

Unidos e iguais? Anti-racismo e solidariedade no Brasil contemporâneo

Resumen:

En Europa Occidental la solidaridad moderna nace con los estados nacionales y se consolida históricamente con la democracia, conforme se afianzan iguales derechos y deberes para los ciudadanos. A diferencia de Brasil, en que la consolidación de la nación no condujo a la formación de una ciudadanía igualitaria, ya que las oportunidades sociales se siguieron distribuyendo según criterios particularistas, dando lugar a una nación cohesionada, pero no igualitaria. En los años recientes, los movimientos sociales contra el racismo han reivindicado una igualdad efectiva de oportunidades y originado políticas públicas, tales como las cuotas de acceso a las universidades públicas y a puestos de prestigio. Los críticos de tales medidas temen que ellas dividirán la nación, obliterando las bases de la cohesión y de la solidaridad. El presente artículo discute las tensiones entre anti-racismo y solidaridad en la sociedad brasileña. Primero, mediante un análisis histórico, que demarca las fases del proceso de incorporación de los indígenas y afrodescendientes en la nación, y después considerando los principales argumentos de las actuales controversias. Por último, se comparan las relaciones entre solidaridad y Estado nacional en Brasil con el modelo europeo-occidental.

Palabras clave:

Solidaridad, anti-racismo, igualdad de oportunidades, afrodescendientes.

Abstract:

Modern solidarity in Western Europe was born with national states and it historically has been consolidating itself with democracy, through the reinforcement of citizens' equal rights and duties. In contrast to this, in Brazil the strengthening of the State did not lead to a citizenship based on equality, as social opportunities were distributed according to particularistic criteria resulting in a cohesive but not a nation based on equality. Recently, anti racist social movements have claimed an effective equality of opportunities implemented through public policies such as access quotas to

public universities or prestigious positions. Those who oppose these policies are afraid that this may divide the nation, damaging cohesion and solidarity bases. This article debates tensions between anti-racism and solidarity within Brazilian society. In the first place, through a brief historical analysis that shows how afro descendants and indigenous people have been integrated in the nation, and secondly analysing the main arguments in current controversies. Finally, the author makes a comparison of linkages between national state and solidarity in Brazil and in the western European model.

Key words:

Solidarity, anti racism, equality of opportunity, afro descendants.

Resumo:

Na Europa Ocidental, a solidariedade moderna nasce com os estados nacionais e avança, historicamente, à medida que a democracia se consolida em comunidades políticas de cidadãos portadores de iguais deveres e direitos. Diferentemente, no Brasil, a consolidação da nação não leva à formação de uma cidadania igualitária visto que as oportunidades sociais continuaram sendo distribuídas de acordo com critérios particularistas. Forma-se, assim, uma nação coesa mas não igualitária. Recentemente, os movimentos sociais anti-racistas têm reivindicado uma efetiva de oportunidades, estimulando a formulação de políticas públicas como cotas de acesso às universidades públicas e a cargos mais prestigiados. Os críticos dessas medidas temem que elas dividam a nação, obliterando as bases da coesão social. O presente artigo discute essas tensões entre anti-racismo e solidariedade na sociedade brasileira. No plano histórico, demarca as fases do processo de incorporação dos indígenas e à nação. Discute, depois, os principais argumentos presentes nas controvérsias em curso e conclui, cotejando as relações entre solidariedade e estado nacional no Brasil e no modelo europeu-ocidental.

Palavras chave:

Solidariedade, anti-racismo, igualdade de oportunidades, afro-descendentes.

Unidos e iguais? Anti-racismo e solidariedade no Brasil contemporâneo

*“No meu país o preconceito é eficaz.
Te cumprimentam na frente, te dão
um tiro por trás”*
(Mano Brown & Ice Blue, Rap
“Racistas Otários”)

O tipo ideal da solidariedade moderna, do qual partem invariavelmente a sociologia e a ciência política, é aquele padrão que se consolidou em uns poucos países da Europa Ocidental, nos séculos XVIII e XIX. É nesse momento que, conforme sintetiza (Brunkhorst, 2002: 11), as diferentes fontes e modelos de solidariedade pré-existentes, incluindo desde a “amizade cívica” dos gregos e a fraternidade e amor ao próximo cristãos até a reciprocidade estamental e aristocrática, convergem e se fundem na “*solidarité républicaine*”, entendida como “solidariedade democrático-igualitária entre cidadãos”. A solidariedade moderna é assim

definida como algo que vai além do mero sentimento coletivo de pertença entre semelhantes. Trata-se de categoria da ordem da sociedade (*Gesellschaft*) e não da comunidade (*Gemeinschaft*), já que comporta e “unifica dialeticamente contrastes, contradições e diferenças” (idem, p. 15).

Assim, mais que o compartilhamento de traços de semelhança, como se verifica, por exemplo, na solidariedade entre membros de um mesmo estamento numa sociedade estamental, a solidariedade moderna requer a igualdade entre os que dela compartilham. Afinal, sem o compartilhamento da condição de igual portadores dos mesmos direitos e deveres, a solidariedade moderna, racional e, de algum modo, dependente da escolha e do consentimento individual não poderia se reproduzir. Ressalte-se que, mesmo na Europa Ocidental, a igualdade cidadã não incluía,

originalmente, toda a população: “[...]só depois de duras lutas políticas trabalhadores, mulheres, judeus, ciganos, homossexuais e exilados passaram a ser reconhecidos como seres humanos com direito a tratamento plenamente igualitário” (Habermas, 1998:179).

O surgimento do padrão moderno de solidariedade se dá, na Europa Ocidental, de forma simultânea e interdependente com o Estado-nação. De um lado, constitui-se no âmbito do Estado-nação, o novo eixo identitário em torno do qual se rearticulam os vínculos de pertença coletiva, antes devotados à localidade, à província, etc. Dessa maneira, a nação moderna demarca o contexto afetivo-simbólico no qual a solidariedade moderna ganha seus contornos. Através do controle do Estado sobre o território, por sua vez, ficam estabelecidas as fronteiras físicas e, conseqüentemente, os limites demográficos da comunidade política que partilha da solidariedade cívica. Essa delimitação do Estado-nação, nos planos demográfico, territorial e simbólico é condição para a democracia moderna, na medida em que: i) define quem são, efetivamente, os cidadãos que, sob o princípio da igualdade de status político, se constituíram como autores e destinatários das regras comuns estabelecidas ii) demarca a jurisdição, isto é, o espaço físico de prevalência das regras acordadas iii) assegura a reprodução da “solidariedade entre estranhos”, vinculando-os, imaginariamente,

como iguais, através da pertença nacional (Habermas, 1998: 126ss; Habermas, 2005: 109ss).

