



RACISMO INSTITUCIONAL

fórum de debates · educação e saúde



LOCAL DE REALIZAÇÃO DO EVENTO

San Francisco Flat

Av. Álvares Cabral, 967 - Bairro Lourdes, Belo Horizonte, Minas Gerais.

SUMÁRIO

1. APRESENTAÇÃO	3
2. BRANQUEAMENTO E BRANQUITUDE NO BRASIL	5
3. A PRODUÇÃO SOCIAL DA IDENTIDADE E DA DIFERENÇA.....	40
4. SEMINÁRIO NACIONAL DE SAÚDE DA POPULAÇÃO NEGRA.....	65
5. REPRESENTAÇÃO POLÍTICA E ENFRENTAMENTO AO RACISMO	85
REFERÊNCIAS	100



1. APRESENTAÇÃO

O conceito de racismo institucional surgiu nos Estados Unidos na década de 1960. Segundo Pace e Lima (2011, p. 4), os objetivos da criação do conceito eram de

especificar como se manifesta o racismo nas estruturas da organização da sociedade e nas instituições, para descrever os interesses, ações e mecanismos de exclusão estabelecidos pelos grupos racialmente dominantes.

É importante ressaltar que no Brasil o racismo teve suas raízes na escravidão – a qual durou mais de três séculos –, sendo um dos últimos países do mundo a abolir essa prática. Mesmo após a abolição da escravidão, mediante a assinatura da Lei Áurea em 13 de maio de 1888, a população negra permaneceu marginalizada e com o acesso ao trabalho distribuído de forma desigual, cabendo a esse segmento, na maior parte das vezes, a ocupação de posições subalternas. Tem-se uma construção do racismo de forma histórica e o Estado contribui para a manutenção das iniquidades quando não institui políticas públicas que promovam a equidade, reconhecendo as diferentes especificidades étnico-raciais na saúde.

O que mais dificulta a implantação de práticas e políticas públicas antirracistas é o paradoxo central trazido por López (2012). A autora diz que a ausência parcial de reflexões sobre o racismo institucional pode estar relacionada às dificuldades de as próprias instituições reconhecerem esses mecanismos e se autoexaminarem enquanto (re)produtoras de racismo. Para incluir políticas que garantam a equidade étnico-racial, é necessário que a instituição assuma a (re)produção do racismo institucional para justificar a execução de tais políticas.

Há importantes diferenças no tratamento da saúde e no processo de adoecimento entre negros e brancos, determinadas pela



invisibilidade das doenças que são mais prevalentes nestes grupos populacionais, a não inclusão da questão racial nos aparelhos de formação, a dificuldade de acesso aos serviços de saúde, a qualidade da atenção à saúde, assim como o acesso aos insumos (...). (KALCKMANN et al., 2007, apud LÓPEZ, 2012, p. 190)

A partir de um grupo de estudos feito pelas acadêmicas de psicologia e psicóloga do projeto “Doença Falciforme: Linha de Cuidados na Atenção Primária à Saúde” com a temática de Racismo Institucional percebeu-se a urgência em se tratar desse tema no campo da saúde, tendo em vista que esse fenômeno é entranhado em nossa cultura e se reafirma, veladamente, em nossas práticas comuns do dia a dia. O racismo influencia o funcionamento de nossas instituições e afeta diretamente o acesso da população negra a elas, não sendo diferente nos serviços de saúde.



CEHMOB-MG
Centro de Educação e Apoio para Hemoglobinopatias

NUPAD
FACULDADE DE MEDICINA
UFMG



UFMG

dreminas
ASSOCIAÇÃO DE PESQUISA CONSCIENTE, AÇÃO E EDUCAÇÃO
DE HEMOFÍLICOS E HEMOBLINOPATIAS - AHPHOM

**FUNDAÇÃO
HEMOMINAS**

2. BRANQUEAMENTO E BRANQUITUDE NO BRASIL¹

Maria Aparecida Silva Bento

Este texto procura abordar as dimensões do que podemos nomear como branquitude, ou seja, traços da identidade racial do branco brasileiro a partir das idéias sobre branqueamento, um dos temas mais recorrentes quando se estuda as relações raciais no Brasil. Ao longo do texto serão focalizados alguns aspectos referentes ao entrelaçamento dessa dimensão subjetiva das relações raciais, com outras mais concretas e objetivas, uma vez que ambas se reforçam mutuamente para funcionar como potencializadoras da reprodução do racismo.

Aspectos importantes da branquitude, como o medo que alimenta a projeção do branco sobre o negro, os pactos narcísicos entre os brancos e as conexões possíveis entre ascensão negra e branqueamento serão abordados.

No Brasil, o branqueamento é freqüentemente considerado como um problema do negro que, descontente e desconfortável com sua condição de negro, procura identificar-se como branco, miscigenar-se com ele para diluir suas características raciais.

Na descrição desse processo o branco pouco aparece, exceto como modelo universal de humanidade, alvo da inveja e do desejo dos outros grupos raciais não-brancos e, portanto, encarados como não tão humanos. Na verdade, quando se estuda o branqueamento constata-se que foi um processo inventado e mantido pela elite branca brasileira, embora apontado por essa mesma elite como um problema do negro brasileiro. Considerando (ou quiçá inventando) seu grupo como padrão de referência de toda uma espécie, a elite fez uma apropriação simbólica crucial que vem fortalecendo a auto-estima e o autoconceito do grupo branco em detrimento dos demais, e essa apropriação acaba legitimando sua supremacia econômica, política e social. O outro lado dessa moeda é o investimento na construção de um imaginário

¹ **BRANQUEAMENTO E BRANQUITUDE NO BRASIL** In: Psicologia social do racismo – estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil / Iray Carone, Maria Aparecida Silva Bento (Organizadoras) Petrópolis, RJ: Vozes, 2002, p. (25-58)



extremamente negativo sobre o negro, que solapa sua identidade racial, danifica sua auto-estima, culpa-o pela discriminação que sofre e, por fim, justifica as desigualdades raciais.

Em meu trabalho nos últimos catorze anos, o primeiro e mais importante aspecto que chama a atenção nos debates, nas pesquisas, na implementação de programas institucionais de combate às desigualdades é o silêncio, a omissão ou a distorção que há em torno do lugar que o branco ocupou e ocupa, de fato, nas relações raciais brasileiras. A falta de reflexão sobre o papel do branco nas desigualdades raciais é uma forma de reiterar persistentemente que as desigualdades raciais no Brasil constituem um problema exclusivamente do negro, pois só ele é estudado, dissecado, problematizado.

Nas pesquisas que viemos realizando com brancos desde, 1994 (Estudos sobre branquitude, USP², Projeto Oportunidades iguais para todos em Belo Horizonte³, Eqüidade de gênero e raça no trabalho para mulheres e negros - Uma experiência na região do ABC paulista⁴) e nas questões que surgem nos debates com diferentes grupos (movimentos sindicais, feministas, empregadores, funcionários do poder público envolvidos com políticas de inclusão no trabalho) o que se observa é que, mormente as diferentes concepções e práticas políticas desses grupos, há algo semelhante a um acordo no que diz respeito ao modo como explicam as desigualdades raciais: o foco da discussão é o negro e há um silêncio sobre o branco.

Assim, o que parece interferir neste processo é uma espécie de pacto, um acordo tácito entre os brancos de não se reconhecerem como parte absolutamente essencial na permanência das desigualdades raciais no Brasil. E, à medida que nós, no Ceert, fomos ministrando cursos dirigidos ao movimento sindical, tornou-se mais aguda a percepção de que muitos brancos progressistas que combatem a opressão

² Pesquisa A força psicológica do legado social do branqueamento, Coordenadora: Profa. Dra. Iray Carone, Instituto de Psicologia da USP, 1993-1996, apoio CNPq.

³ Projeto Oportunidades iguais para todos, convênio com a Prefeitura de Belo Horizonte, coordenado pelo Ceert (Centro de Estudos das Relações de Trabalho e Desigualdades), 19915.

⁴ Projeto Gestão local, empregabilidade e eqüidade de gênero e raça: uma experiência de política pública na região do ABC paulista, apresentado à Fapesp - Programa de Políticas Públicas, São Paulo, 1998.



e as desigualdades silenciam e mantêm seu grupo protegido das avaliações e análises. Eles reconhecem as desigualdades raciais, só que não associam essas desigualdades raciais à discriminação e isto é um dos primeiros sintomas da branquitude. Há desigualdades raciais? *Há!* Há uma carência negra? *Há!* Isso tem alguma coisa a ver com o branco? *Não!* É porque o negro foi escravo, *ou seja, é legado inerte de um passado no qual os brancos parecem ter estado ausentes.

Evitar focalizar o branco é evitar discutir as diferentes dimensões do privilégio. Mesmo em situação de pobreza, o branco tem o privilégio simbólico da brancura, o que não é pouca coisa. Assim, tentar diluir o debate sobre raça analisando apenas a classe social é uma saída de emergência permanentemente utilizada, embora todos os mapas que comparem a situação de trabalhadores negros e brancos, nos últimos vinte anos, explicitem que entre os explorados, entre os pobres, os negros encontram um déficit muito maior em todas as dimensões da vida, na saúde, na educação, no trabalho.

A pobreza tem cor, qualquer brasileiro minimamente informado foi exposto a essa afirmação, mas não é conveniente considerá-la. Assim o jargão repetitivo é que o problema limita-se à classe social. Com certeza este dado é importante, mas não é só isso.

Na verdade, o legado da escravidão para o branco é um assunto que o país não quer discutir, pois os brancos saíram da escravidão com uma herança simbólica e concreta extremamente positiva, fruto da apropriação do trabalho de quatro séculos de outro grupo. Há benefícios concretos e simbólicos em se evitar caracterizar o lugar ocupado pelo branco na história do Brasil. Este silêncio e cegueira permitem não prestar contas, não compensar, não indenizar os negros: no final das contas, são interesses econômicos em jogo. Por essa razão, políticas compensatórias ou de ação afirmativa são taxadas de protecionistas, cuja meta é premiar a incompetência negra etc., etc.

Como nos mostra Denise Jodelet (1989), políticas públicas direcionadas àqueles que foram excluídos de nossos mercados materiais ou simbólicos não são direitos, mas sim favores das elites dominantes.



Por outro lado, há benefícios simbólicos, pois qualquer grupo precisa de referenciais positivos sobre si próprio para manter a sua auto-estima, o seu autoconceito, valorizando suas características e, dessa forma, fortalecendo o grupo.

Então, é importante, tanto simbólica como concretamente, para os brancos, silenciar em tomo do papel que ocuparam e ocupam na situação de desigualdades raciais no Brasil. Este silêncio protege os interesses que estão em jogo.

Discriminação racial e defesa de interesses

No campo da teoria da discriminação como interesse, a noção de privilégio é essencial. A discriminação racial teria como motor a manutenção e a conquista de privilégios de um grupo sobre outro, independentemente do fato de ser intencional ou apoiada em preconceito.

Em minha dissertação de mestrado, discuto essa questão que sempre me inquietou, que é o fato de que a discriminação racial pode ter origem em outros processos sociais e psicológicos que extrapolam o preconceito. O desejo de manter o próprio privilégio branco (teoria da discriminação com base no interesse), combinado ou não com um sentimento de rejeição aos negros pode gerar discriminação. É esta perspectiva de análise que levou Antonovski⁵ a advogar a distinção entre discriminação provocada por preconceito e discriminação provocada por interesse.

Esse tipo de discriminação racial é bastante explicitado nos debates que tenho feito ao longo dos últimos doze anos com grupos de feministas e de lideranças do movimento sindical, indignadas com a opressão sobre as mulheres. É constrangedor o silêncio dessas mulheres sobre a situação da mulher negra.

Recentemente, eu vivi uma experiência em um seminário⁶ que aconteceu em São Paulo, no segundo semestre de 2000, em que mulheres de todas as centrais

⁵ Apud Feagin & Feagin, 1986, p. 8

⁶ Seminário internacional sobre a questão de gênero no mundo do trabalho: experiências e propostas, 11 e 12 de maio de 2000, Parlatino - São Paulo.



sindicais, assessoras do poder público, pesquisadoras de reconhecidos institutos de pesquisa, consultoras empresariais, debatiam as diferentes dimensões da discriminação da mulher no trabalho. Na verdade, foram dois dias inteiros de debates sem qualquer menção sobre a situação da mulher negra no trabalho. A grande incoerência é que, poucas semanas antes desse* seminário, havia sido divulgado na grande imprensa do país o Mapa da população negra no mercado de trabalho⁷ no qual a mulher negra foi apontada como o segmento mais discriminado do mercado de trabalho brasileiro, nas sete capitais pesquisadas. No entanto, as lideranças femininas conseguiram passar dois dias falando sobre a discriminação da mulher no trabalho, sem sequer tocar na discriminação da mulher negra. Eu resolvi, então, apontar essa questão usando um termo com o qual ando brincando muito: a indignação narcísica. Há um sentimento de indignação com a violação dos direitos das trabalhadoras, mas só quando essa violação afeta o grupo de pertença.

Denise Jodelet (1989) coloca essa questão que, segundo ela, vem aparecendo em muitas pesquisas da atualidade: o que é que faz com que pessoas que cultuam valores democráticos e igualitários aceitem a injustiça que incide sobre aqueles que não são seus pares ou não são como eles?

A explicação desses vieses, segundo ela, diz respeito à necessidade do pertencimento social: a forte ligação emocional com o grupo ao qual pertencemos leva-nos a investir nele nossa própria identidade. A imagem que temos de nós próprios encontra-se vinculada à imagem que temos do nosso grupo, o que nos induz a defendermos os seus valores. Assim, protegemos o "nosso grupo" e excluimos aqueles que não pertencem a ele.

Dessa forma, exclusão passa a ser entendida como descompromisso político com o sofrimento de outro. Nesse caso, é importante focalizar uma dimensão importante da exclusão: a moral, que ocorre quando indivíduos ou grupos são vistos e colocados fora do limite em que estão vigindo regras e valores morais⁸. Os agentes da exclusão moral compartilham de características fundamentais, como a ausência

⁷ Mapa da população negra no mercado de trabalho. São Paulo, 1999. Encomendado pelo Instituto interamericano sindical pela igualdade racial (Inspir) à Dieese, Fundação Seade

⁸ Opatow (1990), apud Bento, 1992.



de compromisso moral e o distanciamento psicológico em relação aos excluídos.

O primeiro passo da exclusão moral é a desvalorização do outro como pessoa e, no limite, como ser humano. Os excluídos moralmente são considerados sem valor, indignos e, portanto, passíveis de serem prejudicados ou explorados. A exclusão moral pode assumir formas severas, como o genocídio; ou mais brandas, como a discriminação. Em certa medida, qualquer um de nós tem limites morais, podendo excluir moralmente os demais em alguma esfera de nossas vidas. Em geral, expressamos sentimentos de obrigações morais na família, com amigos, mas nem sempre com estranhos e, menos ainda, com inimigos e membros de grupos negativamente estereotipados. Pelos processos psicossociais de exclusão moral, os que estão fora do nosso universo moral são julgados com mais dureza e suas falhas justificam o utilitarismo, a exploração, o descaso, a desumanidade com que são tratados.

Assim, o que se observa é uma relação dialógica: por um lado, a estigmatização de um grupo como perdedor, e a omissão diante da violência que o atinge; por outro lado, um silêncio suspeito em torno do grupo que pratica a violência racial e dela se beneficia, concreta ou simbolicamente. É flagrante observar que alguns estudos das primeiras décadas do século XX focalizaram o branco, não para compreender seu papel nas relações entre negros e brancos, mas para garantir sua isenção no processo de escravização da parcela negra da população brasileira. Hasenbalg (1979) chama a atenção para o fato de que, dessa maneira, esses estudos geraram um modelo de isenção da sociedade branca e, por conseguinte, de culpabilização da população negra, que tem variado muito pouco, independentemente das linhas teóricas de pesquisa.

O silêncio, a omissão, a distorção do lugar do branco na situação das desigualdades raciais no Brasil têm um forte componente narcísico, de autopreservação, porque vem acompanhado de um pesado investimento na colocação desse grupo como grupo de referência da condição humana. Quando precisam mostrar uma família, um jovem ou uma criança, todos os meios de comunicação social brasileiros usam quase que exclusivamente o modelo branco. Freud identifica a expressão do amor a si mesmo, ou seja, o narcisismo, como



elemento que trabalha para a preservação do indivíduo e que gera aversões ao que é estranho, diferente. É como se o diferente, o estranho, pusesse em questão o "normal", o "universal" exigindo que se modifique, quando autopreservar-se remete exatamente à imutabilidade. Assim, a aversão e a antipatia surgem. Esse processo de considerar o seu grupo como padrão universal de humanidade, e sentir-se ameaçado pelos que estão fora deste padrão foi estudado, a partir de outro ângulo, por Edward W. Said " ... temos um Homo sinicus, um homo arábicus (e por que não? um homo aegypticus, etc), um Homo africanus, e o homem, o homem normal, bem entendido, fica sendo o homem europeu do período histórico, isto é, desde a antiguidade grega" (Said, 1990, p. 107).

Em sua obra, *Orientalismo: Oriente como invenção do Ocidente* (1990), Said estuda a europeização analisando o olhar do europeu sobre os não-europeus. Ele desenvolve seu estudo revelando a maneira pela qual, do século XVIII ao século XX, a hegemonia das minorias possuidoras e o antropocentrismo são acompanhados pelo Eurocentrismo na área das ciências sociais e humanas, e naquelas áreas mais diretamente relacionadas com os povos não-europeus. Assim, o homem europeu ganhou, em força e identidade, uma espécie de identidade substituta, clandestina, subterrânea, colocando-se como o "homem universal" em comparação com os não-europeus.

O olhar do europeu transformou os não-europeus em um diferente e muitas vezes ameaçador Outro. Este Outro, construído pelo europeu, tem muito mais a ver com o europeu do que consigo próprio.

Esses dois processos - ter a si próprio como modelo e projetar sobre o outro as mazelas que não se é capaz de assumir, pois maculam o modelo - são processos que, sob certos aspectos, podem ser tidos como absolutamente normais no desenvolvimento das pessoas. O primeiro está associado ao narcisismo e, o segundo, à projeção. No entanto, no contexto das relações raciais eles revelam uma faceta mais complexa porque visam justificar, legitimar a idéia de superioridade de um grupo sobre o outro e, conseqüentemente, as desigualdades, a apropriação indébita de bens concretos e simbólicos, e a manutenção de privilégios. Ambos os processos serão tratados mais adiante.



Nesta altura, destacamos um outro elemento importante que está na gênese desses processos, e que é ressaltado por vários estudiosos das relações raciais no Brasil: *o medo*. Esta forma de construção do Outro a partir de si mesmo, é uma forma de paranóia que traz em sua gênese o medo. O medo do diferente e, em alguma medida, o medo do semelhante a si próprio nas profundezas do inconsciente. Desse medo que está na essência do preconceito e da representação que fazemos do outro é que nos fala também Célia Marinho de Azevedo em sua obra *Onda negra, medo branco* (1987).

O estudo de Azevedo evidencia como o ideal do branqueamento nasce do medo, constituindo-se na forma encontrada pela elite branca brasileira do final do século passado para resolver o problema de um país ameaçador, majoritariamente não-branco.

Esse medo do negro que compunha o contingente populacional majoritário no país gerou uma política de imigração européia por parte do Estado brasileiro, cuja conseqüência foi trazer para o Brasil 3,99 milhões de imigrantes europeus, em trinta anos, um número equivalente ao de africanos (4 milhões) que haviam sido trazidos ao longo de três séculos.

Azevedo investiga essa dimensão histórica do medo de " ... toda uma série de brancos esfolados ou bem-nascidos e bem-pensantes que, durante todo o século XIX, realmente temeram acabar sendo tragados pelos negros mal-nascidos e mal-pensantes..." (1987, p. 18).

Do medo do outro

"Quando a civilização européia entrou em contato com o negro, ... todo o mundo concordou: esses negros eram o princípio do mal ... negro, o obscuro, a sombra, as trevas, a noite, os labirintos da terra, as profundezas abissais..." (Fanon, 1980, p. 154)

Fanon (1980) discorre sobre o medo do europeu frente ao africano, e destaca que esse medo era o medo da sexualidade. Como a igreja européia condenava pesadamente a sexualidade, esta dimensão sexual era negada pelo europeu e projetada sobre o negro e as mulheres, provocando inúmeros genocídios



ao longo dos séculos.

Jean Delumeau (1989) fez um brilhante estudo sobre a história do medo no ocidente, focalizando particularmente a Europa. Ele destaca que o historiador não precisa procurar muito para identificar a existência do medo no comportamento dos grupos, em particular o medo das elites diante dos considerados despossuídos, desde os povos tidos como primitivos as sociedades contemporâneas. A partir desse estudo podemos iluminar o grande medo gerado pelo negro, na elite branca brasileira, que não por coincidência tinha ascendência européia, e que não por coincidência na época era protagonista de uma intensa importação das teorias raciais da Europa.

Delumeau se pergunta se certas civilizações foram ou são mais temerosas que outras, em particular a civilização européia. A outra pergunta é se os europeus, atormentados pelas epidemias, a exemplo das civilizações antigas, não repetiram várias vezes, entre os séculos XIV e XVIII, a sangrenta liturgia de tentar apaziguar divindades encolerizadas por meio de sacrifícios humanos.

As epidemias que devastaram a Europa nos séculos XVI e XVII, em particular na Itália, na França e na Inglaterra, vitimaram 1/3 dos europeus, gerando um grande medo e, como conseqüência, a busca pelos culpados, que estavam em primeiro plano na vizinhança, nas aldeias próximas ou entre clãs rivais, no interior de uma mesma localidade.

Os culpados potenciais, sobre os quais voltou-se a agressividade coletiva, foram os considerados "estrangeiros", os viajantes, os marginais e todos aqueles que não estavam bem integrados a uma comunidade e, por esse motivo, eram, em alguma medida, suspeitos.

O temor do povo aparecia tanto na cidade como no campo, no medo mais concreto dos mendigos. Observa-se que, ao longo dos séculos, os que mais geraram temor foram os "homens supérfluos", essas vítimas da evolução econômica excluídas pela ação metódica dos aglutinadores de terras; trabalhadores rurais no limite da sobrevivência em razão do crescimento demográfico e das freqüentes penúrias; operários urbanos atingidos pelas recessões periódicas e pelo desemprego. Todos esses verdadeiros mendigos proliferavam em maior número



em épocas de crise, uma das quais eclodiu às vésperas da Revolução Francesa.

Delumeau chama a atenção para o fato de que é uma atitude suicida, da parte de um grupo dominante, encurralar uma categoria de dominados no desconforto material e psíquico. Essa recusa do amor e da "relação" não pode deixar de gerar medo e ódio. Os "vagabundos" do Antigo Regime, os rejeitados dos quadros sociais, engendraram em 1789 o Grande medo dos proprietários, até mesmo os modestos e, conseqüentemente, a ruína dos privilégios jurídicos sobre os quais estava fundada a monarquia. A política do *apartheid* criou no sul da África verdadeiros paióis cuja explosão gerou batalhas sangrentas.

As inibições, repressões e fracassos vividos por um grupo geram nele cargas de rancor que podem explodir, da mesma maneira que, em nível individual, o medo ou a angústia liberam e mobilizam no organismo forças incomuns.

Pode-se considerar uma pedagogia de choque a ação da Igreja na Europa, que fomentou essa violência entre os grupos ao buscar substituir, por meio de medos teológicos, a pesada angústia coletiva resultante de estresses acumulados. A Igreja tentou compartilhar com as populações seus temores, intrometendo-se na vida cotidiana da civilização ocidental (na época clássica, ela invadirá tanto os testamentos de modestos artesãos quanto a alta literatura, inesgotável no tema da graça). Não só a Igreja, mas também o Estado (estritamente ligado a ela) reagiram, num período de perigo, contra uma civilização rural e pagã, qualificada de satânica. As mulheres eram satanizadas, e a caça às bruxas é um exemplo acabado desse processo; os negros, os judeus, os mendigos, todos eram mensageiros de Satã e podiam ser violentados, queimados, etc.

Há uma coincidência cronológica entre a grande caça às feiticeiras que ensanguentou o Velho Mundo, a batalha contra a peste e a luta sem trégua conduzida além do Atlântico contra negros e índios considerados como pagãos. De um lado e de outro, perseguia-se o mesmo inimigo - Satã - e usando a mesma linguagem e as mesmas condenações. Legislações perseguindo mendigos foram repetidas e agravadas em toda a Europa, traduzindo o duradouro sentimento de insegurança que oprimiu durante séculos os habitantes estáveis das cidades e dos campos.



