

A luta contra o racismo e a questão da identidade negra no Brasil

Celia Maria Marinho de Azevedo¹

Resumo: O objetivo deste artigo é mostrar os percursos da identidade negra na história brasileira. O primeiro item aponta para a ideia de democracia racial entre militantes negros no Século XX. O segundo aborda a luta do movimento negro contra o mito da democracia racial nos anos 1970 e 80. O terceiro trata do debate sobre as políticas afirmativas com cota racial. A conclusão discute os paradoxos atuais do antirracismo brasileiro, dividido entre aqueles que defendem a inclusão da noção de “raça negra” em políticas públicas e outros que a recusam para celebrar a “mestiçagem”; enquanto isso, o racismo institucional combinado ao capitalismo perpetua a miséria nas vidas da população afrodescendente.

Palavras-chave: Racismo; Racismo Institucional; Movimentos Negros; Cota Racial.

THE FIGHT AGAINST RACISM AND THE ISSUE OF THE BLACK IDENTITY IN BRAZIL

Abstract: *The aim of this article is to show the pathways of black identity in Brazilian history. The first item points to the idea of racial democracy among black militants in the 20th century. The second item approaches the black movement's struggle against the racial democracy myth in the 1970's and 80's. The third item*

1 Professora aposentada do Departamento de História da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP)
 – Campinas – Brasil - celiaazevedo@uol.com.br

deals with the debate on affirmative action with racial quota. The conclusion discusses the present-day paradoxes of Brazilian antiracism with its division between the ones who defend the inclusion of the “black race” notion in public policies whereas others reject it in celebrating the notion of “mestizo”; meanwhile institutional racism together with capitalism perpetuates the lives of misery among people of African descent.

Key Words: *Racism; Institutional Racism; Black Movements; Racial Quota.*

Nas duas últimas décadas a ideia de raça negra tem ganhado asas nos debates sobre o racismo brasileiro, com a introdução de políticas de cota racial em diversos *campi* universitários, além de leis estaduais e federais relativas às “ações afirmativas” e também de uma decisão recente do Supremo Tribunal Federal favorável a elas. Como é comum acontecer em eventos políticos marcantes, a memória social sobre um tempo em que “as coisas não eram assim” apaga-se rapidamente da mente da população, sobretudo de quem já cresce acostumada com essas novas práticas institucionais.

Mas para aqueles que, como eu, têm acompanhado o cenário do movimento antirracista brasileiro há cerca de quarenta anos, é possível perceber um nítido corte discursivo ao longo da construção de uma identidade negra. De início, em meados dos anos 1970, época em que se estruturava o Movimento Negro Unificado (MNU), a identidade afro-brasileira ou afrodescendente se impunha num tom híbrido de *afeto* pelos ancestrais silenciados e de *combate* contra o grande mito da democracia racial brasileira. Já nos anos 1990, a identidade negra, afro-brasileira ou ainda afrodescendente começa a se transformar numa identidade explicitamente de “raça negra”, por força dos acesos debates em torno da cota racial ou de seu eufemismo à “ação afirmativa” – mais palatável a públicos desacostumados a se referir aos brasileiros de pele escura como membros de uma “raça”.

É claro, a palavra “raça” nunca esteve ausente da militância antirracista brasileira, assim como o termo afro-brasileiro ou afrodescendente, como se pode averiguar na chamada Imprensa Negra – um conjunto de jornais de duração efêmera, porém, de teor vociferante, publicados desde a primeira década do Século XX. Mas, como pretendo demonstrar aqui, houve todo um investimento da própria militância negra desde os inícios do Brasil-Nação, nos anos 1830, passando por diversos momentos do Século XX, para concretizar uma cidadania universal, avessa à classificação oficial de cores ou raças e garantidora da igualdade de todos perante a lei.

Contudo, é inegável que a ideia de raça associada explicitamente aos afro-descendentes tem alcançado foros de legitimidade e legalidade no cenário político-social brasileiro mais recente, outra vez por força de uma parte significativa dos movimentos negros. Inútil aqui tentar dizer – como muitos ainda insistem nesses debates antirracistas – que se trata de uma ideia importada diretamente dos Estados Unidos, pois, afinal, a noção de raça tem se desenvolvido sob a égide das ciências do mundo moderno ocidental há pelo menos três séculos, e o Brasil certamente não ficou imune a ela. Mas, é bom lembrar que a inspiração para as políticas de ação afirmativa, com seu componente de cota racial, partiu, sem dúvida, do modelo diferencialista de antirracismo aplicado pelo grande poder imperialista em seu cenário doméstico e exportado, em seguida, por meio de suas fundações – e seus dólares – para o Brasil e outros países.²

Estas reflexões iniciais serão desenvolvidas nos três itens a seguir: em primeiro lugar, mostro como o modelo de nação centrado na ideia de democracia racial foi construído na luta de militantes negros da primeira metade do Século XX; em segundo lugar, chamo a atenção para um momento crucial de renovação da cidadania brasileira, com o ressurgimento público do movimento negro nos anos 1970, em plena era da ditadura militar; em terceiro lugar, discuto os atuais paradoxos do antirracismo, dividido entre a posição universalista, com seu repúdio à uma política oficial de raça e à posição diferencialista, com sua defesa de políticas públicas de “discriminação positiva”, i.e., de cota racial.

1. A ideia de democracia racial entre militantes negros

De tanto se falar no mito da democracia racial brasileira, uma afirmação de senso comum tem circulado no imaginário antirracista como uma tese intocável: a de que a ideia de democracia racial seria uma invenção de elites brancas interessadas em transmitir para o Brasil e o mundo a imagem de um país cujos cidadãos de diversas origens raciais e classes sociais convivem cordialmente e de um modo integrado. O fato da “miscigenação” da população brasileira, com raízes sólidas a se estender desde o período colonial, serviria ainda como prova histórica de que os brasileiros não distinguem cor, nem raça, nessa sua convivência harmoniosa exemplar.

Se é verdade que a ideia de democracia racial – avessa às distinções de raça e de cor e, ainda, garantidora da igualdade de todos perante a lei – não passa de

2 Ver Bourdieu e Wacquant, 2002. Azevedo, 2004 b. Para uma crítica à ideia de que as políticas de ação afirmativa foram impostas “de cima para baixo” ou “de fora para dentro” no Brasil, ver Lília Tavolaro e Sergio Tavolaro, 2013.

um mito enraizado já de longa data no imaginário nacional, seria falso atribuir às elites brancas a sua invenção exclusiva.³ É claro que isto não significa negar que as elites brancas e embranquecidas fizeram e ainda têm feito bom uso da ideia de democracia racial para dissimular o racismo brasileiro. Em suma, o que quero sugerir aqui é que a ideia da existência de uma democracia racial brasileira, que perdura até o presente com a força de um mito, não surgiu repentinamente da pena de um escritor talentoso, como Gilberto Freyre, mas foi fruto de diversos interesses políticos e circunstâncias sociais locais; do contrário, acredito que ela não teria conseguido impregnar tão ubíqua e incisivamente o imaginário nacional e internacional sobre o Brasil.

Como não seria possível aqui me alongar sobre esse processo histórico de longa duração em torno da gestação do modelo de democracia racial, vou resumidamente me referir aos dois modelos de nação que o precederam e nos quais são perceptíveis os embriões dessa ideia de harmonia social brasileira (AZEVEDO, 2012).

Em primeiro lugar, é preciso destacar o *modelo de cidadania universal sem distinção de cor*, que emergiu gradualmente no país, a partir dos anos 1830, em meio às lutas dos “homens de cor”, “pardos” ou “mulatos” – termos então correntes –, que se reivindicavam da ala dos “Exaltados”. Além de denunciar o preconceito “de cor” presente em seu cotidiano, eles buscavam garantir a continuidade da Constituição monárquica de 1824, a qual distinguia os cidadãos somente pelos seus talentos e méritos individuais – conforme enfatizavam (AZEVEDO, 2010).

A fama desse modelo de cidadania universal sem distinção de cor logo se difundiu internacionalmente como um fato verídico da sociedade brasileira, ou seja, já despojado de sua dimensão local de luta antirracista. Nos Estados Unidos, os círculos abolicionistas trataram de politizá-lo em suas próprias lutas locais: o caso do Brasil monárquico e católico, no qual imperaria a harmonia racial, contrastava com o exemplo vergonhoso daquela República protestante no tratamento dos escravos sulistas e das “pessoas de cor” nos estados livres nortistas (AZEVEDO, 2003; 2016).

Décadas depois, esta mesma versão de um país paradisíaco em matéria de convivência humana ecoou entre diversos abolicionistas brasileiros. Em resposta às circunstâncias locais ditadas por um vigoroso movimento de escravos pela conquista da liberdade, Joaquim Nabuco argumenta que a abolição não acarretaria maiores riscos devido à harmonia “racial” brasileira (AZEVEDO, 2004a).

3 Segundo Hanchard (1998: 43, 57), as elites brasileiras, apoiadas nos escritos de Freyre, engendraram a ideia de democracia racial.

Ao mesmo tempo em que essa versão abolicionista da convivência harmoniosa no Brasil contribuía para consolidar o *modelo de cidadania universal sem distinção de cor*, agora esvaziado de sua dimensão original de luta antirracista, um segundo modelo de nação – o *modelo caucasiano* – começa a emergir no cenário político do país. Desta vez, a autoria é das elites imigrantistas interessadas em atrair uma corrente massiva de imigração europeia, a ser subsidiada pelo Estado para conveniência da grande propriedade rural. Nessa perspectiva explicitamente racista, trata-se de substituir os escravos e também as pessoas livres afrodescendentes, que então formavam a maioria da população brasileira, pelos trabalhadores europeus, saudados como membros da raça superior *caucasiana* ou *ariana* (AZEVEDO, 2004a).