A sociologia e a ciência política não nos oferecem referências teórico-metodológicas para estudar as relações entre solidariedade moderna e Estado-nação que escapem ao modelo brevemente descrito acima. Contudo, aplicar simplesmente tal modelo ao estudo da coesão e da solidariedade social nas sociedades pós-escravocratas e pós-coloniais da América Latina leva, inevitavelmente, a decodificar todas as diferenças encontradas como falta a ser compensada. Isto é, quem toma essa sequência histórica específica observada na Europa Ocidental como se tratasse de um modelo geral seguido, necessariamente, em todas as partes, chega, inevitavelmente, à conclusão de que a cidadania, a solidariedade, o Estado-nação realmente existentes na América Latina se apresentam como estruturas (ainda) não existentes ou cópias imperfeitas do modelo europeu. Diferenças sincrônicas são, desse modo, projetadas sobre um eixo cronológico transformando o ser das instituições e sociedades latino-americanas num vir a ser do ideal normativo extraído de uma “Europa hiper-real” (Chakrabarty 2000; ver também Randeria 2005, Costa 2006b).

Para escapar a essa armadilha metodológica, busco, no presente artigo, operar com as categorias extraídas da história europeia de modo explicitamente comparativo.

Isto é, ao invés de tomá-las como corporificação de pressupostos teóricos que deveriam se repetir mundo afora, busco descrever como os processos aos quais essas categorias se referem se desenrolam, efetivamente, no caso brasileiro que compete aqui estudar.

Com o intuito de discutir as tensões entre racismo, anti-racismo e solidariedade no Brasil e, em especial, a relação entre os afro-descendentes¹ e o conjunto da nação, o presente artigo começa pela história, buscando demarcar, em sua primeira parte, as fases do processo de incorporação de indígenas e afro-descendentes à nação brasileira. A segunda seção descreve as principais linhas de controvérsia no debate atual em torno das políticas compensatórias voltadas para afro-descendentes, enquanto a terceira e última parte é dedicada a um breve balanço conclusivo, no qual exploro os contrastes entre a construção da solidariedade moderna no Brasil e modelo europeu-ocidental.

I. Apogeu e declínio do discurso da mestiçagem

O processo moderno de constituição da identidade nacional no Brasil é eivado de percalços variados, além de inflexões importantes na forma de auto-representar a nação. Assim, a transição do Império à República ao final do Século XIX é marcado,

nos planos da reflexão intelectual e dos discursos políticos, pela pesada influência do racismo científico, recebido da Europa e, mais tarde dos Estados Unidos. Nesse contexto, os ideólogos fundadores da nação brasileira se viam confrontados com a dificuldade de conciliar os postulados da “superioridade racial”² e intelectual do tipo humano de pele clara e identificado com a origem européia com a realidade da população brasileira, caracterizada pela ampla variedade de tipos físicos e colorações de pele³.

É sob o marco deste imaginado dilema que se constrói aquilo que se reconhecia, conforme os padrões da época, como as primeiras reflexões científicas sobre o processo de formação nacional (Schwarcz, 1993; Costa, 2002; Hofbauer, 2006).

Aqui se organizam, desde muito cedo, duas formas distintas de interpretar e aplicar, ao caso brasileiro, os novos achados da ciência racista internacional. A primeira dessas vertentes tem como seu principal expoente o médico legista Raimundo Nina Rodrigues (1862-1906) que, através de suas investigações na região do Recôncavo Baiano, buscava fundamentar sua resistência à constituição de “famílias interraciais”. A segunda vertente, fundada, inicialmente, sobre os trabalhos do jurista e crítico literário Sylvio Romero (1851-1914), defendia que a mescla de tipos físicos variados levaria ao branqueamento paulatino da população, vislumbrando aí as possibilidades

da “regeneração racial” dos brasileiros. De cada um desse conjunto de idéias decorria, como se mostra abaixo, perspectivas distintas para a incorporação dos afro-descendentes na nação brasileira.

Nina Rodrigues acompanhava de perto as pesquisas da antropologia criminal italiana, capitaneada por Cesare Lombroso (1836-1909) e buscava, assim, estabelecer os nexos entre o desenvolvimento moral e o grau de “progresso biológico-racial” de cada uma das diferentes “raças”. Decorrem daí as posições de Nina Rodrigues no contexto do debate penal e jurídico da época: para ele, qualquer projeto de igualdade jurídica e política dos indivíduos pertencentes às diferentes “raças” ignoraria o fato elementar de que, independentemente da vontade individual, afro-descendentes encontravam-se impossibilitados biologicamente de atingir o grau de maturidade moral dos brancos, fato que inviabilizava sua integração, sem distinções, como cidadãos, portadores dos mesmos direitos e deveres dos brancos. Seguindo tal argumentação, Nina Rodrigues reivindicava que a imputabilidade penal fosse atribuída com base nas possibilidades de “desenvolvimento biológico-moral” de cada “raça”.

Ainda que defendesse que alguns “mestiços” pudessem escapar ao desígnio da “degeneração”, Nina Rodrigues condenava veementemente a “mistura de raças”, defendendo que uma elite branca, mantida

afastada da miscigenação, assumisse posição de comando da nação (Nina Rodrigues, 1938, orig. 1894, ver também Nina Rodrigues, 1935)⁴. Sylvio Romero era um leitor contumaz da bibliografia racista publicada na Europa e principalmente na Alemanha, acompanhando com especial interesse os trabalhos de Ernst Haeckel (1834-1919). Sua crença na superioridade dos brancos era inarredável, mas não era genérica. Ele buscava penetrar os meandros do racismo científico e dedicava longos trechos de seu trabalho a explicar a seus adversários a distinção entre branquicéfalos e dolococéfalos e as razões da superioridade da “raça ariana” (Romero, 1906, p. 271s). Sua defesa da “mistura racial regeneradora” fundava-se na crença de que qualquer perspectiva de futuro para a nação brasileira precisava enfrentar o problema no que entendia ser sua raiz última, qual seja, a fonte biológica – era preciso, numa palavra, branquear a população. Para tanto, seria necessário encontrar formas de impedir que os descendentes de europeus e os alemães, em particular, se encerrassem em grupos étnicos fechados, deveriam, ao contrário, se espalhar por todo o país, distribuindo seu “capital eugênico” pelas diferentes regiões.