Um exemplo é o estatuto de 1553, determinando que mendigos seriam perseguidos, transferidos aos tribunais do juiz de paz, fustigados até sangrar, depois reenviados aos lugares de seu nascimento. O ato de 1547, ainda mais duro, estipulava que qualquer homem que ficasse três dias sem trabalhar seria marcado com ferro em brasa, depois entregue como servo por dois anos, seja ao denunciante, seja à sua comuna de origem.

As explosões periódicas de medo acompanham a história européia do final do século XIII ao começo da era industrial.

Em nosso tempo, o fascismo e o nazismo beneficiaram-se dos alarmes dos possuidores de rendas e dos pequenos burgueses que temiam as perturbações sociais, a ruína da moeda e o comunismo. As tensões raciais na África do Sul e nos Estados Unidos são manifestações dos medos que atravessam e dilaceram nosso mundo.

Uma coletividade, em geral incitada pela sua elite, posiciona-se como vítima e justifica antecipadamente os atos de injustiça que não deixará de executar. Imputando aos acusados toda espécie de crimes e de vícios, ela se purifica de suas próprias intenções turvas e transfere para outrem o que não quer reconhecer em si própria. Num tempo em que a Igreja reprimia pesadamente a sexualidade, em particular a da mulher encarada como mensageira de Satã, a libido transformou-se em agressividade. Seres sexualmente frustrados colocaram diante de si bodes expiatórios que podiam desprezar e acusar em seu lugar. A estreita solidariedade dos comportamentos elitistas da classe dominante é visível, uma vez que esses bodes expiatórios eram freqüentemente os pobres, chamados "vagabundos agressivos, desprovidos de terra e de salário".

A intensificação desse processo, na atualidade, é um dos destaques que Mariangela Belfiore Wanderley (1999) aponta, à medida que personagens considerados incômodos politicamente, os "descamisados de Collor" -, e podemos acrescentar aqui os "sem", sem terra, sem-teto e tantos outros passam a ser representados como seres perigosos, verdadeiras ameaças sociais pois além de pobres são bandidos potenciais e, além disso, desnecessários economicamente, pois são despreparados e dificilmente conseguirão obter emprego.



Assim, o medo e a projeção podem estar na gênese de processos de estigmatização de grupos que visam legitimar a perpetuação das desigualdades, a elaboração de políticas institucionais de exclusão e até de genocídio. Adorno e Horkheimer (1985) destacam que os mais poderosos impérios sempre consideraram o vizinho mais fraco como uma ameaça insuportável, antes de cair sobre eles. Afirmam que o desejo obstinado de matar engendra a vítima; dessa forma ela se torna o perseguidor que força a legítima defesa.

Esse medo assola o Brasil no período próximo à Abolição da Escravatura. Uma enorme massa de negros libertos invade as ruas do país, e tanto eles como a elite sabiam que a condição miserável dessa massa de negros era fruto da apropriação indébita (para sermos elegantes), da violência física e simbólica durante quase quatro séculos, por parte dessa elite.

É possível imaginar o pânico e o terror da elite que investe, então, nas políticas de imigração européia, na exclusão total dessa massa do processo de industrialização que nascia e no confinamento psiquiátrico e carcerário dos negros.

Maria Clementina Pereira Cunha, em seu livro *O espelho do mundo - Juquery*, a história de um asilo (instituição que, "por coincidência", foi criada em período próximo ao final da Abolição), mostra que as mulheres internas, quase todas negras, eram citadas nos laudos como degeneradas em razão das características raciais: "Os estigmas de degeneração física que apresenta são os comuns à sua raça: lábios grossos, nariz esborrachado, seios enormes e pés chatos" (1988, p. 124). Quando eram encontradas viajando sozinhas essas mulheres recebiam o diagnóstico de ninfomaniacas. Jurandir Costa⁹ analisa esse período da psiquiatria no Brasil apontando-a como racista, moralista, xenófoba, desejosa de imobilizar um povo tido como degenerado e insubordinado. Essa psiquiatria, como nos mostra Patto, se apoiava na antropologia criminal de Lombroso, psiquiatra italiano que acreditava que as proporções do corpo eram o espelho da alma.

O biotipo do criminoso nato de Lombroso era o biótipo do negro, eram os negros que estavam, sob o rótulo de criminosos, presos nas casas de detenções,

⁹ Apud Patto (1997).



submetidos à mensuração. Patto chama nossa atenção para o fato de que estas são as bases de uma psicologia que se faz presente até hoje, que explica as condições dos que vivem em desvantagem, tidos como perdedores a partir de distúrbios ou deficiências presentes em seu aparato físico ou psíquico, absolutamente naturalizados. Ela lembra, por exemplo, que os hospitais psiquiátricos no Brasil, desde o começo do século, são lugares de exclusão, de confinamento e, principalmente, de extermínio, com uma taxa de mortalidade em torno de 80% a 90%. Os psiquiatras são citados por ela como nossos ancestrais, pois foram os primeiros a trazer a psicologia que se aplicava na Europa no século XIX. Patto (1997) vai mostrar que a Liga Brasileira de Higiene Mental, formada por psiquiatras no Rio de Janeiro, defendia a esterilização dos degenerados, entre os quais estavam incluídos os negros alcoólatras, os tuberculosos, os sífilíticos, os loucos e os infratores. Não só os zelosos médicos e psiquiatras estavam preocupados com o confinamento dos considerados "fora da norma", mas também os deputados das assembleias legislativas de todo o país apresentavam ousadas propostas de imigração massiva de europeus, objetivando uma miscigenação que levaria à assimilação e ao desaparecimento do negro.

Azevedo (1987) destaca a tese de Sylvio, Romero, crítico literário, promotor, juiz e deputado:

A minha tese, pois, é que a vitória na luta pela vida, entre nós, pertencerá no porvir ao branco- mas que este, para essa mesma vitória, atento às agruras do clima, tem necessidade de aproveitar-se do que é útil às outras duas raças lhe podem fornecer, máxime a preta, com que tem mais cruzado. Pela seleção natural, todavia, depois de prestado o auxílio de que necessita, o tipo branco irá tomando a preponderância até mostrar-se puro e belo como no velho mundo. Será quando já estiver de todo aclimatado no continente. Dois fatos contribuirão largamente para tal resultado: de um lado a extinção do tráfico africano e o desaparecimento constante dos índios, e de outro a imigração européia! (p. 90-91).

Lilia Moritz Schwarcz também enfoca este período em O espetáculo das raças (1993). Segundo ela, nossos cientistas sociais de então tinham um sério problema a resolver, ou seja, como contar a história de um país majoritariamente negro e mestiço, nascido e prosperado sob a égide da escravidão negra e, ao mesmo tempo, manter-se próximo aos moldes europeus de civilização que consideravam negros e mestiços não civilizados e não civilizáveis.



Schwarcz evidencia que, por meio de diferentes maneiras, o país era descrito como uma nação composta por raças miscigenadas, porém em transição. Essas raças passariam por um processo acelerado de cruzamento e seriam depuradas mediante uma seleção natural (ou talvez milagrosa), levando a supor que o Brasil seria algum dia branco. Ou seja, os negros seriam assimilados pelos brancos.

Projetar e assimilar

Esta idéia de assimilação, planejada e levada a efeito pela nossa elite branca do final do século XIX, parece associar-se à dimensão coletiva daquilo que Freud chamou de o amor canibal, que pressupõe incorporar ou devorar o outro.

Pode-se pensar também no ódio narcísico. O ódio narcísico, em relação aos *out-groups*, é explicado por Adorno e Horkheimer (1985) pela paranóia, também pautada nas defesas primitivas em que se expulsa tudo o que possa representar uma ameaça à autopreservação egóica. Chamam de "falsa projeção" o mecanismo por meio do qual o sujeito procura livrar-se dos impulsos que ele não admite como seus, depositando-os no outro. Aquilo, portanto, que lhe é familiar passa a ser visto como algo hostil e é projetado para fora de si, ou seja, na "vítima em potencial".

Representar o outro como arauto do mal serviu de pretexto para ações racistas em diferentes partes do mundo. A agressividade pôde ser dirigida contra esse inimigo comum (a outra raça), sentida como ameaça, ainda que na maioria dos lugares ela não tivesse nenhum poder. Os sujeitos perdem a capacidade de discernir entre o que é deles e o que é alheio, e então tudo vira falsa-projeção, exterioridade. Sob a pressão do superego, o ego projeta no mundo exterior, como intenções más, os impulsos agressivos que provêm do id e que, por causa de sua força, constituem uma ameaça para ele próprio. Ao projetar os impulsos consegue livrar-se deles e, ao mesmo tempo, reagir a eles, como algo que pertence ao mundo exterior. É um tipo de paranóia que caracteriza freqüentemente quem está no poder e tem medo de perder seus privilégios. Assim, projeta seu medo e se transforma em caçador de cabeças.



Na representação do negro brasileiro este fenômeno é transparente segundo o que se pode observar nos estudos de Octavio Ianni (1972), Fúlvia Rosenberg (1985), Ana Célia da Silva (1991) e muitos outros que se ocupam desse tema, no Brasil. Estes estudos revelam que, na comunicação visual, o negro aparece estigmatizado, depreciado, desumanizado, adjetivado pejorativamente, ligado a figuras demoníacas.

Franz Fanon (1980), psicanalista negro, num extenso estudo feito com europeus, enfatiza o processo de projeção na construção do preconceito racial do branco contra o negro. Durante quatro anos, ele interrogou cerca de 500 indivíduos da raça branca: franceses, alemães, ingleses, italianos. Quase seis décimos das respostas apresentavam-se desta forma: negro = biológico, sexo, forte, esportista, potente, boxeador, selvagem, animal, diabo, pecado, terrível, sanguinário, robusto. Ou seja, ter fobia do negro é ter medo do biológico, pois o negro só é visto como ser biológico. Fanon explica que, para o africano, não há esse medo do biológico. O ato sexual é apresentado como natural. O africano continuará sempre, durante toda a sua vida, a ter presente no espírito esta noção, enquanto que o europeu conservará inconscientemente um complexo de culpabilidade, que nem a razão nem a experiência jamais conseguirão fazer desaparecer completamente. Assim, o africano tende a considerar sua vida sexual como um ramo de sua vida fisiológica, como comer, beber e dormir. Ele chama a atenção ainda para o fato de que as representações que os europeus têm sobre os negros estão matizadas de sexualidade: "... no inconsciente europeu foi elaborado um crescendo excessivamente negro onde estão adormecidas as pulsões mais imorais, os desejos menos confessáveis" (1980, p. 154).

Para Fanon, o negro representa o perigo biológico. O judeu, o perigo intelectual. Ele afirma que nas representações ligadas à sexualidade, o negro é senhor. É o especialista da questão: quem diz estupro diz negro.

Quando Sartre discorre sobre a sexualidade do negro, ele acrescenta um elemento que, segundo Adorno e Horkheimer (1985), está profundamente ligado às falsas projeções: a fertilidade das minorias. Essa é uma preocupação bastante visível, particularmente no caso do Brasil; o temor gerado pela constatação de que o



negro compunha o contingente populacional brasileiro majoritário, no princípio do século, segundo estudos de Azevedo (1987) e Schwarcz (1993), e que poderia "engolir" os brancos.

Talvez possamos concluir que uma boa maneira de se compreender melhor a branquitude e o processo de branqueamento é entender a projeção do branco sobre o negro, nascida do medo, cercada de silêncio, fiel guardião dos privilégios.

O que se vê comprometido nesse processo é a própria capacidade de identificação com o próximo, criando-se, desse modo, as bases de uma intolerância generalizada contra tudo o que possa representar a diferença

Podemos levantar a hipótese de que, nas relações raciais hierarquizadas, o que ocorre é o oposto, e de certa forma similar, ao que ocorre no amor narcísico. O amor narcísico está relacionado com a identificação, tanto quanto o ódio narcísico com a desidentificação. O objeto do nosso amor narcísico é "nosso semelhante", depositário do nosso lado bom. A escolha de objeto narcísica se faz a partir do modelo de si mesmo, ou melhor, de seu ego: ama-se o que se é, ou o que se foi, ou o que se gostaria de ser, ou mesmo a pessoa que foi parte de si.

Por outro lado, o alvo de nosso ódio narcísico é o outro, o "diferente", depositário do que consideramos nosso lado ruim.

Adorno et al. (1965) destacaram a projeção presente no etnocentrismo, ao desenvolver uma extensa série de estudos que desemboca na teoria de A personalidade autoritária. Esta teoria tem a psicologia profunda como base de estudos da ideologia. Um dos pontos de partida desse enfoque é o de que características humanas essenciais, como o medo, a rigidez, os ressentimentos, a desconfiança, a insegurança são reprimidas e projetadas sobre o Outro, o desconhecido, o diferente. Sociedades muito repressoras, que punem ou censuram a expressão de aspectos humanos fundamentais considerados negativos, favorecem a proliferação de pessoas que podem negar partes de si próprias, projetá-las no outro e dirigir sua agressividade contra o outro.

Segundo Adorno e Horkheimer (1985), de certa forma, perceber é projetar. O fenômeno da projeção é, na verdade, uma herança de nossa pré-história



animal, um mecanismo para se conseguir proteção e comida, a ampliação da combatividade com que as espécies animais superiores reagem ao movimento, com prazer ou desprazer e independentemente da intenção do objeto. A projeção tornou-se reflexa nos humanos tal como as outras funções de ataque e proteção. No entanto, na sociedade humana, a pessoa necessita controlar a projeção, ela tem que aprender simultaneamente a aprimorá-la e a inibi-la.

A doença, de fato, não é o comportamento projetivo em si, mas a inexistência da reflexão que o caracteriza. A projeção patológica ou falsa projeção é, segundo a psicanálise, a transferência dos impulsos socialmente condenáveis do sujeito para o objeto. Se uma pessoa afirma que alguém quer atacá-la e não existe nenhuma prova de que esta afirmação é verdadeira, temos boas razões para suspeitar que é ela mesma que tem intenções agressivas e procura justificá-las pela projeção. Kaes (1997) aborda essa questão a partir do grupo, argumentando que o pressuposto básico luta e fuga repousa sobre a fantasia coletiva de atacar ou de ser atacado. O grupo está convicto de que existe um mau objeto encarnado por um inimigo. Esse inimigo poderá ser abertamente atacado, ou constituir-se em alvo de discriminação cotidiana. Os benefícios oriundos da discriminação são permanentemente negados ou justificados por explicações estruturais.

Narcisismo e brancura

O ciclo fechado do que é eternamente idêntico torna-se o sucedâneo da onipotência. É como se a promessa, feita pela serpente aos primeiros homens, de se tornarem iguais a Deus houvesse sido resgatada com o paranóico, que cria o mundo todo segundo sua imagem (Adorno e Horkheimer, 1985).

O que se pode observar é que, na problemática racial brasileira, não é coincidência o fato de que os estudos se refiram ao “problema do negro brasileiro”, sendo, portanto, sempre unilaterais.

Ou bem se nega a discriminação racial e se explica as desigualdades em função de uma inferioridade negra, apoiada num imaginário no qual o “negro” aparece como feio, maléfico ou incompetente, ou se reconhece as desigualdades



raciais, explicadas como uma herança negra do período escravocrata. De qualquer forma, os estudos silenciam sobre o branco e não abordam a herança branca da escravidão, nem tampouco a interferência da branquitude como uma guardiã silenciosa de privilégios.

Assim, não é à toa que mesmo os pesquisadores mais progressistas não percebam o seu grupo racial, implicados num processo indiscutivelmente relacional. Não é por acaso a referência apenas a problemas do Outro, o negro, considerado diferente, específico, em contraposição ao humano universal, o branco. Esse daltonismo e cegueira caracterizam um estranho funcionamento de nossos cientistas e estudiosos, aqui incluídos psicólogos e psicanalistas, que conseguem investigar, problematizar e teorizar sobre questões referentes aos indivíduos de nossa sociedade de forma completamente alienada da história dessa sociedade, que já tem 400 anos.

Mas sempre há exceções. Edith Piza (1998) é uma das raras estudiosas brancas brasileiras que se dedicou ao estudo dos brancos.

Segundo ela, no discurso dos brancos é patente uma invisibilidade, distância e um silenciamento sobre a existência do outro "...não vê, não sabe, não conhece, não convive ...". A racialidade do branco é vivida como um círculo concêntrico: a branquitude se expande, se espalha, se ramifica e direciona o olhar do branco.

Segundo as palavras de uma das suas entrevistadas " ... ser branco é não ter de pensar sobre isso o significado de ser branco é a possibilidade de escolher entre revelar ou ignorar a própria branquitude... não nomear-se branca..."

Piza destaca alguns pontos sobre a branquitude:

- algo consciente apenas para as pessoas negras,
- há um silêncio em torno da raça, não é um assunto a ser tratado;
- a raça é vista não apenas como diferença, mas como hierarquia;
- as fronteiras entre negros e brancos são sempre elaboradas e contraditórias;
- há, em qualquer classe, um contexto de ideologia e de prática da supremacia branca;



- a integração entre negros e brancos é narrada sempre como parcial, apesar da experiência de convívio;
- a discriminação não é notada e os brancos se sentem desconfortáveis quando têm de abordar assuntos raciais;
- a capacidade de apreender e aprender com o outro, como um igual/diferente, fica embotada;
- se o negro, nas relações cotidianas, aparece como igual, a interpretação é de exibicionismo, de querer se mostrar.

Tatum (1992), psicóloga norte-americana, afirma que os brancos negam inicialmente qualquer preconceito pessoal, tendendo a posteriormente reconhecer o impacto do racismo sobre a vida dos negros, mas evitando reconhecer o impacto sobre as suas próprias vidas. Ela destaca o depoimento de uma das mulheres brancas que participava do curso sobre relações raciais na Universidade:

Como uma pessoa branca, me dei conta de que pensava sobre racismo como alguma coisa que coloca outras pessoas em desvantagem, mas não tinha pensado no aspecto de seus resultados, o privilégio dos brancos, o que colocava em vantagem... Eu via o racismo somente como atos individuais de agressão, não como um sistema invisível conferindo dominância para o meu grupo.

Janet Helms (1990, p. 3) descreve a evolução de uma possível identidade racial branca não-racista que pode ser alcançada se a pessoa aceitar sua própria branquitude, e as implicações culturais, políticas, socioeconômicas de ser branca, definindo uma visão do eu como um ser racial.

Ela identifica seis estágios no seu modelo de desenvolvimento da identidade racial branca: *contato, desintegração, reintegração, falsa independência, imersão/emersão e autonomia*.

O estágio inicial, de contato, geralmente inclui uma curiosidade primitiva ou medo de pessoas negras, baseada em estereótipos aprendidos com amigos, na família ou na mídia, cujo objetivo, dentre outros, era restringir a própria consciência das questões raciais e a interação com pessoas negras. Pessoas que estão nesse estágio, quando querem elogiar um negro, fazem comentários do tipo: "Você não age



como uma pessoa negra" (p. 57).

Algumas dessas pessoas podem permanecer neste estágio definitivamente, porém, certos tipos de experiência (interação crescente com pessoas negras e novas informações sobre racismo), às vezes, levam a uma nova compreensão da existência do racismo institucional e cultural, o que pode assinalar o início do estágio de desintegração.

Neste estágio aparece o desconforto da culpa, vergonha e, algumas vezes, raiva diante da identificação de suas próprias vantagens por serem brancos e o reconhecimento do papel dos indivíduos brancos na manutenção do sistema racista.

Para reduzir este desconforto, as pessoas podem convencer a si próprias de que racismo realmente não existe ou, se existe, é culpa de suas vítimas.

Neste ponto, o desejo de ser aceito pelo seu próprio grupo racial, no qual a crença dissimulada ou explícita na superioridade branca está muito presente, pode levar a pessoa a readequar seu sistema de crenças para tornar-se mais coerente com a aceitação do racismo.

A culpa e a ansiedade associadas com a desintegração podem ser redirecionadas sob a forma de medo e raiva contra negros, que são agora acusados de ser fonte de mal-estar emocional.

Helms (1990) sugere que é realmente fácil para brancos ficarem paralisados no estágio de reintegração, particularmente se é possível evitar negros. Todavia, se há um catalisador para continuar a auto-reflexão, a pessoa questiona sua definição de ser branco e a justificação do racismo.

O indivíduo experimenta, então, um senso de alienação em relação aos outros brancos que não examinaram o seu próprio racismo.

Desconfortável com sua própria branquitude, ainda incapaz de ser verdadeiramente qualquer coisa, o indivíduo pode buscar uma nova maneira, mais confortável, de ser branco. Esta busca é a característica do estágio de desenvolvimento *Imersão/emersão*.

Finalmente, ler biografias e autobiografias de pessoas brancas que têm atravessado processos semelhantes de desenvolvimento da identidade oferece



aos brancos modelos para mudança. Estudar sobre brancos anti-racistas pode também oferecer aos negros a esperança de que é possível ter aliados brancos.

Para brancos, a internalização de uma nova percepção do que é ser branco é a tarefa básica do estágio de autonomia. Os sentimentos positivos associados a esta redefinição energizam os esforços pessoais para confrontar a opressão e o racismo na sua vida cotidiana. É um processo sempre em andamento, no qual a pessoa precisa estar continuamente aberta a novas informações e novas formas de pensar sobre variáveis culturais e raciais.

Os estudos de Piza e Helms são fundamentais porque nos auxiliam a focalizar o problema das relações raciais como um problema das relações entre negros e brancos e não como um problema do negro, como habitualmente se faz no Brasil; como se o branco não fôsse elemento essencial dessa análise, como se identidade racial não tivesse fortes matizes ideológicos, políticos, econômicos e simbólicos que explicam e, ao mesmo tempo, desnudam o silêncio e o medo.

Pactos narcísicos

O narcisismo solicita a cumplicidade narcísica do conjunto dos membros do grupo e do grupo em seu conjunto (Kaes, 1997, p. 262).

É compreensível o silêncio e o medo, uma vez que a escravidão envolveu apropriação indébita concreta e simbólica, violação institucionalizada de direitos durante quase 400 dos 500 anos que tem o país. Assim, a sociedade empreendeu ações concretas para apagar essa "mancha negra da história", como fez Rui Barbosa, que queimou importante documentação sobre esse período. Essa herança silenciada grita na subjetividade contemporânea dos brasileiros, em particular dos brancos, beneficiários simbólicos ou concretos dessa realidade.

No entanto, o silêncio não pode apagar o passado: esse tema é um permanente desconforto para os brasileiros e emerge quando menos se espera.

Renê Kaes (1997) pode nos auxiliar a problematizar o silêncio com relação a esse tipo de herança. Ele destaca, a partir de textos de Freud, que nada pode ser abolido sem que apareça, cedo ou tarde, como o sinal do que não foi, ou



não pode ter sido reconhecido ou simbolizado pelas gerações precedentes.

Ele destaca a noção de uma transmissão intergeracional dos conteúdos inconscientes, a idéia de um recalçamento coletivo de um ato transgressivo cometido em comum, a hipótese de uma psique de massa, ou ainda a alma de grupo:

Nascemos para o mundo já como membros de um grupo, ele próprio encaixado em outros grupos e com eles conectado. Nascemos elos no mundo, herdeiros, servidores e beneficiários de uma subjetividade que nos precede e de que nos tornamos contemporâneos: seus discursos, sonhos, seus recalçados que herdamos, a de que servimos e que nos servimos, fazem de cada um de nós os sujeitos do inconsciente submetidos a esses conjuntos, partes constituídas e constituintes desses conjuntos (p. 95).

Kaes ressalta que, segundo Freud, a psicologia dos Povos existe como conseqüência da transmissão dos processos psíquicos de uma geração para outra. Caso contrário, cada pessoa estaria obrigada a recomeçar seu aprendizado de vida.

A hipótese é que, na psique da massa, os processos psíquicos ocorram de forma similar aos que acontecem na psique individual. Uma tendência reprimida deixa um substituto, um traço, que prossegue sua trajetória até tomar corpo e significado para um sujeito singular. Este sujeito pode ser entendido como elo da cadeia dos “sonhos e dos desejos” não realizados das gerações que o precederam, ou seja, ele é o servidor, o beneficiário e o herdeiro da cadeia intersubjetiva da qual procede.

A psicanálise revelou-nos que todo ser humano tem, na atividade inconsciente de sua mente, um aparelho que permite interpretar as reações dos outros seres humanos, corrigindo as deformações que o outro submeteu, e compreendendo os costumes, as cerimônias e os preceitos, enfim, a herança de sentimentos das gerações anteriores.

Com base nos escritos de Kaes, talvez possamos tentar compreender algo como o que Hasenbalg chamou de "acordo tácito" na sociedade brasileira, que é o de não falar sobre racismo e sempre encarar as desigualdades raciais como um problema do negro.