Dois aspectos chamam a atenção neste novo modelo de nação *caucasiana*: de um lado, a perspectiva de uma “miscigenação” embranquecedora abre a porta para a emergência do “mestiço brasileiro” como novo objeto de debates intelectuais no início do Século XX; por outro, assegura-se uma hierarquia racista pós-escravista, com os patamares superiores ocupados pela “raça caucásica” e os inferiores pela “raça negra”. Este segundo aspecto contrariava, em parte, o antigo modelo de *cidadania universal*; porém, ambos os modelos continuaram a conviver harmoniosamente, pois o Estado brasileiro pós-escravista nunca precisou *formalizar* aquela hierarquia racista.

A harmonia entre esses dois modelos só não foi completa porque a figura do “mestiço” brasileiro se impôs como um trunfo discursivo nos escritos daqueles que procuraram apontar a incongruência da noção de “raça pura” (BOMFIM, 1929: 224). Na chamada Imprensa Negra, que se desenvolveu a partir de meados dos anos 1910, a luta contra o preconceito racial passava pela construção de uma memória histórica específica, a de que o Brasil e sua única “raça” – a “raça mestiça” – formara-se com base no “cruzamento” de três “raças” originais: a indígena, a branca e a negra. O reconhecimento da emergência no Brasil de um povo mestiço singular, sem fenótipo e traços raciais definidos, atestava por si só o absurdo da hierarquia racista implícita nas práticas sociais.⁴

É interessante observar como a vontade de uma democracia racial começa a se desenhar na imprensa militante antirracista desde inícios do Século XX. Nessa combinação engenhosa dos dois modelos de nação apontados anteriormente, destacam-se, de um lado, o universalismo humanista do primeiro a acenar com a promessa de igualdade jurídica de todos os cidadãos; e, de outro lado, o diferencialismo racial do segundo a desmanchar-se na figura do “mestiço”, agora

4 AZEVEDO, 2012. Sobre a imprensa negra, ver: FERRARA, 1986; R. MIRANDA, 2005; OLIVEIRA, 2006.

resgatado, nas palavras de Arthur Ramos (2004: 59), daquelas antigas “lendas dos males da mestiçagem”, formuladas pelas teorias raciais científicas do Século XIX. Assim, buscava-se afirmar o direito de cidadania a todos os brasileiros sem distinção de cor.⁵

Em meados dos anos 1940, Abdias do Nascimento começa a se notabilizar na sua militância antirracista. Nascido em uma família negra e pobre, ele criou o Teatro Experimental do Negro (TEN), no Rio de Janeiro, onde atores negros puderam encenar peças abertas a uma reflexão crítica da pobreza associada ao racismo. Além disso, Nascimento fundou o jornal *Quilombo*, publicado entre dezembro de 1948 e julho de 1950. É em suas páginas que a expressão *democracia racial* ganha relevo, muito embora ela já circulasse entre militantes antirracistas, ainda em tempos da ditadura Vargas.⁶ Na coluna “Democracia Racial” colaboraram diversos intelectuais, como Alberto Guerreiro Ramos, Arthur Ramos, Gilberto Freyre e Roger Bastide.

Como Nascimento explica em discurso inaugural do I Congresso do Negro, em 26 de agosto de 1950, abria-se agora “uma nova fase nos estudos dos problemas das relações de raça no Brasil”. Era preciso desenvolver uma nova “política racial”, menos acadêmica e mais prática, cujo conteúdo ideológico encontrava-se na própria tradição histórica brasileira de mistura das “raças”, avessa à “supremacia de um grupo étnico sobre as pessoas de outras raças”. Em suma, “a larga miscigenação” praticada no Brasil desde tempos coloniais estava a se transformar, “por inspiração e imposição das últimas conquistas da biologia, da antropologia e da sociologia, numa bem delineada doutrina de democracia racial”, que serviria, inclusive, de “modelo” positivo para “outros povos de formação étnica complexa, conforme é o nosso caso” (NASCIMENTO, 2003: 107).⁷

Não obstante o teor combativo contra os “aristocratas” do “embranquecimento”, visível já no editorial – “Nós” – de abertura do jornal, é perceptível o reconhecimento otimista de uma excepcionalidade brasileira ao longo de suas

5 Como vemos, Freyre, a quem se tem imputado com frequência a culpa pela invenção do mito da democracia racial, estava longe de ser uma voz isolada, e mesmo inédita, em sua celebração da “miscibilidade” e da decorrente singularidade do brasileiro.

6 Ver Guimarães (2001: 162); Hofbauer (2006: 257). A meu ver, a palavra *democracia* assinala um diálogo interno à militância negra numa tentativa de distanciamento da postura ideológica monárquico-fascista revelada em artigos de *A Voz da Raça*, jornal da Frente Negra Brasileira, publicado entre 1933 e 1937 (AZEVEDO, 2012: 56-8). Sobre a linha editorial fascista desse jornal, ver Oliveira (2006).

7 Em sua luta para concretizar a “igualdade legal”, o *Quilombo* denuncia o “preconceito de cor” em locais públicos, a repressão policial aos cultos religiosos afro-brasileiros e o tratamento desigual conferido às “escravas” domésticas para quem não havia direitos trabalhistas. Impulsiona também a campanha pela “Segunda Abolição”, em apoio ao projeto contra a “discriminação racial”, que se torna a lei Afonso Arinos, em 1951.

páginas, uma vez que a proposta de uma democracia racial estaria amparada nas raízes sólidas da antiga tradição dos brasileiros de se misturar amorosa e socialmente (NASCIMENTO, 2003: 19).

Em suma, no *modelo de democracia racial*, postulado pelo jornal *Quilombo*, entrelaçavam-se os dois modelos de nação anteriores na medida em que se buscava assegurar a igualdade jurídica para todos os cidadãos a despeito de suas supostas origens raciais distintas. Assim, a militância antirracista recuperava o antigo modelo de cidadania universal a ser exercido por um Estado cego às cores de seus cidadãos em matéria de políticas públicas. Não se prescindia, porém, de uma argumentação raciológica herdada do modelo de nação caucasiana engendrado pelas elites brancas do passado escravocrata. A diferença, agora, é que a luta se voltava para a reforma da hierarquia racista vigente nas práticas sociais da nação mediante a ascensão social daqueles até então definidos pelas elites brancas como membros de uma raça inferior.⁸

2. O Movimento Negro e a Denúncia do Mito da Democracia Racial

Da *política* de democracia racial postulada pela militância antirracista dos anos 1940 à eclosão da denúncia do *mito* da democracia racial há, certamente, toda uma história de movimentos negros entrelaçada com estudos e pesquisas de campo patrocinadas pela Unesco, em São Paulo, ao longo da década de 1950.⁹ Infelizmente, toda essa rica movimentação social e acadêmica sofreu um tremendo baque com o Golpe Militar de 1964; quem não foi preso e morto, partiu para o exílio ou então continuou a luta em pequenos grupos clandestinos. Mas o que importa chamar a atenção aqui é que a ideia de mito da democracia racial ganhou a cena nos círculos militantes negros dos anos 1970, época em que eles começaram de novo a sair à luz a despeito do endurecimento da ditadura militar após a decretação do AI-5, em dezembro de 1968.

8 É preciso chamar a atenção aqui para o conceito de raciologia, de Paul Gilroy. Segundo ele (2007: 81), a raciologia designa o modo como a modernidade catalisou distintos regimes de verdade, ou seja, “os modos como “raças” particulares foram historicamente inventadas e socialmente imaginadas, engendrando-se, com isso, um discurso sobre a “raça”. Gilroy enfatiza a responsabilidade das ciências humanas da época moderna, cujo trabalho tornou a ideia de raça “epistemologicamente correta”.

9 Roger Bastide, professor da USP, já dirigia uma pesquisa sobre “o problema do negro em São Paulo”, em fins dos anos 1940, quando a Unesco se propôs a patrociná-la, tendo em vista a excepcionalidade das “relações raciais” no Brasil. Intelectuais, estudantes e “os representantes mais qualificados dos paulistas de cor” participaram dela. Assim, o que era para ser uma pesquisa sobre “o problema do negro” tornou-se uma reflexão abrangente sobre o mito da democracia racial e o racismo no Brasil (BASTIDE; FERNANDES, 1955: 7-14).

É perceptível, nesse período de extrema repressão militar sobre os partidos de esquerda e os movimentos sociais, a descrença no modelo da democracia racial brasileira pela militância negra, possivelmente por ele ter se confundido tanto com o mito a ponto de inviabilizar aquela antiga política antirracista. Uma coisa, sem dúvida, era a política de democracia racial defendida pela militância antirracista dos anos 1940 com seu viés otimista, e promotor de uma gradual ascensão social da população negra por meio da educação e da cultura; outra coisa foram os usos que a ideia de democracia racial encontrou nas mãos dos militares e de elites rurais e empresariais que se apossaram do Estado brasileiro, dando início à uma longa ditadura, que perdurou até 1985. Talvez se possa afirmar que foi só nesse momento que a antiga ideia de democracia racial alcançou os foros máximos de um mito nacional, ou seja, uma ideia vista difusamente por gente das mais diversas classes sociais como uma verdade inatacável associada à nacionalidade brasileira; e ainda, uma espécie de distintivo da excepcionalidade do país frente a outras nações de passado igualmente escravista, porém, praticantes de sistemas *formais* de segregação racial e de extrema violência cometida explicitamente contra pessoas identificadas como de “raça negra”.

O “preconceito de não ter preconceito” (BASTIDE, 1955: 123), um sentimento difuso existente ainda hoje entre muitos brasileiros, continuava a impulsionar o mito da democracia racial dentro e fora do país para a felicidade de uma ditadura que insistia em se apresentar como um governo “revolucionário”, anticomunista e defensor da democracia. Alguns meses após o Golpe Militar de março de 1964, Léopold Sédar Senghor, um dos mais importantes líderes da Negritude africana, não encontrou melhor tema para saudar os membros da Academia Brasileira de Letras do que a excepcionalidade da harmonia racial vigente no país. Para ele, os brasileiros praticavam de fato “uma política de integração racial”, confluindo para a construção de “um novo humanismo” – “uma simbiose cultural” (SENGHOR, 1977: 27-8).