Romero atribuía a indígenas e negros um lugar ambíguo no interior da nação. No plano cultural, aceitava que os legados indígena e afro-brasileiro eram elementos constitutivos da singularidade brasileira. Ao mesmo tempo, contudo, entendia que o “mestiçamento”

sucessivo deveria levar ao desaparecimento paulatino dos traços físicos e das marcas “raciais” dos indígenas e negros, de forma a constituir uma nação de brancos:

“Dos três povos que constituíram a atual população brasileira, o que um rastro mais profundo deixou foi por certo o português; segue-se-lhe o negro e depois o indígena. À medida, porém, que a ação direta das duas últimas tende a diminuir, com a internação do selvagem e a extinção do tráfico dos pretos, a influência européia tende a crescer com a imigração e pela natural propensão para prevalecer o mais forte e o mais hábil. *O mestiço é a condição para a vitória do branco*, fortificando-lhe o sangue para habilitá-lo aos rigores do clima. É em sua forma ainda grosseira uma transição necessária e útil, que caminha para aproximar-se do tipo superior” (Romero, 1953:149, orig. 1888, ênfase acrescentada)

Mais tardiamente, já nos anos 1920 a 1940, Oliveira Vianna (1883-1951) retomaria a idéia da mestiçagem branqueadora, podendo ser tratado, sob tal aspecto, como um continuador explícito da obra de Sylvio Romero. Oliveira Vianna (1923) estuda em detalhe a distribuição geográfica dos diversos “grupos raciais” que constituem a população brasileira, mostrando, através de projeções demográficas, que o branqueamento paulatino da população era fato iniludível, assente em dois processos combinados: a imigração e a tendência dos imigrantes e seus descendentes de se casar com

brasileiros, de um lado, e a fecundidade maior dos brancos, por outro.

As premissas racistas, das quais partiam os primeiros ideólogos da nação brasileira, não chegaram a ser institucionalizadas na forma de políticas concretas, como regimes legais de *apartheid*. Não obstante, permaneceram por muitas décadas como referência importante para a constituição dos valores e padrões de comportamento dominantes no Brasil (vide Costa/Gurza, 2006).

A influência do racismo científico só perderia seu ímpeto com a consolidação, nos anos 1930, do discurso nacionalista que recusava as hierarquias racistas e celebrava as virtudes do Brasil como “cadinho de raças e culturas”. Do ponto de vista intelectual, o sociólogo e antropólogo Gilberto Freyre (1900-1987) é a expressão-síntese dessa nova maneira de representar a nação. Para tanto, Freyre reconstrói a formação da nação brasileira desde a colônia (Freyre, 1999, orig. 1933) mostrando como se verifica, nesse processo, a constituição de uma “brasileiridade” como amálgama bem-sucedido dos três grupos fundadores da nação: indígenas, portugueses e africanos. Politicamente, a nova ideologia nacionalista ganharia, sob o chamado Estado Novo —a ditadura populista de Getúlio Vargas (1937-1945)— sua incorporação mais acabada.

Constitui-se, nesse momento, as bases de uma ideologia da mestiçagem que, em seus aspectos culturais, orientaria a ação dos governos

brasileiros até pelo menos o fim da ditadura militar em 1985. Em tal corpo ideológico, a afirmação de uma “brasilidade mestiça” —nos termos sistematizados intelectualmente por Freyre— é mantida como pré-requisito da constituição da comunidade política nacional⁵.

Trata-se aqui da construção de um discurso nacionalista não racial (vide Davis, 1999), no sentido preciso de que evita a raça enquanto critério legítimo de adscrição social, a meta-raça a que se refere Freyre ou a professada “unidade da raça” do discurso varguista (Carneiro, 1990:35) viram uma metáfora da nacionalidade. Não são, portanto, conceitos raciais, mas não-raciais, a despeito de valerem-se da semântica da raça. Isto é, raça só faz sentido no corpo de uma ideologia que diferencia e segmenta os grupos humanos conforme marcas exteriores. Um discurso que rompe com tais distinções é um discurso não racial, o que não significa obviamente que se trate de uma ideologia anti-racista ou não racista ou mesmo que ela seja neutra com relação à permanência das desigualdades motivadas pelo racismo.

O discurso da mestiçagem no Brasil comporta como em outros países latino-americanos (vide Martinez-Echazábal, 1998) uma dimensão de gênero. Tanto no trabalho de Freyre, quanto sob a ditadura de Getúlio Vargas, reifica-se a imagem da mulher sem subjetividade própria e sem vida cívica e política autônoma; nesse construto político, a

mulher se realiza e se completa enquanto objeto do desejo masculino⁶.

Em sua expressão social, o discurso da mestiçagem é aristocrático, romantiza as desigualdades, banalizando-as. Não há, contudo, uma justificativa moral para as desigualdades que esteja apoiada na crença em alguma hierarquia natural/biológica entre os diferentes membros da nação. Para que se transforme numa questão moral, a igualdade política precisa ser politicamente construída e individualmente internalizada como um valor, o que simplesmente não se deu na história brasileira. A justiça social não é um bem natural, é um valor político que determinada sociedade pode construir, ou não.

Em sua face cultural, o discurso da mestiçagem inaugurado nos anos 1930 procura disciplinar a heterogeneidade existente, selecionando, através da ação discursiva e política sistemática, aquelas manifestações que conformam a identidade nacional, restringindo-se expressões divergentes, daí seu traço heterofóbico. Nesse contexto expressões da cultura afro-brasileira como a capoeira ou o samba, antes desprezadas ou mesmo criminalizadas pela polícia e pelo Estado, passam a ícones da identidade nacional, merecendo o apoio explícito do Estado (vide Röhrig-Assunção, 2005). Ao mesmo tempo, restringe-se expressões do que se considerava cultura alienígena, como as escolas bilingues e as festividades e associações mantidas por

imigrantes e seus descendentes (Costa 2007a).