Talvez possamos ainda problematizar a noção de privilégio com a qual as



peças raramente querem se defrontar, transformando-a rapidamente num discurso de mérito e competência que justifica uma situação privilegiada, concreta ou simbólica. Quando se deparam com informações sobre desigualdades raciais tendem a culpar o negro e, ato contínuo, revelar como merecem o lugar social que ocupam.

Kaes nos mostra que os produtos do recalque e os conteúdos do recalçado são constituídos por alianças, pactos e contratos inconscientes, por meio dos quais os sujeitos se ligam uns aos outros e ao conjunto grupal, por motivos e interesses superdeterminados. Esse acordo inconsciente ordena que não se dará atenção a um certo número de coisas: elas devem ser recalçadas, rejeitadas, abolidas, depositadas ou apagadas. Mas enfatiza que, ao possuir um ar de falsidade, elas possibilitam um espaço onde o possível pode ser inventado.

Branqueamento e identidade nacional

O ideal da brancura... nas condições atuais, é uma sobrevivência que embaraça o processo de maturidade psicológica do brasileiro e, além disso, contribui para enfraquecer a integração social dos elementos constitutivos da sociedade nacional (Alberto Guerreiro Ramos).

Para finalizar esse breve ensaio sobre conexões possíveis entre branqueamento e branquitude no Brasil, seria interessante destacar alguns pontos que surgiram no percurso da construção do texto.

Primeiramente, o problema do branqueamento, abordado nas últimas quatro ou cinco décadas como um problema exclusivo do negro, nasce do medo da elite branca do final do século XIX e início do século XX, cujo objetivo é extinguir progressivamente o segmento negro brasileiro.

Como pudemos ver, Schwarcz (1993), Azevedo (1987) e tantos outros estudiosos evidenciam que, por meio de diferentes maneiras, o país era descrito como uma nação composta por raças miscigenadas, porém em transição. Havia uma expectativa de o Brasil tomar-se um país branco, como consequência do cruzamento de raças.

Esta visão não estava presente só na ciência, mas também nas artes, nos



escritos dos pesquisadores, na imprensa, evidenciando uma resposta ao medo gerado pelo crescimento da população negra e mestiça que, segundo o Censo de 1872, chegava a 55% do total de brasileiros.

De certa maneira, desde o início do período colonial, o cruzamento racial foi a saída encontrada pela elite branca para resolver os diferentes problemas que a afligiam.

A relativa ausência de mulheres brancas e a subordinação da mulher na família foi, segundo Gilberto Freyre (1980), a justificativa para o homem branco procurar as mulheres índias e, mais tarde, as escravas africanas. Em sua obra *Casa grande e senzala* Freyre identifica-se com os ideais da miscigenação e do branqueamento:

... O problema do negro, entre nós, está simplificado pela miscigenação larga que alagou tudo, só não chegando a um ou outro resto mais só e isolado de quilombo ou a um outro grupo ou reduto de brancos mais intransigente nos seus preconceitos de casta ou de raça (p. 649).

Em sua obra, Freyre postula que a distância social entre dominantes e dominados é modificada pelo cruzamento inter-racial que apaga as contradições e harmoniza as diferenças levando a uma diluição de conflitos. Ao postular a conciliação entre as raças e suavizar o conflito, ele nega o preconceito e a discriminação, possibilitando a compreensão de que o "insucesso dos mestiços e negros" deve-se a eles próprios. Desta forma, ele fornece à elite branca os argumentos para se defender e continuar a usufruir dos seus privilégios raciais. Estes postulados constituem a essência do famigerado Mito (ou ideologia) da Democracia Racial Brasileira. Esse mito, ao longo da história do país, vem servindo ao triste papel de favorecer e legitimar a discriminação racial.

O branqueamento passa a ter um outro tratamento a partir de meados de 1940, quando surge, na Universidade de São Paulo, um grupo de estudiosos tais como Florestan Fernandes, Octavio Ianni, Fernando Henrique Cardoso, Roger Bastida, que vão desenvolver importantes estudos sobre as relações raciais no Brasil. Tratando da revolução burguesa como fenômeno estrutural, cujos interesses em formação e expansão no Brasil apontavam novas formas de organização do poder, eles procuraram contextualizar a situação do trabalhador negro e iniciaram



um processo de desmitificação da ideologia da democracia racial brasileira. O valor da obra de Florestan Fernandes, *A integração do negro na sociedade de classes*, publicada em 1965, é imenso porque revela uma sociedade profundamente desigual. Não só por essa contribuição, mas também pela sua trajetória de compromisso indiscutível com o combate à violação dos direitos do povo negro, Florestan Fernandes, juntamente com Octavio Ianni, provavelmente estão entre os intelectuais mais respeitados pelo movimento negro que freqüentemente os convida para participar de eventos, seminários, debates com a esquerda do movimento negro.

Justamente devido a essa trajetória de vida e de compromisso tão absolutamente inatacáveis, os escritos desses intelectuais permitem uma análise cristalina de algumas dimensões da branquitude no Brasil. Assim, a omissão ou a abordagem simplista do papel que o branco ocupa, como branco, na perpetuação das desigualdades raciais, que se observa nas primeiras publicações desses autores (em geral, as mais citadas nos textos de outros pesquisadores), auxiliam a compreender alguns sinais da branquitude.

Ao ler os dois volumes de *A integração do negro na sociedade de classes*, de Florestan Fernandes, fica visível a indignação com o racismo, a violência da escravidão e as conseqüências desta violência sobre o negro; no entanto, ele praticamente deixou de fora o branco, como branco. Ele fala freqüentemente sobre as conseqüências, o impacto da escravidão sobre o negro e cita, inclusive, a palavra "deformação": "a escravidão deformou o seu agente de trabalho, impedindo que o negro e o mulato tivessem plenas possibilidades de colher os frutos da universalização do trabalho livre em condições de forte competição imediata com outros agentes humanos" (1978, v. I, p. 52). No entanto, Florestan não aborda a deformação que a escravidão provocou na personalidade do branco. Aliás, a decisão de escravizar ou a omissão frente ao sistema escravocrata já carrega em si indiscutíveis sinais de deformidade moral e ética. Como um estudioso de sua envergadura pôde deixar de analisar detidamente essa dimensão tão explícita do grupo branco, ao mesmo tempo em que conseguiu debruçar-se sobre a "deformidade" negra?

Há uma outra questão que precisa ser destacada: vários estudiosos, como



Nina Rodrigues (1894) e outros, achavam que o negro era inferior e por isso foi escravizado.

Florestan Fernandes não concorda com essa idéia de inferioridade negra, no entanto, ao afirmar que o negro escravizado acabou deformado, acaba por atribuir inferioridade ao negro.

Ele vai mostrar ainda que, dentro do contexto da época, se os negros queriam se emancipar, ultrapassar as barreiras da discriminação, teriam de superar por conta própria os inconvenientes da pobreza, da inércia sociocultural, ou então eles se condenariam a eternizar o estado da discriminação racial; quanto ao lugar do branco neste processo, ele destaca: " por paradoxal que pareça, foi a omissão do branco e não a ação que redundou na perpetuação do *status quo ante*" (1978, v. 1, p. 250). Não podemos chamar de omissão o papel da elite branca de "virar as costas ao negro", tendo em vista que ela virou as costas sim, mas sem deixar de carregar consigo toda a riqueza produzida em quase quatro séculos de trabalho escravo.

A exclusão e a marginalização do negro foram interpretadas também como resultado de seu despreparo: "o isolamento econômico, social e cultural do negro com suas indiscutíveis consequências funestas foi um produto natural de sua incapacidade relativa de sentir, pensar e agir socialmente como um homem livre" (idem, *Ibidem*, p. 95).

Outrossim, a monopolização dos postos de trabalho pelos imigrantes europeus, na sociedade de classes que emergia, interpretado como fruto de um melhor preparo desses imigrantes, foi posteriormente contestado por vários estudiosos. Na verdade, o que se deu foi a mais cristalina discriminação racial com o objetivo explícito, como veremos mais adiante, de excluir o negro, uma vez que os imigrantes que aqui vieram tinham o mesmo nível de preparo que o negro. Assim, omissão e inércia não são bons conceitos para caracterizar a atitude da elite branca da época. O que se pode observar é que uma questão de fundo sempre permanece: a dificuldade de olhar para o seu grupo.

Entenda-se que nada disso nascia ou ocorria sobre o propósito (declarado ou oculto) de prejudicar o negro. Na mais pura tradição brasileira, tal coisa não se elevava à esfera da consciência social e onde se



descobrisse algo parecido, nas atitudes, nos comportamentos de certos imigrantes e discriminações anacrônicas mantidas e em determinadas situações, desses mesmos círculos sociais partia o grito de alarme e de reprovação categórica (idem, ibidem, p. 252).

Ou seja, a ação racista aparece como algo isolado, de um ou outro fanático racista, e não como uma ação sistemática, constante, que impedia a inserção e a ascensão do negro na sociedade de classes. Ele destaca que essa omissão do branco, essa inércia em nossa sociedade permite concluir que "a cidade não foi especialmente desumana ou hostil ao negro, ela repeliu neste o escravo e o liberto, por não possuírem os atributos psicossociais requeridos para a organização do horizonte cultural e do comportamento social do homem livre" (idem, ibidem, p. 93). A pergunta que se pode fazer é: por acaso o ex-senhor, o ex-escravocrata tinha esses atributos psicossociais de comportamento de homem livre?

Fernandes aponta as tentativas de integração e ascensão social feitas pelos negros como sintoma do seu desejo de branquear, uma vez que define essa sociedade de classes como "mundo dos brancos". Em um trecho do seu livro A integração do negro na sociedade de classes, Fernandes chama de

"negro trânsfuga" a esse "mestiço" (e, com freqüência, "mulato claro"), que age como super-branco. Como o "negro ordeiro", esse "negro que sobe" constrói um super-ego ideal como resposta à imagem estereotipada do negro. Às vezes, no entanto, ele pode exagerar, transformando seria exceção que confirma a regra e em laçao dos brancos.

Fernandes fala, ainda, do *self-made man* do meio negro que pode acomodar-se ao preconceito de cor e amoldar-se até as suas manifestações mais chocantes (idem, ibidem, p. 454).

Octavio Ianni (1972) analisa e define o branqueamento a partir de um estudo realizado sobre a situação de contato racial em Florianópolis. Segundo ele "as ações dos indivíduos de cor, com referência aos brancos, se orientam em dois sentidos: integração e ascensão social" (p. 153). Ianni afirma que analisar o ideal de branqueamento é focar um dos padrões fundamentais envolvidos na constituição das famílias de negros e mulatos.

Ele afirma que "branquear é uma aspiração universal. Negros, mulatos escuros e mulatos claros, todos querem branquear". Quanto ao casamento inter-racial, Ianni ressalta que "o simples casamento com indivíduo mais claro já satisfaz o



mais escuro. Ter descendentes mais claros é motivo de orgulho" (p.123).

Diversas formas de ascensão, no caso dos negros, são entendidas como branqueamento: "...alguns tipos de ocupações facilitam a ascensão social e econômica ou permitem a entrada em grupos mais fechados de brancos de camadas mais elevadas [...] Apresentar-se trajado conforme os padrões do vestuário de uma determinada classe social (p. 123).

Mesmo que ao longo de suas trajetórias Florestan Fernandes e Octavio Ianni tenham feito uma outra abordagem sobre o branco, ainda assim para a esquerda ou para os progressistas, interessou este quadro em que se podia reconhecer as desigualdades, em que se podia tratar o problema do negro, mas sem abordar o branco brasileiro. Infelizmente, por serem clássicos dos mais citados na literatura das relações raciais, muitos estudos posteriores tratam de um problema negro no Brasil.

A partir da perspectiva dos estudiosos da chamada escola paulista, constata-se como o branqueamento é legitimado como um problema do negro e expressa uma forma de manipulação do negro, visando a integração e a ascensão sociais.

No entanto, o desejo da "europeização" expresso por essa elite evidencia que não só os negros se sentem desconfortáveis com a sua condição racial, mas o próprio branco brasileiro desejava e deseja ainda hoje (vide os meios de comunicação de massa) perder-se no Outro, o europeu ou o norte-americano. Isso torna o problema do branqueamento uma questão que atinge a todos os brasileiros.

Não temos só um problema de perda de identidade negra, mas um problema de nacionalidade: quem quer ser brasileiro? Como o negro brasileiro se representa e é representado? Como o branco brasileiro se representa e é representado?

Se, como diz Hasenbalg (1979), o Brasil não é um terreno fértil para o surgimento do orgulho racial, parece também não o ser para o florescimento do orgulho nacional!

Um segundo ponto a considerar é o fato de que o período em que a



teoria do branqueamento ganha força coincide com o período do início da industrialização no Brasil.

Nesse período, a população do país é majoritariamente negra e está liberta, constituindo-se numa poderosa reserva de força de trabalho que deve ter gerado o medo, não só o medo do diferente, mas o medo do diferente que poderia monopolizar os postos de trabalho. Então esse diferente ameaçador ou foi tratado como um ser despreparado para integrar a sociedade de classes ou como um trãnsfuga que manipulava sua condição racial para poder ascender.

Não é por acaso que todos os estudos que tratam da problemática do branqueamento no negro associam-na ao desejo de ascensão social.

Branqueamento e ascensão social aparecem como sinônimos quando relacionados ao negro. Parece-nos que isso decorre do fato de que essa sociedade de classes se considera, de fato, como um "mundo dos brancos" no qual o negro não deve penetrar.

O estudo de Bento (1992) vem confirmar outros estudos anteriores que evidenciam que, quanto mais ascende, mais o negro incomoda. Considerando os diferentes momentos de trajetória profissional do negro estudados por Bento, aqueles em que as práticas discriminatórias ocorreram com mais intensidade e mais freqüência foram os ligados à promoção profissional e à ocupação de cargos de comando. Estudos recentes publicados pelo Inspira - Instituto Sindical Interamericano pela Igualdade Racial - são contundentes em revelar que quanto mais aumenta a escolaridade do negro mais a discriminação se revela nos diferenciais de remuneração entre negros e brancos. Ou seja, são os momentos em que o negro vai ascender, ou "trocar de lugar" com o branco. O negro fora de lugar. Isso pode significar que esse negro fora de lugar, isto é, ocupando o lugar que o branco considera exclusivamente dele, foi escolhido como alvo preferencial de análises depreciativas nos estudos sobre branqueamento.

Assim, creio que é importante destacar a reflexão imprescindível sobre o lugar de onde fala o estudioso, do lugar de onde ele parte para fazer as análises que poderão orientar concepções e práticas de diversificados atores sociais.



Do lugar de onde se fala

A violência da relação originária entre o europeu branco invasor e violador da mulher índia ou negra permeou também a forma como uma cultura se impôs sobre a outra, como visões de mundo não brancas e não europeias foram amputadas, destruídas... estamos dentro do espectro europeu do conhecimento... no espaço branco da nossa mestiçagem (Montánhez, 1990, p. 2).

Em minha dissertação de mestrado ressaltai trechos de um texto muito interessante escrito por Montánhez (1990). Ela chama a atenção para o fato de que se o referencial do pesquisador está instalado naquilo que simbolicamente tem representado o poder masculino e europeu branco, este olhar é o do opressor, que desde a colonização buscou ocultar suas razões e seus interesses, desconsiderar ou deturpar as conseqüências de sua ação condenável, culpando e desvalorizando o colonizado. Estudos que se apóiam neste modo de ver o mundo caracterizam-se pela reconstrução de uma ação condenável destituída de sua carga de horror, por meio da racionalização dos motivos e dos fatos. Isto podemos verificar largamente nos estudos sobre o negro no Brasil.

Montánhez nos instiga a fazer diferente, a não optar pelo lugar do pai europeu, e sim, pelo da mãe índia ou negra. "Optar pela mãe" é procurar compreender a dominação do ponto de vista do dominado, permitindo-lhe explicitar seus próprios mecanismos de defesa e de ataque à dominação. É, também, considerar essa fala como elemento constitutivo da relação entre dominador e dominado e não como fonte de confirmação das "constatações" do olhar masculino branco. É tentar desvelar a contradição e o conflito que as relações estabelecem, sem escamoteá-los, justificá-los ou excluí-los.

Assim, ainda que o branqueamento se constitua numa invenção da elite branca para enfrentar o medo do grande contingente populacional. Negro e, posteriormente, se afigure como uma resposta à ascensão negra, não há como negar seu impacto sobre a população negra. É importante tentar compreender também o que ocorre com o negro no processo de branqueamento. Neuza Souza (1983), psicanalista negra, chama a atenção para impacto da ideologia do branqueamento sobre a personalidade do negro. Ela parece compreender o branqueamento do negro



não como manipulação, mas sim como a construção de uma identidade branca que o negro em processo de ascensão foi coagido a desejar.

Ela afirma: "para o psiquismo do negro em ascensão, que vive o impasse consciente do racismo, o importante não é saber viver e pensar o que poderia vir a dar-lhe prazer, mas o que é desejável pelo branco" (p. 7). Souza é enfática em salientar, em seu estudo, o sofrimento do negro nessa questão de branqueamento, entendida por ela como inevitável no processo de ascensão.

Diferentes estudiosos têm se preocupado com a maneira como os negros foram e vêm sendo atingidos pela ideologia do branqueamento no Brasil. A militância negra tem destacado persistentemente as dificuldades de identificação racial como um elemento que denuncia uma baixa auto-estima e dificulta a organização negra contra a discriminação racial.

Assim, compreender o branqueamento versus perda de identidade é fundamental para o avanço na luta por uma sociedade mais igualitária. Porém, esse estudo tem mais possibilidades de ser bem sucedido se abarcar a relação negro e branco, herdeiros beneficiários ou herdeiros expropriados de um mesmo processo histórico, partícipes de um mesmo cotidiano onde os direitos de uns são violados permanentemente pelo outro. A insustentabilidade ética e moral dessa realidade cresce incessantemente, em particular nos últimos 20 anos, tempo em que o Movimento Negro tem colocado sob fogo cruzado a violação de direitos do povo negro e tem explicitado a verdadeira cara desse país. Esse movimento gera condições não só para a recriação das identidades e, conseqüentemente, o deslocamento das fronteiras, mas possibilita um encontro do país consigo próprio, com sua história, com seu povo, com sua identidade.

Referências bibliográficas

ADORNO, T.W. et al. La personalidad autoritaria. Buenos Aires: Proyección, 1965.

ADORNO, TW & HORKHEIMER, Max. Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.



CEHMOB-MG
Centro de Educação e Apoio para Hemoglobinopatias

NUPAD
FACULDADE DE MEDICINA
UFMG



UFMG

dreminas
ASSOCIAÇÃO DE RESERVA CONSCIENTE AÇÃO E EDUCAÇÃO
DE BIODIVERSIDADE E SAÚDE HEMODIÁLISE - APREHENSÃO

**FUNDAÇÃO
HEMOMINAS**

AMARAL, Mônica Guimarães Teixeira do. O espectro de narciso na modernidade: de Freuda Adorno. São Paulo: Estação Liberdade, 1997.

AZEVEDO, Célia M.M. de. Onda negra medo branco: o negro do imaginário. O das elites do século XIX. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

BERRIEL, Maria Maia de. A identidade fragmentada: as muitas maneiras de ser negro. São Paulo, 1988. [Tese de doutorado, FFLCH-USP.]

BOESCH, Ernest E. Reflexiones psicológicas sobre el prejuicio racial. In: SUBIRATIS, E. (org.). Psicología política como tarea de nuestra época. Barcelona: Barral, 1971.

CARONE, Iray. A distância subjetiva entre as classes, de acordo com Alexis de Tocqueville. São Paulo: Abrapso, 1999.

CUNHA, M.C.P. O espelho do mundo: Juquery, a história de um asilo. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

DELUMEAU, Jean. História do medo no Ocidente: 1300- 1800, uma cidade sitiada. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. [Tradução de Maria Lucia Machado, tradução das notas de Heloísa Jahn.]

FANON, Frantz. Pele negra, máscaras brancas. Rio de Janeiro: Fator, 1980.

FEAGAN, Joe R. & FEAGAN, Clairece B. Discrimination american style: institutional racism and sexism. Malabar: Robert E. Krieger Publishing Company, 1986.

FERNANDES, Florestan. A integração do negro na sociedade de classes. São Paulo: Ática, 1978. [vol. 1 e 11.1

FRANKENBERG, Ruth. The construction of white woman and race matter. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1995



FREYRE, Gilberto. Casa grande e senzala. Rio de Janeiro/Brasília: INL/ MEC, 1980.

GUIRADO, Marlene. Diferença e alteridade: dos equívocos inevitáveis. In: Aquino, Julio Groppa (coord.). Diferenças e preconceitos na escola: alternativas teóricas e práticas. São Paulo: Summus, 1998.

HASENBALG, Carlos A. Discriminação e desigualdades sociais no Brasil. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

HELMS, Janet E. Black and white racial identity: theory, research and practice. New York: Greenwood Press, 1990.

IANNI, Octavio. Raças e classes sociais no Brasil. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1972.

JODELET, Denise. Os processos psicossociais da exclusão. In: SAWAIA, Bader (org.). As artimanhas da exclusão: a análise psicossocial e ética da desigualdade social. Petrópolis: Vozes, 1999.

KAES, Renê. O grupo e o sujeito do grupo: elementos para uma teoria psicanalítica do grupo. São Paulo: Casa do Psicólogo, 1997.

LAPLANCHE & PONTALIS. Vocabulário de psicanálise. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

MISSENARD, A.A. O narcisismo nos grupos. S1: Editora Cidade, 1995.

PATTO, Maria Helena Souza. Para uma crítica da razão psicométrica. São Paulo: Psicologia USP, v. 8, n.1, p. 47-62, 1997.



PIZA, Edith. O caminho das águas: personagens femininas negras escritas por mulheres brancas. São Paulo: Edusp/Fapesp, 1998.

RODRIGUES, Nina. As raças humanas e a responsabilidade penal do Brasil. Rio de Janeiro: Guanabara, 1894.

ROSEMBERG, Fúlvia. Literatura infantil e ideologia. São Paulo: Global, 1985.

SAID, Edward W. Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

SARTRE, Jean-Paul. Reflexões sobre o racismo, I Reflexões sobre a questão judaica, II Orfeu Negro. 2. ed. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1960.

SCHWARCZ, Lília Moritz. O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil - 1870-1930. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SILVA, Ana Célia da. Cor e posição simbólica: o lugar do negro na modernidade. Caxambu: 1991 [mimeo].

SOUZA, Neusa S. Tornar-se negro: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social. Rio de Janeiro: Graal, 1983.

TATUM, Beverly Daniel. Falando sobre raça, aprendendo sobre racismo: a aplicação na sala de aula da teoria do desenvolvimento da identidade racial. Harvard Education Review, vol. 62, n. 1, Spring, 1992.

TEIXEIRA, Maria Aparecida Silva Bento. Resgatando a minha bisavó Discriminação racial e resistência nas vozes de trabalhadores negros. São Paulo, 1992 [mimeo].

WANDERLEY, Mariangela Belfiore. Refletindo sobre a noção exclusão. In: Bader



Sawaia (org.). As artimanhas da exclusão: análise psicossocial e ética da desigualdade social. Petrópolis: Vozes, 1999.



CEHMOB-MG
Centro de Educação e Apoio para Hemoglobinopatias

NUPAD
FACULDADE DE MEDICINA
UFMG



UFMG

dreminas
ASSOCIAÇÃO DE MEDICINA CONECTIVA FACULDADE DE EDUCAÇÃO
DE HEMOPATOLOGIA E SAÚDE HEMODIÁLISE - APOIADA

**FUNDAÇÃO
HEMOMINAS**

3. A PRODUÇÃO SOCIAL DA IDENTIDADE E DA DIFERENÇA

Tomaz Tadeu da Silva

As questões do multiculturalismo e da diferença tornaram-se, nos últimos anos, centrais na teoria educacional crítica e até mesmo nas pedagogias oficiais. Mesmo que tratadas de forma marginal, como "temas transversais", essas questões são reconhecidas, inclusive pelo oficialismo, como legítimas questões de *conhecimento*. O que causa estranheza nessas discussões é, entretanto, a ausência de uma teoria da identidade e da diferença.