Contudo, um movimento vigoroso de denúncia do racismo irromperia na cena pública numa demonstração de que, se havia algo de excepcional, era justamente o grande mito da democracia racial brasileira. Em 7 de julho de 1978, diversas entidades negras uniram-se numa manifestação pública contra o racismo nas escadarias do Teatro Municipal de São Paulo, anunciando, ao mesmo tempo, a recém-criação do Movimento Unificado Contra a Discriminação Racial.¹⁰

10 O estopim do protesto fora duplo: o assassinato de Robson Silveira da Luz, um operário negro torturado numa delegacia policial de Guaianazes, um bairro pobre de São Paulo; e também a discriminação racista sofrida por quatro meninos do time infantil de voleibol, barrados pela diretoria do tradicional Clube de Regatas Tietê, na mesma cidade (GONZALEZ, 1982: 43-4).

A grande inovação aqui é que já não se tratava simplesmente de desenvolver uma política moderada de integração social da população negra mediante o acesso à educação e à cultura, tal como pretendido no passado por Nascimento (NASCIMENTO, 1950: 11). A “Carta Aberta à População” anunciava a luta contra a “discriminação racial” e “o racismo institucionalizado”, o qual se reproduzia num quadro cotidiano de opressão policial, desemprego, subemprego, falta de assistência médica e de escolas, de marginalização, enfim, de violência contra toda a “a comunidade negra”.¹¹

A novidade era perceptível já nos termos identitários constantes daquele manifesto e também do panfleto de convocação, como: “comunidade negra”, “comunidade afro-brasileira”, “povo negro”, em substituição àqueles empregados em comum por racistas e antirracistas num passado recente, como “pessoa de cor”, “pardo”, “mulato”, “trigueiro”, “preto”. Apenas o antigo termo “negro” era aqui incorporado, mas desta vez a apontar decisivamente para uma irmandade de todos aqueles antes nomeados de acordo com tonalidades de pele mais clara, isto é, os chamados “mestiços”, além de incluir os “pretos”, como era comum designar-se os moradores de favelas e outras áreas pobres do país. Era, em suma, a *Negritude* a tecer laços de solidariedade entre todos os brasileiros afrodescendentes sujeitos ao sofrimento causado pelo racismo, independentemente das suas tonalidades de pele e de suas situações específicas de classe social.¹²

Mas, o que quero destacar, neste ponto, é a introdução de um novo conceito pelo movimento antirracista: o de *racismo institucional*, ou seja, a presença insidiosa, invisível, de um racismo não nomeado no plano discursivo das instituições e das práticas burocráticas de atendimento da população negra em espaços públicos, o que acaba por se confundir, aos olhos de muitos, com o problema da pobreza ou com uma mera questão de classe. De fato, é comum ouvir, em debates acadêmicos, quem reconheça a situação de pauperismo de grande parte da população negra, e até mesmo a ocorrência de preconceitos eventuais contra pessoas negras, preferindo, porém, definir o problema como uma questão de classe. Com isso, minimiza-se ou mesmo nega-se a gravidade do racismo no

11 A “Carta Aberta” foi lida do alto das escadarias do teatro diante de 2 mil pessoas. Ver “Carta Convocatória” e “Carta Aberta” em Gonzalez (1982: 48-50). Carranço (2008: 55); sobre o movimento negro em São Paulo, ver Regina Pinto (2013).

12 Inspiro-me aqui em Aimé Césaire (2004: 81-2), para quem a *Negritude* não tem a ver com a cor da pele ou com a biologia, mas, sim, com a constituição de uma “comunidade de opressão sofrida, uma comunidade de exclusão imposta, uma comunidade de discriminação profunda” e também uma comunidade de “resistência contínua, de luta obstinada pela liberdade e de irreprimível esperança”.

Brasil. Daí advém a recusa de se trabalhar com a noção de racismo institucional por parte de alguns acadêmicos que se definem como antirracistas.

É interessante lembrar aqui que o conceito de racismo institucional foi trabalhado inicialmente, em meados dos anos 1960, por Stokely Carmichael e Charles V. Hamilton. Em seu livro *Black Power*, eles apontaram as diferenças entre o racismo aberto, violento, individual e o racismo camuflado, não menos violento, porém, subjacente às instituições dos Estados Unidos. Para eles, um conjunto de políticas racistas sub-reptícias impregna as instituições de modo a perpetuar o círculo de pobreza que aprisiona a população negra americana desde a escravidão (CARMICHAEL; HAMILTON, 1976). Robert Miles, por sua vez, busca delimitar melhor o conceito de racismo institucional a fim de evitar seus efeitos “inflacionários”, ou seja, a pretensão comum entre militantes e acadêmicos antirracistas de atribuir a ele todos os males que afetam a população negra.¹³

Entretanto, embora o conceito de racismo institucional já se faça presente nesse primeiro momento do ressurgimento do movimento antirracista brasileiro, ainda não há uma referência explícita ao mito da democracia racial. Pelo contrário, entre as bandeiras de luta da “Carta Aberta”, lemos a reivindicação de “uma autêntica democracia racial”, o que me faz pensar que ainda se supunha possível reformar um sistema falho em matéria de direitos humanos para os brasileiros negros; ou seja, as instituições poderiam ser depuradas de suas práticas discriminatórias da população negra.¹⁴ Também chama atenção a ausência de qualquer bandeira de luta contra o regime militar, a exemplo do “abaixo a ditadura!” que o movimento estudantil, então reemergente, começava a impor em manifestações de rua.¹⁵

É possível supor que esse tom discursivo oscilante entre moderação e radicalismo se explique pela necessidade de alcançar aquilo que o panfleto de chamamento ao ato público de julho de 1978 anunciava como a sua bandeira de luta conclusiva: “Pelo fortalecimento e União das Entidades Afro-Brasileiras” (*apud* GONZALEZ, 1982: 44).

13 Feitas essas ressalvas, Miles enfatiza a importância desse conceito para que se possa visualizar no plano das instituições a presença de um discurso racista silenciado por circunstâncias históricas, porém, ainda presente – ou institucionalizado – em suas práticas de exclusão da população negra (MILES, 1989).

14 As outras bandeiras de luta são: “Contra a discriminação racial”, “contra a opressão policial” e “pela ampliação do movimento” (*apud* GONZALEZ, 1982: 50).

15 Ver Mirza Pellicciotta (2012) sobre o movimento estudantil nos anos 1970. A bandeira de luta “contra a opressão policial” não dizia respeito exclusivamente à ação dos militares; no período democrático de fins dos anos 1940, a militância antirracista já se empenhava em denunciar a repressão policial aos candomblés e outras manifestações religiosas afro-brasileiras, conforme artigos de *Quilombo*.

Para quem viveu os bastidores daquele primeiro ato público contra o racismo, não deve ter sido uma tarefa simples concretizar a unidade anunciada no próprio nome do “Movimento Unificado”. Assinavam o panfleto convocatório 11 entidades, cujos objetivos e posturas políticas eram muito diversos, algumas tachadas de mais “culturalistas” e outras mais “políticas” e “de esquerda”.¹⁶ Além disso, é interessante observar que nem todas as entidades exibiam nos seus nomes os termos identitários “negro” ou “afro-brasileiro”.¹⁷ De fato, nos raros testemunhos sobre esses bastidores, percebe-se a participação inicial de pessoas brancas e de entidades fundadas com objetivos outros do que a luta contra racismo (CARRANÇA, 2008: 54-5).

Contudo, essa colaboração direta de pessoas brancas e também de membros da comunidade judaica com militantes negros durou pouco. Antes mesmo que aquele agitado mês de julho terminasse, uma primeira assembleia do Movimento Unificado contra a Discriminação Racial acatou uma proposta encaminhada por Abdias do Nascimento e Lélia Gonzalez: incluir a palavra *negro* no nome do movimento. Diante de posições divergentes, Gonzalez argumentou ser preciso “articular de maneira explicitamente política a questão racial” (GONZALEZ, 1982: 47, 51).¹⁸ Assim, adota-se o nome de Movimento Negro Unificado contra a Discriminação Racial (MNU).

Outra batalha de bastidores a vencer era a diferença, já mencionada anteriormente, de posicionamentos políticos entre as entidades definidas como “culturalistas” e aquelas vistas como mais “políticas” na medida em que defendiam uma participação mais incisiva na sociedade abrangente (CARRANÇA, 2008: 31-5). Ou seja, enquanto as primeiras concentravam-se em atividades educacionais e culturais de teor mais miúdo e moderado politicamente, a exemplo do que vimos no caso do TEN, as segundas postulavam uma militância mais radical contra o racismo, entremeada de visões socialistas.

Um exemplo significativo dessa batalha de bastidores deu-se entre membros do Centro de Cultura e Arte Negra (CECAN) e militantes do Núcleo Negro Socialista, como o estudante de jornalismo Hamilton Cardoso, além de ativistas do próprio CECAN, como o estudante de economia Milton Barbosa e o de

16 Sobre esses conflitos de bastidores, ver: Carrança (2008: 51-3); J. M. Silva (2012: 50-5).

17 Os casos, por exemplo, da Associação Cristã Brasileira de Beneficência, Associação Recreativa Brasil Jovem e Jornal Abertura. As outras oito entidades cujos nomes relacionam-se explicitamente com a causa negra ou afro-brasileira são: Câmara de Comércio Afro-Brasileira, Centro de Arte e Cultura Negra, Afrolatino América, Associação Casa de Arte e Cultura Afro-Brasileira, Jornegro, Jornal Capoeira, Company Soul, Zimbabwe Soul. Ver: Gonzalez (1982: 44-7); J. Silva (1988: 8-9); Carrança (2008: 55).