Em sua dimensão racial, o banimento do conceito raça do debate público apresenta resultados ambíguos. De um lado, o racismo biologicista perde sua legitimidade, de outro, o racismo presente nas relações e nas estruturas sociais permanece intocado. No âmbito do discurso da mestiçagem e do conjunto de práticas políticas que a acompanha, a ênfase no branqueamento, naquele sentido biológico até então dominante, é substituída pelo discurso da modernização, no sentido econômico e social. Esse traço do discurso da mestiçagem enquanto aposta no futuro e decorrente reificação da modernidade parece-me, passadas tantas décadas, continuar relativamente intocado. É ainda a religião civil brasileira, elege presidentes, legitima políticas públicas excludentes e torna os “atrasados” culpados por sua miséria. É na conjunção com o nacionalismo modernizante que se reformulam e se generalizam adscrições sociais negativas de fundo racial e regional. Assim, no catálogo dos preconceitos estabelecidos, o negro em qualquer região carrega o estigma do atraso, o imigrante que vem do nordeste do país para o sul se transforma em sinônimo do atraso e o país como um todo, diante de um mitificado “primeiro mundo” se auto-representa como a encarnação do atraso.

Um mito que persistiu desde os anos 30 e que parece ir se desconstruindo a partir dos anos 1980 é o da brasilidade inclusiva e aberta, capaz

de integrar em seu interior harmonicamente as diferenças. De fato, fenômenos como a rearticulação do Movimento Negro, o surgimento de um movimento feminista, a tematização pública do homossexualismo, o crescimento das igrejas não católicas, o fortalecimento do movimento indígena, a reconstrução de uma etnia quilombola e a recuperação de uma etnicidade híbrida por parte de descendentes de imigrantes conformam um contexto de pluralismo cultural que contrasta com a imagem, que se estrutura desde os anos 1930, da nacionalidade unitária capaz de retraduzir todas as reivindicações de reconhecimento da diferença sob a chave da brasilidade.

II. Do racismo ao anti-racismo

Com base nas investigações já disponíveis no campo da sociologia do racismo e do anti-racismo, pode-se afirmar que negros e brancos não dispõem das mesmas chances e oportunidades sociais no Brasil. Trata-se, portanto, de uma sociedade iníqua, num sentido que vai além da constatação de que há desigualdades sociais: o que se percebe é que o reconhecimento dos méritos e as recompensas individuais não são distribuídos com base num critério universal, como o da justa bonificação do esforço pessoal, mas com base em marcas corporais, vale dizer, em características infensas à ação transformadora do indivíduo. Ou seja, a

sociedade se apresenta política e juridicamente como liberal, no sentido de que se orienta pelo princípio individualista da cidadania, mas na verdade funciona como uma sociedade estamental ou de castas que limita sistematicamente as chances de ascensão social dos grupos demográficos, conforme se distanciam do conjunto de características físicas que são associadas, imaginariamente, à origem européia.

As diferenças dos indicadores sociais para negros (incluídas aqui as categorias do censo pretos e pardos) e brancos se manifestam em todos os campos possíveis e apresentam em muitos casos níveis de disparidade semelhantes aqueles observados nas desigualdades de gênero. Isto é, se tomado o conjunto de negros e o conjunto de brancos brasileiros, por um lado, e o conjunto de homens e mulheres, por outro, observa-se que, para alguns indicadores sociais, a desigualdade entre esses grupos é comparável. Os dados sobre rendimento são particularmente expressivos das desigualdades relacionadas com o gênero e a cor da pele no Brasil. Assim, conforme balanço publicado pelas Nações Unidas e pelo IPEA, principal instituto de pesquisas sociais ligado ao governo brasileiro, em 2004, as mulheres brancas recebiam, em média, 61% do que ganhavam, em média, os homens brancos. Os homens negros, por sua vez, recebiam, em média, metade do salário médio dos homens brancos, enquanto as mulheres negras recebiam em média 64,5% do que ganhavam em média os homens negros e

somente 32% do rendimento médio de homens brancos. Ainda, conforme o estudo referido, as diferenças salariais não podem ser explicadas pelos níveis de escolaridade, já que, em média, as mulheres são mais escolarizadas que os homens e mesmo as desigualdades de salário entre brancos e negros, estes últimos, em média menos escolarizados, são apenas em parte decorrente das diferenças de escolaridade:

“[...] as diferenças de escolaridade entre brancos e negros explicam apenas uma parte da desigualdade salarial. Parte significativa dessa diferença só é explicada pela discriminação propriamente dita, o que vem sendo comprovado por uma série de estudos desenvolvidos nessa área. Alguns deles chegam a apontar que 53% das diferenças de renda entre negros e homens brancos pode ser explicada pela pura discriminação.” (Pinheiro/Fontoura/Prata/Soares, 2006: 41)

A própria sociedade brasileira se auto-percebe como racista. Pesquisas de opinião representativas para o conjunto do país constataam que mais de 90% da população reconhecem que “os brancos têm preconceito de cor em relação aos negros” no Brasil (Turra/Venturi, 1995, p. 96).

Se a presença do racismo não é mais contestada por nenhum setor representativo no espaço público brasileiro, os meios para combatê-lo são, hoje, objeto de uma intensa e rica polêmica, não só nos meios acadêmicos, mas também na política institucional e mesmo

dentro dos próprios movimentos sociais. Particularmente controversas são as chamadas políticas de ação afirmativa ou discriminação positiva inspiradas nas medidas de combate ao racismo adotadas nos Estados Unidos, desde a emergência do movimento de direitos civis.

As políticas de ação afirmativa vêm sendo implementadas no Brasil desde o começo da presente década e implicam, fundamentalmente, cotas para afro-descendentes em cargos públicos de direção e para acesso às universidades. A legitimação desse tipo de política se beneficiou fortemente do clima de discussão do racismo no Brasil desencadeado pela Conferência da ONU contra o racismo e a discriminação realizada em Durban, África do Sul, em 2001. Os encontros preparatórios à Conferência e a ampla cobertura das discussões pela mídia introduziram a necessidade de combate ao racismo na agenda pública motivando reações imediatas do governo federal que, de forma simultânea à conferência, estabeleceu as primeiras medidas mais efetivas de discriminação positiva, junto a alguns ministérios (Costa, 2006a).