Em geral, o chamado "multiculturalismo" apóia-se em um vago e benevolente apelo à tolerância e ao respeito para com a diversidade e a diferença. É particularmente problemática, nessas perspectivas, a idéia de diversidade. Parece difícil que uma perspectiva que se limita a proclamar a *existência* da diversidade possa servir de base para uma pedagogia que coloque no seu centro a crítica política da identidade e da diferença. Na perspectiva da diversidade, a diferença e a identidade tendem a ser naturalizadas, cristalizadas, essencializadas. São tomadas como dados ou fatos da vida social diante dos quais se deve tomar posição. Em geral, a posição socialmente aceita e pedagogicamente recomendada é de respeito e tolerância para com a diversidade e a diferença. Mas será que as questões da identidade e da diferença se esgotam nessa posição liberal? E, sobretudo: essa perspectiva é suficiente para servir de base para uma pedagogia crítica e questionadora? Não deveríamos, antes de mais nada, ter uma teoria sobre a *produção* da identidade e da diferença? Quais as implicações políticas de conceitos como diferença, identidade, diversidade, alteridade? O que está em jogo na identidade? Como se configuraria uma pedagogia e um currículo que estivessem centrados não na diversidade, mas na diferença, concebida como processo, uma pedagogia e um currículo que não se limitassem a celebrar a identidade e a diferença, mas que buscassem problematizá-las? É para questões como essas que se volta o presente ensaio.



Identidade e diferença: aquilo que é e aquilo que não é

Em uma primeira aproximação, parece ser fácil definir "identidade". A identidade é simplesmente aquilo que se é: "sou brasileiro", "sou negro", "sou heterossexual", "sou jovem", "sou homem". A identidade assim concebida parece ser uma positividade ("aquilo que sou"), uma característica independente, um "fato" autônomo. Nessa perspectiva, a identidade só tem como referência a si própria: ela é autocontida e auto-suficiente.

Na mesma linha de raciocínio, também a diferença é concebida como uma entidade independente. Apenas, neste caso, em oposição à identidade, a diferença é aquilo que o outro é: "ela é italiana", "ela é branca", "ela é homossexual", "ela é velha", "ela é mulher". Da mesma forma que a identidade, a diferença é, nesta perspectiva, concebida como auto-referenciada, como algo que remete a si própria. A diferença, tal como a identidade, simplesmente existe.

É fácil compreendê-la~ entretanto, que identidade e diferença estão em uma relação de estreita dependência. A forma afirmativa como expressamos a identidade tende a esconder essa relação. Quando digo "sou brasileiro" parece que estou fazendo referência a uma identidade que se esgota em si mesma. "Sou brasileiro" - ponto. Entretanto, eu só preciso fazer essa afirmação porque existem outros seres humanos que *não* são brasileiros. Em um mundo imaginário totalmente homogêneo, no qual todas as pessoas partilhassem a mesma identidade, as afirmações de identidade não fariam sentido. De certa forma, é exatamente isto que ocorre com nossa identidade de "humanos". É apenas em circunstâncias muito raras e especiais que precisamos afirmar que "somos humanos".

A afirmação "sou brasileiro", na verdade, é parte de uma extensa cadeia de "negações", de expressões negativas de identidade, de diferenças. Por trás da afirmação "sou brasileiro" deve-se ler: "não sou argentino", "não sou chinês", "não sou japonês" e assim por diante, numa cadeia, neste caso, quase interminável. Admitamos: ficaria muito complicado pronunciar todas essas frases negativas cada vez que eu quisesse fazer uma declaração sobre minha identidade. A gramática nos permite a simplificação de simplesmente dizer "sou brasileiro". Como ocorre em



outros casos, a gramática ajuda, mas também esconde.

Da mesma forma, as afirmações sobre diferença só fazem sentido se compreendidas em sua relação com as afirmações sobre a identidade. Dizer que "ela é chinesá" significa dizer que "ela não é argentiná", "ela não é japonesá" etc., incluindo a afirmação de que "ela não é brasileira", isto é, que ela não é o que eu sou. As afirmações sobre diferença também dependem de uma cadeia, em geral oculta, de declarações negativas sobre (outras) identidades. Assim como a identidade depende da diferença, a diferença depende da identidade. Identidade e diferença são, pois, inseparáveis.

Em geral, consideramos a diferença como um produto derivado da identidade. Nesta perspectiva, a identidade é a referência, é o ponto original relativamente ao qual se define a diferença. Isto reflete a tendência a tomar aquilo que somos como sendo a norma pela qual descrevemos ou avaliamos aquilo que não somos. Por sua vez, na perspectiva que venho tentando desenvolver, identidade e diferença são vistas como mutuamente determinadas. Numa visão mais radical, entretanto, seria possível dizer que, contrariamente à primeira perspectiva, é a diferença que vem em primeiro lugar. Para isso seria preciso considerar a diferença não simplesmente como resultado de um processo, mas como o processo mesmo pelo qual *tanto* a identidade *quanto* a diferença (compreendida, aqui, como resultado) são produzidas. Na origem estaria a diferença - compreendida, agora, como ato ou processo de diferenciação. É precisamente essa noção que está no centro da conceituação lingüística de diferença, como veremos adiante.

Identidade e diferença: criaturas da linguagem

Além de serem interdependentes, identidade e diferença partilham uma importante característica: elas são o resultado de atos de criação lingüística. Dizer que são o resultado de atos de *criação* significa dizer que não são "elementos" da natureza, que não são essências, que não são coisas que estejam simplesmente aí, à espera de serem reveladas ou descobertas, respeitadas ou toleradas. A identidade e a diferença têm que ser ativamente produzidas. Elas não são criaturas do mundo



natural ou de um mundo transcendental, mas do mundo cultural e social. Somos nós que as fabricamos, no contexto de relações culturais e sociais. A identidade e a diferença são criações sociais e culturais.

Dizer, por sua vez, que identidade e diferença são o resultado de atos de criação *lingüística* significa dizer que elas são criadas por meio de atos de linguagem. Isto parece uma obviedade. Mas como tendemos a tomá-las como dadas, como "fatos da vida", com frequência esquecemos que a identidade e a diferença têm que ser nomeadas. É apenas por meio de atos de fala que instituímos a identidade e a diferença como tais. A definição da identidade brasileira, por exemplo, é o resultado da criação de variados e complexos atos lingüísticos que a definem como sendo diferente de outras identidades nacionais.

Como ato lingüístico, a identidade e a diferença estão sujeitas a certas propriedades que caracterizam a linguagem em geral. Por exemplo, segundo o lingüista suíço Ferdinand de Saussure, a linguagem é, fundamentalmente, um sistema de diferenças. Nós já havíamos encontrado esta idéia quando falamos da identidade e da diferença como elementos que só têm sentido no interior de uma cadeia de diferenciação lingüística ("ser isto" significa "não ser isto" e "não ser aquilo" e "não ser mais aquilo" e assim por diante).

De acordo com Saussure, os elementos - os signos - que constituem uma língua não têm qualquer valor absoluto, não fazem sentido se considerados isoladamente. Se consideramos apenas o aspecto material de um signo, seu aspecto gráfico ou fonético (o sinal gráfico "vaca", por exemplo, ou seu equivalente fonético), não há nele nada intrínseco que remeta àquela coisa que reconhecemos como sendo uma vaca - ele poderia, de forma igualmente arbitrária, remeter a um outro objeto como, por exemplo, uma faca. Ele só adquire valor - ou sentido - numa cadeia infinita de outras marcas gráficas ou fonéticas que são diferentes dele. O mesmo ocorre se consideramos o significado que constitui um determinado signo, isto é, se consideramos seu aspecto conceitual. O conceito de "vaca" só faz sentido numa cadeia infinita de conceitos que não são "vaca". Tal como ocorre com o conceito "sou brasileiro", a palavra "vaca" é apenas uma maneira conveniente e



abreviada de dizer "isto não é porco", "não é árvore", "não é casa" e assim por diante. Em outras palavras, a língua não passa de um sistema de diferenças. Reencontramos, aqui, em contraste com a idéia de diferença como produto, a noção de diferença como a operação ou o processo básico de funcionamento da língua e, por extensão, de instituições culturais e sociais como a identidade, por exemplo.

Mas a linguagem vacila ...

A identidade e a diferença não podem ser compreendidas, pois, fora dos sistemas de significação nos quais adquirem sentido. Não são seres da natureza, mas da cultura e dos sistemas simbólicos que a compõem. Dizer isso não significa, entretanto, dizer que elas são determinadas, de uma vez por todas, pelos sistemas discursivos e simbólicos que lhes dão definição. Ocorre que a linguagem, entendida aqui de forma mais geral como sistema de significação, é, ela própria, uma estrutura instável. É precisamente isso que teóricos pós-estruturalistas como Jacques Derrida vêm tentando dizer nos últimos anos. A linguagem vacila. Ou, nas palavras do lingüista Edward Sapir (1921), "todas as gramáticas vazam".

Essa indeterminação fatal da linguagem decorre de uma característica fundamental do signo. O signo é um sinal, uma marca, um traço que está no lugar de uma outra coisa, a qual pode ser um objeto concreto (o objeto "gato"), um conceito ligado a um objeto concreto (o conceito de "gato") ou um conceito abstrato ("amor"). O signo não coincide com a coisa ou o conceito. Na linguagem filosófica de Derrida, poderíamos dizer que o signo não é uma presença, ou seja, a coisa ou o conceito não estão presentes no signo.

Mas a natureza da linguagem é tal que não podemos deixar de ter a ilusão de ver o signo como uma presença, isto é, de ver no signo a presença do referente (a "coisa") ou do conceito. É a isso que Derrida chama de "metafísica da presença". Essa "ilusão" é necessária para que o signo funcione como tal: afinal, o signo está no lugar de alguma outra coisa. Embora nunca plenamente realizada, a promessa da presença é parte integrante da idéia de signo. Em outras palavras, podemos dizer,



com Derrida, que a plena presença (da "coisa", do conceito) no signo é indefinidamente adiada. É também a impossibilidade dessa presença que obriga o signo a depender de um processo de diferenciação, de diferença, como vimos anteriormente. Derrida acrescenta a isso, entretanto, a idéia de traço: o signo carrega sempre não apenas o traço daquilo que ele substitui, mas também o traço daquilo que ele não é, ou seja, precisamente da diferença. Isso significa que nenhum signo pode ser simplesmente reduzido a si mesmo, ou seja, à identidade. Se quisermos retomar o exemplo da identidade e da diferença cultural, a declaração de identidade "sou brasileiro", ou seja, a identidade brasileira, carrega, contém em si mesma, o traço do outro, da diferença - "não sou italiano", "não sou chinês" etc. A mesmidade (ou a identidade) porta sempre o traço da outridade (ou da diferença).

O exemplo da consulta ao dicionário talvez ajude a compreender melhor as questões da presença e da diferença em Derrida. Quando consultamos uma palavra no dicionário, O dicionário nos fornece uma definição ou um sinônimo daquela palavra. Em nenhum dos casos, o dicionário nos apresenta a "coisa" mesma ou o "conceito" mesmo. A definição do dicionário simplesmente nos remete para outras palavras, ou seja, para outros signos. A presença da "coisa" mesma ou do conceito "mesmo" é indefinidamente adiada: ela só existe como traço de uma presença que nunca se concretiza. Além disso, na impossibilidade da presença, um determinado signo só é o que é porque ele não é um outro, nem aquele outro etc., ou seja, sua existência é marcada unicamente pela diferença que sobrevive em cada signo como traço, como fantasma e assombração, se podemos assim dizer. Em suma, o signo é caracterizado pelo diferimento ou adiamento (da presença) e pela diferença (relativamente a outros signos), duas características que Derrida sintetiza no conceito de *différance*.

Toda essa conversa sobre presença, adiamento e diferença serve para mostrar que se é verdade que somos, de certa forma, governados pela estrutura da linguagem, não podemos dizer, por outro lado, que se trate exatamente de uma estrutura muito segura. Somos dependentes, neste caso, de uma estrutura que balança. O adiamento indefinido do significado e sua dependência de uma operação



de diferença significa que o processo de significação é fundamentalmente indeterminado, sempre incerto e vacilante. Ansiamos pela presença - do significado, do referente (a coisa à qual a linguagem se refere). Mas na medida em que não pode, nunca, nos fornecer essa desejada presença, a linguagem é caracterizada pela indeterminação e pela instabilidade.

Essa característica da linguagem tem conseqüências importantes para a questão da diferença e da identidade culturais. Na medida em que são definidas, em parte, por meio da linguagem, a identidade e a diferença não podem deixar de ser marcadas, também, pela indeterminação e pela instabilidade. Voltemos, uma vez mais, ao nosso exemplo da identidade brasileira. A identidade "ser brasileiro" não pode, como vimos, ser compreendida fora de um processo de produção simbólica e discursiva, em que o "ser brasileiro" não tem nenhum referente natural ou fixo, não é um absoluto que exista anteriormente à linguagem e fora dela. Ela só tem sentido em relação com uma cadeia de significação formada por outras identidades nacionais que, por sua vez, tampouco são fixas, naturais ou predeterminadas. Em suma, a identidade e a diferença são tão indeterminadas e instáveis quanto a linguagem da qual dependem.

A identidade e a diferença: o poder de definir

Já sabemos que a identidade e a diferença são o resultado de um processo de produção simbólica e discursiva. O processo de adiamento e diferenciação lingüísticos por meio do qual elas são produzidas está longe, entretanto, de ser simétrico. A identidade, tal como a diferença, é uma relação social. Isso significa que sua definição - discursiva e lingüística - está sujeita a vetores de força, a relações de poder. Elas não são simplesmente definidas; elas são impostas. Elas não convivem harmoniosamente, lado a lado, em um campo sem hierarquias; elas são disputadas.

Não se trata, entretanto, apenas do fato de que a definição da identidade e da diferença seja objeto de disputa entre grupos sociais as simetricamente situados relativamente ao poder. Na disputa pela identidade está envolvida uma disputa mais ampla por outros recursos simbólicos e materiais da sociedade. A



afirmação da identidade e a enunciação da diferença traduzem o desejo dos diferentes grupos sociais, assimetricamente situados, de garantir o acesso privilegiado aos bens sociais. A identidade e a diferença estão, pois, em estreita conexão com relações de poder. O poder de definir a identidade e de marcar a diferença não pode ser separado das relações mais amplas de poder. A identidade e a diferença não são, nunca, inocentes.

Podemos dizer que onde existe diferenciação - ou seja, identidade e diferença - aí está presente o poder. A diferenciação é o processo central pelo qual a identidade e a diferença são produzidas. Há, entretanto, uma série de outros processos que traduzem essa diferenciação ou que com ela guardam uma estreita relação. São outras tantas marcas da presença do poder: incluir/excluir ("estes pertencem, aqueles não"); demarcar fronteiras ("nós" e "eles"); classificar ("bons e maus"; "puros e impuros"; "desenvolvidos e primitivos"; "racionais e irracionais"); normalizar ("nós somos normais; eles são anormais").

A afirmação da identidade e a marcação da diferença implicam, sempre, as operações de incluir e de excluir. Como vimos, dizer "o que somos" significa também dizer "o que não somos". A identidade e a diferença se traduzem, assim, em declarações sobre quem pertence e sobre quem não pertence, sobre quem está incluído e quem está excluído. Afirmar a identidade significa demarcar fronteiras, significa fazer distinções entre o que fica dentro e o que fica fora. A identidade está sempre ligada a uma forte separação entre "nós" e "eles". Essa demarcação de fronteiras, essa separação e distinção, supõem e, ao mesmo tempo, afirmam e reafirmam relações de poder. "Nós" e "eles" não são, neste caso, simples distinções gramaticais. Os pronomes "nós" e "eles" não são, aqui, simples categorias gramaticais, mas evidentes indicadores de posições-de-sujeito fortemente marca das por relações de poder:

Dividir O mundo social entre "nós" e "eles" significa classificar. O processo de classificação é central na vida social. Ele pode ser entendido como um ato de significação pelo qual dividimos e ordenamos o mundo social em grupos, em classes. A identidade e a diferença estão estreitamente relacionadas às formas pelas



quais a sociedade produz e utiliza classificações. As classificações são sempre feitas a partir do ponto de vista da identidade. Isto é, as classes nas quais o mundo social é dividido não são simples agrupamentos simétricos. Dividir e classificar significa, neste caso, também hierarquizar. Deter o privilégio de classificar significa também deter o privilégio de atribuir diferentes valores aos grupos assim classificados.

A mais importante forma de classificação é aquela que se estrutura em torno de oposições binárias, isto é, em torno de duas classes polarizadas. O filósofo francês Jacques Derrida analisou detalhadamente esse processo. Para ele, as oposições binárias não expressam uma simples divisão do mundo em duas classes simétricas: em uma oposição binária, um dos termos é sempre privilegiado, recebendo um valor positivo, enquanto o outro recebe uma carga negativa. "Nós" e "eles", por exemplo, constitui uma típica oposição binária: não é preciso dizer qual termo é, aqui, privilegiado. As relações de identidade e diferença ordenam-se, todas, em torno de oposições binárias: masculino/feminino, branco/negro, heterossexual/homossexual. Questionar a identidade e a diferença como relações de poder significa problematizar os binarismos em torno dos quais elas se organizam.

Fixar uma determinada identidade como a norma é uma das formas privilegiadas de hierarquização das identidades e das diferenças. A normalização é um dos processos mais sutis pelos quais o poder se manifesta no campo da identidade e da diferença. Normalizar significa eleger - arbitrariamente - uma identidade específica como o parâmetro em relação ao qual as outras identidades são avaliadas e hierarquizadas. Normalizar significa atribuir a essa identidade todas as características positivas possíveis, em relação às quais as outras identidades só podem ser avaliadas de forma negativa. A identidade normal é "natural", desejável, única. A força da identidade normal é tal que ela nem sequer é vista como uma identidade, mas simplesmente como a identidade. Paradoxalmente, são as outras identidades que são marca das como tais. Numa sociedade em que impera a supremacia branca, por exemplo, "ser branco" não é considerado uma identidade étnica ou racial. Num mundo governado pela hegemonia cultural estadunidense, "étnica" é a música ou a comida dos outros países. É a sexualidade homossexual



que é "sexualizada", não a heterossexual. A força homogeneizadora da identidade normal é diretamente proporcional à sua invisibilidade.

Na medida em que é uma operação de diferenciação, de produção de diferença, o anormal é inteiramente constitutivo do normal. Assim como a definição da identidade depende da diferença, a definição do normal depende da definição do anormal. Aquilo que é deixado de fora é sempre parte da definição e da constituição do "dentro". A definição daquilo que é considerado aceitável, desejável, natural é inteiramente dependente da definição daquilo que é considerado abjeto, rejeitável, antinatural. A identidade hegemônica é permanentemente assombrada pelo seu Outro, sem cuja existência ela não faria sentido. Como sabemos desde o início, a diferença é parte ativa da formação da identidade.

Fixando a identidade

O processo de produção da identidade oscila entre dois movimentos: de um lado, estão aqueles processos que tendem a fixar e a estabilizar a identidade; de outro, os processos que tendem a subvertê-la e a desestabilizá-la. É um processo semelhante ao que ocorre com os mecanismos discursivos e lingüísticos nos quais se sustenta a produção da identidade. Tal como a linguagem, a tendência da identidade é para a fixação. Entretanto, tal como ocorre com a linguagem, a identidade está sempre escapando. A fixação é uma tendência e, ao mesmo tempo, uma impossibilidade.

A teoria cultural e social pós-estruturalista tem percorrido os diversos territórios da identidade para tentar descrever tanto os processos que tentam fixá-la quanto aqueles que impedem sua fixação. Tem sido analisadas, assim, as identidades nacionais, as identidades de gênero, as identidades sexuais, as identidades raciais e étnicas. Embora estejam em funcionamento, nessas diversas dimensões da identidade cultural e social, ambos os tipos de processos, eles obedecem a dinâmicas diferentes. Assim, por exemplo, enquanto o recurso à biologia é evidente na dinâmica da identidade de gênero (quando se justifica a dominação



masculina por meio de argumentos biológicos, por exemplo), ele é menos utilizado nas tentativas de estabelecimento das identidades nacionais, onde são mais comuns essencialismos culturais.

No caso das identidades nacionais, é extremamente comum, por exemplo, o apelo a mitos fundadores. As identidades nacionais funcionam, em grande parte, por meio daquilo que Benedict Anderson chamou de "comunidades imaginadas". Na medida em que não existe nenhuma "comunidade natural" em torno da qual se possam reunir as pessoas que constituem um determinado agrupamento nacional, ela precisa ser inventada, imaginada. É necessário criar laços imaginários que permitam "ligar" pessoas que, sem eles, seriam simplesmente indivíduos isolados, sem nenhum "sentimento" de terem qualquer coisa em comum.

A língua tem sido um dos elementos centrais desse processo - a história da imposição das nações modernas coincide, em grande parte, com a história da imposição de uma língua nacional única e comum. Juntamente com a língua, é central a construção de símbolos nacionais: hinos, bandeiras, brasões.

Entre esses símbolos, destacam-se os chamados "mitos fundadores". Fundamentalmente, um mito fundador remete a um momento crucial do passado em que algum gesto, algum acontecimento, em geral heróico, épico, monumental, em geral iniciado ou executado por alguma figura "providencial", inaugurou as bases de uma suposta identidade nacional. Pouco importa se os fatos assim narrados são "verdadeiros" ou não; o que importa é que a narrativa fundadora funciona para dar à identidade nacional a liga sentimental e afetiva que lhe garante uma certa estabilidade e fixação, sem as quais ela não teria a mesma e necessária eficácia.

Os mitos fundadores que tendem a fixar as identidades nacionais são, assim, um exemplo importante de essencialismo Cultural. Embora aparentemente baseadas em argumentos {biológicos, as tentativas de fixação da identidade que apelam para a natureza não são menos culturais. Basear a inferiorização das mulheres ou de certos grupos "raciais" ou étnicos, em alguma suposta característica natural ou biológica não é simplesmente um erro "científico", mas a demonstração da imposição de uma eloquente grade cultural sobre uma natureza que, em si mesma,



é - culturalmente falando - silenciosa. As chamadas interpretações biológicas são, antes de serem biológicas, *interpretações*, isto é, elas não são mais do que a imposição de uma matriz de significação sobre uma matéria que, sem elas, não tem qualquer significado. Todos os essencialismos são, assim, culturais. Todos os essencialismos nascem do movimento de fixação que caracteriza o processo de produção da identidade e da diferença.

Subvertendo e complicando a identidade

Mais interessantes, entretanto, são os movimentos que conspiram para complicar e subverter a identidade. A teoria cultural contemporânea tem destacado alguns desses movimentos. Aliás, as metáforas utilizadas para descrevê-los recorrem, quase todas, à própria idéia de movimento, de viagem de deslocamento: diáspora, cruzamento de fronteiras, *noíadismo*. A figura *flauneur*, descrita por Baudelaire e retomada por Benjamin, é constantemente citada como exemplar de identidade móvel. Embora de forma indireta, as metáforas da hibridização, da miscigenação, do sincretismo e do travestismo também aludem a alguma espécie de mobilidade entre os diferentes territórios da identidade. As metáforas que buscam enfatizar os processos que complicam e subvertem a identidade querem enfatizar em contraste com o processo que tenta fixá-las - aquilo que trabalha para contrapor-se à tendência a essencializá-las. De acordo com essas perspectivas, esses processos não são simplesmente teóricos; eles são parte integral da dinâmica da produção da identidade e da diferença.

O hibridismo, por exemplo, tem sido analisado, sobretudo, em relação com o processo de produção das identidades nacionais, raciais e étnicas. Na perspectiva da teoria cultural contemporânea, o hibridismo - a mistura, a conjunção, o intercuro entre diferentes nacionalidades, entre diferentes etnias, entre diferentes raças - coloca em xeque aqueles processos que tendem a conceber as identidades como fundamentalmente separadas, divididas, segregadas. O processo de hibridização confunde a suposta pureza e insolubilidade dos grupos que se reúnem sob as diferentes identidades nacionais, raciais ou étnicas. A identidade que se forma por



meio do hibridismo não é mais integralmente nenhuma das identidades originais, embora guarde traços delas.

Não se pode esquecer, entretanto, que a hibridização se dá entre identidades situadas as simetricamente em relação ao poder. Os processos de hibridização analisados pela teoria cultural contemporânea nascem de relações conflituosas entre diferentes grupos nacionais, raciais ou étnicos. Eles estão ligados a histórias de ocupação, colonização e destruição. Trata-se, na maioria dos casos, de uma hibridização forçada. O que a teoria cultural ressalta é que, ao confundir a estabilidade e a fixação da identidade, a hibridização, de alguma forma, também afeta o poder. O "terceiro espaço" (Bhabha, 1996) que resulta da hibridização não é determinado, nunca, unilateralmente, pela identidade hegemônica: ele introduz uma diferença que constitui a possibilidade de seu questionamento.

