

**“Estado, Diferença Cultural e Políticas
Multiculturalistas: Uma comparação entre Brasil e
México”**

Rebecca F.A.M. Lemos Igreja

Professor Orientador:
Luís Roberto Cardoso de Oliveira
Departamento de Antropologia – UNB

Centro de Pesquisa e Pós-Graduação sobre as Américas
CEPPAC
Universidade de Brasília
Brasília, junho de 2005

**“Estado, Diferença Cultural e Políticas
Multiculturalistas: Uma comparação entre Brasil e
México”**

Rebecca F.A.M. Lemos Igreja

**Tese apresentada como exigência parcial
para a obtenção do título de doutorado
em Antropologia Social**

Professor Orientador:

**Luís Roberto Cardoso de Oliveira
Departamento de Antropologia – UNB**

Banca Examinadora:

**Prof. Lívio Sansone - UFBA
Prof. Roberto Cardoso de Oliveira - UNB
Prof. Julio César Melatti – UNB
Professora Mireya Soares - UNB**

Centro de Pesquisa e Pós-Graduação sobre as Américas

CEPPAC

Universidade de Brasília

Brasília, junho de 2005

RESUMO

Esta tese propõe uma reflexão comparativa sobre as políticas públicas multiculturalistas desenvolvidas no Brasil e no México. O objetivo deste trabalho é aportar ao debate sobre a gestão de políticas multiculturalistas, especificamente no contexto latino-americano, o exemplo de dois programas institucionais apresentados no México e no Brasil: *Programa de Atención a la Población Indígena de la Zona Metropolitana de la Ciudad de México* do Instituto Nacional Indigenista – México; e o Programa *Diversidade na Universidade* do Ministério da Educação – Brasil, dirigidos respectivamente à população indígena urbana da Cidade do México e à população negra brasileira sobretudo urbana.

A abordagem da problemática do multiculturalismo através da análise desses dois programas permite demonstrar como as políticas multiculturalistas estão sendo incorporadas e construídas em nível nacional pelos respectivos países, e quais são, portanto, suas contradições, impactos e limites. O enfoque dado neste trabalho está sobretudo na discussão do multiculturalismo como possibilidade política, ou seja, na observação de como ocorre sua institucionalização e quais são portanto, as possibilidades e dificuldades que cercam a sua execução.

Apesar das grandes diferenças que marcam o contexto indígena mexicano e o contexto negro brasileiro, os Estados mexicano e brasileiro enfrentam as pressões nacionais e internacionais para a elaboração de políticas multiculturalistas, seja na forma das autonomias indígenas no México ou na de ações afirmativas para a população negra no Brasil. Há, no entanto, muitas dificuldades para sua implementação derivadas de uma falta de engajamento efetivo dos governos ou da complexidade da constituição das identidades indígena e negra na América Latina. Destaco nesta tese as poucas transformações nas condições sociais dos negros e indígenas com a implementação dessas políticas além dos impactos negativos que elas podem ter na constituição das identidades étnicas e na interação dos negros e indígenas com os demais representantes da sociedade da qual fazem parte, demonstrando o reduzido limite de alcance das políticas multiculturalistas nesse contexto.

Demonstro na tese, por outro lado, a importância em termos simbólicos da adoção dessas políticas para essas populações. Percebe-se portanto um reflexo positivo dessas políticas na consideração da questão negra e indígena, que ganha maior visibilidade nacional, assim como um impacto positivo na representação dos negros e indígenas que valorizam agora suas identidades, ambos efeitos úteis ao combate à discriminação e ao racismo.

Palavras chaves: multiculturalismo, autonomia, ações afirmativas, políticas públicas, organizações indígenas mexicanas, organizações negras brasileiras.

ABSTRACT

This thesis presents a comparative reflection on the multicultural public policies developed in Brazil and in Mexico. The objective of this work is to contribute to the debate on the management of multicultural policies, particularly in the Latin American context, with the example of two institutional programs in Mexico and Brazil: *Programa de Atención a la Población Indígena de la Zona Metropolitana de la Ciudad de México* (Program to assist the indigenous population of the metropolitan area of Mexico City), launched by the *Instituto Nacional Indigenista* (Indigenous National Institute), México, aimed at the urban indigenous population in Mexico City; and *Diversidade na Universidade* (Diversity at the University), program launched by the Brazilian Ministry of Education, aimed at the African Brazilian population, especially the urban population.

The approach of the question of multiculturalism through the analysis of both programs enables to show how multicultural policies are incorporated and built at the national level by each country, as well as demonstrate their contradictions, impacts and limitations. The focus of this work is based on the debate of multiculturalism as a political possibility, that is, on the observation of its institutionalization process and consequently, of the possibilities and difficulties that encompass its execution.

In spite of the great differences existing in the Mexican indigenous context and the African Brazilian context, both Mexico and Brazil must face national and international pressure to elaborate their multicultural policies, either by the Mexican indigenous autonomies or by the affirmative action for the African Brazilian population. Nevertheless, its implementation is very difficult due to the lack of effective commitment on behalf of the governments and to the complexity of the constitution of the indigenous and African identities in Latin America. This work emphasizes the little change in the social conditions of African Brazilian and indigenous populations after the implementation of these policies. It also focuses the negative impacts these policies may cause both in the constitution of ethnic identity, and in the integration of African and indigenous people with the other members of their respective societies, which, in its turn, demonstrates the limited scope of multicultural policies in that context.

