tantas consequências traumáticas tiveram na consciência histórica de inúmeras nações indígenas do Centro Oeste e da Amazônia

¹⁰Ver José Jorge de Carvalho (1988).

¹¹Ver Rita Segato (1999).

Em inúmeros casos conhecidos, porém, os negros são incluídos nos relatos míticos como parte da categoria de brancos enquanto não-índios; isto é, como humanos pouco desenvolvidos. Por outro lado, vários grupos, como os Waimiri-Atroari, por exemplo, reproduzem os mesmos preconceitos veiculados pelos brancos sobre os negros, como feios, sujos e inferiores. Enfim, até onde conheço, parece haver pouca percepção de uma alteridade específica negra na consciência de muitos grupos indígenas; ou então, essa percepção é negativa, contaminada pelo discurso branco racista. Contudo, valeria a pena dialogar mais acerca dos negros com os grupos indígenas que, por sua localização geográfica, tiveram contato mais prolongado com os negros escravos e quilombolas. De fato, na literatura antropológica recente nos deparamos com os índios “negros”, evidentemente misturados de longa data, que provavelmente detêm uma leitura mais rica e própria de seu contato com os negros. Tal é o caso de muitos grupos indígenas do Nordeste que foram escravizados junto com os negros. E na região Norte, grupos como os Tirió e os Wapishana conviveram por séculos com comunidades de quilombolas.

O momento para uma revisão dessas visões cruzadas é oportuno porque está em pauta, na atual conjuntura política do país, uma excepcional demanda por cidadania e por ações afirmativas, o que pode levar a que se sentem, na mesma mesa de negociação com os brancos controladores do estado brasileiro, lideranças negras e lideranças indígenas. A questão, portanto, é começar a realizar, no Brasil, mesas de diálogo entre negros e índios na linha da mesa realizada em Arica, no Chile, em junho de 2001, convocada pela Aliança Estratégica de Afro-Latinoamericanos e Caribenhos e da qual saiu o Acordo de Arica, no bojo da grande mobilização continental preparatória da Conferência Mundial de Durban.

Para que a luta dos negros não seja assimilacionista nem conservadora, seria importante que incorporassem a comunidade pequena, mas estruturada, dos índios como aliados de primeira hora. Reivindicar junto com os índios e pelos índios é delinear mais claramente o espaço de privilégio, controle e concentração de riqueza ocupado pelos brancos. A fala conjunta de negros e índios isola e sinaliza mais nitidamente a condição branca, que até agora não tem sido pressionada para apresentar-se, enquanto condição racial, no campo discursivo dos confrontos por justiça e igualdade no Brasil. Uma estratégia dos brancos bastante convincente, tem sido, inclusive, a de acusar os negros de forçarem uma polaridade racial supostamente inexistente no país. Artigos recentes de antropólogos contrários às cotas para negros nas universidades esgrimmem esse tipo de argumento que foi consolidado por Gilberto Freyre nos anos trinta.¹² No momento, porém, que surgir um discurso de confronto articulado conscientemente por negros e índios, a natureza mesma dessa polaridade se transformará e ficará mais difícil para os brancos negar o seu lugar hegemônico e privilegiado. A universalidade da condição de branco somente se realizará com nitidez no Brasil quando as demais alteridades se apresentarem simultaneamente na arena pública tensionada pelas demandas de cidadania. Por tal motivo, considero a tarefa mais importante e urgente, no momento atual, de demanda por inclusão étnica e racial, articular uma frente comum de negros e índios.

¹²Yvonne Maggie e Peter Fry, ambos professores da UFRJ, estão na linha de frente dessa reação acadêmica anti-cotas e sustentam sua reação em uma defesa da tão decantada variedade de cores da população brasileira, argumentando que a taxonomia de brancos e negros presente nas propostas de cotas da UERJ, da UNEB e da UnB é uma criação exclusiva dos “militantes negros e dos seus aliados sociólogos” (ver Fry & Maggie 2003).