O hibridismo está ligado aos movimentos demo gráficos que permitem o contato entre diferentes identidades: as diásporas, os deslocamentos nômades, as viagens, os cruzamentos de fi-onteiras. Na perspectiva da teoria cultural contemporânea, esses movimentos podem ser literais, como na diáspora forçada dos povos africanos por meio da escravização, por exemplo, ou podem ser simplesmente metafóricos. "Cruzar fronteiras", por exemplo, pode significar simplesmente mover-se livremente entre os territórios simbólicos de diferentes identidades. "Cruzar fronteiras" significa não respeitar os sinais que demarcam - "artificialmente" - os limites entre os territórios das diferentes identidades.

Mas é no movimento literal, concreto, de grupos em movimento, por obrigação ou por opção, ocasionalmente ou constantemente, que a teoria cultural contemporânea vai buscar inspiração para teorizar sobre os processos que tendem a desestabilizar e a subverter a tendência da identidade à fixação. Diásporas, como a dos negros africanos escravizados, por exemplo, ao colocar em contato diferentes culturas e ao favorecer processos de miscigenação, colocam em movimento processos de hibridização, sincretismo e crioulização cultural que, forçosamente, transformam, desestabilizam e deslocam as identidades originais. Da mesma forma, movimentos migratórios em geral, como os que, nas últimas décadas, por exemplo,



deslocaram grandes contingentes populacionais das antigas colônias para as antigas metrópoles, favorecem processos que afetam tanto as identidades subordinadas quanto as hegemônicas. Finalmente, é a viagem em geral que é tomada como metáfora do caráter necessariamente móvel da identidade.

Embora menos traumática que a diáspora ou a migração forçada, a viagem obriga quem viaja a sentir-se "estrangeiro", posicionando-o, ainda que temporariamente, como o "outro". A viagem proporciona a experiência do "não sentir-se em casa" que, na perspectiva da temia cultural contemporânea, caracteriza, na verdade, toda identidade cultural. Na viagem, podemos experimentar, ainda que de forma limitada, as delícias - e as inseguranças - da instabilidade e da precariedade da identidade.

Se o movimento entre fronteiras coloca em evidência a instabilidade da identidade, é nas próprias linhas de fronteira, nos limiares, nos interstícios, que sua precariedade se torna mais visível. Aqui, mais do que a partida ou a chegada, é cruzar a fronteira, é estar ou permanecer na fi'onteira, que é o acontecimento crítico. Neste caso, é a teorização cultural contemporânea sobre gênero e sexualidade que ganha centralidade.

Ao chamar a atenção para o caráter cultural e construído do gênero e da sexualidade, a teoria feminista e a teoria *queer* con'h'ibuem, de forma decisiva, para o questionamento as oposições binárias - masculino/feminino, heterossexual/homossexual- nas quais se baseia o processo de fixação das identidades de gênero e das identidades sexuais. A possibilidade de "cruzar fi'onteiras" e de "estar na fronteira", de ter uma identidade ambígua, indefinida, é uma demominação do caráter "artificialmente" imposto das identidades fixas. O "cruzamento de fronteiras" e o cultivo propositado de identidades an1bígua é, enh'etano, ao mesmo tempo uma poderosa estratégia política de questionamen to das operações de fixação da identidade. A evidente artificialidade da identidade das pessoas travestidas e das que se apresentam como *drag-queens*, por exemplo, denuncia a - menos evidenteartificialidade de *todas* as identidades.



Identidade e diferença: elas têm que ser representadas

Já sabemos que a identidade e a diferença estão estreitamente ligadas a sistemas de significação. A identidade é um significado - cultural e socialmente atribuído. A teoria cultural recente expressa essa mesma idéia por meio do conceito de representação. Para a teoria cultural contemporânea, a identidade e a diferença estão estreitamente associadas a sistemas de representação.

O conceito de representação tem uma longa história, o que lhe confere uma multiplicidade de significados. Na história da filosofia ocidental, a idéia de representação está ligada à busca de formas apropriadas de tornar o "real" presente - de apreendê-lo o mais fielmente possível por meio de sistemas de significação. Nessa história, a representação tem-se apresentado em suas duas dimensões - a representação externa, por meio de sistemas de signos como a pintura, por exemplo, ou a própria linguagem; e a representação interna ou mental - a representação do "real" na consciência.

O pós-estruturalismo e a chamada "filosofia da diferença" erguem-se, em parte, como uma reação à idéia clássica de representação. É precisamente por conceber a linguagem - e, por extensão, todo sistema de significação como uma estrutura instável e indeterminada que o pós-estruturalismo questiona a noção clássica de representação. Isso não impediu, entretanto, que teóricos e teóricas ligados sobretudo aos Estudos Culturais como, por exemplo, Stuart Hall, "recuperassem" o conceito de representação, desenvolvendo-o em conexão com uma teorização sobre a identidade e a diferença.

Nesse contexto, a representação é concebida como um sistema de significação, mas descartam-se os pressupostos realistas e miméticos associados com sua concepção filosófica clássica. Trata-se de uma representação *pós-estruturalista*. Isto significa, primeiramente, que se rejeitam, sobretudo, quaisquer conotações mentalistas ou qualquer associação com uma suposta interioridade psicológica. No registro pós-estruturalista, a representação é concebida unicamente em sua dimensão de significante, isto é, como sistema de signos, como pura marca material. A representação expressa-se por meio de uma pintura, de uma fotografia,



de um filme, de um texto, de uma expressão oral. A representação não é, nessa concepção, nunca, representação mental ou interior. A representação é, aqui, sempre marca ou traço visível, exterior.

Em segundo lugar, na perspectiva pós-estruturalista, o conceito de representação incorpora todas as características de indeterminação, ambigüidade e instabilidade atribuídas à linguagem. Isto significa questionar quaisquer das pretensões miméticas, especulares ou reflexivas atribuídas à representação pela perspectiva clássica. Aqui, a representação não aloja a presença do "real" ou do significado. A representação não é simplesmente um meio transparente de expressão de algum suposto referente. Em vez disso, a representação é, como qualquer sistema de significação, uma forma de atribuição de sentido. Como tal, a representação é um sistema lingüístico e cultural: arbitrário, indeterminado e estreitamente ligado a relações de poder.

É aqui que a representação se liga à identidade e à diferença. A identidade e a diferença são estreitamente dependentes da representação. É por meio da representação, assim compreendida, que a identidade e a diferença adquirem sentido. É por meio da representação que, por assim dizer a identidade e a diferença passam a existir. Representar significa, neste caso, dizer: "essa é a identidade", "a identidade é isso".

É também por meio da representação que a identidade e a diferença se ligam a sistemas de poder. Quem tem o poder de representar tem o poder de definir e determinar a identidade. É por isso que a representação ocupa um lugar tão central na teorização contemporânea sobre identidade e nos movimentos sociais ligados à identidade. Questionar a identidade e a diferença significa, nesse contexto, questionar os sistemas de representação que lhe dão suporte e sustentação. No centro da crítica da identidade e da diferença está uma crítica das suas formas de representação. Não é difícil perceber as implicações pedagógicas e curriculares dessas conexões entre identidade e representação. A pedagogia e o currículo deveriam ser capazes de oferecer oportunidades para que as crianças e os/as jovens desenvolvessem capacidades de crítica e questionamento dos sistemas e das formas dominantes de representação da identidade e da diferença.



Identidade e diferença como performatividade

Remeter a identidade e a diferença aos processos discursivos e lingüísticos que as produzem pode significar, entretanto, outra vez, simplesmente fixá-las, se nos limitarmos [1] a compreender a representação de uma forma puramente descritiva. Será o conceito de performatividade, desse modo, neste contexto, sobretudo pela teórica Judith Butler (1999), que nos permitirá contornar esse problema. O conceito de performatividade desloca a ênfase na identidade como descrição, como aquilo que é - uma ênfase que é, de certa forma, mantida pelo conceito de representação - para a idéia de "tornar-se", para uma concepção da identidade como movimento e transformação.

A formulação inicial do conceito de "performatividade" deve-se a J.A. Austin (1998). Segundo Austin, contrariamente à idéia que geralmente se tem, a linguagem não se limita a proposições que simplesmente descrevem uma ação, uma situação ou um estado de coisas. Assim, se nos pedirem para dar um exemplo de uma proposição típica, provavelmente nos sairíamos com algo como "O livro está sobre a mesa". Trata-se, tipicamente, de uma proposição que Austin chama de "constatativa" ou "descritiva". Ela simplesmente descreve uma situação. Mas a linguagem tem pelo menos uma outra categoria de proposições que não se ajustam a essa definição: são aquelas proposições que não se limitam a descrever um estado de coisas, mas que fazem com que alguma coisa aconteça. Ao serem pronunciadas, essas proposições fazem com que algo se efetive, se realize. Austin chama a essas proposições de "performativas". São exemplos típicos de proposições performativas: "Eu vos declaro marido e mulher", "Prometo que te pagarei no fim do mês", "Declaro inaugurado este monumento".

Em seu sentido estrito, só podem ser consideradas performativas aquelas proposições cuja enunciação é absolutamente necessária para a consecução do resultado que anunciam. Entretanto, muitas sentenças descritivas acabam funcionando como performativas. Assim, por exemplo, uma sentença como "João é pouco inteligente", embora pareça ser simplesmente descritiva, pode funcionar - em



um sentido mais amplo - como performativa, na medida em que sua repetida enunciação pode acabar produzindo o "fato" que supostamente apenas deveria descrevê-lo. É precisamente a partir desse sentido ampliado de "performatividade" que a teórica Judith Butler analisa a produção da identidade como uma questão de performatividade.

Em geral, ao dizer algo sobre certas características identitárias de algum grupo cultural, achamos que estamos simplesmente descrevendo uma situação existente, um "fato" do mundo social. O que esquecemos é que aquilo que dizemos faz parte de uma rede mais ampla de atos lingüísticos que, em seu conjunto, contribui para definir ou reforçar a identidade que supostamente apenas estamos descrevendo. Assim, por exemplo, quando utilizamos uma palavra racista como "negrão" para nos referir a uma pessoa negra do sexo masculino, não estamos simplesmente fazendo uma descrição sobre a cor de uma pessoa. Estamos, na verdade, inserindo-nos em um sistema lingüístico mais amplo que contribui para reforçar a negatividade atribuída à identidade "negra".

Esse exemplo serve também para ressaltar outro elemento importante do aspecto performativo da produção da identidade. A eficácia produtiva dos enunciados performativos ligados à identidade depende de sua incessante repetição. Em termos da produção da identidade, a ocorrência de uma única sentença desse tipo não teria nenhum efeito importante. É de sua repetição e, sobretudo, da *possibilidade* de sua repetição, que vem a força que um ato lingüístico desse tipo tem no processo de produção da identidade. É aqui que entra outra noção semiótica importante, uma noção que foi especialmente ressaltada por Jacques Derrida. Uma característica essencial do signo é que ele seja repetível. Isto quer dizer que quando encontro um signo como "vaca", eu devo ser capaz de reconhecê-lo como se referindo, de forma relativamente estável, sempre, à mesma coisa, apesar de variações "acidentais" - diferenças de caligrafia, por exemplo. Se as palavras ou os signos que utilizamos para nos referir às coisas ou aos conceitos tivessem que ser reinventados, a cada vez e por cada indivíduo - isto é, se não fossem repetíveis - já não seriam signos tais como os concebemos.



Derrida (1991) estende essa idéia para a escrita, em particular, e, mais geralmente, para a linguagem. Para Derrida, o que caracteriza a escrita é precisamente o fato de que, para funcionar como tal, uma mensagem escrita qualquer precisa ser reconhecível e legível na ausência de quem a escreveu e, na verdade, até mesmo na ausência de seu suposto destinatário. Mais radicalmente, ela é independente até mesmo de quaisquer supostas intenções que a pessoa que a escreveu pudesse ter tido no momento em que o fez. Tudo isso é sintetizado na fórmula de que "a escrita é repetível". Segundo Derrida, isso vale para a linguagem em geral. Ele chama essa característica, essa repetibilidade da escrita e da linguagem, de "citacionalidade". Nesses termos, o que distingue a linguagem (como uma extensão da escrita) é sua citacionalidade: ela pode ser sempre retirada de um determinado contexto e inserida em um contexto diferente.

É exatamente essa "citacionalidade" da linguagem que se combina com seu caráter performativo para fazê-la trabalhar no processo de produção da identidade. Quando utilizo a expressão "negrão" para me referir a um homem negro, não estou simplesmente manifestando uma opinião que tem origem plena e exclusiva em minha intenção, em minha consciência ou minha mente. Ela não é a simples expressão singular e única de minha soberana e livre opinião. Em um certo sentido, estou efetuando uma operação de "recorte e colagem". Recorte: retiro a expressão do contexto social mais amplo em que ela foi tantas vezes enunciada. Colagem: insiro-a no novo contexto, no contexto em que ela reaparece sob o disfarce de minha exclusiva opinião, como o resultado de minha exclusiva operação mental. Na verdade, estou apenas "citando". É essa citação que recoloca em ação o enunciado performativo que reforça o aspecto negativo atribuído à identidade negra de nosso exemplo. Minha frase é apenas mais uma ocorrência de uma citação que tem sua origem em um sistema mais amplo de operações de citação, de performatividade e, finalmente, de definição, produção e reforço da identidade cultural.

Segundo Judith Butler (1999), a mesma repetibilidade que garante a eficácia dos atos performativos que reforçam as identidades existentes pode significar também a possibilidade da intenução das identidades hegemônicas. A repetição



pode ser interrompida. A repetição pode ser questionada e contestada. É nessa interrupção que residem as possibilidades de instauração de identidades que não representem simplesmente a reprodução das relações de poder existentes. É essa possibilidade de interromper o processo de "recorte e colagem", de efetuar uma parada no processo de "citationalidade" que caracteriza os atos performativos que reforçam as diferenças instauradas, que torna possível pensar na produção de novas e renovadas identidades.

Pedagogia como diferença

Se prestarmos, pois, atenção à teorização cultural contemporânea sobre identidade e diferença, não poderemos abordar o multiculturalismo em educação simplesmente como uma questão de tolerância e respeito para com a diversidade cultural. Por mais edificantes e desejáveis que possam parecer, esses nobres sentimentos impedem que vejamos a identidade e a diferença como processos de *produção* social, como processos que envolvem relações de poder. Ver a identidade e a diferença como uma questão de produção significa tratar as relações entre as diferentes culturas não como uma questão de consenso, de diálogo ou comunicação, mas como uma questão que envolve, fundamentalmente, relações de poder. A identidade e a diferença não são entidades preexistentes, que estão aí desde sempre ou que passaram a estar a aí a partir de algum momento fundador, elas não são elementos passivos da cultura, mas têm que ser constantemente criadas e recriadas. A identidade e a diferença têm a ver com a atribuição de sentido ao mundo social e com disputa e luta em torno dessa atribuição.

Nessa perspectiva, podemos fazer uma síntese, descrevendo o que a identidade - tudo isso vale, igualmente, para a diferença - *não* é e o que a identidade *é*, primeiramente, a identidade não é uma essência; não é um dado ou um fato - seja da natureza, seja da cultura. A identidade não é fixa, estável, coerente, unificada, permanente. A identidade tampouco é homogênea, definitiva, acabada, idêntica, transcendental. Por outro lado, podemos dizer que a identidade é uma construção, um efeito, um processo de produção, uma relação, um ato performativo.



A identidade é instável, contraditória, fragmentada, inconsistente, inacabada. A identidade está ligada a estruturas discursivas e narrativas. A identidade está ligada a sistemas de representação. A identidade tem estreitas conexões com relações de poder.

Como tudo isso se traduziria em termos de currículo e pedagogia? O outro cultural é sempre um problema, pois coloca permanentemente em xeque nossa própria identidade. A questão da identidade, da diferença e do outro é um problema social ao mesmo tempo que é um problema pedagógico e curricular. É um problema social porque, em um mundo heterogêneo, o encontro com o outro, com o estranho, com o diferente, é inevitável. É um problema pedagógico e curricular não apenas porque as crianças e os jovens, em uma sociedade atravessada pela diferença, forçosamente interagem com o outro no próprio espaço da escola, mas também porque a questão do outro e da diferença não pode deixar de ser matéria de preocupação pedagógica e curricular. Mesmo quando explicitamente ignorado e reprimido, a volta do outro, do diferente, é inevitável, explodindo em conflitos, confrontos, hostilidades e até mesmo violência. O reprimido tende a voltar - reforçado e multiplicado. E o problema é que esse "outro", numa sociedade em que a identidade torna-se, cada vez mais, difusa e descentrada, expressa-se por meio de muitas dimensões. O outro é o outro gênero, o outro é a cor diferente, o outro é a outra sexualidade, o outro é a outra raça, o outro é a outra nacionalidade, o outro é o corpo diferente.

Uma primeira estratégia pedagógica possível, que poderíamos classificar como "liberal", consistiria em estimular e cultivar os bons sentimentos e a boa vontade para com a chamada "diversidade" cultural. Neste caso, o pressuposto básico é o de que a "natureza" humana tem uma variedade de formas legítimas de se expressar culturalmente e todas devem ser respeitadas ou toleradas - no exercício de uma tolerância que pode variar desde um sentimento paternalista e superior até uma atitude de sofisticação cosmopolita de convivência para a qual nada que é humano lhe é "estranho". Pedagogicamente, as crianças e os jovens, nas escolas, seriam estimulados a entrar em contato, sob as mais variadas formas, com as mais diversas expressões culturais dos diferentes grupos culturais. Para essa perspectiva,



a diversidade cultural é boa e expressa, sob a superfície, nossa natureza humana comum. O problema central, aqui, é que esta abordagem simplesmente deixa de questionar as relações de poder e os processos de diferenciação que, antes que tudo, produzem a identidade e a diferença. Em geral, o resultado é a produção de novas dicotomias, como a do dominante tolerante e do dominado tolerado ou a da identidade hegemônica mas benevolente e da identidade subalterna mas "respeitada".

Uma segunda estratégia, que poderíamos chamar de "terapêutica", também aceita, liberalmente, que a diversidade é "natural" e boa, mas atribui a rejeição da diferença e do outro a distúrbios psicológicos. Para essa perspectiva, a incapacidade de conviver com a diferença é fruto de *sentimentos* de discriminação, de preconceitos, de crenças distorcidas e de estereótipos, isto é, de imagens do outro que são fundamentalmente errôneas. A estratégia pedagógica correspondente consistiria em "tratar" psicologicamente essas atitudes inadequadas. Como o tratamento preconceituoso e discriminatório do outro é um desvio de conduta, a pedagogia e o currículo deveriam proporcionar atividades, exercícios e processos de conscientização que permitissem que as estudantes e os estudantes mudassem suas *atitudes*. Para essa abordagem, a discriminação e o preconceito são atitudes *psicológicas* inapropriadas e devem receber um tratamento que as corrija. Dinâmica de grupo, exercícios corporais, dramatizações são estratégias comuns nesse tipo de abordagem.

Em algum lugar intermediário entre essas duas abordagens, situa-se a estratégia talvez mais comum ente adotada na rotina pedagógica e curricular das escolas, que consiste em apresentar aos estudantes e às estudantes uma visão superficial e distante das diferentes culturas. Aqui, o outro aparece sob a rubrica do curioso e do exótico. Além de não questionar as relações de poder envolvidas na produção da identidade e da diferença culturais, essa estratégia as reforça, ao construir o outro por meio das categorias do exotismo e da curiosidade. Em geral, a apresentação do outro, nessas abordagens, é sempre o suficientemente distante, tanto no espaço quanto no tempo, para não apresentar nenhum risco de confronto e dissonância.



Finalmente, gostaria de argumentar em favor de uma estratégia pedagógica e curricular de abordagem da identidade e da diferença que levasse em conta precisamente as contribuições da teoria cultural recente, sobretudo aquela de inspiração pós-estruturalista. Nessa abordagem, a pedagogia e o currículo tratariam a identidade e a diferença como questões de política. Em seu centro, estaria uma discussão da identidade e da diferença como produção. A pergunta crucial a guiar o planejamento de um currículo e de uma pedagogia da diferença seria: como a identidade e a diferença são produzidas? Quais são os mecanismos e as instituições que estão ativamente envolvidos na criação da identidade e de sua fixação?

Para isso é crucial a adoção de uma teoria que descreva e explique o processo de *produção* da identidade e da diferença. Uma estratégia que simplesmente admita e reconheça o fato da diversidade torna-se incapaz de fornecer os instrumentos para questionar precisamente os mecanismos e as instituições que fixam as pessoas em determinadas identidades culturais e que as separam por meio da diferença cultural. Antes de tolerar, respeitar e admitir a diferença, é preciso explicar como ela é ativamente produzida. A diversidade biológica pode ser um produto da natureza; o mesmo não se pode dizer da diversidade cultural. A diversidade cultural não é, nunca, um ponto de origem: ela é, em vez disso, o ponto final de um processo conduzido por operações de diferenciação. Uma política pedagógica e curricular da identidade e da diferença tem a obrigação de ir além das benevolentes declarações de boa vontade para com a diferença. Ela tem que colocar no seu centro uma teoria que permita não simplesmente reconhecer e celebrar a diferença e a identidade, mas questioná-las.

Por outro lado, os estudantes e as estudantes deveriam ser estimulados, nessa perspectiva, a explorar as possibilidades de perturbação, transgressão e subversão das identidades existentes. De que modo se pode desestabilizá-las, denunciando seu caráter construído e sua artificialidade? Um currículo e uma pedagogia da diferença deveriam ser capazes de abrir o campo da identidade para as estratégias que tendem a colocar seu congelamento e sua estabilidade em xeque: hibridismo, nomadismo, travestismo, cruzamento de fronteiras. Estimular, em matéria de identidade, o impensado e o arriscado, o inexplorado e o ambíguo, em vez do



consensual e do assegurado, do conhecido e do assentado. Favorecer enfim, toda experimentação que torne difícil o retorno do eu e do nós ao idêntico.

Aproximar - aprendendo, aqui, uma lição da chamada "filosofia da diferença" - a diferença do múltiplo e não do diverso. Tal como ocorre na aritmética, o múltiplo é sempre um processo, uma operação, uma ação. A diversidade é estática, é um estado, é estéril. A multiplicidade é ativa, é um fluxo, é produtiva. A multiplicidade é uma máquina de produzir diferenças - diferenças que são irredutíveis à identidade. A diversidade limita-se ao existente. A multiplicidade estende e multiplica, prolifera, dissemina. A diversidade é um dado - da natureza ou da cultura. A multiplicidade é um movimento. A diversidade reafirma o idêntico. A multiplicidade estimula a diferença que se recusa a se fundir com o idêntico. Como diz José Luis Pardo:

Respeitar a diferença não pode significar "deixar que o outro seja como eu sou" ou "deixar que o outro seja diferente de mim tal como eu sou diferente (do outro)", mas deixar que o outro seja como eu *não sou*, deixar que ele seja esse outro que *não pode* ser eu, que eu não posso ser, que não pode ser um (outro) eu; significa deixm- que o outro seja diferente, deixar ser uma diferença que não seja, em absoluto, diferença entre duas identidades, mas diferença *da* identidade, deixar ser uma outridade que não é outra "relativmmente a mim" ou "relativamente ao mesmo", mas que é absolutmmente diferente, sem relação alguma com a identidade ou com a mesmidade (Pardo, 1996, p. 154).

Essas poderiam ser as linhas gerais de um currículo e uma pedagogia da diferença, de um currículo e de uma pedagogia que representassem algum questionamento não apenas à identidade, mas também ao poder ao qual ela está estreitamente associada, um currículo e uma pedagogia da diferença e da multiplicidade. Em certo sentido, "pedagogia" significa precisamente "diferença": educar significa introduzir a cunha da diferença em um mundo que sem ela se limitaria a reproduzir o mesmo e o idêntico, um mundo parado, um mundo morto. É nessa possibilidade de abertura para um outro mundo que podemos pensar na pedagogia como diferença. Dessa forma, talvez possamos dizer sobre a pedagogia aquilo que Maurice Blanchot (1969, p. 115) disse sobre a fala e a palavra: fazer pedagogia



significa "procurar acolher o outro como outro e o estrangeiro como estrangeiro; acolher outrem, pois, em sua irreduzível diferença, em sua estrangeiridade infinita, uma estrangeiridade tal que apenas uma descontinuidade essencial pode conservar a afirmação que lhe é própria".

Referências bibliográficas

AUSTIN, J.L. *Como hacer cosas con palabras*. Barcelona: Paidós, 1998.

BHABHA, Homi. O terceiro espaço (entrevista conduzida por Jonathan Ruthelford), *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, 24, 1996: 35-41.

BLANCHOT, Maurice. *L'entretenement infini*. Paris: Gallimard, 1969. BUTLER, Judith. *Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do "sexo"*, in: LOPES LOURO, Guacira (org.). *O corpo educado. Pedagogias da sexualidade*. Belo Horizonte: Autêntica, 1999: 151-172.