In addition, this work shows the symbolic importance of the adoption of these policies for the involved populations. As a consequence, there is a positive perception of these policies in the consideration of the African and indigenous questions, which gains a better national visibility, as well as a positive influence in the representation of African and indigenous people who now value their identity. Both effects are useful in the fight against discrimination and racism.

Key words: multiculturalism, autonomy, affirmative action, public policies, Mexican indigenous organizations, African Brazilian organizations

Para os meus queridos filhos, Carolina, Marcos e Otávio, que tanto ansiaram ver o fim desta tese;

para Fernando Igreja, meu marido, que sempre me incentivou a terminá-la;

Para todos os amigos e em especial meus irmãos, Roberta, Rachel, José, Lucas, que, mesmo à distância, estiveram sempre presentes.

AGRADECIMENTOS

Foram muitos os que contribuíram para a realização deste trabalho. Não poderia deixar de agradecer-lhes.

Brasil:

- a Luis Roberto, pela enorme paciência em estar me orientando à distância, por e-mail;
- aos colegas do CEPPAC, em especial Maria del Carmen e Rosa que dividiram os últimos momentos de ansiedade;
- aos professores da banca examinadora, em especial a Lívio Sansone, pela troca de idéias em Bogotá;
- à minha querida amiga argentina Raquel Arevalo, pelo apoio com a tradução;
- aos amigos Luciana Jaccoud e Mario Theodoro do IPEA, pelas boas conversas sobre a problemática racial e pelos excelentes comentários ao meu trabalho;
- à Beatriz Gomes da Silva do MEC e a Carmen Alberto do BID, por me permitirem utilizar os dados do *Diversidade na Universidade*;
- aos colegas que dividiram comigo o trabalho no MEC;
- a todos representantes dos cursinhos pré-vestibulares, de maneira especial aos amigos Fernando Moreira do Superação; Neuza Poli do Thema Educação, Penildon da Oficina da Cidadania; e Frei David do Educafro
- aos alunos dos cursinhos;
- A Ivair dos Santos do Ministério da Justiça, pelo apoio constante;
- a Pablo Gentilli, do Laboratório de Políticas Públicas da UERJ, pelo seu apoio ao meu trabalho com os cursinhos;

México:

- de maneira especial à María Teresa Sierra – Ciesas - professora e orientadora querida, que sempre dividiu comigo os seus conhecimentos sobre a questão indígena no México
- a François Lartigue – Ciesas, um bom amigo, sempre tão presente incentivando-me;
- à Cristina Oehmichen – UNAM, pelos momentos que passamos discutindo sobre os indígenas urbanos;
- à Maya Lorena Pérez Ruiz – INAH, sempre pronta a ler e comentar meus artigos;
- à Odile Hoffmann – Ciesas – IRD/França, por ter me possibilitado acompanhar o projeto México – Colômbia, ampliando ainda mais minha visão sobre a questão indígena e negra na América Latina;
- aos amigos do antigo INI: A querida amiga Laura Villasana, por ter me aberto as portas do Instituto Nacional Indigenista e por todo o seu apoio, sem o qual essa tese

nem a de mestrado poderia se realizar; A Jesús Cervantes, advogado e amigo, pela sua eterna paciência em me explicar o sistema de justiça mexicano;

- aos funcionários das outras instituições indigenistas, em especial a Alejandro Lopez e a Pablo Yanes - DAI, pelo apoio brindado;
- de maneira especial, a todos os integrantes das organizações indígenas mazahuas, otomíes e triquis, sobretudo aos representantes, que me concederam muito do seu tempo. De maneira especial, a Silvia (Mansión Mazahua), Senhora Malena (antiga La Joyita); Sra. Josefina (Mesones); Isaac (Otomí Guanajuato); Juan (Chapultepec 342), Cesário (Cuba 53), Rufino (López 23). A todos agradeço pela sua atenção nesses oito anos de contato.
- para terminar, às minhas amigas mexicanas, antigas companheiras de estudo, especialmente Rafaela Flores, Cristina Díaz e Maribel Nicásio.