V. O papel da academia na cisão negro-índio e na autonomia da condição de branco

A incomunicabilidade presente entre os negros e índios no Brasil é efeito também do discurso das Ciências Sociais com sua considerável parcela de influência na hegemonia branca nacional. Foi a Antropologia que mais produziu, a partir dos anos sessenta, um discurso científico que separou dois contingentes não-brancos, como se fossem inteiramente independentes um do outro: os índios e os negros. Roberto Cardoso de Oliveira, por exemplo, formulou, nos anos sessenta, a noção de fricção interétnica, por ele concebida como equivalente à noção de luta de classes e destinada a sintetizar a natureza do conflito entre os índios e a “sociedade nacional”.¹³ Esse modelo analítico, ainda de grande influência na postura disciplinar da Antropologia praticada no Brasil, retirou do cenário a história dos negros em sua relação com a história dos índios. Igualmente, nas suas matrizes disciplinares dos estudos antropológicos no Brasil, não há lugar para uma história específica dos estudos afro-brasileiros, os negros aparecendo sempre subsumidos nessa noção de sociedade nacional.¹⁴ Pedagogicamente, construiu-se um cenário ideológico em que a sociedade nacional, por um lado, tem um problema – o índio – para resolver, como se a sociedade nacional não tivesse estado sempre tensionada de conflito racial e logo, dividida internamente, sua cisão interna motivando também, por caminhos extremamente complexos, a cisão com os índios. Um outro efeito negativo desse modelo interpretativo é que, ao foraclusar o negro do cenário fundante dos dilemas do Brasil enquanto sociedade e da constituição da nossa Antropologia, retira qualquer possibilidade de agência por parte dos negros, negando à comunidade negra a produção de uma história comum com os brancos e os índios. E mais, como se essa comunidade não tivesse uma historicidade que a conduzisse ao momento atual desses dilemas, também com a capacidade de contribuir para alterar a atual conjuntura da nação, eivada de conflitos dramáticos e violentos entre os três contingentes humanos.

Uma década mais tarde, essa divisão foi reforçada pelos influentes ensaios de Roberto da Matta, que também separou o universo indígena do universo negro. Implicitamente, continuou tratando a situação do negro como se fosse uma situação urbana\próxima e a situação dos índios como selvática\distante. Por um lado, a discriminação sofrida pelos índios praticamente não tem lugar no seu modelo. Por outro lado, a leitura que oferece do “dilema brasileiro” no seu famoso “triângulo das três raças” toma em conta exclusivamente os autores brancos, silenciando inteiramente a produção de Clóvis Moura, Guerreiro Ramos, Abdias do Nascimento, Lélia Gonzalez, entre tantos outros autores negros e dos líderes indígenas que também ofereceram leituras da discriminação racial e étnica no Brasil.

No momento presente, em que a luta pelas cotas para negros e índios mobiliza toda uma revisão da ideologia de democracia racial que impediu o discurso anti-racista no Brasil, impacta a publicidade gerada em volta da reedição, em volumes cuidados e luxuosos, da trilogia reacionária de Gilberto Freyre, certamente para dar nova munição ao discurso contrário à explicitação do conflito racial brasileiro. É altamente

¹³Ver Roberto Cardoso de Oliveira (1962).

¹⁴Para uma crítica atualizada desse modelo de disciplina antropológica no Brasil, ver a tese de doutorado de Mônica Pechincha (2003).

significativo do duplo vínculo da nossa elite branca que o sociólogo e ex-presidente da República Fernando Henrique Cardoso, primeiro estadista do país que admitiu a existência do racismo no Brasil e que impulsionou a preparatória para a Conferência de Durban, se disponha a escrever uma apresentação laudatória de *Casa Grande & Senzala*, classificando-o ambigualmente de “um livro perene” e afirmando que o seu mito da democracia racial é um “quase embuste”.¹⁵

Nessa mesma linha de argumentação, Roberto da Matta celebra a noção de hierarquia presente em *Sobrados & Mucambos*, a qual permite a “conciliação dos conflitos” (evidentemente sem resolvê-los), de modo que “os senhores englobavam mas eram também englobados por seus escravos”.¹⁶ Afinal, de que serve essa hierarquia senão para manter a nossa desigualdade extrema, social e racial? E a quem interessa celebrar a hierarquia senão aquele que esteve até agora ditando as regras e usufruindo da desigualdade reinante? À elite branca, evidentemente.