DERRIDA, Jacques. *Limited Inc*. Campinas: Papiros, 1991. PARDO, José Luis. El sujeto inevitable, in: CRUZ, Manuel (org.). *Tiempo de subjetividad*. Barcelona: Paidós, 1996: 133-154. SAPIR, Edward. *Language*. Nova York: Harcourt Brace, 1921.



CEHMOB-MG
Centro de Educação e Apoio para Hemoglobinopatias

NUPAD
FACULDADE DE MEDICINA
UFMG



UFMG

dreminas
ASSOCIAÇÃO DE PESSOAS COM DEFICIÊNCIA FÍSICA E INTELECTUAL
DE BELO HORIZONTE E REGIÃO METROPOLITANA - APDEFIMA

FUNDAÇÃO HEMOMINAS

4. SEMINÁRIO NACIONAL DE SAÚDE DA POPULAÇÃO NEGRA

2. Outros Conceitos para a Abordagem do Tema

2.1 Cidadania

Entendemos a cidadania como a condição pela qual as pessoas usufruem, de fato, dos direitos que lhe são reconhecidos nos âmbitos, civil, político, social, cultural e individual. Os direitos à vida, à liberdade, à igualdade, à propriedade perante a lei são consagrados como direitos civis. Os direitos políticos referem-se ao direito a participar no destino da sociedade, tendo se dado maior destaque ao de votar e ser votado. Os direitos sociais são os que garantem a participação na riqueza coletiva, o acesso à educação, à saúde, ao trabalho, a salário justo e a uma velhice tranqüila. Entre os direitos culturais, se incluem o de identidade étnica, de opção religiosa, de preservação e valorização das línguas e expressões rituais, musicais, técnicas de trabalho, formas de lazer, saberes e práticas médicas e de cuidados tradicionais, entre outras expressões patrimoniais materiais e imateriais. Os direitos individuais contemplam a liberdade de pensamento, de consciência e de sentimentos, o direito ao reconhecimento e consideração como pessoa moral, o direito a tratamento digno pelo simples fato de ser pessoa humana.

É no campo de todos esses direitos que pesquisas recentes vêm constatando iniquidades chocantes quando se contrastam dados estatísticos de mortalidade infantil, mortalidade materna, expectativa de vida, população carcerária, composição de estudantes universitários, dados de escolaridade, de emprego e renda, de desemprego, de acesso a serviços de saneamento e de atenção à saúde referentes a brancos e negros. É, entretanto, no âmbito dos direitos individuais que incidem de forma mais forte os efeitos do preconceito, da intolerância e da discriminação, com desdobramentos que atingem as demais esferas dos direitos cidadãos. A violação desses direitos ocorre nas interações entre indivíduos ou entre indivíduos e coletividades, tanto nos espaços domésticos quanto nos institucionais.



As filas de espera, os balcões de informação e atendimento, os consultórios, as enfermarias e demais espaços dos serviços de saúde públicos ou suplementares são espaços para o exercício do reconhecimento ou para efetivas ou potenciais violações da dignidade das pessoas.

Vale enfatizar que a noção de cidadania com a qual trabalharemos vai além da mera abstração da titularidade de direitos. Ela compreende sua prática efetiva, valorizando, reconhecendo e interagindo com os movimentos sociais pela ampliação contínua dos direitos, em uma perspectiva que vai dos direitos individuais aos direitos sociais, dos direitos dos povos aos direitos da humanidade. A disposição é de afinar com as propostas da II Conferência Mundial de Direitos Humanos, realizada pela ONU, em Viena, em 1993, que proclamou a "universalidade dos direitos humanos, enriquecida pela diversidade cultural, e os esforços envidados no propósito de assegurar na prática a indivisibilidade de todos os direitos humanos (civis, políticos, econômicos, sociais e culturais) com atenção especial aos mais necessitados de proteção (os socialmente excluídos e os segmentos mais carentes e vulneráveis da população)" (CANÇADO TRINDADE et al. 1996: 14-15. Apud DODGE, 2001).

2.2 O Conceito de Desenvolvimento como Expansão da Liberdade

Assinalando para além do um processo de melhoramento das condições materiais, econômicas, sociais e culturais, enquadrado em parâmetros de justiça e sustentabilidade ambiental, o conceito de desenvolvimento, que norteia este seminário, afina com a idéia de uma dinâmica de expansão das liberdades dos diversos coletivos étnico-raciais que compõem a nossa sociedade. Nessa perspectiva, o conceito de cidadania se abre para o reconhecimento das múltiplas expressões da sociodiversidade e multiculturalidade do Brasil, tanto em nível das pessoas quanto das formas de sociabilidade (comunitárias e/ou associativistas), de etnia, de regiões e localidades, de gênero e de idade. Assim como se abre para o real exercício dos



direitos cidadãos, especialmente no que concerne à participação na formulação, planejamento, implantação, monitoramento e controle das políticas públicas.

A idéia de desenvolvimento como expansão da liberdade foi exposta por Amartya Sen¹⁰. Para ele, a expansão sustentada das liberdades democráticas, mais do que o crescimento econômico, deve constituir o objetivo final do desenvolvimento: certamente é o meio, mas, sobretudo, deve ser o fim. Para ele, liberdade é desenvolvimento. Entre as liberdades substantivas que compõem, nessa perspectiva, o desenvolvimento, constam, em primeira linha, a participação política, o acesso à educação e à assistência em saúde. Uma tal concepção redundante, enfim, no fortalecimento da cidadania.

2.3 Os Princípios do SUS - com destaque para a Eqüidade

A Constituição da República, assim como as chamadas Leis Orgânicas da Saúde¹¹ consagram a saúde como direito de “todos” e dever do Estado, estipulando como seus princípios e diretrizes a Universalidade, a Eqüidade, a Integralidade, a Descentralização, a Hierarquização e Regionalização e a Participação. Assim, o acesso às ações e serviços, para promoção, proteção e recuperação da saúde deve ser universal em cobertura, se estendendo a toda a população, aos habitantes dos centros urbanos e aos do campo, às minorias, às populações isoladas, aos negros, ribeirinhos, indígenas, aos prisioneiros, aos assentados, aos excluídos sociais e outros segmentos. A Universalidade se coaduna com a Integralidade, significando o direito de todos a uma atenção que inclui todos os níveis de complexidade, com prioridade para as atividades preventivas, sem prejuízo dos serviços assistenciais, sempre que necessário.

¹⁰ A. SEN (2000), do Bangladesh, recebeu o Prêmio Nobel de Economia em 1998.

¹¹ Leis, Nº 8080 e Nº 8142 de 1990.



O conceito da Eqüidade, por sua vez, representa o aprofundamento do princípio de igualdade formal de todos diante da lei. Ele implica que pessoas e coletivos que se encontram em circunstâncias especiais ou que são diferentes sejam tratados de forma especial ou diferente. No Brasil, país multi-étnico e multicultural, que reconhece essa diversidade na sua própria Carta Constitucional, a igualdade de direitos não pode representar a homogeneização de tratamento de indivíduos e de povos. Ao contrário, deve significar o reconhecimento das múltiplas originalidades, das diferenças que constituem as diversas identidades, com todas suas formas de expressão específicas. Assim, o tratamento eqüitativo requer uma adequação das práticas e serviços, em conformidade com tais diferenças.

A Eqüidade configura um princípio de justiça redistributiva, proporcional, que se pauta mais pelas necessidades de pessoas e coletivos e por um senso reparador de dívidas, do que pela sua igualdade formal diante da lei. O seu reconhecimento como substância fundamental da justiça é muito antigo e também muito atual. Assim, Aristóteles (384 – 322 A.C.) deu o nome de “eqüidade” à justiça que não fica fechada por fórmulas rígidas, mas é sensível aos casos não previstos na lei. Identificava nela a função de corrigir o que ele considerava como um ponto fraco da Lei: a sua generalidade inflexível, que não permite prever todos os casos (ARISTÓTELES, 1985: Livro V). De outra parte, John Rawls, filósofo contemporâneo (1921 – 2002), refere-se à “desigualdade justa” inerente à eqüidade: “o tratamento desigual é justo quando é benéfico ao indivíduo mais carente” (RAWLS, 2000). A eqüidade, enfim, com sua dimensão de autêntico imperativo ético, constitui princípio nuclear da justiça social e dos direitos humanos e é um dos grandes desafios para o Sistema Único de Saúde.

2.4 Raça e Medicina

O tema das implicações médicas das diferenças raciais é controvertido, principalmente pelas ambigüidades e relativismos que habitam a noção de raça, como



foi indicado no início deste texto. Hamman & Tauil (Brasil. Ministério da Saúde, 2001) e os seus colaboradores na elaboração do “Manual de Doenças mais Importantes, por Razões Étnicas, na População Brasileira Afro- Descendente”, publicado e distribuído pelo Ministério da Saúde, advertem, na apresentação dessa obra, não ter sido fácil a distinção desse grupo de doenças das derivadas de condições socioeconômicas (incluindo maiores dificuldades de acesso a serviços de saúde, a diagnóstico precoce, a tratamento). A anemia falciforme, a deficiência de 6-glicose-fosfato-desidrogenase, a hipertensão arterial, a doença hipertensiva específica da gravidez e a diabetes mellitus são as doenças para as quais as evidências científicas são mais consolidadas quanto a sua maior freqüência na população negra brasileira, por razões étnicas.

De uma série de artigos sobre a questão da relação entre raça e doenças, na edição de março de 2003, do New England Journal of Medicine¹², um grupo da Stanford University, liderado por Neil Risch, afirma que grupos raciais ou étnicos (geográfica, ambiental ou culturalmente definidos, vivenciando experiências distintas que afetam a saúde) podem diferir entre si geneticamente e que essas diferenças podem ter relevância médica. O grupo cita um estudo mostrando que a taxa de complicações do diabete de tipo 2 varia de acordo com a raça, mesmo levando-se em conta disparidades de educação e de renda. Entretanto, o fato de fazer parte de uma categoria pode também refletir fatores não genéticos (como no caso dos denominados “negros” da região amazônica), sendo isso também relevante para os médicos¹³.

2.5 Polêmica Pobreza versus Raça/Cor

É freqüente reduzir a explicação das desigualdades sociais no Brasil a um fenômeno unicamente socioeconômico, de classe. Dispensa-se, assim, a

¹² Apud Scientific American, 2003, disponível em <<http://www2.uol.com.br/sciam/>> (acesso em 21/07/2004)

¹³ Cf. a matéria de Nicholas WADE, « Race Is Seen as Real Guide to Track Roots of Disease » no blog: Biological Significance of Race em: <<http://threehegemony.tripod.com/threehegemonyblog/id139.html>> (acesso em 27/07/2004)



necessidade do recorte racial nas políticas específicas visando superar essas desigualdades. Assim sendo, uma medida como o incremento do acesso geral ao ensino público é apontada como sendo potente o suficiente para desencadear soluções para os “eventuais” problemas de desigualdades raciais.

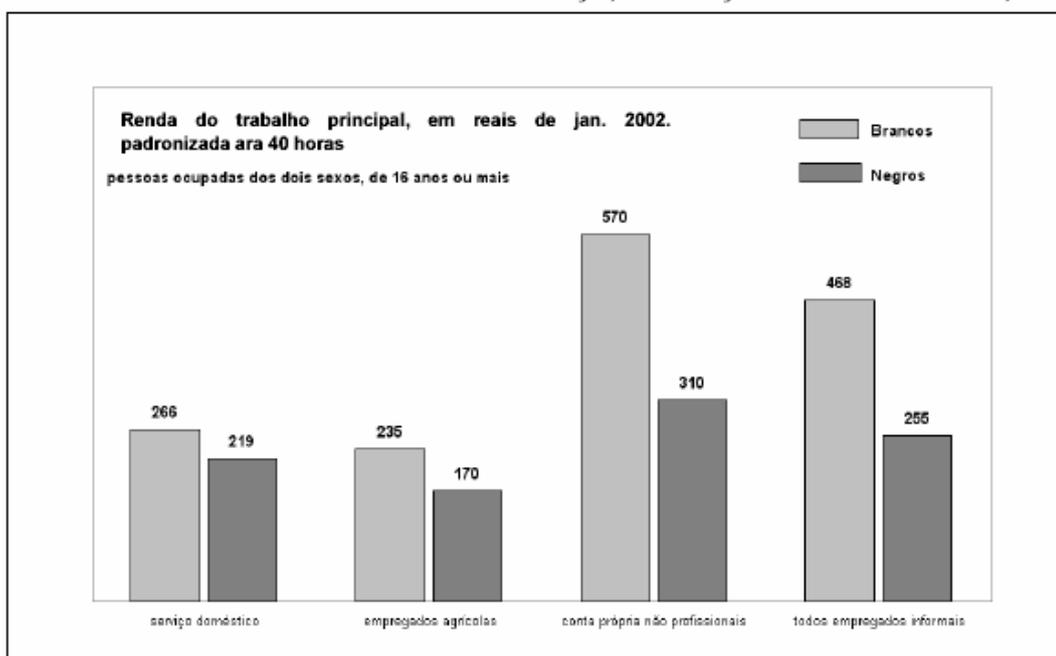
No entanto, diversos trabalhos de síntese de pesquisadores do Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada – IPEA -, como MARTINS (2004), HENRIQUES (2001) e de OSÓRIO (2003), têm demonstrado a distribuição desigual dos grupos raciais na hierarquia social e econômica brasileira. Martins, por exemplo, reconhecendo a participação importante que o fator educação/escolaridade tem na geração de desigualdades de renda, demonstra estatisticamente que não se pode atribuir exclusivamente a ele a amplitude das diferenças encontradas.

Mudar esse quadro das iniquidades do Brasil requer comprometimentos institucionais e éticos, envolvendo tanto os gestores, quanto os trabalhadores da saúde. Considerando que a discriminação salarial espelha outras expressões da discriminação e apostando na força persuasiva e eticamente mobilizadora dessas demonstrações, optamos por citar alguns trechos do trabalho de MARTINS (2004:37 ss) que desmontam esse equacionamento reducionista da problemática do racismo à problemática da pobreza.

“É difícil acreditar... que possam ser imputadas à educação as disparidades de renda entre brancos e negros empregados no serviço doméstico ou na agricultura, ocupados como conta própria não profissionais ou técnicos, ou mesmo no conjunto dos assalariados informais. Essas categorias são notoriamente pouco exigentes em seus requisitos educacionais, e é pouco provável que os brancos nelas incluídos tenham níveis de escolaridade significativamente diferentes daqueles dos negros nas mesmas ocupações”.



RENDA MÉDIA DO TRABALHO* POR RAÇA, OCUPAÇÕES SELECIONADAS, 2001



Fonte: Roberto Martins, Relatório apresentado à OIT Brasil (abril de 2003)

Apud MARTINS, 2004: 37.

Martins realiza vários exercícios estatísticos que “sugerem fortemente a ocorrência de discriminação salarial”, aspecto reforçado pela observação “de algumas situações de remuneração mais alta dos brancos mesmo quando comparados a negros com níveis mais altos de escolaridade”. Ele chama a atenção para as séries temporais, que “não indicam nenhuma tendência de convergência dos níveis de remuneração” – a desigualdade persiste independentemente de eventuais momentos melhores da economia

RENDA* DO TRABALHO : NEGROS COMO PORCENTAGEM DOS BRANCOS DO MESMO SEXO, POR ESCOLARIDADE, 1992-2001

Gênero e faixa de escolaridade	1992	1993	1995	1996	1997	1998	1999	2001
Todos Negros								
0 a 3 anos	71	71	66	69	68	70	69	71
4 a 7 anos	73	70	74	70	71	72	72	74
8 a 10 anos	70	72	76	72	69	74	74	73
11 a 14 anos	71	70	69	68	68	68	69	68
15 anos ou mais	74	77	72	72	74	74	77	73
Homens Negros								
0 a 3 anos	70	69	62	66	67	68	68	68
4 a 7 anos	71	70	73	69	71	72	71	71
8 a 10 anos	71	71	78	74	67	72	73	73
11 a 14 anos	72	71	70	70	67	69	72	67
15 anos ou mais	73	76	71	74	73	76	84	73
Mulheres Negras								
0 a 3 anos	73	72	72	74	72	72	70	75
4 a 7 anos	75	73	74	72	73	75	74	79
8 a 10 anos	69	76	79	71	76	80	76	73
11 a 14 anos	73	70	70	69	68	69	68	70
15 anos ou mais	81	84	78	70	79	74	73	76

Fonte : Roberto B. Martins. Desigualdades e Discriminação de Gênero e de Raça no Mercado Brasileiro de Trabalho no final do século XX. Relatório apresentado à OIT Brasil (abril de 2003).

Nota: (*) Renda média mensal de todos os trabalhos, em reais de janeiro de 2002, padronizada para 40 horas semanais. Inclui todos (Apud MARTINS 2004: 38).

RENDA* DO TRABALHO, POR GÊNERO E RAÇA, COM ESCOLARIDADE DEFASADA, 1992-2001

	Homens Brancos			Homens Negros			Mulheres Brancas			Mulheres Negras		
	0 a 3	4 a 7	%	4 a 7	8 a 10	%	0 a 3	4 a 7	%	4 a 7	8 a 10	%
1992	318	338	106	470	452	96	218	213	98	283	290	102
1993	318	334	105	478	456	96	214	205	96	283	294	104
1995	404	411	102	561	588	105	279	273	98	370	360	97
1996	398	405	102	584	588	97	300	280	93	391	352	90
1997	389	394	101	558	513	92	295	263	89	359	352	98
1998	370	382	103	531	507	95	300	267	89	357	358	100
1999	341	354	104	500	486	93	289	255	88	343	313	91
2001	341	341	100	481	446	93	274	264	96	332	307	92

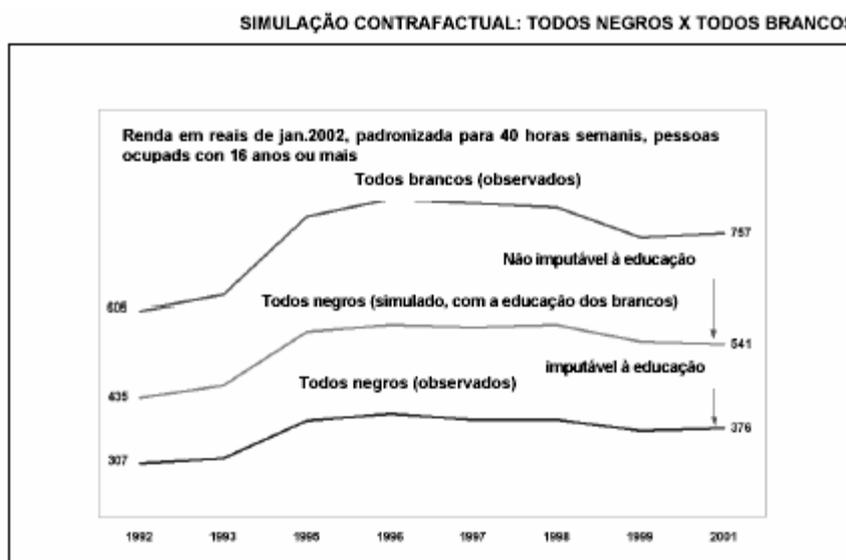
Fonte : Roberto B. Martins. Desigualdades e Discriminação de Gênero e de Raça no Mercado Brasileiro de Trabalho no final do século XX. Relatório apresentado à OIT Brasil (abril de 2003).

Nota: (*) Renda média mensal de todos os trabalhos, em reais de janeiro de 2002, padronizada para 40 horas semanais. Inclui todos os ocupados com remuneração, de 16 anos ou mais (Apud MARTINS 2004: 39).

Recorrendo a simulações contrafactuais, em que atribui aos negros o mesmo perfil educacional dos brancos, mantendo os diferenciais observados de remuneração em cada faixa de escolaridade, Martins decompõe a diferença total das médias em duas parcelas, uma imputável às diferenças educacionais e outra que não é explicada pela educação, devendo ser atribuída a “outras causas”.



Suas simulações demonstram “que as disparidades educacionais (que são geradas fora do mercado de trabalho), embora grandes e persistentes, são responsáveis por menos da metade dos hiatos observados na remuneração média”. “A maior parcela dessas diferenças é gerada no mercado de trabalho, e é causada por outros fatores, entre os quais se incluem certamente a segmentação ocupacional e um forte componente de discriminação salarial baseada na raça” (p. 40).



Fonte: Roberto Martins, Relatório apresentado à OIT Brasil (abril de 2003)

PERCENTUAIS DOS HIATOS DE RENDA DO TRABALHO NÃO CAUSADOS PELAS DIFERENÇAS EDUCACIONAIS*

	Todos negros x Todos brancos	Homens negros x Homens brancos	Mulheres negras x Mulheres brancas
1992	57	56	53
1993	55	54	51
1995	56	55	54
1996	58	55	59
1997	57	57	54
1998	55	52	55
1999	54	48	58
2001	57	56	55

Fonte: Roberto B. Martins. *Desigualdades e Discriminação de Gênero e de Raça no Mercado Brasileiro de Trabalho no final do século XX*. Relatório apresentado à OIT Brasil (abril de 2003)

Nota: (*) Simulação: Renda média dos negros, com o perfil educacional dos brancos do mesmo sexo e sua própria remuneração em cada faixa de escolaridade (Apud. MARTINS, 2004: 39 - 40).

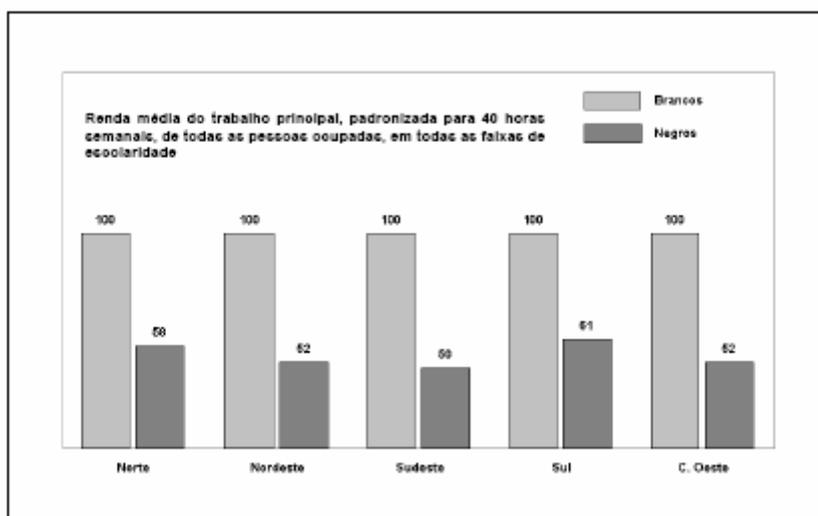
Martins não duvida em generalizar, afirmando que as diferenças de renda são integralmente causadas por discriminação e exclusão racial. Identifica a decomposição analítica que faz (em parcelas imputáveis à educação e parcelas imputáveis a outros fatores) com a pura e simples separação entre os efeitos da discriminação/exclusão presente, dos efeitos da pretérita:

“Pois a disparidade hoje observada na educação não é outra coisa senão a manifestação presente de exclusões ancestrais, de discriminações passadas transmitidas de geração a geração, em cadeias de causalidade que remontam à época do tráfico e da escravidão, e que incluem não apenas a negação do acesso à educação, mas também à renda, à propriedade, à acumulação de riqueza, ao poder político e à própria cidadania. Não obstante, a decomposição é importante. Não se trata de hierarquizar, em uma escala ética, mazelas do presente e mazelas do passado, e sim de identificar dimensões distintas de um mesmo problema, que se interpenetram e se combinam para gerar as iniquidades de hoje, mas que certamente demandam abordagens e políticas distintas para seu enfrentamento” (MARTINS, 2004:40).

O pesquisador fecha o seu arazoado com a constatação que a disparidade refletida nas médias nacionais de remuneração está presente em todas as regiões, independentemente da heterogeneidade da distribuição da população, do nível de desenvolvimento ou das condições específicas do mercado de trabalho. Evidencia, também, que as variações regionais são relativamente pequenas.



RENDA DO TRABALHO DOS NEGROS COMO PORCENTAGEM DOS BRANCOS, POR REGIÕES, 2001



Fonte: Luciana Jaccoud e Nathalie Beghin. *Desigualdades Raciais no Brasil*.

Apud MARTINS, 2004: 41).