Paris - França

- a Christian Gros por me ter recebido no IHEAL e me incluído no grupo de pesquisa do Ersipal, onde pude intercambiar idéias e aprender muito sobre a problemática indígena e negra na América Latina;
- a todos participantes do Ersipal;
- a Carlos Agudelo, amigo e companheiro do IHEAL, com quem pude aprofundar minhas idéias sobre a questão negra na América Latina, principalmente na Colômbia, país que aprendi admirar.
- de maneira muito especial à Anne Perraudin, que de maneira gentil compartilhou comigo suas notas de campo, possibilitando-me atualizar meus dados do México;
- e para terminar a David Recondo, Marion Aubree, Tomíres Andreiolo pelo constante incentivo.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
PARTE. 1. CONTEXTO INDÍGENA MEXICANO	43
Cap. I – Dados estatísticos da presença indígena no México.....	44
1. População indígena no Censo	50
2. A presença indígena na Cidade do México	51
3. Condições socioeconômicas das populações indígenas	56
Cap. II – Os indígenas como atores sociais: o encontro do Estado com os indígenas.....	56
1. A Colônia e o surgimento dos “índios”	57
2. A independência mexicana e a ideologia da mestiçagem.....	59
3. A Revolução Mexicana e a ideologia da mestiçagem	62
4. As políticas indigenistas	66
5. O reconhecimento da identidade étnica e cultural	70
6. Os “Acuerdos de San Andrés Larráinzar”	80
7. A crítica à autonomia indígena	87
8. A demanda pela autonomia indígena	90
9. O direito consuetudinário indígena	99
Cap.III – Quadro resumo da questão indígena atual no México	104
1. O indigenismo de Fox	104
2. O movimento indígena	106
3. Introduzindo os indígenas da Cidade do México.....	110
PARTE II – CONTEXTO NEGRO BRASILEIRO	112
Cap. I – Dados estatísticos da presença negra no Brasil	113
1. A raça/cor nos censos brasileiros	113
2. Condições socioeconômicas da população negra	120
Cap.II – Os negros e as ações do Estado Brasileiro	133
1. A escravidão negra e a Colônia portuguesa	133
2. A independência e a campanha pela abolição da escravatura: as ideologias racistas	137
3. Mestiçagem e ideologia de branqueamento na República	142
4. Gilberto Freyre e a democracia racial	144
5. A desmistificação da democracia racial: os estudos da Unesco	152
6. A democracia racial da ditadura militar e a inovação do Movimento Negro nos anos 70	158
7. Nova República, Assembléia Nacional Constituinte: novo impulso para o movimento negro	164
Cap.III – A era Fernando Henrique Cardoso.....	175
1. As ações do governo FHC	175
2. Definindo as políticas de ação afirmativa.....	185
3. O debate em torno das ações afirmativas	190
4. O movimento negro e a defesa das ações afirmativas.....	198
5. Para concluir	200

PARTE III – O INI E AS ORGANIZAÇÕES INDÍGENAS DA CIDADE: O “PROGRAMA DE ATENCIÓN A LA POBLACIÓN INDÍGENA DE LA ZONA METROPOLITANA DE LA CIUDAD DE MÉXICO	201
Cap. I – O Programa institucional para os indígenas	203
1. O “Programa de atención a a la Población indígena de la Zona Metropolitana de la Ciudad de México – INI	203
2. Outros Programas da Cidade	209
Cap. II – As organizações indígenas da Cidade	213
1. Os indígenas urbanos.....	213
2. As organizações indígenas	219
Cap. III – Aplicando a política multicultural na cidade	229
1. O “índio” da instituição indigenista	230
2. O apoio ao processo organizativo: a formação das associações civis	239
3. As novas instituições e a disputa pelas organizações	245
4. As organizações multiétnicas da cidade: o incentivo para a criação do movimento indígena da cidade	247
5. O reconhecimento das instituições oficiais do trabalho do INI.....	254
6. Os indígenas e a população carente da cidade.....	260
7. Concluindo: os limites de uma política multiculturalista	<u>265</u>
PARTE IV – O MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO BRASILEIRO E AS ORGANIZAÇÕES NEGRAS: O PROGRAMA DIVERSIDADE NA UNIVERSIDADE	269
Cap. I – O Programa institucional para a população negra	271
1. Diversidade na Universidade – o Programa do MEC	271
2. Educação multicultural: a reforma do Ensino Médio	279
Cap. II – Os cursinhos Pré-vestibulares para negros e carentes	282
1. O nascimento dos cursinhos para negros e carentes	285
2. Características dos cursinhos.....	287
3. Os cursinhos colaboradores	294
Cap. III – Colocando o programa em ação	305
1. Definindo o público alvo: negros, indígenas ou carentes	306
2. Discordâncias internas do MEC	307
3. A referência aos indígenas	311
4. O reconhecimento por outros órgãos públicos: as diferentes pressões.	313
5. O MEC e as organizações negras: a pressão das cotas	315
6. O contato com os cursinhos.....	317
7. Para concluir: as dificuldades na elaboração de um programa para a população negra	332
CONCLUSÕES GERAIS	335
BIBLIOGRAFIA	348

Introdução

O Relatório Mundial sobre Desenvolvimento Humano, divulgado pelo Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD), no ano de 2004,¹ traz a afirmação da necessidade do reconhecimento das diversidades culturais dos países como fundamental para a promoção do desenvolvimento humano. Segundo o relatório, o desenvolvimento humano, e especificamente a erradicação da pobreza, só poderá ser promovido se os diversos países enfrentarem o desafio de construir sociedades que respeitem e integrem sua diversidade cultural.

A diferença cultural toma no relatório importância fundamental, pois, como afirma, os indivíduos só podem gozar de uma verdadeira liberdade quando lhes é permitido optar de maneira aberta por uma religião, língua ou um patrimônio cultural e étnico. Além disso, as diferentes minorias étnicas reclamam justiça social quando, por motivo de raça ou cultura, se sentem excluídos e discriminados do acesso aos bens sociais e econômicos. Os conflitos étnicos são fruto direto da má gestão da diversidade cultural e resultariam de um reconhecimento indevido ou deturpado das diferentes identidades culturais. Esses conflitos étnicos conduziriam à instabilidade dentro e entre os Estados.