Não é, portanto, por acaso que seja justamente no contexto pós-Durban, de recrudescimento da luta anti-racista, que a trilogia freyreana é reeditada. E não faltam notáveis para reenergizar o freyreanismo e abafar o impacto do nosso racismo, nem que seja apenas para acrescentar um “quase” ao embuste monumental da democracia racial brasileira.

O não questionamento da condição de branco no Brasil aparece nesse modelo acadêmico pela via do recalque e do universalismo colonizado: não houve lugar para estudos euro-brasileiros explícitos (o que teria implicado na construção de uma teoria pós-colonial própria, movimento negado pela adoção integral de um modelo de Antropologia e Sociologia copiado dos Estados Unidos, da França e da Inglaterra) e a especificidade da condição branca no Brasil diluiu-se nos estudos de Antropologia e Sociologia Urbana (formulada, na maioria das vezes, sem um recorte racial específico), de Antropologia e Sociologia da Sociedade Nacional, ou dessa evasiva categoria de Pensamento Social Brasileiro, centrada majoritariamente no pensamento da nossa elite branca ou branqueada.

Nos modelos oferecidos pela maioria dos nossos antropólogos, estabelece-se uma separação nítida, como se se tratasse de duas especialidades praticamente estanques, autônomas e mutuamente excludentes: Etnologia Indígena por um lado e Estudos Afro-Brasileiros por outro. Essa separação dificultou uma visão de conjunto, ao mesmo tempo que consagrou o caráter meramente “acadêmico” (quer dizer, que diz respeito apenas à elite branca, já que 99% dos acadêmicos são brancos) dos estudos sobre os negros e sobre os índios brasileiros. Além disso, duas realidades importantes foram excluídas do discurso disciplinar estabelecido: a experiência dos quilombolas como uma dimensão singular da história dos negros no Brasil; e os índios negros, sobretudo no Nordeste, que trazem um desafio à visão essencializante do índio difundida nos manuais introdutórios de Antropologia. Se a disciplina antropológica seccionou os grupos marginados, negando as interseções das suas histórias, com isso ajudou a reiterar a atitude política segregadora do branco. A própria história do abolicionismo deve ser criticada porque desvia a atenção para o genocídio que os índios sofriam durante o século dezanove. Seguindo uma postura exatamente inversa e paralela da de Bartolomé de las Casas, que procurou salvar os índios caribenhos da escravidão admitindo e recomendando a escravidão negra, os mesmos intelectuais brancos

¹⁵Ver Fernando Henrique Cardoso (2004).

¹⁶Ver Roberto da Matta (2004).

brasileiros que vociferavam contra a escravidão negra compactuavam silenciosamente com o massacre contra os índios, que ocorria na mesma época.

Tão alto é o grau de alienação disciplinar da Antropologia brasileira em relação à história comum entre brancos, negros e índios, que a primeira reunião de mulheres indígenas do Brasil realizada com a finalidade de reivindicar ações afirmativas específicas foi organizada por Rita Segato, antropóloga não especializada em Etnologia.¹⁷

VI. Sugestões para uma Aliança Negro-Indígena

Os concursos de dotação para ação social e política junto a comunidades negras devem estimular a reabilitação e a difusão das lutas do povo negro ao longo dos 500 anos no Brasil, desde as primeiras rebeliões de escravos e os primeiros quilombos em meados do século XVI. Analisar as conjunturas específicas é crucial para se pensar um leque maior de alternativas para ações no presente. A grande comunidade negra brasileira é detentora de uma longa história de lutas que ela mesma desconhece em parte e que ainda não pôde incorporar ao seu discurso presente.