Além disso, em consonância com as recomendações saídas da conferência, é criada em 2003 a “Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial” (SEPPPIR), com status ministerial, e responsável por ações de considerável impacto público. Cabe destaque ao apoio a dois projetos de lei que se tornaram nos últimos meses objeto de acirrada controvérsia política. Trata-se da Lei de Cotas

(PL 73/1999) e do Estatuto da Igualdade Racial (PL 213/2003). A Lei de Cotas estabelece a obrigatoriedade que 50% das vagas nas universidades públicas sejam preenchidas por alunos egressos de escolas públicas, levando-se em conta, a proporção de indígenas e afro-descendentes na população da região onde se situa a instituição em tela. O Estatuto da Igualdade Racial, além de tratar das cotas, estabelece a obrigatoriedade da identificação e distinção pelo Estado, em todos os registros oficiais, “do quesito raça/cor [...], de acordo com a autotaxação”. Por ocasião da primeira tentativa de votação do projeto, um conjunto de intelectuais conhecidos publicamente elaborou carta aberta aos presidentes da Câmara e do Senado, pedindo que as casas legislativas rejeitassem os projetos já que eles poderiam insuflar o ódio racial. Como reação ao manifesto, um segundo grupo de intelectuais e líderes dos movimentos negros organizou outro manifesto, pedindo a aprovação dos projetos como única forma de estabelecer a efetiva igualdade de oportunidades no Brasil⁸.

De forma geral, os que defendem políticas de ação afirmativa como cotas, entendem que elas cumprem um objetivo estratégico duplo. Num primeiro plano, prestam-se à compensação e à correção das desigualdades de acesso aos bens públicos. Ao mesmo tempo, elas devem favorecer o processo de construção da identidade racial dos afro-descendentes,

fortalecendo a mobilização social e a construção das vítimas do racismo como sujeito político. O que se defende é que, se afro-descendentes são discriminados por seus traços físicos, deve-se estimular que se articulem, politicamente, como negros, de sorte a fazer das características que são, hoje, objeto do preconceito, razão de orgulho e fonte de compensação social (Guimarães, 1999; Silvério, 2002; Silvério, 2003). Conforme esses autores, o chamado mito da democracia racial que nasce nos anos 1930 opera como um manto que impede as vítimas do racismo de perceberem a discriminação e inibe sua ação política. As políticas de ação afirmativa se prestariam, por isso, a “tirar a máscara” ideológica que ainda recobre a realidade da opressão racial (Guimarães, 2000; Reichmann, 1999; French, 2000).

Os que se opõem às políticas de ação afirmativa buscam mostrar que tais medidas supõem uma sociedade bi-racial que não corresponde à história brasileira de assimilação de todos os grupos de cor no corpo da nação. Conforme tal interpretação, as distinções polares entre grupos de cor, como o “negro é negro, branco é branco”, que vêm como característico da sociedade americana, não encerra sentido no Brasil. Prevaleceria, entre os brasileiros, uma escala cromática móvel entre o claro e o escuro, definida sempre no âmbito de relações sociais concretas e não com base numa polarização prévia branco/negro.

Além disso, o ideário da mestiçagem não

seria apenas uma ideologia, manipulada pelo Estado e pelas elites com o propósito de legitimação de uma ordem social iníqua. Segundo tal visão, conforme detalhada nos trabalhos de Yvonne Maggie (2001a, 2001b) e Peter Fry (2001, 2005), trata-se de um conjunto de práticas e valores internalizados como legítimos e que, por se encontrarem enraizados na cultura e na história do país, são expressão de uma identidade pessoal e cultural que seus portadores querem ver preservada. Conforme Fry (2001:52), o festejamento da mistura não conduziu historicamente ao ocultamento do racismo, mas ao surgimento de um mito refundador da nação:

“Vista dessa maneira, a democracia racial é um mito no sentido antropológico do termo: uma afirmação ritualizada de princípios considerados fundamentais à constituição da ordem social.”

Os que vêm condenando as políticas de ação afirmativa reivindicam, conforme destaca Grin (2001:183), que “se trate a desigualdade racial no país em seus próprios termos, já que a mera cópia de *policies* produzidas em outras culturas e ordenadas por outras moralidades pode não produzir os benefícios que delas se esperam”. Preferem, por isso, “*apostar naquilo que une e não no que separa*” (idem, grifo acrescentado). No lugar da ênfase na consciência racial, a categoria fundamental que utilizam esses críticos da ação afirmativa é a da cidadania

universal como possibilidade e referência à integração justa de todos brasileiros. Tal não implica a desconsideração da realidade marcada pelo acesso desigual aos direitos de cidadania e aos bens públicos. A referência à cidadania universal permanece, contudo, como meta e objetivo (Maggie, 2001b).

III. Conclusões: anti-racismo e solidariedade

A constituição do Estado-nação no Brasil não coincide, como no modelo europeu-ocidental, com a emergência de algum tipo de solidariedade igualitária. A escravidão sobrevive, ainda 66 anos na nação independente e, mesmo depois da abolição, em 1888, não se estabelece o tratamento igualitário dos diferentes grupos de cor que compõem a população brasileira. Assim, até os anos 1930 os ideólogos fundadores da nação, de forma geral, não acreditavam que se pudesse *unir* na mesma comunidade política brancos, indígenas, negros e “mestiços”, grupos aos quais eram atribuídas capacidades e faculdades inatas muito distintas. Conforme as ideologias nacionalistas dominantes até essa ocasião era preciso ou manter “as raças inferiores” em condição de subordinação legal ou promover a miscigenação, de modo que as “raças inferiores” desaparecessem. Ou seja, a nação se constitui, nessa primeira fase, como uma comunidade de

desunidos e desiguais.

Sob o domínio do discurso da mestiçagem a partir dos anos 1930, as dúvidas sob a possibilidade de unidade da nação cultural e “racialmente” heterogênea são dissipadas, constituindo-se, desde então, um cimento discursivo para uma forte identificação de todos os brasileiros com a nação. Ainda assim, não se pode dizer que a solidariedade entre iguais tenha sido estabelecida nesse período, já que a distribuição de oportunidades sociais continuou fortemente influenciada pelos traços físicos dos cidadãos. O discurso da mestiçagem, portanto, une os brasileiros, sem garantir, contudo, a emergência da nação igualitária.

No momento presente, um conjunto de políticas públicas promete estabelecer finalmente a nação de iguais, no sentido de neutralizar a importância de traços exteriores, como a cor da pele, para o reconhecimento dos méritos individuais. Os críticos dessas medidas entendem, contudo, que políticas baseadas em classificações raciais “separariam” a nação, cujo “mito fundador” é precisamente a inexistência das divisões raciais. Conforme esses críticos, mesmo que as políticas de ação afirmativa produzissem mais igualdade, elas destruiriam a coesão no interior da nação sem concretizar, portanto, o ideal da solidariedade igualitária.