O Relatório, no entanto, não se limita a estimular o reconhecimento jurídico dessas identidades culturais, mas reafirma a necessidade de que sejam elaboradas políticas multiculturais a fim de reparar as injustiças historicamente perpetuadas e socialmente arraigadas. As políticas multiculturalistas são as únicas que podem promover o respeito e a proteção da diversidade e do pluralismo, ameaçados pelos processos de globalização. Considerando que praticamente todos os países do mundo são multiculturais, ou seja, possuem uma importante diversidade cultural em seu interior, o Relatório propõe a necessidade de elaboração de políticas multiculturais em âmbito planetário, como necessidade intrínseca do momento atual de globalização.

O Relatório consolida, especialmente em nível internacional, o reconhecimento das identidades étnicas como constituintes de novos atores políticos e sociais, por conseguinte, a etnicidade encontra-se cada vez mais no centro do debate para a formulação de políticas públicas em vários países. A América Latina não se encontra apartada dessa discussão, mas, ao contrário, vive desde as últimas décadas um mesmo processo de reivindicação e de reafirmação da pluralidade cultural de seus países. Os Estados latino-americanos procuraram responder às demandas étnicas promovendo algumas mudanças em leis e colocando em prática algumas políticas institucionais destinadas, especificamente, a distintos grupos étnicos, como indígenas e negros.

Países da América Latina, com suas populações negras e indígenas, são incluídos no Relatório como exemplos onde se impõe a necessidade de elaboração de

¹ Texto completo do relatório disponível na página web do PNUD-Brasil: www.pnud.org.br

indígenas urbanas mazahuas, triquis e otomíes que se vinculavam a esse instituto. O INI desenvolvia um projeto para o atendimento dos indígenas da Área Metropolitana da Cidade do México – o *Programa de Atención a la Población Indígena de la Zona Metropolitana de la Ciudad de México* – no contexto do Projeto Nacional de Solidariedade. Este projeto vai assumindo contornos multiculturalistas, ou seja, de defesa e proteção da *diferença cultural*, à medida que avançam os movimentos indígenas no País, a democratização e a pressão internacional em favor dos direitos indígenas. A pesquisa tratou de acompanhar o desenvolvimento desse projeto através do seguimento do trabalho da instituição e do acompanhamento da relação cotidiana dos indígenas com a mesma. O enfoque esteve sobretudo em um acompanhamento da promoção do respeito aos direitos indígenas, pois o debate indígena no México centra-se sobretudo nas reivindicações de direitos. O trabalho com os indígenas urbanos pode parecer a princípio não representativo da questão indígena mexicana, cujo enfoque se encontra na reivindicação das autonomias, em todos os âmbitos: político, jurídico e econômico. Os indígenas da Cidade do México aportam novas demandas que são difíceis de enquadrar nas reivindicações autonômicas, além de desafiarem a forma de se pensar e definir as identidades étnicas. Essa é a grande riqueza do trabalho com os indígenas urbanos que, como “casos-limite”,⁴ desafiam a aplicação e a efetividade das políticas multiculturalistas.

A pesquisa no Brasil, por sua vez, iniciou-se a partir do ano de 2001 e constituiu-se no acompanhamento do *Programa Diversidade na Universidade*, implantado pelo Ministério da Educação brasileiro, e que visava à inclusão de membros da população negra no Ensino Superior. O trabalho de pesquisa consistiu no acompanhamento do desenho do projeto no seio do Ministério de Educação e na atuação das organizações negras que a ele se vincularam. O Programa insere-se dentro do quadro de discussão sobre as ações afirmativas, especificamente as cotas destinadas à população negra no sistema educativo brasileiro. A problemática negra brasileira também pode ser considerada como um tipo de caso-limite, pois é definida constantemente como ambígua, complexa e de difícil aplicação de políticas multiculturalistas. O estudo do projeto *Diversidade na Universidade* permite demonstrar os conflitos que envolvem a aplicação de ações afirmativas no âmbito da educação, enfoque privilegiado do debate sobre a questão racial no país. Permite, também, desafiar as receitas multiculturalistas que são destinadas às populações negras de forma globalizada.

Uma análise mais rápida da proposta pode levar à conclusão que os dois projetos, o mexicano e o brasileiro, não se relacionam de nenhuma forma, por tratarem de populações distantes, distintas e com histórias específicas, além de que as políticas em debate no Brasil e no México não são as mesmas (autonomia e ações afirmativas).⁵

⁴ Empresto de Gros (2000, p. 68) a classificação de “casos-limite”, que são os casos que envolvem populações indígenas que ocupam uma posição que poderia ser qualificada de periférica no seio das comunidades indígenas da Colômbia, país ao qual se refere.

⁵ Sobre a possibilidade e mesmo a importância de se trabalhar conjuntamente com os problemas da população negra e indígena na América Latina, ver Wade (2000). Segundo Wade, a separação dos estudos de negros e indígenas na América Latina só oculta interessantes contrastes e similitudes entre as duas populações.

políticas multiculturalistas. Diferentes dados, divulgados inclusive pelo Banco Mundial,² procuram demonstrar que as desigualdades na América Latina relacionam-se diretamente com questões de raça, etnia e gênero, o que indica que a pobreza nesses países possui raça/cor, cultura ou gênero.