18 Sobre essas divergências durante o I Congresso, em 23 de julho de 1978, ver Carrança (2008: 57).

ciências sociais Rafael Pinto. Inconformados em perceber a atuação clandestina da Liga Operária por trás do núcleo de Cardoso, a maioria dos membros do CECAN, em cuja sede aconteceu a reunião de fundação do Movimento Unificado, decidiu não mais assinar a Carta Convocatória do Ato Público.¹⁹

De acordo com Francisco Marcos Dias, redator do *Jornegro* – órgão criado pelo CECAN, em 1977 – a entidade preferiu manter-se fiel às suas origens, ou seja: promover atividades culturais e educativas voltadas para a construção de uma “identidade étnica” e aberta a “pessoas de direita e de esquerda, pessoal de escola de samba, pai de santo, pastor protestante, padre católico etc., sem um caráter único”. Em suma, estabelecer “um fórum de debates” (*apud* SILVA, 2012: 54-5).

As dificuldades em construir uma unidade entre as diversas entidades são visíveis, ainda, nas discussões sobre se era preciso, ou não, informar oficialmente à polícia sobre a realização daquele primeiro Ato Público contra o racismo – proposta inusitada para tempos de ditadura, mas que saiu vencedora a despeito das críticas de militantes de Esquerda. É preciso observar aqui que apesar de sua conhecida truculência contra os protestos de rua, o Coronel Erasmo Dias, secretário de Segurança Pública, cumpriu o trato firmado com dois representantes negros de não mandar suas tropas intervirem na manifestação (CARRANÇA, 2008: 55). A este respeito, é bem plausível pensar que seria de todo interesse da ditadura militar manter incólume o mito da democracia racial aos olhos da mídia internacional, sobretudo numa época de movimentos antirracistas e anticolonialistas ascendentes em diversas partes do mundo.

A despeito das divergências entre tendências “culturalistas” e “políticas”, convém observar aqui como ambas acabaram por se desenvolver de forma entrelaçada; pois, como construir a unidade política da Negritude sem ao mesmo tempo apelar para a ideia de uma cultura negra comum, compartilhada pelo afrodescendentes da grande diáspora africana? Assim como as feministas começavam a demonstrar com a sua atuação crítica ao machismo vigente nos partidos de esquerda que o pessoal é político, a militância contra o racismo acabou por demonstrar que a cultura é política.

Deste modo, a busca de uma unidade política – até então vista como pouco viável entre brasileiros negros de distintas posturas ideológicas e religiosas – enveredou pela construção de um solo comum para a identidade negra. Para isso, desenvolveram-se duas vertentes básicas: a construção de uma história de

19 A Liga Operária, fundada por cinco exilados brasileiros em 1974, na Argentina, era um dos grupos trotskistas então atuantes no Brasil e que logo mais formaria a Convergência Socialista. Ver a respeito: Carrança (2008: 38-40); Gonzalez (1982: 45).

resistência e de solidariedade dos escravos e seus descendentes no Brasil; e a elaboração da ideia de uma “cultura negra”, ou “cultura afro-brasileira” específica, a brotar de raízes culturais africanas longínquas.²⁰

O primeiro passo nessa busca de uma memória histórica de resistência e de solidariedade foi a desconstrução daquilo que se convencionou denominar, em tom de profundo desprezo, “história oficial”; ou seja, aquela escrita por historiadores da classe dominante branca que silenciava sobre o papel de resistência desempenhado pelos escravos, enquanto os representava como vítimas passivas resgatadas pelas elites ilustradas abolicionistas.²¹

O problema aqui é que nem sempre a população negra escapava dessa história mítica de veneração pelos abolicionistas e, sobretudo, pela regente Isabel que assinou a Lei de Abolição, em 13 de maio de 1888 – aclamada desde então como a “Lei Áurea”. Imortalizada pela historiografia como a “Redentora dos Escravos”, a filha de Pedro II ocupava até então um nicho intocável no panteão dos heróis brasileiros, sendo inclusive homenageada em terreiros de candomblé precisamente nessa data.²²

No início de maio de 1978, diante da questão “o que fazer no 13 de maio?”, os debates no CECAN assinalaram duas posições: de um lado, os socialistas queriam fazer uma passeata para denunciar o mito da redenção dos escravos pela princesa; de outro, os “culturalistas”, por reconhecerem o significado positivo da Lei Áurea entre muitos afrodescendentes, defendiam um imobilismo crítico, ou seja, demonstrar “a falsa liberdade” concedida pela princesa. Ao final, a proposta de passeata saiu vencedora, combinada com a transformação da tradicional data de 13 de maio em “Dia Nacional de Luta contra o Racismo”. Ao chamar a atenção para a importância desse primeiro passo dos militantes negros para firmar um calendário de lutas, Flávio Carrança assinala a abertura de “um campo comum de atuação para as forças que se uniriam na construção do Movimento Unificado contra a Discriminação Racial” dentro em breve (CARRANÇA, 2008: 51-4).

A desconstrução da “história oficial” da Abolição requeria, em seguida, a construção de uma história comum de resistência e solidariedade, amparada

20 Sobre as várias visões da África e sua relação com o Brasil, emergentes (e disputadas) no interior dos movimentos políticos e culturais negros contemporâneos, ver Patricia Pinho (2004).

21 Uma historiografia contestatória da “história oficial”, amparada em pesquisas, já se desenvolvia desde os anos 1950, por vezes à margem do mundo acadêmico, como foi o caso de *Rebeliões da Senzala*, de Clovis Moura, lançado em 1959. Luis Luna (1976) e Décio Freitas (1978) também contribuíram para a construção de uma história de baixo para cima, a exemplo do que já se fazia em diversos países, como Grã-Bretanha e Estados Unidos.

22 Sobre as imagens da princesa, em comemorações populares e cultos afro-brasileiros, desde fins do Século XIX, ver Daibert Jr. (2004).

nas raízes culturais africanas. A projeção da figura mítica de Zumbi, líder do Quilombo de Palmares, no Século XVII, foi o grande elo entre passado e presente que faltava na consolidação da identidade negra; ou seja, um sentimento abrangente de negritude que parte do afeto e da admiração pelos antepassados africanos e seus descendentes escravizados no Brasil para alcançar uma unidade política entre todos os afro-brasileiros que sofrem na pele o problema do racismo. Em novembro daquele mesmo ano, uma assembleia nacional do MNU dirigiu um Manifesto ao “Povo Brasileiro” para afirmar o orgulho de “Nós, negros brasileiros” sermos descendentes de Zumbi, líder da “República Negra” de Palmares que desafiou os domínios português e holandês. Em decorrência, anunciava-se o 20 de novembro, data da morte em combate de seu dirigente máximo, como o Dia Nacional da Consciência Negra.²³

Entretanto, diversos militantes e pesquisadores acadêmicos têm apontado para as disputas entre correntes políticas distintas no interior do MNU, as quais revelam a precariedade da unidade política renovada a duras penas no transcorrer de seus diversos encontros e assembleias nacionais, nas duas últimas décadas do Século XX. Dez anos após a criação do MNU, um de seus fundadores, o socialista Hamilton Cardoso, fez um balanço pessimista dos rumos do movimento. Para ele – que, por sinal, se opusera à inclusão da palavra *negro* no nome do movimento –, a introjeção pelos militantes negros da “lógica da exclusão, determinante no pensamento racista” havia cristalizado, entre eles, “a lógica do gueto”, ou seja, a de que “negro só alicia negro”. Com isso, as análises políticas do movimento negro marginalizaram “o potencial revolucionário e reformador das populações brancas, vítimas das contradições de classe”, descartando-se uma possível aliança com elas (CARDOSO, 1988: 12).²⁴ Em suma, nas palavras de Carrança, amigo de Hamilton dos tempos de faculdade: “o movimento deveria unificar forças sociais contra o racismo e não restringir-se a um movimento de negros” (CARRANÇA, 2008: 56).²⁵

Neste sentido, pesquisadores acadêmicos têm chamado a atenção para a emergência de uma postura antirracista de teor diferencialista a se sobressair

23 Sobre Zumbi, ver Freitas (1978: 178-9).

24 Para uma biografia de Hamilton Cardoso (1954-1999), que se destacou como liderança intelectual do Movimento Negro nos seus primeiros dez anos, ver Carrança (2008); este livro reúne ainda diversos testemunhos de pessoas que conviveram com esse militante negro morto prematuramente aos 45 anos de idade. Trata-se de um livro especialmente importante por dar visibilidade a esse líder de primeira hora. Infelizmente, Hamilton Cardoso tem sido esquecido, ou mesmo silenciado, em diversos estudos sobre o movimento negro nos anos 1970 e 1980.

25 Segundo Milton Barbosa, entrevistado por Carrança (2008: 57), Cardoso pretendia um movimento nos moldes do SOS Racismo da França, “que junta todo mundo”.

das demais desde os primeiros anos do movimento, com o reconhecimento de particularismos sociais, culturais e raciais, fundados em razões de ordem biológica ou histórica. (HOFBAUER, 2006: 393-4) Mas, em minha opinião, é importante perceber que a despeito da inclusão da palavra *negro* no nome do movimento antirracista logo em seu nascedouro, a possibilidade de uma identidade diferencialista de raça se tornar dominante no futuro ainda era uma entre outras. Um bom exemplo disso está na própria ênfase universalista posta na apresentação do Quilombo de Palmares, celebrado no Manifesto mencionado anteriormente, como: “(...) a PRIMEIRA E ÚNICA tentativa brasileira de estabelecer uma sociedade democrática, ou seja, livre, e em que todos – negros, índios, brancos – realizaram um grande avanço político e social. Tentativa esta que sempre esteve presente em todos os quilombos” (*apud* GONZALEZ, 1982: 58, ênfase no original).

Ora, a despeito da reivindicação contida ao fim desse manifesto do MNU, no sentido da conquista de uma “verdadeira democracia racial”, é possível nela perceber a inexistência da perspectiva de luta por uma democracia baseada em “raças” de cidadãos. Pelo contrário, a proposta implícita é a de se lutar pelo modelo de nação acenado por Palmares: uma *democracia cidadã* em que todos os brasileiros, sem distinção de cor de pele ou origem social, estariam igualmente representados.