O primeiro passo é difundir, socializar e refletir estrategicamente sobre todos os movimentos de resistência, desobediência e insubordinação que foram liderados por negros ou aos quais eles se integraram em número significativo de pessoas. Há que começar inclusive por uma atualização política da resistência de Palmares. Na verdade, propor agora uma frente negro-indígena é retomar um dos ideais da república de Palmares onde, como enfatizaram Décio Freitas e Clóvis Moura, as lideranças negras aquilombadas abriram espaço político para a convivência integrada de índios, mulatos, negros escravos, negros libertos e até brancos pobres, todos escapados do horror do regime das plantações nas Alagoas.¹⁸ Vários movimentos de insurreição do século XIX (Balaiada, Cabanagem, Sabinada) devem ser lidos politicamente como movimentos de resistência e trazidos à consciência no momento presente, de formulação de lutas e de construção de hegemonia.

É preciso resgatar, por exemplo, o maior episódio de insurreição popular contra o estado no Brasil, qual seja, a Guerra de Canudos, como uma guerra da população negra, tal como foi revisto no belo e original ensaio de Maria Beatriz Nascimento.¹⁹ Após efetuar uma leitura minuciosa do censo das cidades de onde saíram grande parte dos conselheiristas, Beatriz Nascimento demonstrou que o movimento foi majoritariamente de negros, conscientes de sua condição racial, parte deles escravos que seriam deslocados para a região Sudeste, mormente para as plantações do interior de São Paulo; e parte pardos e pretos livres, que seriam praticamente re-escravizados, uma vez que o regime de contratados obrigava-os a um tipo de trabalho análogo ao de um escravo.

Meditar sobre os negros de Canudos é expor a densidade praticamente estruturante do racismo na sociedade brasileira. Canudos foi destruída também porque se constituiu como um reduto negro, em uma conjuntura racista que não admitia a igualdade racial e diabolizava a diferença negra. Nesse particular, a tensão provocada

¹⁷Ver Segato (2003).

¹⁸Ver Décio Freitas (1990) e Clóvis Moura (1959).

¹⁹Ver Beatriz Nascimento (1987).

pelos negros conselheiristas ressoa até hoje, ainda que de um modo pouco refletido. A atualidade de Canudos como uma revolta de negros contra os regimes de escravidão e semi-escravidão é evidenciada neste preciso momento pela horrorosa prática do trabalho escravo nas fazendas de vários estados brasileiros, generalizada a tal ponto que as investigações sobre os proprietários dessas fazendas conduziram à incriminação de deputados federais e senadores da República. Dada a ausência de resolução dos conflitos raciais no Brasil - e mesmo a pouca disposição explícita (e não meramente formal ou institucional) por parte da elite branca para colocar a questão racial como uma agenda de interesse para a sociedade como um todo - qualquer reivindicação mais forte dos negros pode ser recebida pela elite branca como uma reação irracional, tresloucada, de tipo conselheirista. Afinal, não esqueçamos que *Os Sertões*, de Euclides da Cunha, texto abertamente racista e que diaboliza perversamente a figura integradora e libertária de Antônio Conselheiro, é celebrado pela nossa elite como a obra mais importante da nossa história. Isso significa que a poderosa retórica arianista de Euclides é difundida diariamente nas escolas brasileiras, inoculando na juventude uma predisposição negativa com relação à rebeldia das “raças inferiores”.

É muito provável que as lideranças indígenas desconheçam a dimensão das lutas negras contra os brancos. Não seria de estranhar, inclusive, se não soubessem que índios e negros lutaram juntos na defesa de Palmares na Serra da Barriga. Uma dotação específica poderia ser concedida para a construção de uma frente de aliança negro-indígena no Brasil. A primeira tarefa a ser desenvolvida por essa frente seria resgatar e difundir as lutas de resistência contra o poder branco em que negros e índios cooperaram sem conflito de interesses. Trata-se de promover uma recuperação da memória que seja útil ao momento presente e compensar momentos anteriores em que essa articulação não pôde ser feita. Minha leitura da história recente do Brasil indica que nos anos oitenta, por exemplo, se negros e índios tivessem se articulado, ambos movimentos teriam ampliado significativamente o seu poder reivindicatório frente ao estado brasileiro, plasmado sobretudo pela Constituição de 1988.