Como as medidas de ação afirmativa são muito recentes, é difícil ainda avaliar se elas, de fato, contribuirão para finalmente construir

a nação de unidos e iguais ou, se ao contrário, produzirão desunião sem corrigir as desigualdades.

Abstratamente, políticas afirmativas, ao atendera diferenciadamente um grupo particular, não ferem o princípio da igualdade e da neutralidade do Estado. Conforme mostramos em outro contexto (Costa / Werle, 2000), valendo-nos da distinção de Forst (1993: 189 ss), a neutralidade do Estado pode ser interpretada sob três perspectivas:

- a) neutralidade das conseqüências: as regras estabelecidas têm as mesmas conseqüências para todas as comunidades que compartilham um mesmo sistema político;
- b) neutralidade da justificação: os princípios de justiça não podem ser fundados em valores éticos substantivos, mas em conceitos morais universalmente aceitos, portanto, imparciais;
- c) neutralidade dos objetivos: o Estado liberal não defende qualquer concepção do bem em detrimento de outras concepções.

Nesses termos, medidas de ação afirmativa que favorecessem os afro-descendentes não estão orientadas pela neutralidade das conseqüências, na medida em que atendem diferenciadamente a um grupo particular. O atendimento prioritário a um grupo, na medida que não represente um privilégio não compromete a legitimidade do Estado liberal, pois pode ser justificado como

mecanismo de compensação de desigualdades. Mais importantes são, por isso, a neutralidade da justificação e dos objetivos. As ações afirmativas podem ser justificadas de forma neutra, desde que sua defesa se baseie no princípio do restabelecimento da igualdade de oportunidades, desfigurada pelos preconceitos raciais.

O que é difícil aceitar é o argumento utilizado por alguns defensores dessas políticas quando afirmam que as medidas são necessárias para construir a identidade política dos afro-descendentes. Nesse caso, não se verificaria a neutralidade dos objetivos da ação do Estado, mas sua adesão a uma concepção de bem particular e a imposição autoritária de uma forma cultural de vida específica, qual seja, a sociedade racializada. Isto é, se o Estado adotar medidas de ação afirmativa para construir a identidade política do conjunto dos afro-descendentes não estará sendo neutro em seus objetivos, fazendo escolhas prévias para os cidadãos.

Também, de forma abstrata, pode-se dizer que as políticas de ação afirmativa, necessariamente, não minam a fonte histórica da solidariedade nacional, assente no mito da democracia racial. Conforme mostram alguns trabalhos recentes, os movimentos anti-racistas não negam, completamente, os ideais da mistura contidos no discurso mestiçagem, mas o usam de maneira variável e crítica, construindo sua identidade no espaço da

“afirmação do contributo do negro para o Brasil e uma etnicização que quer libertar a cultura negra do cadinho da brasilidade – quando este deixa de ser visto como igualitário” (Almeida, 2000; 154, ver também Sansone, 2003). A partir desses estudos, é possível supor que, para seus beneficiários, as políticas de ação afirmativa não representam, necessariamente, a negação da nação que se articula além das divisões raciais. Ao contrário: as políticas de ação afirmativa podem até mesmo servir para mostrar aos afro-descendentes que a superação da discriminação é um ideal compartilhado por todos os brasileiros.

Politicamente mais complicada, parecem-me reações que já podem ser observadas entre críticos dos sistemas de cotas, alguns deles importantes formadores da opinião pública brasileira (Mainardi, 2007; Azevedo, 2007). Para esses críticos, políticas de ação afirmativa são um sistema de criação de privilégios para uma nova elite negra. A reação a essas políticas observada aqui não se baseia no enaltecimento das virtudes da “nação mestiça” e não discriminadora, mas na defesa dos interesses supostamente ameaçados dos brancos⁹. Os avanços das conquistas dos afro-descendentes, quando acompanhados de reações desse tipo, podem efetivamente acirrar as divisões raciais e minar as bases da coesão social no Brasil. Assim, no lugar da solidariedade democrático-igualitária, como aquela que se criou na Europa Ocidental, a luta presente por igualdade

acabaria obliterando a solidariedade e as possibilidades da coexistência entre os diferentes grupos de cor.

Em suma, não há ainda elementos para prever com segurança em que medida as políticas que vêm sendo implementadas no Brasil afetarão os padrões de solidariedade e coesão existentes. Se delas nascerá uma sociedade mais coesa e mais igualitária ou, ao contrário, um país mais desigual e fragmentado é algo que depende ainda de disputas políticas que se encontram em pleno andamento.