A gestão de políticas multiculturalistas na América Latina, não obstante, enfrentou e enfrenta diversas dificuldades que se vinculam diretamente com problemas de consolidação democrática. Exige-se dos Estados latino-americanos que promovam uma reforma de suas instituições de maneira a permitir uma ampliação da participação política a todos seus cidadãos, para convertê-los em cidadãos de fato e, ao mesmo tempo, combater a imensa desigualdade social, considerada uma das mais profundas do mundo, e combater também a discriminação e o racismo denunciados constantemente pelos movimentos negros e indígenas. O reconhecimento das identidades culturais na América Latina passa, necessariamente, pela solução da desigualdade social e pela ampliação da cidadania.

Observa-se, no entanto, que os países da América Latina ainda não apresentaram medidas eficazes que resultassem numa diminuição expressiva da desigualdade e, conseqüentemente, as iniciativas governamentais dirigidas às populações negra e indígena não logram sair do nível discursivo e alcançar uma maior efetividade. Além disso, o reconhecimento das diferentes identidades culturais enfrenta a forma como em muitos desses países se idealizou, historicamente, a construção da Nação como uma nação mestiça. Reconhecer diferenças culturais implica, em muitos casos, o abandono de um antigo projeto nacional, o qual está longe de ser um consenso nas instituições do Estado e entre a população.

Procurou, nesta tese, trazer para o debate sobre a gestão de políticas multiculturalistas, especificamente no contexto latino-americano, o exemplo de dois projetos institucionais multiculturalistas apresentados no México e no Brasil, projetos esses que envolvem as populações indígenas urbanas da Cidade do México e a população negra brasileira. A aproximação da problemática do multiculturalismo através da análise das práticas institucionais insere este estudo dentro de uma antropologia política que aborda os espaços institucionais como espaços de luta de poder, de articulação e de legitimação de idéias. Nesses espaços observam-se as estratégias de que lançam mão os distintos atores que participam no processo político. O interesse dessa antropologia está centrado sobretudo na maneira como, a partir das práticas e discursos dos representantes e agentes, as instituições constroem seus territórios, realizam suas atividades e, em função das idéias que elas produzem, define um espaço político (Bellier, 1997).³

A pesquisa na Cidade do México foi realizada a partir de 1997 junto à Delegação do Distrito Federal do Instituto Nacional Indigenista (INI) e às organizações

² Ver o informe: Desigualdade na América Latina e no Caribe: rompendo com a história? Relatório para 2003, Banco Mundial.

³ O estudo antropológico das instituições permite observar os efeitos práticos e simbólicos da globalização, sobre o funcionamento das instituições e das organizações que governam a economia e a sociedade. Consistiria, como afirma Abélès, em uma forma de estudar o Estado "vu dans bas". (Abélès, 1990, p. 19).

As duas populações-alvo, no entanto, compartilham a experiência de sofrerem uma exclusão social das sociedades de que fazem parte, de serem vítimas de estereótipos racistas e atitudes discriminatórias e de terem apostado na instrumentalização de suas identidades nas suas relações com o Estado, como forma de alcançar uma cidadania plena. Além disso, trata-se de populações étnicas urbanas que, por este fato, rompem com a idéia de comunidades étnicas delimitadas territorialmente. Os Estados brasileiro e mexicano, por sua vez, se assemelham na forma como pensam e elaboram as políticas multiculturalistas e conseqüentemente, os interesses, os resultados e os impactos dessas políticas tendem a se assemelhar.

Com esses dois exemplos, procurei demonstrar como as políticas multiculturalistas estão sendo incorporadas e construídas em nível nacional pelos respectivos países, e quais são, portanto, suas contradições, impactos e limites.⁶ O enfoque escolhido não se restringe ao debate filosófico do multiculturalismo, porque a proposta é discuti-lo como possibilidade política, ou seja, como ele se institucionaliza e quais são, portanto, as possibilidades e dificuldades que cercam a sua execução. À medida que a elaboração de políticas multiculturalistas é definida, segundo o Relatório, como um imperativo para os diferentes Estados no contexto atual globalizado, é necessário avançar além de posições contra ou a favor e demonstrar suas possibilidades assim como suas imensas dificuldades de aplicação. O multiculturalismo que vemos em debate, tomado em sentido estrito, define-se como uma modalidade institucional, política e jurídica que se insere em contextos nacionais específicos. Esse multiculturalismo tende a se afastar do debate teórico e cair na discussão das práticas políticas, o que, por sua vez, não deixa de evocar toda a complexidade apresentada pelos teóricos.

A força da diferença

Sem dúvida, a questão dos direitos das minorias étnicas passou a ocupar um espaço fundamental nos dias de hoje. Kymlicka (2003, p. 30), propõe algumas razões para a mudança de enfoque político em direção às minorias étnicas. Dentre essas razões parece óbvio que a queda do comunismo acabou por desencadear uma onda de nacionalismos étnicos na Europa Oriental e isto afetou, drasticamente, o processo de