Outra estratégia importante seria postergar por um tempo a idéia de um Movimento Negro totalizador e abrir várias frentes específicas e simultâneas, em uma linha similar à do Movimento Indígena, que de fato se manifesta no espaço público através de suas inúmeras associações e federações, situadas em distintas regiões do país e de ação localizada e articulada nacionalmente. Assim, a comunidade negra, muito mais numerosa, pode começar a pressionar através de seus vários segmentos, cujas pautas de reivindicação são claramente distintas e específicas. O estado brasileiro estaria assim cobrado ao mesmo tempo pelo movimento nacional dos quilombolas; pelos coletivos de estudantes universitários negros; pelos cursinhos pré-vestibulares para negros; pelo coletivo dos pesquisadores e professores universitários negros; pela associação nacional dos empreendedores negros; pelo movimento dos evangélicos negros; pela Pastoral Negra; pelo coletivo dos artistas e modelos negros, etc, etc.

Finalmente, acredito que o momento atual é de tensionar ao máximo a esfera pública, denunciando a hipótese de uma acusação racista de um “terrorismo negro e indígena” no Brasil. O foco é a cobrança por implementação integral do Plano de Ação de Durban: marchas de estudantes e ativistas; intervenções constantes na mídia impressa, de rádio e televisiva; processos na justiça civil; ações no Ministério Público; representações no Supremo Tribunal Federal; audiências públicas nas Câmaras Legislativas municipais, estaduais e federal; audiências diretas com Ministros e com o Presidente da República; denúncias do racismo e da discriminação étnica em todos os foros internacionais. Para intensificar tudo isso, há que articular o maior número

possível de negros, brancos e índios dispostos a lutar pela eliminação definitiva de todas as formas de discriminação étnica e racial no Brasil.

BIBLIOGRAFIA

- BAINES, Stephen Organizações Indígenas e Legislações Indigenistas no Brasil, na Austrália e no Canadá, *Arquivos do Museu Nacional*, Vol. 61, No. 2, 115-128, abr/jun., 2003.
- BATESON, Gregory *Steps to an Ecology of Mind*. Chicago:University of Chicago Press, 2000.
- BENTO, Maria Aparecida Silva Branqueamento e Branquitude no Brasil. Em: Iray Carone & Maria Aparecida Silva Bento (orgs), *Psicologia Social do Racismo*, 25-57. Petrópolis: Vozes, 2002.
- BROWN, Dee *Enterrem meu Coração na Curva do Rio*. Porto Alegre: L&PM, 2004.
- CARDOSO, Fernando Henrique Um Livro Perene. Apresentação de *Casa Grande & Senzala*, 19-28. São Paulo: Global Editora, 2004.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto Estudo de área de fricção interétnica do Brasil, *América Indígena*, Ano V, No. 3, 1962.
- CARVALHO, José Jorge A Força da Nostalgia: A Concepção de Tempo Histórico nas Religiões Afro-Brasileiras Tradicionais, *Religião e Sociedade*, vol. 14, n.2, 36-61. 1988.
-
- As Propostas de Cotas para Negros e o Racismo Acadêmico no Brasil, *Revista Sociedade e Cultura*, Vol. 4, No. 2, jul-dez, 13-30. Depto de Ciências Sociais, Universidade Federal de Goiânia, 2001.
-
- Exclusão Racial na Universidade Brasileira: Um Caso de Ação Negativa. Em: Delcele Queiroz (org), *O Negro na Universidade*, 79-99. Salvador: Novos Toques, 2002.
-
- Ações Afirmativas para Negros e Índios no Ensino Superior: A Proposta dos NEABs. Em: Renato Emerson & Fátima Lobato (orgs), *Ações Afirmativas. Políticas Públicas contra as Desigualdades Raciais*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.
-
- Ações afirmativas para negros na Pós-graduação, nas bolsas de pesquisa e nos concursos para professores universitários como resposta ao racismo acadêmico. Em: Petronilha Beatriz Gonçalves e Silva & Valter Roberto Silvério (orgs), *Educação e Ações Afirmativas*, 161-190. Brasília: Inep/MEC, 2003.
- CARVALHO, José Jorge & Rita Laura Segato Uma Proposta de Cotas para Estudantes Negros na Universidade de Brasília. Série Antropologia, No. 314. Depto. de Antropologia, Universidade de Brasília, 2002.
- CRUZ E SOUSA Emparedado. Em: *Obra Completa*, 646-664. Rio de Janeiro: José Aguilar, 1961.
- DU BOIS, W. E. B. *As Almas da Gente Negra*. Rio de Janeiro: Lacerda Editores, 1999.
- FRANKLIN, John Hope *Raça e História*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.
- FREITAS, Décio *Palmares: A Guerra dos Escravos*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.
- FREYRE, Gilberto *Casa Grande & Senzala*. São Paulo: Global Editora, 2004.
- FRY, Peter & Yvonne Maggie Questões de taxonomia, ou como o Brasil se tornou um país de brancos e negros na era das cotas. Texto apresentado na XXIII Reunião Anual da ANPOCS, Caxambu, 21-15 de outubro de 2003.
- GIL, Gilberto *Discurso do Ministro Gilberto Gil dando Posse à Nova Diretoria da Fundação Cultural Palmares*. Brasília, 11 de fevereiro de 2003.
- HALEY, Alex *Autobiografia de Malcolm X*. Rio de Janeiro: Record, sd.
- JAHODA, Gloria *The Trail of Tears*. New York: Wings Books, 1975.