2.6 Racismo

É a atribuição de estatutos intelectuais e morais inferiores/superiores a grupos humanos/étnicos específicos (RELATÓRIO, 2001). Enquanto ideologia, o racismo já norteou até a elaboração de leis e de políticas neste país¹⁴. E, até hoje, essa ideologia continua influenciando práticas sociais as mais diversas¹⁵. Para isso não se requer “que o agente possua destreza ou domínio científico ou retórico dos teoremas raciais, muito menos filiação de longa data ou engajamento político-ideológico às teorias raciais, tampouco que produza uma ação movida por ódio racial e que esta seja dirigida ao grupo racial no seu todo, bastando que tal “prática” reflita

¹⁴ O Primeiro Código Penal da República criminalizava a capoeira; o Decreto-lei nº 7.967/1945 (artigo 2º) instruiu a política imigratória, dispondo que o ingresso de imigrantes dar-se-ia tendo em vista “a necessidade de preservar e desenvolver, na composição étnica da população, as características mais convenientes da sua ascendência européia.” A promulgação da Lei Affonso Arinos, em 1951, testemunha o reconhecimento da existência do racismo.

¹⁵ Vejam-se, como exemplos recentes, as acusações de racismo a organismos governamentais, em novembro de 2001 (em <http://www.jfrs.gov.br/decisoes/aord02.htm>) e em março de 1992 (cf. <http://www.nen.org.br/casos.htm>).

o conteúdo nuclear da “ideologia”, uma prática baseada em critério racial, que tenha como finalidade ou efeito a violação de direitos individuais ou coletivos” (RELATÓRIO, 2001).

2.7 Preconceito

É a idéia ou opinião preconcebida, formada sem maior conhecimento, sem consideração dos argumentos ou dos sentimentos das pessoas que sofrem o preconceito. O preconceito, muitas vezes, se antecipa aos fatos e chega a contrariá-los. No caso do preconceito racial, no Brasil, ele pode ser exteriorizado como suspeita, desconfiança, intolerância, medo, aversão, às vezes ódio a pessoas ou coletivos, sob pretexto do aspecto ou das marcas físicas (fenotípicas) e/ou culturais, que os identificam como de uma raça ou etnia.

Exemplo comum de preconceito é a presunção de que os negros ocupem sempre posições inferiores ou marginais na hierarquia social, como se essas fossem suas posições naturais. É a presunção infundada de criminoso que, em diversos ambientes, se articula ao olhar e ao tratar com desconfiança a homens negros, considerados desconhecidos, ou a presunção de que mulheres negras ou são empregadas domésticas ou insolventes econômicas¹⁶.

Não é por acaso, então, que a Lei nº 7.716, de 05/01/1989 (atualizada em 1990 e 1997), que define os crimes resultantes de preconceito de raça, cor, etnia, religião ou procedência nacional, destaque o impedimento ou obstrução de acesso a

¹⁶ São paradigmáticos, nesse sentido, os episódios ocorridos em Brasília, noticiados em fevereiro e março de 2004, em que negros do movimento social ou que no atual governo foram conduzidos a posições proeminentes de governo foram preconceituosamente tratados: 1) representantes quilombolas que não foram aceitos em pensão porque «iriam sujar os lençóis»; 2) setes ilustres dirigentes negras foram destratadas como suspeitas de não terem com que pagar a conta no Hotel Nacional de Brasília; 3) um secretário executivo do Ministério dos Esportes foi levado, com seu sobrinho, para ser revistado pela polícia. “Eles estavam de bermuda, camiseta e sandália. E surgiram do nada, naquele horário, em frente a um hotel cinco estrelas. Tinha o direito de desconfiar», declarou o motorista do táxi, autor do ato preconceituoso.



cargos ou empregos, aos espaços físicos de instituições e estabelecimentos públicos e privados, comerciais ou de serviços. A lei refere-se também à prática, à indução ou incitação à discriminação ou preconceito e determina as penalidades¹⁷

2.8 Discriminação

Refere a atitude e/ou conduta (por ação ou omissão) que viola direitos das pessoas pelo prejulgamento e explicitação de estereótipos de raça, sexo, idade, religião, ascendência nacional, origem social, opinião política, entre outros motivos. A Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Racial, de 1966, aponta para toda atitude que nega a indivíduos ou grupos um tratamento igualitário. A expressão discriminação racial significa “distinção, exclusão, restrição ou preferência baseada em raça, cor, descendência ou origem nacional ou étnica que tenha por objeto ou resultado anular ou restringir o reconhecimento, gozo ou exercício em um mesmo plano (em igualdade de condição) de direitos humanos e liberdades fundamentais nos campos político, econômico, social, cultural ou em qualquer outro campo da vida pública” (Parte I, Art. 1º).

A discriminação assume diversas formas. Pode ser direta ou manifesta quando é claramente expressa, com recurso a regras ou códigos que estabelecem distinções e preferências que salvaguardam espaços de poder e propiciam a exclusão explícita de indivíduos ou segmentos sociais. Proibir a entrada de pessoas negras num clube, por exemplo. A discriminação, que altera a igualdade de oportunidades e tratamento em matéria de emprego ou profissão, foi proibida por normas internacionais da ONU, Convenções da OIT 100 e 111 sobre igualdade de remuneração e eliminação da discriminação no emprego e na profissão,

¹⁷ Vale ressaltar que o espírito generalista da lei não pode ser prejudicado pela opção do redator desta lei, talvez para fins didáticos, de detalhar os espaços onde não pode ocorrer discriminação. É insensato pensar que teria espaços onde a discriminação racial seria permitida



respectivamente. Essa última convenção foi incorporada ao ordenamento jurídico brasileiro, pelo Decreto nº 62.150, de 1968.

No âmbito nacional, é a própria Constituição de 1988 que bane dos objetivos da República toda forma de preconceito e discriminação, como exposto adiante.

Há, de outra parte, a discriminação encoberta ou indireta. Mediante recurso a dispositivos que aparentam neutralidade (como idéias e práticas informalmente admitidas, influenciando um comportamento “usual” e “válido”), ela cria desigualdades entre pessoas com condições em princípio idênticas. Essa forma é a mais comum no Brasil e é a de mais difícil caracterização até por quem é vítima, pois se dá mediante sutilezas. Envolve as situações em que as pessoas são expostas a constrangimento, atingidas em sua dignidade de pessoa humana, seja pela evocação de clichês pejorativos que têm a ver com a cor ou etnia, dos quais existe um repertório bastante difundido e de indigna recordação, ou de outros expedientes, como os anúncios solicitando empregadas com “boa aparência”, o uso diferenciado de elevadores por quem é morador/visitante e por quem é empregado(a) doméstico(a) ou servidor(a) de estrato socioeconômico desvalorizado¹⁸

A discriminação racial no Brasil é um fenômeno generalizado, mas de difícil abordagem. Escola e mídia apresentam um modelo branco de valorização. O acesso aos espaços políticos, aos bens sociais, à produção do pensamento, à riqueza, tem sido determinado por uma lógica de regime escravocrata. Os espaços de prestígio para os negros são reduzidos. Há uma tradição, com a qual é preciso romper, de raramente reconhecer os negros em suas atividades, salvo quando provam potência física, esportiva ou artística. Vale lembrar o viés de inédito, de excepcional, dado pela imprensa às recentes projeções de personagens negros a altos cargos do Executivo e do Judiciário.

¹⁸ Ver casos de discriminação julgados na Justiça, nos sites <http://www.jfrs.gov.br/decisoes/aord02.htm>; <http://www.nen.org.br/casos.htm>.



Há também um uso, com sinal positivo, do termo discriminação. A Convenção Internacional as prevê nos seguintes termos: "Não serão consideradas discriminação racial as medidas especiais tomadas com o único objetivo de assegurar o progresso adequado de certos grupos raciais ou étnicos ou de indivíduos que necessitem da proteção que possa ser necessária para proporcionar a tais grupos ou indivíduos igual gozo ou exercício de direitos humanos e liberdades fundamentais, contanto que tais medidas não conduzam, em consequência, à manutenção de direitos separados para diferentes grupos raciais e não prossigam após terem sido alcançados os seus objetivos". "Um termo que hoje se usa com maior aceitação é o de "ações afirmativas" (ver adiante).

2.9 Intolerância/Tolerância

É o não reconhecimento da possibilidade de outra verdade, outros valores, outras preferências, sentimentos, gostos, expressões (religiosas, artísticas, culinárias...), formas de falar, de se vestir que não sejam iguais ou similares aos próprios. Contrariamente, a tolerância "é o respeito, a aceitação e a apreço da riqueza e da diversidade das culturas de nosso mundo, de nossos modos de expressão e de nossas maneiras de exprimir nossa qualidade de seres humanos. É fomentada pelo conhecimento, a abertura de espírito, a comunicação e a liberdade de pensamento, de consciência e de crença. A tolerância é a harmonia na diferença. Não só é um dever de ordem ética; é igualmente uma necessidade política e jurídica. A tolerância é uma virtude que torna a paz possível e contribui para substituir uma cultura de guerra [ou violência] por uma cultura de paz"¹⁹

¹⁹ Declaração de Princípios sobre a Tolerância. Unesco, 1995. Para maior aprofundamento do tema, nas suas múltiplas manifestações, acessar os textos do Seminário Internacional Cultura e (in)Tolerância, realizado em 2003, em São Paulo, acessíveis no link "conferências", do site: <http://www.sescsp.org.br>.



2.10 Democracia Racial

É a ideologia, de longa e complexa urdidura, iniciada durante o regime colonial, cunhada por várias obras e autores brasileiros e brasilianistas (isto é, de pesquisadores estrangeiros sobre o Brasil), que reza que a escravidão no país teria sido “cordial”, “mais branda” ou “afetuosa”, do que em outros países. A obra mais conhecida a esse respeito é Casa Grande e Senzala, do sociólogo romancista pernambucano Gilberto Freire, responsável por difundir uma visão idílica, afetuosa, da escravidão e da “civilização do engenho” de açúcar²⁰

Fenômenos culturais centrais para identidade brasileira, como são o carnaval e o futebol, participam fortemente dessa construção/ilusão da democracia racial. Um outro fator condicionante dessa visão é o enfoque comparativo do caso brasileiro com os regimes escravistas de outros países, onde os níveis de violência inter-racial foram ou são ainda bem maiores, com manifestações abertas de racismo e segregação legalizada (como ocorreu nos Estados Unidos e na África do Sul).

A ausência ou raridade desses extremos tem favorecido que a “maioria dos brasileiros brancos tenda a subestimar, ou mesmo a descartar inteiramente, o papel do componente racial na geração e na manutenção dos altíssimos níveis de desigualdade que se observam no país. Apesar de conviver cotidianamente com disparidades flagrantes e permanentemente reiteradas, grande parte dos brasileiros ainda se apega tenazmente ao mito, profundamente arraigado, de que seu país é uma “democracia racial”, com oportunidades iguais para todos, independentemente de sua raça ou cor da pele.

“O mesmo acontece, em grande medida, em muitas organizações e instituições-chave da sociedade civil, como os partidos políticos (incluindo a esquerda), os sindicatos, as igrejas e os movimentos populares, mesmo aqueles genuinamente comprometidos com a luta pela democracia e pela justiça social. As

²⁰ Muitos outros autores também participaram nessa construção. Para um enfoque aprofundado e referências: MARTINS, 2004:81, 2001. MARX [1997].



raras vozes dissidentes, como de alguns poucos intelectuais e organizações negras, permanecem circunscritas a esferas bastante limitadas. São freqüentemente vistos, e algumas vezes acusados, como portadores de visões exóticas, “importadas” e certamente “não brasileiras” (MARTINS, 2004: 81-82).

Certamente, a idéia de uma democracia racial é uma plausível meta a ser alcançada, merecendo ficar como norte dos esforços para mudar a realidade opressiva, não como mecanismo ficcional para velá-la e mantê-la.

2.11 Racismo Institucional

É conceituado como o fracasso coletivo de uma organização em prover um serviço profissional e adequado às pessoas com certos marcadores grupais de cor, cultura origem étnica ou regional. O que caracteriza esse tipo de racismo é que ele extrapola as relações interpessoais e ocorre à revelia das boas intenções individuais, implicando o comprometimento dos resultados de planos e metas de instituições, gestões administrativas e de governo²¹.

Ele pode estar embutido em decisões de gestão, normas organizacionais, medidas disciplinares, leis e outros expedientes que denotam discriminação resultante de preconceito inconsciente, desinformação, falta de atenção, aplicação de estereótipos racistas. Pode ser detectado em falas de gestores, representantes de Estado, funcionários e servidores de instituições públicas e privadas. Pode estar presente, de forma mais ou menos velada, em opiniões, alusões, referências, atitudes e comportamentos pré-estabelecidos, que propiciam ou reforçam desigualdades de pessoas e minorias étnicas em desvantagem. Enfim, o racismo institucional pode se apresentar em qualquer manifestação que atinja a dignidade de indivíduos ou de coletivos étnicos ou grupais de outra natureza. Aspectos como a expressão religiosa

²¹ Alguns autores, como ALVES (2002), preferem a expressão “racismo estrutural”



e ritual, as preferências alimentares, usos e costumes de se expressar, vestir e se apresentar, por exemplo, podem estar implicados.

O conceito de racismo institucional tem um importante valor operacional ao apontar, de uma parte, para a necessidade de um arcabouço político e institucional que atue na contramão, como antivetor das práticas racistas, rompendo com a inércia das instituições e organizações frente às evidências das desigualdades raciais. As estatísticas assinalam o fracasso da atuação institucional, mas os membros das instituições resistem a reconhecer as suas prática como racistas. Resistem a rever em profundidade a organização, o funcionamento, os valores que estão na base das condutas e comportamentos que tendem a inviabilizar resultados mais eqüitativos das ações. O sociólogo Florestan Fernandes (apud CARDOSO DE OLIVEIRA, 1997), pioneiro das pesquisas sobre as relações inter-raciais no Brasil, chamou a atenção para grande vergonha que representa para os brasileiros o ter preconceito, o seu “preconceito de ter preconceito”.

De outra parte, uma potência importante do conceito de racismo institucional é abrir a possibilidade de responsabilização coletiva da instituição. pela prática de racismo. Nesse sentido, ele conflui com as vantagens dos sistemas de auditoria, ao propiciar a verificação e a avaliação dos procedimentos utilizados pela organização, permitindo o aconselhamento e preparação do corpo administrativo e funcional da entidade e, eventualmente, sua punição, com vistas a avanços efetivos na eqüidade.

2.12 Ações Afirmativas

São chamadas também ações positivas, de reparação ou políticas compensatórias e são concebidas e implementadas no intuito de mitigar prejuízos causados e acumulados historicamente a segmentos da população, apoiando-os no processo de desmontar os fatores de iniquidade, subordinação, exclusão que os



afligem. O seu objetivo é incidir na vida das pessoas com medidas de “empoderamento”, de modo a incrementar a democracia.

Constituem uma estratégia diante da evidência da insuficiência da mera proibição da discriminação e da implantação de políticas universalistas, como o demonstra a persistência das diferenças nos indicadores, ao longo dos anos, de regimes políticos e governos. As ações afirmativas explicitam a determinação dos gestores de corrigir essas diferenças mediante esforços complementares aplicados em determinados campos das políticas públicas.

A Declaração e o Plano de Ação da III Conferência Mundial contra o Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerâncias Correlatas, realizada pela Organização das Nações Unidas, em Durban, em 2001, solicitam “que os Estados, apoiados pela cooperação internacional, considerem positivamente a concentração de investimentos adicionais nos serviços de saúde, educação, saúde pública, energia elétrica, água potável e controle ambiental, bem como outras iniciativas de ações afirmativas ou de ações positivas, principalmente, nas comunidades de origem africana”²². Nesse mesmo sentido, exortam as instituições de financiamento e de desenvolvimento, os programas operacionais e as agências especializadas das Nações Unidas, de acordo com seus orçamentos ordinários e com os procedimentos de seus órgãos diretores, a alocar recursos adicionais a esses serviços.

2.13 Empoderamento

Por empoderamento (empowerment) entende-se o processo capaz de incrementar a autonomia e independência em sujeitos (individuais ou coletivos) que historicamente foram inferiorizados, discriminados, excluídos, marginalizados,

²² Os parágrafos 5 e 33 do Programa de Ação da III Conferência Mundial contra o Racismo (CONFERÊNCIA, 2001), referem especificamente os afro-descendentes. Ações afirmativas em saúde estão também recomendadas nos de nº 8 (c), 100, 101, 110, 111, 133, 154, 158, 176, do Programa de Ação da III Conferência Mundial contra o Racismo... CONFERÊNCIA, 2001



oprimidos, submetidos à dependência. No empoderamento, esses sujeitos passam a expressar, a adquirir, desenvolver, acumular e exercer habilidades, sabedorias e formas de expressão, a utilizar destrezas ou tecnologias próprias ou acessar novas tecnologias, conquistando, assim, maior presença nos espaços de decisão política.

O empoderamento é de sinal positivo, não estando orientado à dominação nem à expropriação de outros sujeitos. Objetiva transformações, norteadas pela justiça, nas condições de hierarquização nas relações sociais, para o melhoramento generalizado da qualidade de vida e a efetivação da democracia.



CEHMOB-MG
Centro de Educação e Apoio para Hemoglobinopatias

NUPAD
FACULDADE DE MEDICINA
UFMG



UFMG

dreminas
ASSOCIAÇÃO DE PESQUISA CONSCIENTE, AÇÃO E EDUCAÇÃO
DE HEMOFÍLICOS E HEMODIÁLISADOS - AHPH/UFMG

**FUNDAÇÃO
HEMOMINAS**

5. REPRESENTAÇÃO POLÍTICA E ENFRENTAMENTO AO RACISMO

Professora Marilena Chauí

Leia a íntegra da palestra da Prof. Marilena Chauí no Seminário Temático "Representação Política e Enfrentamento ao Racismo", realizado em Salvador (BA), em 19 de abril de 2013, no contexto das preparações para a III Conferência Nacional de Promoção da Igualdade Racial - a III CONAPIR

Salvador foi a primeira capital fora de Brasília a sediar os Seminários Temáticos que integraram a programação comemorativa de dez anos de criação da SEPPIR e etapa preparatória para a III Conferência Nacional de Promoção da Igualdade Racial – III CONAPIR, que acontece de 5 a 7 de novembro, em Brasília, com o tema Democracia e Desenvolvimento Sem Racismo: por um Brasil Afirmativo.

Marilena Chauí, professora doutora do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo (USP), foi palestrante no evento sobre o tema Representação Política e Enfrentamento ao Racismo. O conteúdo da palestra segue abaixo.

"Bom dia a todas e a todas, eu agradeço muito esse convite que para mim faz muito sentido além de muito prazer, porque resgata as minhas próprias origens, a minha mãe e a família da minha mãe é da Bahia, são baianos. Eu parti do princípio de que a minha contribuição não seria a de fazer propostas políticas, embora lá no final eu vá fazer algumas pequenas propostas, mas eu imaginei que o convite era mais para que eu contribuísse com uma reflexão sobre alguns assuntos, alguns conceitos que pudessem auxiliar na formulação de políticas. Então para minha apresentação eu escolhi como tema a questão da violência, do racismo e da democracia.

Eu dividi a minha fala em cinco partes. A primeira é a respeito de ética, violência e racismo; a segunda é sobre o mito da não violência brasileira; a terceira é sobre o que seria uma sociedade democrática; a quarta as modificações

da estrutura social do Brasil a partir das políticas sociais dos últimos 13 anos; e depois uma propostazinha para finalizar.

Ética, violência e racismo

Em uma perspectiva geral, nós podemos dizer que a ética define a figura do agente ético e das suas ações e o conjunto de noções ou de valores que balizam o campo de uma ação para que ela seja considerada ética. O agente ético é definido como um sujeito ético, isto é, como um ser racional, consciente, que sabe o que faz. Como um ser livre, que decide e escolhe o que faz, e como um ser responsável que responde por aquilo que faz.

A ação ética, por sua vez, é balizada pelas ideias de bom ou mal, justo ou injusto, virtude e vício, isto é, por valores cujo conteúdo pode variar de uma sociedade para outra ou na história de uma mesma sociedade, mas que propõe sempre uma diferença intrínseca entre condutas segundo o Bem, a Justiça e a Virtude. Assim, uma ação só será ética se for consciente, livre e responsável. Só será virtuosa se for realizada em conformidade com o bom e o justo. E a ação ética só é virtuosa se for livre, e só será livre se for autônoma, isto é, se resultar de uma decisão interior ao próprio agente e não vier da obediência a uma ordem, a um comando, ou a uma pressão externos. Enfim, a ação só é ética se realizar a natureza racional, livre e responsável do agente, e se o agente respeitar a racionalidade, a liberdade e a responsabilidade dos outros agentes, de sorte que a subjetividade ética é sempre uma intersubjetividade. A ética não é um estoque de condutas, e sim uma praxis que só existe pela ação dos sujeitos individuais e sociais e na ação deles, definidos por formas de sociabilidade que são instituídas pela própria ação humana em condições históricas materiais determinadas.

A ética, portanto, como nós acabamos de apresentá-la, se opõe evidentemente à violência. Violência é uma palavra do latim e que significa, primeiro: tudo o que age usando a força para ir contra a natureza de alguém, violência significa desnaturar. Segundo, todo ato de força contra a espontaneidade, a vontade e a liberdade de alguém. Violência significa coagir, constranger, torturar, brutalizar. Em terceiro, todo ato de violação da natureza de alguém ou de alguma coisa valorizada



positivamente por uma sociedade. Violência significa violar. Quarto, todo ato de transgressão contra aquelas coisas ou ações que alguém ou alguma sociedade define como justas e como um direito. Quinto, violência é um ato de brutalidade, sevícia, abuso físico e psíquico contra alguém e caracteriza relações intersubjetivas e relações sociais definidas pela opressão, intimidação, medo e terror. A violência se opõe à ética, porque trata seres racionais e sensíveis, dotados de linguagens e de liberdade, como se fossem coisas, isto é, irracionais, insensíveis, mudos, inertes, passivos.

Na medida em que a ética é inseparável da figura do sujeito racional, voluntário, livre e responsável, tratá-lo como se fosse desprovido de razão, de vontade, de liberdade e de responsabilidade é tratá-lo como não humano, portanto tratá-lo violando sua natureza, fazendo-lhe violência nos cinco sentidos que demos a essa palavra. É sob esse aspecto, entre outros evidentemente, que o racismo é violência fundada na naturalização das diferenças e na legitimação da exclusão e do extermínio dos diferentes, postos como inferiores. O racismo é uma crença fundada em uma hierarquia entre raças. É uma doutrina baseada no direito de uma raça, tida como pura e superior, de dominar as demais, e ele é um sistema político. Então ele é uma crença, uma doutrina, e ele é um sistema político fundado na extrema hostilidade contra os que são postos como inferiores levando a leis de discriminação, leis de separação ou apartamento total, o apartheid, e de legitimação e destruição física dessas pessoas, isto é, o genocídio.

Para entendermos o modo de funcionamento do racismo precisamos recordar alguns dos sentidos da palavra representação. Essa palavra, que significa estar no lugar de um outro, possui três sentidos principais. O primeiro, que se encontra na própria origem do seu uso, é o sentido jurídico, isto é, desde Roma, é o advogado que se apresenta em nome de um acusado e fala em seu nome. O segundo sentido é teatral, referindo-se ao ator que se apresenta no lugar da personagem, fala por ela e como ela. O terceiro sentido é derivado dos dois primeiros, isto é, é o sentido político, refere-se àquele que é escolhido para representar publicamente a vontade, os interesses e os direitos de um outro do qual recebeu o mandato para falar no seu nome. O núcleo do lugar da representação é, portanto, estar no lugar de um outro e



falar em nome desse outro.

Ora, o pensamento crítico moderno mostra o que acontece com a ideia da representação nas sociedades fundadas na divisão social das classes. Ela serve para que a classe dominante de uma sociedade ofereça uma imagem dos dominados por meio da qual ela o define como o seu outro e o constrói como naturalmente inferior. Dessa construção resultam dois efeitos políticos. No primeiro, o outro é definido racialmente como inferior, posto desprovido de pensamento, voz e vontade, precisando por isso que a classe dominante ocupe o lugar desses inferiores e fale no seu nome, ou seja, a representação é usada para legitimar a exclusão racial no espaço público. Quero frisar porque estamos lutando pela representação, é preciso lembrar que a classe dominante manipula a noção de representação para produzir a exclusão. Em segundo lugar, a classe dominante considera este que é inferior como um perigo, isso por isso ela legitima o seu extermínio. Então nós precisamos lidar com todas as contradições da representação, porque a noção de representação em uma sociedade racista e dividida em classes legitima o racismo, a opressão, a exclusão, e o extermínio. Nós temos que desconstruir a noção dominante de representação e criar uma outra, senão não faz sentido nós irmos para o espaço público com a mesma ideia de representação, que é aquela que nos sufoca.