Outro exemplo de uma postura universalista pode ser percebido na reivindicação do MNU nas plenárias do Comitê Brasileiro de Anistia, realizadas a partir de janeiro de 1978, de incluir na palavra de ordem “Anistia Total, Ampla, e Irrestrita” – referente aos presos políticos da ditadura – a reivindicação de “revisão das penas dos presos comuns”. Neste caso, os opositores do regime militar foram bem menos universalistas do que o movimento negro, cuja reivindicação alcançava todos os presos, independentemente de sua cor ou posição social. Nas palavras de Hamilton Cardoso, a respeito dessa primeira derrota importante do movimento negro: “À sociedade restou apenas refletir sobre as confissões sob torturas realizadas pelo DOPS. As delegacias de bairros e seus torturadores continuaram impunes” (CARDOSO, 1988: 13).²⁶

Embora o termo *raça* tenha estado presente desde o início nas publicações do MNU, a exemplo da reivindicação recorrente – “por uma verdadeira democracia racial” –, é preciso observar que a designação “raça negra” não

26 É significativa a ausência de qualquer menção ao MNU num livro organizado pela Secretaria Especial dos Direitos Humanos da Presidência da República, em 2007, cujo título defende o “direito à memória e à verdade” daqueles que resistiram à ditadura.

aparece com tanta frequência e nem mesmo a de “identidade negra”, o que não significa, é claro, que estivessem de todo ausentes. Num primeiro momento, devido à presença de um grupo de militantes negros socialistas, minoritário, porém, muito articulado em termos intelectuais, é mais comum identificar os brasileiros negros, ou afrodescendentes, como “os mais oprimidos dos oprimidos”; ou seja, aqueles que vivem majoritariamente em favelas, cortiços, presídios, prostíbulos, ou simplesmente nas ruas, numa articulação crítica, de teor universalista, entre problemas sociais e o problema do racismo, ambos vistos como decorrentes do sistema capitalista (*apud* GONZALEZ, 1982: 58-9, 65-6).²⁷ Como se pode ler na declaração final do III Congresso Nacional do MNU, em abril de 1982: “Na luta contra o racismo, nós, negros do MNU, temos como perspectiva a libertação da Comunidade Negra e de todos os Oprimidos. E nesta luta, não abrimos mão do esforço de conquistar a unidade dos oprimidos” (*apud* Movimento Negro Unificado 1988: 24-5).²⁸

Em minha opinião, é muito significativo dessa abertura política do antirracismo para uma luta comum das massas oprimidas, independentemente da cor de pele e fenótipo em geral, que o movimento negro tenha então escolhido a “consciência negra”, em vez de “raça negra” ou “identidade negra”, como referência simbólica associada à figura eclética de Zumbi para nomear a data de 20 de novembro. Quero, com isso, sugerir que a “consciência negra” denotaria a *consciência para si* que os afro-brasileiros – “os mais oprimidos dos oprimidos” – deveriam alcançar para superar a alienação decorrente das condições objetivas impostas pelo capitalismo e se descobrir como seres humanos com o mesmo direito à vida de todos os demais explorados e oprimidos. Nos termos marxistas muito em voga então e que ecoavam o movimento criado por Steve Biko, na África do Sul, em fins dos anos 1960, a “consciência negra” poderia desempenhar o papel de carro-chefe da grande revolução das massas proletárias contra o Capital (BIKO, 2000: 91-2).

3. A vitória da identidade de “Raça Negra” nos debates sobre cota racial

A possibilidade latente de a identidade negra transformar-se numa identidade diferencialista de raça começa a tomar formas vigorosas durante os debates

27 As esquerdas, em geral, ignoraram a luta contra o racismo, com exceção do grupo trotskista de Hamilton Cardoso já referido anteriormente. De resto, esta é ainda uma questão à espera de pesquisas.

28 “Por uma autêntica democracia racial” é o título do documento aprovado nesse III Congresso realizado em 1982, em Belo Horizonte. As metas universalistas para uma transformação social abrangente são claras nos 16 itens do Programa de Ação (MNU, agosto 1984) aprovado no mesmo evento.

sobre a introdução de políticas de cota racial nas universidades e em outros organismos públicos e privados do país a partir de meados de 1990.²⁹

Os inícios foram tímidos, mesmo porque corria-se o risco de falar para auditórios vazios numa sociedade pouco afeita a discutir ou mesmo a se interessar pelo problema do racismo. “Mas será mesmo que o racismo existe no Brasil? Isso não é coisa de americano?!” Esta, sem dúvida, era uma das questões mais levantadas por gente suspeitosa de que os proponentes da cota racial, em geral militantes negros, estivessem a importar modas infelizes de países reconhecidamente racistas, como os Estados Unidos. Lembro-me de ter participado de debates em que os defensores da cota racial esmeravam-se em explicar o espírito igualitário das ações afirmativas, empenhando-se em desvencilhá-las de um enfoque restrito na cota racial. Contudo, a sua palavra de ordem – “por uma discriminação positiva” – ameaçava por a perder todo o trabalho de persuasão de públicos pouco sensíveis, ou mesmo assustadiços em relação ao problema do racismo.

A questão cristalizou-se especialmente em torno de dois projetos de lei federal. Inicialmente, temos o projeto de Lei de Cotas (PL 73, de 1999), que determina a instituição de cotas raciais para estudantes negros, vindos de escolas públicas, em todas as universidades federais brasileiras. No ano seguinte, o então deputado Paulo Paim apresenta o Estatuto da Igualdade Racial (PL 3.198, de 2000), cuja espinha dorsal é o reconhecimento pelo Estado da “diversidade racial” existente no país, bem como a instituição de cotas raciais para os “afro-brasileiros” em diversos setores sociais, entre eles, universidades, empresas públicas, meios de comunicação e propaganda. Para isso, torna-se obrigatória a introdução do “quesito raça/ cor”, em termos de autoclassificação, nos documentos das áreas de saúde, educação, e de administração de empresas públicas e privadas. Outro ponto importante a assinalar de uma forma explícita a concepção de uma identidade racial, ou seja, de “raça negra”, é o item que

29 Embora meu enfoque neste item seja os debates sobre a cota racial, é bom ter em mente a ocorrência de poderosas pressões internas e externas para que o Estado brasileiro encampasse “políticas de ação afirmativa” (com cota racial) – termo importado dos Estados Unidos e até então ausente do vocabulário político brasileiro; entre elas: a Marcha Zumbi dos Palmares pela Vida, ocorrida em Brasília, em 20 de novembro de 1995; e o “Plano de Ação” resultante da III Conferência Mundial de Combate ao Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerância Correlata, realizada em Durban, África do Sul, em 2001. Importante também lembrar que segundo Maio e Santos (2006: 20), a partir dos anos 1990, a Fundação Ford no Brasil adotou uma agenda de intervenção social em lugar de sua antiga orientação científico-política.

contempla recursos financeiros para a pesquisa específica de doenças “geneticamente determinadas” na “população afro-brasileira”.³⁰

Alguns itens do Estatuto da Igualdade Racial, porém, poderiam bem conviver com uma concepção de identidade afro-brasileira ou afrodescendente, não necessariamente de ordem “racial”, como é o caso do artigo que determina o ensino obrigatório do curso “História da África e do Negro no Brasil em todas as escolas de ensino fundamental e médio, públicas e privadas; e também aquele que garante a propriedade definitiva das terras ocupadas pelos “remanescentes das comunidades dos quilombos”, formados à época da escravidão, tal como já inscrito na Constituição de 1988. Neste ponto, é importante lembrar a posição assumida por Barbara Fields em um debate muito semelhante realizado nos Estados Unidos, nos anos 1980. Para ela, a ascendência africana dos americanos negros não tem nada a ver com a ideia de raça, mas, sim, com uma *ascendência estigmatizada pelo racismo*, tal como praticado pelos euro-americanos, ou seja, pessoas nascidas nos Estados Unidos e que descendem de europeus (FIELDS, 2003: 1405).³¹

Antes mesmo que esses projetos fossem discutidos e votados pelo Congresso, diversas universidades públicas decidiram dar início a políticas de ingresso diferenciadas, abalando a tradição universalista dos exames vestibulares em que os candidatos são identificados somente por meio de números. Entretanto, em meados de 2004, os proponentes da cota racial devem ter temido pelo futuro daqueles projetos a serem debatidos no Congresso Nacional diante da exposição nua e crua na mídia da política de ação afirmativa aplicada pela Universidade de Brasília (UnB).³²

Frente à dificuldade de distinguir quem é negro no país, já que nunca houve uma diferenciação formal das “raças” pelo Estado brasileiro, aplicada a políticas públicas, os dirigentes da UnB decidiram que não bastava a um estudante declarar-se negro para se candidatar a uma vaga de ingresso na universidade por meio da cota racial. Era preciso apresentar uma fotografia para que

30 Para uma crítica da ideia de doenças específicas da “raça negra”, a exemplo da anemia falciforme, ver Peter Fry (2005, cap. 9).

31 Ver também Fields 2012. Convém observar aqui que o texto do Estatuto é expressivo da tensão existente entre os dois tipos de “novas identidades” emergentes com a globalização e contestatórias das “identidades ‘fechadas’, e centradas de uma cultura nacional”, tal como apontado por Stuart Hall (1996: 628). A identidade “negra” surgida no contexto britânico das lutas conjuntas de afro-caribenhos e asiáticos é mais política, plural e diversa; porém, como ele observa, algumas identidades podem se fixar na busca de uma suposta pureza inicial para recobrar certezas que lhes parecem escapar.

32 Para uma análise das primeiras experiências com cota racial em universidades públicas, com enfoque na UnB e na Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ), ver Lília Tavoraro (2006).

os membros de uma comissão especial, composta de professores, estudantes e militantes do movimento negro se certificassem que tal candidato correspondia de fato ao fenótipo da “raça negra”. Nesse caso, como nos mostram Marcos Chor Maio e Ricardo Ventura Santos, esse tribunal das raças seguiu a orientação já assinalada em 2003 pela Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul – negro é aquele que tem “lábios grossos, nariz chato e cabelo pixaim” (MAIO; SANTOS, 2006: 24-5).