⁶ O enfoque da tese estará sobretudo na forma como os Estados brasileiro e mexicano se apropriam, pensam, elaboram e executam as políticas multiculturalistas por eles anunciadas. De forma a relativizar uma idéia moderna de que os Estados encontram-se nesse momento enfraquecidos, há uma opção em pensar que os Estados se vêem inseridos em processos mais amplos e complexos em grande escala de negociação política (Abélés, 1997). Este novo contexto exigiria, na verdade, uma redefinição do papel do Estado dentro do quadro da globalização, que não se resume em apenas uma adaptação. Como afirmam vários autores, ainda que o papel do Estado-Nação se altere no contexto atual, ele não deixa de ser relevante, entre outros motivos, porque é ainda o centro de disputas e lutas políticas em torno da qual se constroem as distintas demandas políticas (Machado, 2004). Cada Estado, portanto, responde de forma particular à globalização, cujo efeito será diferenciado segundo cada um deles (Lautier, 2004).

democratização em muitos desses países. Outros fatores igualmente importantes são encontrados em diversas democracias ocidentais: o retrocesso narcisista contra migrantes e refugiados, o ressurgir dos povos indígenas e sua mobilização política, e a constante, inclusive crescente, ameaça de secessão, como no Canadá, Grã-Bretanha, Bélgica e Espanha. Esses fatores chegaram a um ponto decisivo na década de 90, deixando evidente que as democracias ocidentais não tinham conseguido superar as tensões apresentadas pelas diversidades étnicas e culturais.

Segundo Hall (2003, p. 55), as sociedades multiculturais não são novas e o deslocamento de povos constitui mais uma regra que uma exceção. O colonialismo, por exemplo, teria sido um grande fundador de sociedades multiculturais, não obstante, Hall acredita que desde a II Guerra Mundial, o multiculturalismo não só tem se alterado como se intensificado. Torna-se cada vez mais evidente o seu lugar central no campo da constatação política. Para ele, isso é o resultado de uma série de mudanças decisivas – uma reconfiguração estratégica das forças e relações sociais em todo o globo.

Uma mudança importante destacada por Hall é o fim do velho sistema imperial europeu e o surgimento das lutas pela descolonização e pela independência nacional. A partir do desmantelamento dos antigos impérios, segundo o autor, novos Estados-Nações, multiétnicos e multiculturais, foram criados mas continuaram a refletir uma situação semelhante àquela vivida durante o período de colonização. São países formados a partir de uma sociedade civil não desenvolvida, constituída por uma variedade de tradições étnicas, culturais e religiosas e sem condições para conformar uma nova base para uma cultura nacional. Para dificultar ainda mais, o atual contexto global onde esses países se inserem é um contexto de pobreza e de desigualdade que tende a se aprofundar na nova ordem mundial neoliberal. As crises nesses países vão assumindo um caráter cada vez mais multicultural e etnicizado.

Seria, no entanto, a globalização o fator de maior importância para a reafirmação de identidades étnicas por todo o globo?⁷ A globalização trabalharia em um sistema de contraste. Por um lado, conformaria um sistema global, no sentido de que sua esfera de operações é planetária, pois poucos seriam os locais que escapariam do alcance de suas interdependências desestabilizadoras. Esse sistema enfraqueceria significativamente a soberania nacional e o “raio de ação” dos Estados, sem deslocá-los completamente. Por outro lado, não seria global, pois continuaria assentado sobre um sistema de desigualdades e instabilidades cada vez mais profundas, sobre o qual nenhuma potência tem controle. Se a tendência cultural dominante da globalização é a homogeneização, ela mesma tem causado extensos efeitos diferenciadores no interior das sociedades ou entre elas mesmas. Segundo Hall, são esses efeitos que dão origem às formações subalternas e às tendências emergentes que escapam ao seu controle. São estratégias que surgem nos vazios e aporias, que constituem lugares potenciais de resistência,

⁷ Para Hall (2003) a “globalização” não seria um fenômeno novo, pois seu início pode ser encontrado na exploração e conquista promovida pela colonização européia; no entanto, a partir dos anos 70 a globalização assume novas formas. Essa globalização seria associada aos novos mercados financeiros desregulamentados, ao capital global e aos fluxos de moeda grandes o suficiente para desestabilizar as economias médias, às formas transnacionais de produção e consumo, ao crescimento exponencial de novas indústrias culturais impulsionado pelas tecnologias de informação, bem como ao aparecimento da “economia do conhecimento”.

intervenção e tradução. Possibilita-se, portanto, a “proliferação subalterna da diferença”, ou seja, a possibilidade de promover-se uma Globalização a partir da subalternidade, uma Globalização contra-hegemônica.

As explicações sobre o surgimento e fortalecimento das identidades culturais tendem a coincidir em algumas causas mais gerais, no entanto, muitas delas refletem de onde falam os estudiosos. Por isso, encontramos autores que, a partir da Europa, explicam o fenômeno pela massiva migração para o continente, interpretada como uma invasão das ex-metrópoles pelos seus ex-colonizados e como um rompimento das distâncias das diferenças culturais; ou encontramos explicações que privilegiam o crescimento dos movimentos indígenas americanos ou negros estadunidenses, vistos por aqueles que falam principalmente a partir da América do Norte .

Na última década do século XX, na América Latina, a etnicidade também ganhou um espaço importante no debate público, como procurarei demonstrar através do exemplo do Brasil e do México, que foi alimentado por três fatores: a emergência de movimentos políticos indígenas no contexto nacional e internacional durante as décadas de 80 e 90; o desenvolvimento de uma jurisprudência internacional que passou a caracterizar os direitos dos povos indígenas como parte dos direitos humanos; e, por último, as reformas constitucionais que foram promovidas por todo o continente onde se reconheceu a natureza multicultural das sociedades latino-americanas (Sieder, 2002).