- KING, Martin Luther *A Testament of Hope*. San Francisco: Harper, 1990.
- KOPENAWA, Davi Descobrimos os Brancos. Em: *Povos Indígenas no Brasil* 500. 1996-2000, 21-23. Brasília: Instituto SocioAmbiental, 2000.
- KRENAK, Ailton O Eterno Retorno do Encontro. Em: *Povos Indígenas no Brasil* 500. 1996-2000, 44-48. Brasília: Instituto SocioAmbiental, 2000.
- LATIN AMERICA CARIBE - Aliança Estratégica 2000-2002.
- MAGGIE, Yvonne & Peter Fry O debate que não houve: a reserva de vagas para negros nas universidades brasileiras, *Enfoques - Revista Eletrônica dos Alunos do IFCS/UFRJ*, No. 1, 108-117, 2003.
- MATTA, Roberto da O Brasil como Morada. Apresentação de *Sobrados e Mucambos*, 11-20. São Paulo: Global Editora, 2004.
- MOURA, Clóvis *Rebeliões na Senzala*. São Paulo: Editora Zumbi, 1959.
- NASCIMENTO, Abdias *Drama para Negros, Prólogo para Brancos*. Rio de Janeiro: Teatro Experimental do Negro, 1961.
- NASCIMENTO, Maria Beatriz O Movimento de Antônio Conselheiro e o Abolicionismo, *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, No. 25, 261-267, 1997.
- PECHINCHA, Mônica *Uma Antropologia Sem Outro. O Brasil no Discurso da Antropologia Nacional*. Tese de Doutorado. Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, 2002.
- RAMOS, Guerreiro Patologia Social do “Branco” Brasileiro. Em: *Introdução Crítica à Sociologia Brasileira*, 215-240. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1995.
- SEGATO, Rita Identidades Políticas/Alteridades históricas. Una Crítica a las Certezas del Pluralismo Global, *Anuário Antropológico/97*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.
- _____ Uma Agenda de Ações Afirmativas para as Mulheres Indígenas do Brasil. Série Antropologia, No. 326. Brasília: Universidade de Brasília, 2003.
- ZIZEK, Slavoj *Eles não Sabem o que Fazem. O Sublime Objeto da Ideologia* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.
- _____ Taking Sides: A Self-Interview. Em: *The Metastasis of Enjoyment*. Londres: Verso, 1994.
- SLOTERDIJK, Peter *Critique of Cynical Reason*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987.