A exposição na mídia das consequências desastrosas da raciologia adotada pelos acadêmicos antirracistas da UnB, como o caso dos irmãos gêmeos, por exemplo, poderia bem ter servido para reavivar a importância de um velho debate intelectual travado nas décadas de 1970 e 1980.³³ Inspirados simultaneamente pela rebeldia da juventude de 1968 e pelas ideias emergentes da Nova Esquerda, uma série de autores em diversas partes do mundo, inclusive no Brasil, formularam questões decisivas em termos do futuro da humanidade. – Para que servem, enfim, as ciências humanas e a ciência em geral? Elas devem refletir sobre as coisas desse mundo, interpretando-as criticamente no sentido da transformação social, ou devem simplesmente se subsumir a elas para bem servir aos gostos e apetites dos aparatos políticos, policiais, empresariais?³⁴

O uso de fotografias e até mesmo de entrevistas para averiguar se um candidato à vaga em uma universidade pertencia verdadeiramente à “raça negra” buscava solucionar um problema surgido em outras universidades onde o sistema de ingresso pela cota racial requeria tão somente que o candidato se identificasse como negro. Este sistema de ingresso baseado na boa-fé do candidato poderia abrir as portas para milhares de pessoas brancas que se identificassem como negras por serem afrodescendentes. Ora, como chegar à veracidade da raça de alguém se os próprios defensores das cotas raciais afirmavam *ad nauseam* nos debates sobre as ações afirmativas que “a raça é uma construção social”, ou seja, que as raças humanas não existem em termos biológicos?³⁵

33 Na UnB, em 2007, dois irmãos gêmeos receberam veredictos distintos quanto ao seu pertencimento à “raça negra”: um foi aceito para concorrer à uma vaga reservada pela cota racial, mas o outro foi recusado por ser considerado “branco”. Essa decisão foi revista em seguida quando se percebeu tratar-se de gêmeos. Assim, ambos foram classificados como membros da “raça negra” com direito à cota racial. Ver Zakabi (2007).

34 A necessidade de fixar a identidade racial do “negro” para fazer funcionar uma política de cota racial acaba por induzir acadêmicos antirracistas a agir em conformidade com o senso comum dos jargões policiais em busca de “suspeitos”.

35 Para complicar os argumentos dos defensores da cota racial, as pesquisas de geneticistas mostram que grande parte dos brasileiros tem uma ancestralidade africana do ponto de vista genômico, o que não tem nada ver com cor de pele ou fenótipo, enfim, com a velha ideia de raças humanas, a qual já não encontra respaldo do ponto de vista da genética ou biologia; ver Pena e Birchall (2005-2006: 14-5).

Por ironia, diante desse impasse raciológico, muitos dos argumentos antirracistas contrários à cota racial apelam para aquela velha narrativa paradisíaca de um país formado à base de uma intensa “miscigenação” entre as três “raças” originais – o branco, o negro e o índio –, o que tornaria o racismo menos violento no Brasil; seria, portanto, mais fácil de ser enfrentado mediante políticas públicas universalistas aplicadas à educação, saúde, moradia, ao transporte etc.³⁶ Como afirma o Manifesto: Cento e Treze Cidadãos Anti-Racistas contra as Leis Raciais, encaminhado ao Supremo Tribunal Federal, em 30 de abril de 2008: “Por certo existe preconceito racial e racismo no Brasil, mas o Brasil não é uma nação racista. Depois da Abolição, no lugar da regra da “gota de sangue única”, a nação brasileira elaborou uma identidade amparada na ideia anti-racista de mestiçagem e produziu leis que criminalizam o racismo”. E, mais adiante, como que a esclarecer inadvertidamente que não se trata simplesmente de uma “ideia anti-racista de mestiçagem”, mas da constatação da *miscigenação* como um *fato* biológico: “Entre nós, casamentos interraciais não são incomuns... Os brasileiros tendem a borrar as fronteiras “raciais”, tanto na prática da mestiçagem quanto no imaginário da identidade...”

Observe-se aqui que os autores se preocuparam em vestir de aspas a palavra “raciais”, mas não a de mestiçagem. De qualquer modo, a questão aqui não é contabilizar a quantidade de aspas aplicadas a determinadas palavras pelos autores para se acautelar do terreno minado representado pela ideia de raça e seus derivados, como a de mestiçagem; aliás, a roupagem da moda dada à velha palavra *miscigenação*. O que importa aqui é chamar atenção para os pressupostos raciológicos embutidos nos argumentos favoráveis ou contrários à política de cota racial e que, infelizmente, predominaram ao longo desse debate.³⁷

36 Os críticos da cota racial que apelam para o argumento da “miscigenação” ou “mestiçagem” brasileira foram apelidados de “neo-freyrianos” pelos seus adversários, para quem Gilberto Freyre teria sido o inventor do mito da democracia racial brasileira; mas, como vimos, o elogio da “mestiçagem” foi de fato uma nota constante entre militantes negros na primeira metade do Século XX.

37 Um Manifesto anterior, também contrário à cota racial, dirigido ao Congresso brasileiro, em 30 de maio de 2006, limita-se a se contrapor à instauração de uma política oficial de raças, não havendo aqui menção à “mestiçagem”. Assinei o primeiro Manifesto, mas obviamente não assinaria o segundo Manifesto, o de 2008, pelos motivos já expostos; ou seja, em minha opinião, ser contrário à política de cota racial significa rechaçar a raciologia que nos foi legada pela Ciência do Século XIX, em que convivem irmanadas de forma inextricável as noções racistas de raça e mestiçagem. A incongruência do argumento contra a cota racial, tal como se apresenta no “Manifesto dos 113 Cidadãos”, não escapou aos autores do Manifesto favorável à cota racial, encaminhado ao STF em 13 de maio de 2008. Como eles observam, aqueles mesmos que enfatizam a inexistência da raça, lembram em seguida a importância da mistura racial; ver “120 Anos de Abolição Inconclusa” (2008).

Como vimos, os autores do Manifesto de 2008, contrário à cota racial, partem exatamente das mesmas premissas raciológicas de seus adversários; ou seja: embora seja preciso sempre lembrar numa espécie de “ritual piedoso” – nas palavras de Paul Gilroy –, que as raças humanas não existem em termos biológicos, torna-se conveniente reconhecer politicamente que elas existem *de fato* socialmente, tanto existem que no Brasil pessoas de “raças” distintas unem-se em casamentos “interraciais” e geram filhos “mestiços”.³⁸ Ao se contraporem às políticas de cota racial baseadas em identidades “raciais” fixas, fechadas, ou seja, a identidade negra a incluir negros e pardos, eles não fazem mais do que enfatizar o perfil de uma nação multirracial, supostamente avessa aos ódios raciais, e onde o preconceito de raça existiria acuado, refugiando-se “em expressões oblíquas envergonhadas” (*apud* MANIFESTO, 2008). Até mesmo a segregação espacial entre brancos e negros, existente em cidades grandes e pequenas é minimizada: “... a segregação residencial é um fenômeno basicamente ligado à renda, não à cor da pele” (*apud* MANIFESTO, 2008).

Os debates sobre a cota racial são sempre prenhes em matéria de estatísticas, cujos números adquirem *status* de verdade científica, de acordo com a perspectiva política de quem os apresenta: ora servem para mostrar que no Brasil os negros são pobres por uma questão de baixo nível de renda, ora para provar que os negros são pobres por serem discriminados racialmente. De minha parte, prefiro confiar na minha própria percepção sempre que percorro um trajeto familiar que vai de um bairro periférico oscilante entre pobreza e miséria, passa por outro de classe média alta e termina num bairro de classe média. O que distingo entre o primeiro e os dois últimos são de fato “duas cidades”, ou seja, dois mundos apartados em termos de infraestrutura básica, saneamento, escolas, transporte, saúde, segurança, aparatos culturais, acesso a bens materiais e imateriais etc. Impossível não perceber uma maioria negra concentrada nas áreas mais pobres da cidade, muitas delas expandidas a partir de antigas favelas, e uma minoria branca nas áreas urbanas afluentes, com suas mansões e condomínios, convenientemente cercados e eletrificados, em ruas limpas e arborizadas. O que vejo é comparável à visão de Frantz Fanon das cidades branca e negra na Argélia, ou aos guetos negros – enclaves de pobreza e miséria nas grandes cidades do norte dos Estados Unidos – que, aliás, inspiraram os autores

38 Com essa expressão irônica, Gilroy (2007: 30, 75) refere-se ao argumento corrente nos meios acadêmicos dos Estados Unidos de que a “raça” é inventada socialmente para se concluir, em seguida, que não haveria alternativa a não ser aceitar o seu imbricamento no mundo e, portanto, a sua formalização em políticas de discriminação positiva. Para ele, a ação política contra as hierarquias sociais seria muito mais efetiva caso fosse expurgada de qualquer respeito pela ideia de raça.

de *Black Power* a formular a noção de racismo institucional (FANON, 1979: 28-30; CARMICHAEL; HAMILTON, 1967: 22-3).

Conclusão

Para a infelicidade de quem tem como perspectiva a luta pela abolição do racismo, é perceptível que um tal objetivo torna-se cada vez mais distante nos horizontes antirracistas. Isto porque, como vimos, críticos e defensores da introdução de políticas de cota racial pelo Estado brasileiro comungam da mesma crença na existência de raças humanas, seja em termos biológicos ou sociais; pois reafirmar a ideia de mestiçagem não é o mesmo que reafirmar a ideia de raça negra, raça branca, raça amarela, além daquela especialmente visada pelo discurso nazista – a raça judaica?³⁹

A diferença entre essas duas correntes do antirracismo estaria no modo de encarar uma democracia racial, ou melhor, na incapacidade de ambas de pensar uma democracia na acepção da palavra, sem o qualificativo “racial”. Assim, de um lado, defende-se a *velha* democracia racial brasileira, na qual o racismo institucional impera em detrimento daqueles identificados informalmente como de “raça negra” em determinadas práticas sociais; e, de outro, busca-se uma *nova* democracia racial, na qual a “raça negra” é a destinatária de políticas de “discriminação positiva”, em detrimento de grande número de pessoas brancas que convivem com pessoas negras em áreas pobres urbanas periféricas e favelas, e também em áreas rurais, a exemplo dos participantes de movimentos dos “sem terra”.