Os trabalhos de Gros (1997, 2000) propõem algumas causas estruturais que teriam permitido um “despertar índio” na América Latina. O autor destaca a crise do campesinato, o aumento demográfico, a expansão da sociedade nacional e o progresso da educação formal nos países latino-americanos. São causas que possibilitaram que o mundo indígena saísse rapidamente de seu isolamento, ampliando o seu horizonte. Inclui-se também como uma causa importante a intervenção de atores externos que, levados por diferentes razões, atuaram sobre as comunidades e orientaram suas ações em um novo sentido mais favorável à reivindicação de identidades. São atores como missionários, militantes políticos, antropólogos, ativistas de direitos humanos e de indígenas em particular, ONGs e outros que são portadores de novos discursos e de recursos financeiros importantes e que servem de mediadores entre as comunidades e o mundo exterior.

Ainda segundo Gros, há uma outra causa importante a ser considerada: a crise do projeto nacional-populista nos países da América Latina. A partir dos anos 70, o projeto de integração e de modernização nacional e populista, nas suas distintas manifestações, entra em crise, evidenciando a sua incapacidade para promover a integração dos povos indígenas. Essa crise, que representa uma promessa de modernidade não cumprida, não acabada, provoca a frustração dos grupos indígenas, que são empurrados a buscarem alternativas. Os Estados latino-americanos, por sua vez, estimulados pelo novo contexto mundial, não se interessam mais por manter sua política assimilacionista, e passam eles mesmos a elaborar novas políticas para o atendimento de suas “minorias étnicas”. Essa nova política trataria de manter o camponês dentro de sua comunidade, sabendo que já não é possível ou já não se quer integrá-lo na urbe e nem se pode outorgar os elementos necessários para a sua modernização. O Estado é, portanto, um ator importante no reforço das identidades étnicas na América Latina.

Esses fatores contribuíram para a abertura de um novo canal de comunicação das comunidades indígenas com a sociedade dominante, alterando antigas formas de dominação social e de regulação política, o que possibilitou que mais e mais movimentos indígenas surgissem por todo o continente. Os movimentos agora, para afirmarem um novo relacionamento, usam como estratégia a sua vontade de integração e modernização, sem passar pela assimilação nem pela mestiçagem biológica ou cultural, mas sim passando a exigir respeito e reconhecimento de suas diferenças culturais (Gros, 1997).

Os movimentos negros na América Latina, e em especial na Colômbia e no Brasil, não fogem a essa situação. Agora, mais intensamente, procuram afirmar uma identidade cultural e marcar sua distinção como populações específicas. Sofrem tanto a influência dos movimentos indígenas latino-americanos, assim como das idéias originadas nos estudos da diáspora negra realizados, principalmente, no mundo anglo-saxão (Sansone, 2004). Das idéias anteriores da luta contra o racismo e a discriminação através de estratégias individuais, passa-se à idéia da luta como sujeitos coletivos. Como manifestam Agier e Carvalho (1994) para o caso brasileiro, cada vez mais a dimensão cultural toma importância como estratégia política para as organizações negras. Observa-se, como fenômeno, o desenvolvimento de um processo que vai da assimilação inferiorizante à idéia de uma separação valorizante, ou melhor dizendo, um processo que vai da assimilação inferiorizante à separação que integra e valoriza.

O movimento negro na América Latina, portanto, não se isola: pelo contrário, procura unir-se à força do movimento indígena buscando assim ganhar legitimidade através de uma ação conjunta. É essa ação que permite que discursos e reivindicações semelhantes se cruzem, ainda que suas problemáticas se distanciem, permitindo afirmar que indígenas e negros se unem para se definirem perante o Estado como novos sujeitos políticos a partir de suas “diferenças culturais”.

A questão negra e indígena no Brasil e no México se insere portanto, dentro do mesmo quadro de crescente reafirmação étnica na América Latina. As causas mencionadas por Christian Gros para tal ressurgimento étnico se confirmam nos dois países, como procurarei demonstrar nas duas primeiras partes dessa tese dedicadas a descrição de um contexto histórico e da atual situação da relação do Estado brasileiro e mexicano com suas populações negras e indígenas respectivamente. Interesse-me sobretudo na participação do Estado como importante ator nesse processo de etnicização na América Latina, como destaca Gros. Historicamente no México e no Brasil, o Estado buscou um espaço onde pudessem ser inseridos os indígenas e negros, e para isso, em diferentes fases históricas, propôs uma forma de defini-los e enquadrá-los em uma determinada posição, geralmente inferior, na estrutura da sociedade. Esse processo sempre foi vivido com muitas tensões. A reafirmação étnica por parte dos indígenas e dos negros se insere nesse quadro de constante oposição e negociação com o Estado.