Referencias bibliográficas

- Almeida, Miguel V. (2000): *Um mar da cor da terra. Raça, cultura e política da identidade*. Oieiras: Celta.
- Azevedo, Reinaldo (2007): "O movimento dos Sem-Bolsa". *Veja*, Ed. 2020, 08|08|2007, pp. 106-107.
- Brunkhorst, Hauke (2002): *Solidarität. Von der Bürgerfreundschaft zur globalen Rechtsgenossenschaft*. [Solidariedade. Da amizade cívica à comunidade legal global]. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Chakrabarty, Dipesh (2000): *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton: Princeton Univ. Press.
- Costa, Sérgio / Werle, Denilson L. (2000): "Reconhecer as diferenças: Liberais, comunitaristas e as relações raciais no Brasil". In Avritzer, Leonardo / Domingues, J. Maurício (org.): *Teoria social e modernidade no Brasil*. B. Horizonte, Editora UFMG.
- Costa, Sérgio / Gurza L., Adrián (2006): Cohesión social y coexistencia intercultural en América Latina. In: Cotler, Julio (Org.). *La cohesión social en la agenda de América Latina y de la Unión Europea*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos Ediciones, pp. 247-279.
- Costa, Sérgio (2002): *As cores de Ercília. Espaço público, democracia, configurações pós-nacionais*. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- Costa, Sérgio (2006a): *Dois Atlânticos. Teoria social, anti-racismo, cosmopolitismo*. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- Costa, Sérgio (2006b): "Sociology and transnational contexts of agency: Lessons from the Black Atlantic." In Costa, S. / Domingues, J. Maurício / Knöbl, Wolfgang / Silva, Josué P. (orgs.): *Decentring Sociology: The Plurality of Modernity*. Munique / Mering: Hamp.
- Costa, Sérgio (2007a): "Imigração no Brasil e na Alemanha: contextos, conceitos, convergências". *Martius-Staden-Jahrbuch Staden 2007* (no prelo).
- Costa, Sérgio (2007b): "Ein Ort für den schwarzen Körper: Antirassismus in Brasilien". In: Diehl, Paula / Koch, Gertrud: *Inszenierungen der Politik*, Fink Verlag (no prelo).
- Carneiro, M. Luíza. (1990): "Sob a máscara do nacionalismo. Autoritarismo e anti-semitismo na Era Vargas (1930-1945)". *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe*, vol. 1, no. 1, p. 23-40.
- Davis, Darrién]. (1999): *Avoiding the Dark – Race and the Forging of National Culture in Modern Brazil*. Aldershot, Ashgate Publishing.
- Forst, Rainer (1993): "Kommunitarismus und Liberalismus: Stationen einer Debatte" [Comunitarismo e Liberalismo: Estações de um debate]. In: Honneth, Axel (org.): *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften* Frankfurt/M, Campus.
- French, John (2000): "The Missteps of Anti-Imperialist Reason: Bourdieu, Wacquant and Hanchard's 'Orpheus and Power'". *Theory, Culture and Society*, vol. 17, no. 1, 107-128.
- Freyre, Gilberto (1999): *Casa Grande e Senzala*. São Paulo/Rio Janeiro: Record, 36a. edição.
- Fry, Peter H. (2001): "Feijoada e soul food 25 anos depois". In Estenci, Neide et. al. (org.): *Fazendo Antropologia no Brasil*. Rio de Janeiro, DP&A, pp. 35-56.
- Fry, Peter H. (2005): *A Persistência da Raça: ensaios antropológicos sobre o Brasil e a África Austral*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Grin, Monica (2001): "Esse ainda obscuro objeto de desejo, Políticas de ação afirmativa e ajustes normativos: o seminário de Brasília". *Novos Estudos*, no. 59, pp. 172-192.
- Guimarães, Antônio S. (1999): *Racismo e Anti-Racismo no Brasil*. R. Janeiro, Ed. 34.
- Guimarães, Antônio S. (2000): "Prefácio". In Guimarães, A. S. / Huntley, L. (orgs.): *Tirando a Máscara. Ensaios sobre o racismo no Brasil*. São

- Paulo/Rio de Janeiro: Paz e Terra, pp. 11-30.
- Habermas, Jürgen (1998): *Die postnationale Konstellation. Politische Essays*. [A constelação pós-nacional. Ensaios políticos]. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (2005): *Zwischen Naturalismus und Religion*. [Entre naturalismo e religião]. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Hofbauer, Andreas (2006): Hofbauer, Andreas (2006): *Uma história de 'branqueamento' ou o 'negro' em questão*. São Paulo: UNESP.
- Jaccoud, Luciana & Beghin, Nathalie (2002): *Desigualdades raciais no Brasil. Um balanço da intervenção governamental*. Brasília: IPEA.
- Krieger, Heinrich (1940): "Die Rassenfrage in Brasilien". *Archiv für Rassen- und Gesellschaftsbiologie*. Vol. 34, no. 1, pp. 9-56.
- Maggie, Yvonne (2001a): "Fetice, feitiço, magia e religião". In: In Estenci, Neide et. al. (org.): *Fazendo Antropologia no Brasil*. Rio de Janeiro, DP & A, pp. 58-73.
- Maggie, Yvonne (2001): "Os novos Bacharéis. A experiência do Pré-Vestibular para Negros e Carentes". *Novos Estudos*, no. 59, pp. 198-202.
- Mainardi, Diogo (2007): "Dois pesos para dois 'crioulos'". *Veja*, Ed. 2006, 11/07/2007.
- Martinez-Echazábal, Lourdes (1998): "'Mestizaje' and the Discourse of National/Cultural Identity in Latin America, 1845-1959". *Latin America Perspectives*, Issue 100, vol. 25, no. 3, p. 21-42.
- Nina Rodrigues, Raimundo (1935): *Os africanos no Brasil*. S. Paulo, Cia Editora Nacional, 2a. ed.
- Nina Rodrigues, Raimundo (1938): *As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil*. São Paulo: Companhia Ed. Nacional, 3ª. ed.
- Oliveira Vianna, Francisco J. (1923): *Evolução do povo brasileiro*. São Paulo: Monteiro.
- 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, S. 16-25.
- Pinheiro, Luana/Fontoura, Natália/Prata, Ana Carolina/Soares, Vera (2006): "Retrato das Desigualdades - 2ª edição". Brasília: UNIFEM/IPEA.
- Randeria, Shalini (2005): "Verwobene Moderne: Zivilgesellschaft, Kastenbindungen und nicht staatliches Familienrecht im (post)kolonialen Indien." In: Brunkhorst, Hauke/Costa, Sérgio (Ed.): *Jenseits von Zentrum und Peripherie: Zur Verfassung der fragmentierten Wertgesellschaft*. Munique/Mering: Hampp, pp. 169 - 196.
- Reichmann, Rebeca (1999) : „Introduction“. In Reichmann, R. (org.): *Race in contemporary Brazil. From Indifference to Inequality*. Pennsylvania Univ. , pp. 1-35.
- Röhrig-Assunção, Matthias (2005): *Capoeira. The History of an Afro-Brazilian Martial Art*. Londres/Nova Iorque: Routledge.
- Romero, Sylvio (1906): *A América Latina (Análise do livro de igual título do Dr. M. Bomfim)*. Porto: Livraria Chardron de Lello & Irmão Editores.
- Romero, Sylvio (1953, orig. 1888): *História da literatura brasileira*. Rio de Janeiro: José Olympio.
- Sansone, Livio (2003): *Blackness without Ethnicity. Constructing Race in Brazil*. Londres: Palgrave Macmillan.
- Schwarz, Lilia M. (1993): *O espetáculo das raças*. São Paulo: Cia das Letras.
- Schwartzman, Simon/Bomeny, Helena M. B. /Costa, Vanda M. R. (1984): *Tempos de Capanema*. São Paulo/Rio de Janeiro: EDUSP/ Paz e Terra.
- Senkman, Leonardo (1997): "La lógica populista de la identidad y alteridad en Vargas y Perón: Algunas implicaciones para los inmigrantes". *Cuadernos Americanos*, no. 66, pp. 130-152.
- Silvério, Valter R. (2002): "Ação afirmativa e combate ao racismo institucional no Brasil". *Cadernos de Pesquisa*, no.117, p. 219-246.
- Silvério, Valter Roberto (2003): "Os caminhos do anti-racismo na construção da democracia brasileira". *Teoria & pesquisa*, no. 42-43, p. 27-40.