Este último aspecto foi particularmente enfatizado por José Carlos Miranda, coordenador do Movimento Negro Socialista, em audiência pública no Supremo Tribunal Federal. Para ele, com a adoção de políticas de cota racial, a “luta por direitos universais, ou seja, para todo o povo trabalhador se dissolverá na luta por direitos para etnias, povos, raças”. Com isso, abre-se até mesmo a possibilidade de no futuro constituírem-se sindicatos brancos e negros. Infelizmente, entre os críticos das políticas públicas de cotas raciais predominou o elogio da

39 Na ANPOCS de 2006, surpreendi-me com a observação do coordenador de uma sessão, um conhecido intelectual e defensor da cota racial. Após ouvir várias invectivas contra “os brancos”, ele disse num tom de lamento: “Não podemos abrir mão da mistura, sabe, a mulata é bonita...” De fato, as noções de raça e mestiçagem são inextricáveis, não só nos meios populares, como também nas mentes de muitos daqueles que têm como dever de ofício refletir *criticamente* sobre cultura e sociedade.

velha democracia racial com sua “mestiçagem” em lugar das vozes lúcidas vindas dessa corrente socialista negra.⁴⁰

Mas será mesmo preciso eternamente repor as categorias inventadas pelas ciências racistas do Século XIX? Por que nesse debate havido entre antirracistas sobre a cota racial nas universidades, com problemas visíveis já na experiência da UnB, não foi possível reconhecer a impropriedade de o Estado determinar políticas públicas promotoras de uma racialização formal da população? Enfim, se “a raça é uma construção social” – e como dizem os defensores da cota racial, a sociedade brasileira já está por demais racializada em suas práticas institucionais e sociais –, não seria melhor então tratar de desconstruir a ideia de raça para melhor enfrentar o racismo? Por outro lado, enquanto os críticos da cota racial continuarem ofuscados por conceitos racistas, como o de mestiçagem, não será possível haver uma discussão séria sobre o racismo no país entre essas correntes do antirracismo brasileiro.⁴¹

Em suma, é possível concluir que houve um *quase* debate sobre o racismo, ou mesmo um não-debate nessa última década no Brasil; ou seja, quase todas as atenções, sobretudo aquelas com maior visibilidade na mídia, centraram-se na “raça negra” e muito pouca atenção se deu ao problema do racismo. Tudo se passa como se a “raça” tivesse inventado o racismo e não o contrário; neste caso, melhor seria desistir de lutar pela abolição do racismo, já que não se poderia abolir aquilo que é intrínseco a uma história naturalizada.

Nestas alturas, é plausível responder à seguinte pergunta: como lutar contra o racismo prescindindo da categoria raça?⁴² Afinal, é bem comum argumentar-se em debates: as “relações raciais” existem de fato devido à crença na existência de raças inscrita de longa data nos fatos sociais...

Minha resposta aqui é que, por mais que se tente amenizar a ideia de raça como uma “construção social”, que pode ser empregada para beneficiar os discriminados, não há como escapar de sua definição original biológica, engendrada

40 Importante também é a opinião de José Roberto F. Militão (2006), antigo militante do movimento negro, para quem a adoção de políticas públicas de cota racial significa a criação de uma nova categoria de “alforriados” e, em decorrência, o enfraquecimento da luta geral contra o racismo.

41 É interessante observar aqui que ambas as correntes antirracistas consideram as categorias de raça/ cor adotadas pelo Censo brasileiro como uma fonte segura para construir seus argumentos sobre a “raça negra” e a “mestiçagem”. São cinco as categorias de “raça ou cor” recenseadas: branca, preta, parda, amarela e indígena. Se um entrevistado não quiser responder a esse quesito, ele é cordialmente convidado a assumir uma dessas identidades raciais para que a entrevista possa ser levada adiante, já que não há a opção de não se dar resposta. Assim se constroem os números das raças puras e mestiças a embasar os debates de especialistas aprisionados nas categorias raciais – e racistas – que eles insistem em entronizar.

42 Agradeço ao parecerista anônimo que me deu a oportunidade de responder aqui a essa pergunta. Escrevi sobre essa questão em Azevedo (2004b; 2007).

por uma Ciência carregada de pressupostos racistas que se desenvolveu ao longo do Século XIX e perdura até os nossos dias. Depois que o mundo se inteirou da aplicação da “Solução Final” pelos nazistas, tudo levava a crer que a categoria raça e seus derivados, como a de miscigenação ou mestiçagem, seriam definitivamente enterrados com todos aqueles cuidados que cercam o soterramento de lixo nuclear. Infelizmente, nos anos 1950, a Unesco continuou a empregá-las nos seus manifestos contra o racismo sem se dar conta da incongruência em levar adiante a afirmação sobre a existência de raças humanas. Com isso, a área acadêmica de “relações raciais”, que se desenvolvia desde os anos 1930, nos Estados Unidos, ganhou ainda mais fôlego em sua difusão pelo mundo.

Entretanto, já há quem pense como eu, que está mais do que hora de parar com toda essa encenação de raça, a exemplo de alguns autores citados ao longo deste artigo, como Fields, Gilroy e Miles. Fields tem se destacado pela nitidez de sua posição antirracista na abordagem da história dos Estados Unidos. Para ela, a historiografia de seu país tem perpetrado uma “grande evasão” já de longa data: a substituição do racismo pela “raça”. Esta substituição de um termo, que configura um “crime contra a humanidade”, por outro que projeta uma ficção comparável à bruxaria ou ao geocentrismo, tem por finalidade “transformar o ato de um sujeito em um atributo do objeto”. Em suma, “disfarçado em raça, o racismo torna-se algo que os afro-americanos são em vez de algo que os racistas fazem” (FIELDS, 2003: 1397-1399; 2012: 96-7).

Assim, como Fields demonstra, a partir da entronização do conceito de raça e de seus derivados, como o de mestiçagem pelos racistas e mais recentemente pelos antirracistas, todos os olhares se centram na “raça negra” e tudo o mais que envolver pessoas de pele escura na convivência política, social e familiar com pessoas de pele clara será abordado como “relações raciais”.

Diante disso, quero dizer que na luta contra o racismo uma coisa é assumir uma identidade negra ou afrodescendente, outra coisa é assumir uma identidade de raça. Aqueles que se orgulham de serem negros ou afrodescendentes irmanam-se numa comunidade de sofrimento em luta pela dignidade humana, não se importando com a tonalidade de peles mais escuras ou mais claras. Guiados pelo sentimento de Negritude, sua perspectiva é a de um futuro sem racismo, quando a cor da pele for tão irrelevante como identificação social quanto a cor dos ossos humanos. Já aqueles que se assumem como membros de uma raça, embora militem no sentido do antirracismo, acabam enredados na armadilha de uma antiga categoria científica inventada para justificar a escravidão de africanos nas Américas e, mais tarde, a segregação formal ou informal dos afrodescendentes. Não há, aqui, como escapar de uma única perspectiva: a

eternização do racismo. Ora, haveria como lutar contra o racismo e ao mesmo tempo assumir a categoria raça nas mais diversas esferas sociais – escolas, universidades, centros de saúde, empresas, sindicatos, partidos políticos, associações recreativas, esportivas e culturais, igrejas, famílias? No máximo, o que se conseguirá serão direitos específicos de raça e, portanto, a instituição do tratamento desigual pela Lei.

Contudo, essa grande questão em pauta no cenário nacional chegou ao fim diante da decisão unânime do Supremo Tribunal Federal, em 27 de abril de 2012: as cotas raciais em Universidades não ferem os princípios igualitários da Constituição brasileira. Deste modo, venceu a saída política mais fácil e menos onerosa do ponto de vista das elites governantes, uma vez que os beneficiados constituem uma minoria de estudantes negros com curso médio completo. Já a maioria da população negra – uma boa parte sem nem mesmo contar com uma escolaridade básica – continuará a enfrentar as agruras de viver em favelas, cortiços, periferias, ruas e prisões, num cotidiano entravado pela ação sub-reptícia do racismo institucional a lhes negar o acesso igualitário aos bens públicos.

Em um de seus últimos artigos, no fim dos anos 1980, muito antes que se configurasse esse grande debate sobre a cota racial, Hamilton Cardoso já alertava para que o movimento negro não se contentasse com “a ampliação pura e simples das oportunidades raciais”, deixando-se tragar pelos “mecanismos de cooptação” do “poder branco”, isto é, do “poder de classe”. Num tom profético, ele conclui que “o grande desafio” da “subversão negra” seria assumir o seu conteúdo social junto às camadas mais exploradas e oprimidas da sociedade brasileira. “No limite, a superação da sua própria consciência negra em busca de uma nova consciência social e nacional” (CARDOSO, 1987: 101-3). Palavras, sem dúvida, admiráveis, que apontam para a construção de uma democracia na sua plenitude, onde o ideário universalista de direitos iguais para todos deixe de ser pura ficção iluminista. Mas para que cheguemos a esse modelo de democracia universal humanista na acepção da palavra, é preciso, antes, que as correntes antirracistas abandonem a ideia de raça e de mestiçagem. Somente assim será possível enfrentar a grande questão da desigualdade social produzida pelo capitalismo combinado ao racismo.

Nos últimos anos tem havido um crescendo de denúncias de racismo na mídia. Tal como no passado, ninguém quer ganhar a pecha de racista. As desculpas são sempre no velhíssimo sentido de que tudo não passou de um escorregão nada sério, apenas uma piada inconsequente sem más intenções etc. Há ainda os que apelam cinicamente ao direito de livre expressão... No fim, tudo se ajeita em termos dessas manifestações racistas individuais: no máximo, perde-se uma posição profissional prestigiosa ou leva-se uma condenação leve por “injúria racial”.