No caso do Brasil esse dois efeitos se encontram presentes, mas eles são sistematicamente ocultados por um mito, o mito da não violência brasileira, que permite afirmar que não há racismo no Brasil. Por isso é necessário examinar, ainda que brevemente, a representação imaginária que sustenta o mito da não violência brasileira. Passo então ao meu segundo tópico, o mito da não violência.

Mito da não violência

Por que mito? Primeiro porque um mito opera com antinomias, tensões e contradições que não podem ser resolvidas sem uma profunda transformação da sociedade no seu todo, e que por isso são transferidos de uma solução imaginária que torna suportável e justificável a realidade tal como ela é. Um mito nega e justifica a realidade negada por ele. Segundo, um mito cristaliza-se em crenças que são



interiorizadas em um grau tal que não são percebidas como crenças, mas tidas não só como uma explicação da realidade, mas como a própria realidade. Um mito substitui a realidade pela representação imaginária e torna invisível a realidade existente. Terceiro, um mito resulta de ações sociais e produz como resultado outras ações sociais que o confirmam, isso é, um mito produz valores, ideias, comportamentos e práticas que o reiteram pela ação da sociedade. Um mito não é um simples pensamento, mas uma forma de ação.

A mitologia da não violência brasileira opera alguns mecanismos ideológicos que garantem a sua conservação, mesmo contra todos os dados factuais contra ela. O primeiro mecanismo é o da exclusão. Afirma-se que a nação brasileira é não violenta e, se houver violência, ela é praticada por gente que não faz parte da Nação, mesmo que tenha nascido e viva no Brasil. O mecanismo da exclusão produz a diferença entre um “nós brasileiros não violentos” e “eles não brasileiros” violentos, eles não fazem parte de nós.

O segundo é o mecanismo da distinção. Distinguisse o essencial do accidental, isto é, por essência os brasileiros não são violentos e, portanto a violência, quando ela existe, é accidental, é um acontecimento efêmero, passageiro e por isso se diz que uma epidemia de violência, um surto de violência, que está cristalizado na superfície de um tempo e de uma espaço definidos, ela é vista como superável e ela deixa intacta a nossa essência não violenta.

O terceiro mecanismo é jurídico, a violência fica circunscrita ao campo da delinquência e da criminalidade, e o crime é definido como ataque à propriedade privada, o furto, o roubo, latrocínio. Esse mecanismo jurídico permite de um lado determinar quem são os agentes violentos, em função dos mecanismos anteriores, da exclusão e da distinção, os agentes violentos são os pobres, e entre os pobres, evidentemente, os negros, e legitimar a ação da polícia contra a população pobre, e em particular contra os negros. A ação policial pode ser às vezes considerada violenta, ela recebe o nome de chacina, massacre quando de uma só vez e sem motivo o número de assassinados é elevado. No restante das vezes, porém, o assassinato policial é considerado normal e natural, uma vez que ele protege o “nós não violentos” contra o “eles violentos”.



Finalmente o último mecanismo é o da inversão do real, graças à produção de máscaras que permitem dissimular comportamentos, ideias e valores violentos como se fossem não violentos. Assim, por exemplo, o machismo é colocado como proteção à natural fragilidade feminina – proteção que inclui a ideia de que as mulheres precisam ser protegidas delas próprias, pois como todos sabem o estupro é um ato feminino de provocação e sedução. O paternalismo branco é visto como proteção para auxiliar a naturalidade e indolência dos negros, os quais, como todos sabem são incapazes e incompetentes.

O exemplo luminoso desse mecanismo de inversão tem sido a reação de uma parte da sociedade ao PROUNI, ao ENEM, às cotas. Antes de prosseguir eu quero contar para vocês um episódio. Eu tenho uma parente (todo mundo sempre tem um parente, né?) que ligou para mim há mais ou menos um mês: “Marilena, você não sabe o que aconteceu, o que está acontecendo”, eu disse, “Aparecida, o que é?”, [Ela disse] “Você não sabe, o Governo acaba de introduzir o racismo no Brasil”, e eu disse “É mesmo, Aparecida, e como foi isso?”, [Ela] “Ah, PROUNI, ENEM, cotas, vai ser a opressão dos estudantes brancos, vai ser opressão nossa, o Governo está introduzindo o racismo no Brasil”. Então esse é um típico mecanismo de exercício da violência através da inversão do real. Muitos dizem que se trata da opressão racial contra os brancos, e no momento de entrada da universidade trata-se do estímulo ao ódio contra os negros durante a sua permanência universitária, em suma, o PROUNI, o ENEM, as cota, seria, como disse a minha parenta, a criação do racismo no Brasil.

Em resumo, no Brasil a violência não é percebida ali mesmo onde ela se origina, ali mesmo onde ela se define como propriamente dita, isto é como toda prática e toda ideia reduz um sujeito à condição de coisa que viola interior e exteriormente o ser de alguém, que perpetua relações sociais de profunda desigualdade econômica, social e cultural. Mais do isso, a sociedade não percebe que as próprias explicações que ela oferece para violência são violentas, porque ela está cega ao lugar efetivo da produção da violência. Isto é, a estrutura da sociedade brasileira, que em sua violência cotidiana, reitera, alimenta e repete o mito da não violência.



Conservando as marcas da sociedade colonial escravista, a sociedade brasileira é denominada pelo predomínio do espaço privado, portanto os interesses econômicos, sobre o espaço público, e tendo no centro a hierarquia familiar, a sociedade é fortemente hierarquizada em todos os seus aspectos. Nela, as relações sociais intersubjetivas são sempre realizadas como relação entre um superior que manda e um inferior que obedece (Sabe com quem está falando?). As diferenças e assimetrias são sempre transformadas em desigualdades que reforçam a relação mando obediência. O outro jamais é reconhecido como sujeito, nem como sujeito de direitos, e jamais é reconhecido como subjetividade e alteridade. As relações entre os que se julgam iguais são de parentesco, de compadrio, isto é, de cumplicidade. E entre aqueles que são vistos como desiguais, o relacionamento toma a forma do favor, da clientela, da cooptação, e quando a desigualdade é muito marcada assume pura e simplesmente a forma da opressão.

Assim a naturalização das desigualdades econômicas e sociais, do mesmo modo que a naturalização das diferenças étnicas, consideradas desigualdades raciais entre superiores e inferiores, desigualdades religiosas e de gênero, assim como naturalização de todas as formas visíveis e invisíveis da violência. Nós podemos resumir simplificarmente os principais traços da nossa violência social, considerando a sociedade brasileira oligárquica, autoritária, vertical, polarizada entre a carência e o privilégio e com bloqueios e resistências à instituição dos direitos civis, econômicos, sociais e culturais.

Nossa sociedade conheceu a cidadania através de uma figura inédita, o senhor (de escravos) cidadão, e concebe a cidadania como privilégio de classe, fazendo-a ser uma concessão da classe dominante às demais classes sociais, podendo ser-lhes retirada quando os dominantes assim o decidirem. Pelo mesmo motivo, no caso das camadas populares, os direitos em lugar de aparecerem conquistas dos movimentos sociais e populares organizados, são sempre apresentados como concessão ou outorga feitas pelo Estado, dependendo da vontade pessoal ou do arbítrio do governante. Em nossa sociedade, as diferenças e assimetrias sociais pessoais são imediatamente transformadas em desigualdades naturais, que permitem a legitimidade da hierarquia de mando e obediência. Na nossa



sociedade as leis sempre foram armas para preservar privilégios e o melhor instrumento para repressão e a opressão, jamais definindo direitos e deveres concretos e compreensíveis para todos. Toda essa situação é claramente reconhecida pelos trabalhadores quando eles afirmam que a justiça só existe para os ricos.

O poder judiciário é claramente reconhecido como distante, secreto, representante dos privilégios das oligarquias e não dos direitos da generalidade social. Para os grandes, a lei é privilégio, para as camadas populares, repressão. A lei não figura o polo público do poder e da regulação dos conflitos, não define direitos e deveres dos cidadãos, porque em nosso país a tarefa da lei é a conservação de privilégios e o exercício da repressão. Por esse motivo, as leis aparecem como inócuas, inúteis ou incompreensíveis, feitas para serem transgredidas e não para serem transformadas. Situação violenta que é miticamente transformada em um traço positivo quando a transgressão é elogiada como o jeitinho brasileiro. Os partidos políticos tendem a ser clubes privados das oligarquias locais e regionais, sempre tomam a forma clientelística na qual a relação é de tutela e de favor, isto é, os interesses econômicos dos dominantes. A indistinção entre o público e o privado é a estrutura mesma do campo social e do campo político. É uma sociedade que por isso bloqueia a esfera pública da opinião como expressão de interesses e grupos, classes sociais diferenciados e antagônicas. Esse bloqueio não é um vazio ou uma ausência, mas é um conjunto de ações determinadas que se traduzem em uma maneira determinada de lidar com a esfera da opinião.

Os meios de comunicação monopolizam a informação e o consenso é confundido com a unanimidade, de sorte que a discordância é posta como ignorância, atraso e perigo. É uma sociedade que não pode tolerar a manifestação explícita de contradições, justamente porque leva as desigualdades sociais ao limite e não pode aceitá-las de volta sequer através da chamada rotinização dos conflitos de interesses (que é como opera na democracia liberal). Pelo contrário, a classe dominante exorciza o seu horror às contradições produzindo uma ideologia da indivisão nacional e da união nacional a qualquer preço, por isso ela recusa perceber e trabalhar os conflitos e as contradições sociais, econômicas e políticas enquanto



tais, uma vez que conflitos e contradições negam a imagem mítica da boa sociedade indivisa, una, pacífica, ordeira e generosa, que não conhece violência.

Contradições e conflitos não são ignorados, eles recebem uma significação precisa, eles são considerados sinônimos de perigo, crise, desordem e a eles se oferece uma única resposta: a repressão policial e militar. A sociedade brasileira está polarizada entre a carência absoluta das camadas populares e o privilégio absoluto das camadas dominantes e dirigentes, bloqueando a instituição e agora a consolidação da democracia.

A democracia e criação de direitos

Uma sociedade – e não apenas uma forma de Governo de Estado – é democrática quando institui algo profundo que é condição do próprio regime político. Ou seja, quando institui direitos. Essa instituição de direitos é uma criação social, de tal maneira que a atividade democrática realiza-se socialmente como luta social, e politicamente como um contra poder social que determina, dirige, controla, limita, modifica a ação estatal e o poder dos governantes. Fundada na noção de direitos e de criação de direitos a democracia está apta a diferenciá-los de privilégio e carências.

Um privilégio é por definição algo particular, que não pode generalizar-se em um interesse, nem universalizar-se num direito, sem deixar de ser privilégio. Uma carência é uma falta, também particular ou específica, que desemboca em uma demanda também particular ou específica, não conseguindo generalizar-se num interesse comum, nem universalizar-se em um direito. Um direito, ao contrário de carências e privilégios, não é particular nem específico, ele é geral e universal. Universal, seja porque ele é o mesmo válido para todos os indivíduos, grupos e classes sociais, seja porque, embora diferenciado, ele é reconhecido como um direito por todos, como é o caso dos chamados direitos das minorias.

Uma das práticas mais importantes da políticas democrática consiste justamente em propiciar ações capazes de unificar a dispersão e a particularidade das carências para que se tornem os interesses comuns e, graças a essa generalidade dos interesses, fazer com que elas alcancem a esfera universal dos



direitos. Em outras palavras, privilégios e carências determinam a desigualdade econômica, social e política, contrariando o princípio democrático da igualdade, de sorte que a passagem das carências dispersas a interesses comuns e dos interesses comuns a direitos é a luta pela igualdade.

Avaliamos o alcance da cidadania popular quando ela tem força para desfazer privilégios, seja porque os faz passar a interesses comuns, seja porque os faz perder a legitimidade diante dos direitos. E também quando tem força para fazer as carências passarem a condição à condição de interesses comuns e, desses, a direitos universais que caracteriza a democracia, retomando o que disse Valdir Pires, é que a democracia é o único regime político e a única forma social verdadeiramente histórica, ou seja, ela está aberta ao tempo, e ela está aberta ao tempo porque ela se define pela criação de novos direitos. Então, na medida em que a democracia é o processo contínuo de criação de novos direitos, ela é uma sociedade temporal e uma política temporal ou histórica no sentido forte da palavra.

Modificações da estrutura social do Brasil

Eu passo então para o que aconteceu conosco nesse processo de consolidação democrática e o surgimento, todo mundo diz que surgiu uma nova classe média. Meu combate, meu embate, a minha luta é dizer que surgiu uma nova classe trabalhadora e não uma classe média.

Estudos, pesquisas e análises mostram que houve uma mudança profunda na composição da sociedade brasileira, graças aos programas governamentais de transferência de renda, inclusão social e erradicação da pobreza, à política econômica de pleno emprego e elevação de salário mínimo, a recuperação de parte dos direitos sociais das classes populares, sobretudo alimentação, saúde, educação e moradia, à articulação desses programas com o princípio da igualdade social e o princípio do desenvolvimento sustentável e aos primeiros passos de uma possível reforma agrária que permitam as populações do campo não recorrer à migração forçada em direção aos centros urbanos.

De modo geral, utilizando a classificação dos Institutos de Pesquisa de Mercado e da Sociologia de origem Norte-Americana, costuma-se organizar a



sociedade em uma pirâmide seccionada em classes designadas como A, B, C, D e E, tomando como critério a renda, a propriedade de bens móveis e imóveis, a escolaridade e a ocupação ou profissão. Por esse critério chegou-se a conclusão de que, entre 2003 e 2011, as classes D e E diminuíram consideravelmente, passando de 26,2 milhões de pessoas a 63,5 milhões. Também no topo da pirâmide, houve crescimento das classes A e B, que passaram de 13,3 milhões de pessoas a 22,5 milhões. Mas a expressão verdadeiramente espetacular ocorreu na classe C, que passou de 65,8 milhões de pessoas a 105,4 milhões.

Essa expansão tem levado à afirmação de que cresceu a classe média brasileira, ou melhor, que teria surgido uma nova classe média no país. Sabemos, entretanto, que há uma outra maneira de analisar a divisão social das classes, tomando como critério a forma da propriedade. No modo de produção capitalista, a classe dominante é proprietária privada dos meios sociais de produção, o capital produtivo e capital financeiro. A classe trabalhadora, excluída desses meios de produção e neles incluída como força produtiva, é “proprietária” das forças de trabalho vendida e comprada sob a forma do salário.

Marx falava em pequena burguesia para indicar uma classe social que não se situava nos dois pólos da divisão social constituinte do modo de produção capitalista. Ele usava essa expressão para indicar, por um lado, a proximidade dessa classe do ponto de vista social e ideológico, com a burguesia e não com os trabalhadores. E por outro lado ele usava essa expressão para indicar que, embora ela não fosse proprietária privada dos meios sociais de produção, ela poderia ser proprietária privada de bens móveis e imóveis. Numa palavra, ela se encontra fora do núcleo central do capitalismo por não ser detentora do capital e dos meios sociais de produção e não ser detentora da força de trabalho que produz capital. Ela se situava, tempos atrás, nas chamadas profissões liberais, na burocracia estatal ou serviços públicos, na burocracia empresarial, a gerência, na pequena propriedade fundiária e no pequeno comércio.

É a sociologia – sobretudo de inspiração estadunidense – que introduz a noção de classe média para designar do setor socioeconômico, empregando os critérios de renda, escolaridade, profissão e consumo (não entra o critério de



propriedade, se entrasse o critério da propriedade essa classificação estaria perdida). Produzindo assim as pirâmides das classes A, B, C, D e E, e a célebre ideia da mobilidade social para descrever a passagem de uma classe de um indivíduo para outra. Se abandonarmos a descrição sociológica, se ficarmos com a constituição das classes sociais no modo de produção capitalista, e se considerarmos as pesquisas atuais e os números que elas apresentam relativos à diminuição e o aumento do contingente nas três classes sociais, nós poderemos chegar a algumas conclusões.

Primeiro, os projetos e programas de transferências de renda e garantia de direitos sociais – educação, saúde, moradia, alimentação – e econômicos – o aumento do salário mínimo, de pleno emprego, reforma agrária, cooperativas da economia solidária, etc. – indicam que o que cresceu no Brasil foi a classe trabalhadora, cuja composição, entretanto, é complexa, heterogênea e não se limita aos operários industriais e agrícolas, porque a classe trabalhadora a partir da economia neoliberal não se situa apenas no campo do trabalho industrial. Esse é um ponto decisivo. Se a gente não levar em conta a modificação que a economia neoliberal produziu na economia, ao fragmentar a produção econômica, dispersá-la através do planeta inteiro e reuni-la apenas no momento final de montagem e consumo e, portanto desfazer as formas clássicas da classe trabalhadora, nós não vamos entender por que tem uma nova classe trabalhadora. Por exemplo, além da fragmentação que leva, por exemplo, a um crescimento, em determinados pontos do planeta, da economia familiar.

Um outro elemento é a terceirização, isto é, uma série de atividades que faziam parte da grande planta industrial fordista, deixaram de fazer parte dessa grande planta e foram terceirizadas. Em uma classificação anterior nós chamaríamos todos esses trabalhadores de trabalhadores da indústria. É porque terceirizou que nós dizemos que eles não estão na indústria, mas eles estão na indústria, eles são um ramo da indústria. Então a um conjunto de equívocos, sobretudo de tipo sociológico e econômico, que não permite compreender que tem, no mundo inteiro, não é só no Brasil, uma nova classe trabalhadora heterogênea, complexa, e que nós conhecemos muito mal por enquanto.

Em outras palavras, o crescimento de assalariados no setor dos serviços



não é crescimento da classe média, e sim crescimento de uma nova classe trabalhadora heterogênea definida por diferenças de escolaridade, habilidades e competências, que foram determinadas pela tecnociência. Mas a tecnociência é a grande força produtiva.

Eu sei que os intelectuais e cientistas ficam muito desesperados com essa ideia, porque eles sempre acharam que, se eram de esquerda, que eles se aliavam a trabalhadores, mas eles próprios não pertenciam à classe trabalhadora. Agora não tem jeito, a partir do momento em que a ciência e a tecnologia se tornaram força produtiva, os intelectuais e os cientistas são trabalhadores. Eles vão esbravejar, vociferar, eles vão ficar tristes, mas são parte constitutiva da classe trabalhadora. Eles estão fazendo acumulação de capital. Então [usar o] setor de serviço para definir classe média já era, não define mais, porque mudou o sentido do setor de serviços.

Então de fato, no capitalismo industrial, as ciências – ainda que algumas delas fossem autônomas, fossem financiadas pelo capital – se realizavam em sua maioria em pesquisas autônomas, cujos resultados poderiam levar a tecnologias aplicadas pelo capital na produção econômica. Essa situação significava que cientistas e técnicos pertenciam à classe média. Hoje, porém, as ciências e as técnicas se tornaram-se parte essencial da acumulação do capital, se tornaram as principais forças produtivas, e por isso cientista e técnicos passaram da classe média à classe trabalhadora como produtores de bens e serviços articulados à relação entre o capital e a tecnociência. Dessa maneira, renda, propriedade escolaridade não são critérios para distinguir entre os membros da classe trabalhadora e da classe média. De modo geral os da classe trabalhadora são muito mais sabidos, mais escolarizados do que a classe média que continua ignorante, que é a sua marca fundamental.

Terceiro, o critério da profissão liberal também se tornou problemático para definir a classe média, uma vez que a nova forma do capital levou à formação de grandes empresas de saúde, advocacia, comunicação, educação, alimentação, de maneira que seus componentes se dividem entre os proprietários privados dessas empresas e os assalariados delas, os advogados, os médicos, que devem ser colocados – mesmo que eles vociferem contra isso – na classe trabalhadora.



Quatro, a figura da pequena propriedade particular também não é critério para definir a classe média, porque a economia neoliberal, ao desmontar o modelo fordista – ao fragmentar e terceirizar o trabalho produtivo em milhares de microempresas, grande parte delas familiares, dependentes do capital transnacional – transformou esses pequenos empresários em força produtiva que, juntamente com os prestadores individuais de serviços – seja na condição de trabalhadores precários, seja na condição de trabalhadores informais –, é dirigida e dominada pelos oligopólios multinacionais. Em suma, os transformou em uma parte da nova classe trabalhadora mundial. Restaram, portanto, para classe média as burocracias estatal e empresarial, os serviços públicos, a pequena propriedade fundiária e o pequeno comércio não filiado às grandes redes de oligopólios transnacionais.

No Brasil, a classe média se beneficiou com as políticas sociais dos últimos dez anos. Ela também cresceu, prosperou, mas não há uma nova classe média no Brasil. Diremos que a nova classe trabalhadora brasileira começa finalmente a ter acesso aos direitos sociais e a se tornar participante ativa do consumo de massa. Como a tradição autoritária da sociedade brasileira não pode admitir a existência de uma classe trabalhadora que não seja substituída pelas miseráveis classes deserdados da terra, os pobres desnutridos, analfabetos e incompetentes, imediatamente passou a afirmar que existia uma nova classe média, pois é menos perigoso para a ordem estabelecida dizer isso do que admitir que uma nova classe trabalhadora surgiu como protagonista social e político.

Por mais que no Brasil as políticas econômicas e sociais tenham avançado em direção à democracia, as condições impostas pela economia neoliberal determinaram como vimos a difusão por toda sociedade da ideia da racionalidade do mercado como competição e promessa de sucesso. Visto que a nova classe trabalhadora brasileira se constituiu no interior desse momento neoliberal do capitalismo, marcado pela fragmentação e dispersão do trabalho produtivo, da terceirização, precariedade e informalidade do trabalho, percebido como prestação de serviço de indivíduos independentes que se relacionam com outros indivíduos independentes na esfera do mercado de bens e serviços, essa nova classe



trabalhadora por isso se torna propensa a aderir ao individualismo competitivo e agressivo difundido pela ideologia da classe média. Em outras palavras, essa nova classe trabalhadora tende a aderir ao modo de aparecer do social que aparece como conjunto heterogêneo de indivíduos de interesses particulares em competição.

Ela própria, a classe trabalhadora, tende a acreditar que faz ela parte de uma nova classe média brasileira. À guisa de conclusão, se a política democrática corresponde a uma sociedade democrática e se no Brasil a sociedade é violenta, autoritária, hierárquica, vertical, oligárquica, marcada pelos preconceitos étnicos e de classe, polarizada entre a carência e o privilégio, só será possível dar continuidade a uma política democrática enfrentando essa estrutura social.

Propostas

A ideia de inclusão social não é suficiente para derrubar essa estrutura social e a polarização carência/privilégio. A polarização só pode ser enfrentada se o racismo e o privilégio de classe forem enfrentados. E eles só serão enfrentados, creio eu, por meio de quatro grandes ações políticas: 1. A reforma tributária, que opere sobre a vergonhosa concentração da renda e faça o Estado passar da política de transferência de renda para distribuição e redistribuição da renda. 2. A reforma política, que dê uma dimensão republicana às instituições públicas e permita redefinir o sentido público da representação. 3. A reforma social, que consolide o Estado de Bem-Estar social com uma política de Estado e não como um programa de Governo. 4. E uma política de cidadania cultural que comece pela educação e alcance o conjunto das artes de maneira a desmontar o imaginário autoritário, quebrando o monopólio da classe dominante sobre a esfera dos bens simbólicos e a sua difusão, e quebrando a sua conservação por meio da classe média.

Mas a ação do Estado só pode ir até esse ponto. O restante, para construção de uma sociedade democrática, igualitária e sem racismo só pode ser a praxis dos movimentos sociais e populares organizados como sujeito de sua ação, isto é, como autênticos representantes de suas demandas, reivindicações e direitos. Obrigada!"

Professora Doutora Marilena Chauí, da Universidade de São Paulo



REFERÊNCIAS

BENTO, M. A. . Branqueamento e branquitude no Brasil. In: BENTO, M. A. S.; CARONE, Iray. (orgs.) Psicologia Social do Racismo. Estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil. Petrópolis, Vozes, 2003.

CHAUÍ, M. Representação política e enfrentamento ao racismo. In: Seminário Temático "Representação Política e Enfrentamento ao Racismo", Salvador, 2013.

LÓPEZ, L. C. **O conceito de racismo institucional:** aplicações no campo da saúde. Interface – Comunic., Saude, Educ., v. 16, n. 40, p. 121-134, jan./mar. 2012.

PACE, A. F.; LIMA, M. O. **Racismo Institucional:** apontamentos iniciais. Revista do Difere, v. 1, n. 2, dezembro de 2011.

SEMINÁRIO NACIONAL DE SAÚDE DA POPULAÇÃO NEGRA, 2004, Brasília. Caderno de textos básicos. Brasília: Ministério da Saúde, 2004.

SILVA, Tomaz Tadeu da. A produção social da identidade e da diferença. In:_____ (org) Identidade e diferença. A perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis: Vozes, 2000.