- Turra, Cleusa/ Venturi, Cleusa (1995): *Racismo Cordial*. São Paulo: Ática.
- West, Cornel (1995): "Affirmative Action in Context."
In Curry, George E. (ed.): *The Affirmative Action Debate*. Cambridge, Mas.: Perseus, pp. 31-35.

Notas

- ¹ Não existe unanimidade na nomenclatura usada para se referir à população de pele escura no Brasil. Os movimentos sociais anti-racistas se referem ora a afro-descendentes, ora a negros. O censo populacional adota duas categorias: pretos e pardos; e, mesmo os documentos oficiais que regulamentam as políticas de ação afirmativa se referem aos beneficiários dessas medidas indiferenciadamente como afro-descendentes, negros ou pretos e pardos (Textos das diferentes resoluções encontram-se em Jaccoud / Beghin 2002: Anexo I, ver também Costa 2007b).
- ² As referências ao substantivo *raça* e aos adjetivos dele derivados, além de expressões correlatas como *ariano*, *mestiço*, *degeneração* ou *regeneração racial* reproduzem aqui o vocabulário dos debates da época. Já, há alguns anos, a pesquisa genética mostrou que, do ponto de vista biológico, não há elementos que possibilitem agrupar traços fenotípicos como a cor da pele, o tipo de cabelo, o formato do nariz, etc. em grupos raciais distintos geneticamente. No uso que se faz dessas expressões, ainda hoje, se trata de classificações culturais arbitrárias que, como se sabe, podem, em virtude do preconceito existente, apresentar conseqüências importantes para a distribuição das oportunidades sociais, bem como para as relações cotidianas (ver Costa 2006a).
- ³ Por ocasião da proclamação da República em 1889, o Brasil contava com cerca de 14.333.000 habitantes, distribuídos, conforme o censo de 1890 da seguinte maneira: indígenas 440.000, brancos 6.302.000, pretos 2.098.000, pardos 5.934.000. No período entre 1851-1960, o Brasil recebeu aproximadamente: 1.732.000 imigrantes provindos de Portugal, 1.619.000 da Itália, 694.000 originários da Espanha, 250.000 da Alemanha, 229.000 do Japão (cf. Pena et al. 2000). Entre 1551 e 1860 aportaram no Brasil cerca de 4.029.800 africanos escravizados, mais de 40% dos pouco mais de 10 milhões de africanos trazidos para o conjunto das Américas no âmbito do tráfico negreiro (ver Alencastro 2000, p. 69). Conforme o último censo realizado em 2000, os habitantes brasileiros eram compostos de: indígenas, 734.000; brancos, 91.298.000; pretos, 10.554.000; pardos, 63.318.000; amarelos (isto é, asiáticos): 762.000 (cf. www.ibge.gov.br, acessado em 25/04/2007)
- ⁴ Ainda que Nina Rodrigues tenha tido muitos seguidores no Brasil, esses procuraram livrar a obra do autor da influência marcadamente racista. De fato, as idéias do autor só viriam a ser subscritas em toda sua plenitude, décadas mais tarde, pelo pesquisador nazista Heinrich Krieger (1940), para quem Nina Rodrigues foi o único pensador brasileiro a aceitar a evidência de que são necessárias intervenções legais que garantam o tratamento diferenciado no plano político e jurídico das várias “raças”. Em sua reconstrução do debate em torno do racismo científico no Brasil, Krieger se mostra enfático em condenar todas as vertentes que preconizavam a “mistura de raças”, insistindo no risco da degeneração e afirmando que a mistura não levaria a um paulatino branqueamento, mas a um rápido escurecimento da população.
- ⁵ A comparação de Senkman (1997: 133ss) entre o varguismo e o peronismo é esclarecedora para mostrar como a lógica identitária em ambos os casos não “buscava excluir, mas integrar todos os agregados ao povo para redefinir a nova nação”. Assim, se incluem, no caso brasileiro, na nova identidade nacional “as massas urbanas de cor” tratadas pelas oligarquias do café, na República Velha, como “um Outro no interior da nação” (p. 133).
- ⁶ Em várias manifestações públicas, programas de governo e projetos de lei, o principal formulador da ideologia varguista, o ministro da Educação Gustavo Capanema, buscava assegurar que a

mulher não extrapolasse seus papéis de mãe e esposa, de sorte a garantir a estabilidade do núcleo familiar. Assim, seu Plano Nacional de Educação de 1937 propõe um currículo de ensino médio especial para meninas entre 12 e 18 anos e que se destinava a prepará-las para “a vida no lar”. De forma similar, o estatuto da família, também idealizado por Capanema, determinava em seu artigo 13 que “às mulheres será dada uma educação que as torne afeiçoadas ao casamento, desejosas da maternidade, competentes para a criação dos filhos e capazes da administração da casa” (Schwartzman et alii 1984, p. 112). O artigo 14, por sua vez, definia que “não poderão as mulheres ser admitidas senão aos empregos próprios da natureza feminina, e dentro dos estritos limites da convivência familiar” (idem)

⁷ PL 213/2003, Cap. 1, art. 11, disponível em: <http://www.educafro.org.br/seppaa/downloads/Estatuto20da20Igualdade20Racial.pdf>, acessado em 31/07/2007..

⁸ Ver <http://www.lppuerj.net/olped/documentos/1745.pdf>, acessado em 20/06/2007

⁹ Esse tipo de “oposição neo-conservadora” (West 1996) às políticas de ação afirmativa foi bastante estudado nos Estados Unidos, onde se observe a articulação de uma nova “whiteness”, isto é, a afirmação da identidade política como cidadão branco. Até recentemente, a crítica aos movimentos anti-racistas no Brasil era sempre baseada na idéia de que, no Brasil, classificações raciais não existem já que se trata de uma “nação genuinamente mestiça”. Hoje, com os avanços das políticas afirmativas, começa a se construir no Brasil um discurso político muito próximo ao modelo americano da “whiteness”, conforme mostra o exemplo abaixo:
“É ela [a classe média] hoje o verdadeiro ‘negro’ do Brasil: paga impostos abusivos; não utiliza um miserável serviço do estado, sendo obrigada a arcar com custos de saúde, educação e

segurança [...] e, porque não lembrar?, ninguém a protege: estado, ONG, igrejas, nada...” (Azevedo 2007: 106).