Mas, enquanto isso, o racismo institucional continua a aprofundar a desigualdade social por enraizar-se de um modo invisível nas diversas esferas da sociedade brasileira, numa distribuição de recursos pretensamente técnica e neutra. Em suma, penso que é essa distribuição social – desigual e perversa – de recursos materiais e imateriais, que está à espera de ser desfeita por um movimento antirracista abrangente, capaz de selar alianças com outros movimentos sociais em luta contra as diversas formas de opressão e exploração capitalista.

Referências

- AZEVEDO, C. M. M. de. **Abolicionismo**: Estados Unidos e Brasil. São Paulo: Annablume, 2003.
- _____. **Onda Negra, Medo Branco**. 3. ed. São Paulo: Annablume, 2004a.
- _____. **Anti-Racismo e seus Paradoxos**. São Paulo: Annablume, 2004b.
- _____. Cota Racial e Jargão Policial na Universidade: para onde vamos?. In.: STEIL, C. A. (org.). **Cotas Raciais na Universidade**: Um Debate. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2006: 63-6.
- _____. Institucionalização da “Raça Negra” ou Luta contra o Racismo? In.: **Aulas**, Universidade Estadual de Campinas, n. 3, março 2007: 1-14. Disponível em: <www.unicamp.br/~aulas/numero3.htm>. Acesso em: 30 maio 2018.
- _____. **Maçonaria, Anti-Racismo e Cidadania**. São Paulo: Annablume, 2010.
- _____. Três Modelos de Nação e o Problema do Racismo na História do Brasil. In.: SILVA, J. P. da (Org.), **Sociologia Crítica no Brasil**. São Paulo: Annablume, 2012: 247-272.
- _____. **Etíope Resgatado, Abolicionismo e suas Conexões Internacionais**. São Paulo: Annablume, 2016.
- BASTIDE, R.; Fernandes, F. **Relações Raciais entre Negros e Brancos em São Paulo**. São Paulo: Anhembi, 1955.
- BIKO, S. **I write what I like**. London: Bowerdean Publishing, 2000.
- BOMFIM, M. **O Brasil na America**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1929.
- BOURDIEU, P.; WACQUANT, L. Sobre as Artimanhas da Razão Imperialista. In.: **Estudos Afro-Asiáticos**. Rio de Janeiro, ano 24, abril 2002: 15-33.
- BRASIL. **Direito à Memória e à Verdade**: A Ditadura no Brasil 1964-1985. Brasília: Secretaria Especial dos Direitos Humanos da Presidência da República, 2007.
- CARDOSO, H. Limites do Confronto Racial e Aspectos da Experiência Negra do Brasil – Reflexões. In.: SADER, E. (Org.) **Movimentos Sociais na Transição Democrática**. São Paulo: Cortez, 1987: 82-104.

- _____. História Recente: Dez Anos de Movimento Negro. **Teoria e Debate**, n. 2, 1988: 10-13.
- CARMICHAEL, S.; HAMILTON, C. **Black Power**. New York: Vintage Books, 1967.
- CARRANÇA, F. **Hamilton Cardoso**. Edição do Autor, 2008.
- CESAIRE, A. **Discours sur le Colonialisme suivi de Discours sur La Négritude**. Paris: Présence Africaine, 2004.
- DAIBERT JUNIOR, R. **Isabel, a “Redentora” dos Escravos**. Bauru, SP: EDUSC, 2004.
- FANON, F. **Os Condenados da Terra**. 2. ed., trad. José L. de Melo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.
- FERRARA, M. **A Imprensa Negra Paulista (1915-1963)**. São Paulo: FFLCH/USP, 1986.
- FIELDS, B. Of Rogues and Geldings. In.: **The American Historical Review**, vol. 108, n. 5, 2003: 1397-1405.
- FIELDS, K.; FIELDS, B. J. **Racecraft: The Soul of Inequality in American Life**. Londres: Verso, 2012.
- FREITAS, D. **Palmares: A Guerra dos Escravos**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1978.
- FREYRE, G. **Casa-Grande & Senzala**. 20ª ed. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio; Brasília: INL-MEC, 1980.
- FRY, P. **A Persistência da Raça**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.
- GILROY, P. **Entre Campos**, trad. Celia M. M. de Azevedo *et al.* São Paulo: Annablume, 2007.
- GONZALEZ, L. O Movimento Negro na Última Década. In.: Lélia Gonzalez e Carlos Hasenbalg (Orgs.). **Lugar de Negro**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1982: 9-66.
- GUIMARÃES, A. S. A. Democracia Racial: O Ideal, o Pacto e o Mito. In.: **Novos Estudos**, CEBRAP. São Paulo, n. 61, 2001: 147-162.
- HALL, S. The Question of Cultural Identity. In.: Stuart Hall *et al.* **Modernity: An Introduction to Modern Societies**. Cambridge, Mass.: Blackwell Publishers, 1996: 595-634.
- HANCHARD, M. G. **Orpheus and Power**. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1998.
- HOFBAUER, A. **Uma História de Branqueamento**. São Paulo: Unesp, 2006.
- LUNA, L. **O Negro na Luta contra a Escravidão**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Livraria Editora Cátedra, 1976.
- MAIO, M. C.; SANTOS, R. V. Políticas de Cotas Raciais, os ‘Olhos da Sociedade’ e os Usos da Antropologia: O Caso do Vestibular da Universidade de Brasília (UnB). In.: **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 11, n. 23, 2005: 181-214.
- MANIFESTO pelas cotas. 120 Anos de Abolição Inconclusa: Manifesto em Defesa da Justiça e Constitucionalidade das Políticas de Inclusão, dirigido ao Supremo Tribunal Federal, 13 de maio de 2008. Disponível em: <www.manifestopelascotas.net>. Acesso em: 30 maio 2018.
- MILES, R. **Racism**. Londres: Routledge, 1989.

- MILITÃO, J. R. **Cotas na Universidade**: A Alforria do Século XXI. Disponível em: <www.schwartzman.org.br>. Acesso em: 30 maio 2018.
- MIRANDA, J. C. **Coordenador do MNS intervém no STF, denunciando o racismo e o capitalismo**. Disponível em: <www.mns.org.br>. Acesso em: 30 maio 2018.
- MIRANDA, R. Um Caminho de Suor e Letras. Dissertação de Mestrado em História, Campinas, UNICAMP, 2005.
- MNU – Movimento Negro Unificado. **Programa de Ação**. III Congresso Nacional, Belo Horizonte, Minas Gerais (agosto 1984).
- MOURA, C. **Rebeliões da Senzala**. 3ª ed. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1981.
- MOVIMENTO Negro Unificado. **1978-1988 Dez Anos de Luta**. São Paulo: Confraria do Livro, 1988.
- NASCIMENTO, A. do. Espírito e Fisionomia do Teatro Experimental do Negro. In.: **Relações de Raça no Brasil**. Rio de Janeiro: Edições Quilombo, 1950: 9-12.
- . Nós. In.: **Quilombo**, ano 1, n. 1, 9 de dezembro de 1948: 1, 6; edição fac-similar organizada por GUIMARÃES, A. S. A. São Paulo: Editora 34, 2003: 19.
- . Inaugurando o Congresso do Negro. In.: **Quilombo**, junho-julho 1950, p. 1; edição fac-similar. São Paulo: Editora 34, 2003: 107.
- OLIVEIRA, A. C. de. Quem é a ‘Gente Negra Nacional’? Dissertação de Mestrado, História, Campinas, UNICAMP, 2006.
- PELLICCIOTTA, M. Liberdade e Luta. Tese de Doutorado, História, Universidade Estadual de Campinas, 2012.
- PENA, S.; BIRCHAL, T. A Inexistência Biológica versus a Existência Social de Raças Humanas: pode a Ciência instruir o Etos Social? In.: **Revista USP**, n. 68, São Paulo, USP, fevereiro 2006: 10-21.
- PINHO, A. **UnB rejeita um gêmeo e aceita outro nas cotas**. In.: Folha de S. Paulo. São Paulo, p. C8, 8 de junho de 2007.
- PINHO, P. **Reinvenções da África na Bahia**. São Paulo: Annablume, 2004.
- PINTO, R. P. **O Movimento Negro em São Paulo**. Ponta Grossa: Editora UEPG; São Paulo: Fundação Carlos Chagas, 2013).
- RAMOS, A. **A Mestiçagem no Brasil**. Trad. Waldir Oliveira. Maceió: EDUFAL, 2004.
- REVISTA ÉPOCA. Manifesto: Cento e Treze Cidadãos Anti-Racistas contra as Leis Raciais, 21 de abril de 2008. Disponível em: <www.revistaepoca.globo.com>. Acesso em: 30 maio 2018.
- SENGHOR, L. Le Brésil dans L’Amérique Latine. (20 de setembro de 1964) In.: **Négritude et Civilisation de l’Universel**. Paris: Éditions Du Seuil, 1977: 27-30.
- SILVA, J. M. **Centro de Cultura e Arte Negra**. São Paulo: Selo Negro, 2012.

- SILVA, J. História de Lutas Negras: Memórias do Surgimento do Movimento Negro na Bahia. In.: MNU, **1978-1988 10 Anos de Luta contra o Racismo**. São Paulo: Confraria do Livro, 1988: 7-17.
- TAVOLARO, L. Race and Quotas, 'Race' in Quotes: The Struggle over Racial Meanings in Two Brazilian Public Universities. Ph.D dissertation, New School for Social Research, 2006.
- TAVOLARO, L.; TAVOLARO, S., "Raça e a 'Tese da Excepcionalidade Brasileira': uma reflexão à luz das ações afirmativas". In.: Revista de Estudos e Pesquisas sobre as Américas, v. 7, n. 1: 14-32.
- ZAKABI, R. *et al.* Eles são Gêmeos Idênticos, mas, segundo a UnB, este é Branco e... In.: **Veja**, ano 40, n. 22, 6 de junho de 2007: 82-87.

Recebido em 22/08/2017

Aprovado em 01/04/2018

Como citar este artigo:

AZEVEDO, Celia Maria Marinho de. A luta contra o racismo e a questão da identidade negra no Brasil. *Contemporânea* – Revista de Sociologia da UFSCar, v. 8, n. 1, jan.-jun. 2018, pp. 163-191.