Definindo o multiculturalismo

As novas políticas elaboradas especificamente para determinados grupos étnicos como indígenas e negros encontrarão seu fundamento teórico no debate sobre o multiculturalismo. O multiculturalismo, enquanto nascido de uma corrente filosófica, não pode ser pensado de maneira homogênea. Nasce e se transforma no debate e na discussão entre linhas de pensamento distintas. Em um primeiro momento, o multiculturalismo vê-se imerso na discussão entre “liberais” e “comunitaristas”. O debate se desenvolve em torno do enfoque na liberdade individual. Para os liberais, os indivíduos deveriam ser livres para decidir seu próprio conceito da vida humana, privilegiando dessa forma a liberação dos indivíduos de qualquer condição imputada ou herdada. Para os individualistas, o indivíduo é moralmente anterior à comunidade: a comunidade só importa porque contribui para o bem-estar dos indivíduos que a integram. Em posição oposta, os comunitaristas discutem o conceito de indivíduo autônomo, pois consideram que as pessoas estão imersas em papéis e relações sociais particulares. Os comunitaristas veriam os direitos das minorias como uma forma apropriada para que as comunidades se defendam frente aos erosivos efeitos da autonomia individual e como um modo de afirmar o seu valor (Kymlicka, 2003, p. 31). Segundo Wieviorka (2001, p. 56), para os comunitaristas, que seguem uma tradição intelectual fundada em Herder e Hegel, a formação do sujeito depende de que ele possa se referir, desde sua primeira infância, a uma cultura onde ele encontre os recursos necessários para o sentimento de dignidade e estima por si mesmo.

Wieviorka, não obstante, prefere utilizar o termo “*communautariens*” (podemos traduzir talvez como “comunitarianos”) em oposição à “*communitariste*” (comunitaristas),⁸ pois segundo ele, a promoção das identidades coletivas pelos “*communautariens*” não é necessariamente associada a um ponto de vista comunitário, no qual a subjetividade dos indivíduos é, senão negada, ao menos subordinada às leis da comunidade. Eles reclamariam o reconhecimento das identidades coletivas por elas mesmas, mas também em nome dos valores universais, em particular em nome da formação do sujeito individual. Para Wieviorka, seria Charles Taylor o melhor exemplo de intelectual identificado com essa posição, ainda que este autor não se categorize como tal.

Para Charles Taylor (1994) a demanda de “reconhecimento” de uma especificidade cultural é compatível com o universalismo pregado pelos liberais, aliás, o princípio da igualdade estaria em realidade subjacente à demanda de reconhecimento. Segundo Taylor, duas transformações teriam tornado inevitável a preocupação moderna da identidade e do reconhecimento. A primeira delas seria o fim das hierarquias sociais que tinham como fundamento a honra. A noção de honra é substituída pela noção moderna de dignidade, que é entendida em um sentido universalista, como um direito de todo cidadão. Seria esse princípio de dignidade próprio e compatível com as sociedades democráticas. A democracia inauguraria uma política de reconhecimento igualitário

⁸ Todos esses termos são de difícil tradução, pois são novas criações mesmo para a língua francesa.

universal, que passando por várias formas através dos anos, estabeleceria a exigência de uma igualdade de status entre as culturas e os sexos.

Ao princípio de dignidade se juntaria o ideal de autenticidade, como também um produto do declínio das sociedades hierárquicas. O ideal de autenticidade, de forma resumida, comporta uma importância moral do ser com ele mesmo, com sua natureza, com sua identidade, com sua própria originalidade (recordando a Herder que aplica a questão da originalidade em dois níveis: da pessoa individual e da coletiva). É essa identidade que necessitaria, segundo Taylor, o reconhecimento dos outros, pois seu reconhecimento é uma condição fundamental para o desenvolvimento do indivíduo.

Trata-se portanto, da segunda transformação que dá a origem a demanda pelo reconhecimento: o desenvolvimento de uma noção moderna de identidade. Todo mundo deve ser reconhecido em função de sua identidade única, seja o indivíduo ou a cultura. Se a política de igual dignidade estabelece um conjunto de direitos e privilégios, com a política de diferença, o que se pede para reconhecer é a identidade única que distingue um indivíduo dos outros. A exigência de reconhecimento, animada pela ideal de dignidade humana implicaria por um lado, na proteção dos direitos fundamentais para todas pessoas, enquanto seres humanos; e por outro lado, no reconhecimento das necessidades próprias como grupos culturais específicos. Seria essa idéia da distinção que teria sido ignorada, submetida a uma identidade dominante ou majoritária. É essa assimilação segundo Taylor, o maior pecado contra o ideal de autenticidade.

O reconhecimento das diferenças defendido por Taylor deve ser compreendido como estreitamente vinculado à noção de identidade. Taylor entendia a identidade como formada através de um processo dialógico, resultado das relações de uns com os outros. A identidade seria formada parcialmente pelo reconhecimento ou sua ausência, freqüentemente pelo mau reconhecimento e pela desconsideração dos outros, e, assim, pessoas ou grupos sofreriam reais danos principalmente pela imagem negativa e depreciativa que os outros constroem deles, e que acaba por ser assumida e internalizada por eles mesmos. Dessa forma, um não-reconhecimento pode ser uma forma de opressão sobre aqueles que possuem uma identidade diferenciada.

O aporte de Taylor é relevante para o estudo aqui apresentado dado seu enfoque na importância do reconhecimento para a valorização da identidade pessoal e coletiva vivenciada pelas pessoas. Sem dúvida, uma das demandas importantes dos negros e indígenas é o respeito pelas suas contribuições culturais e o fim da discriminação e o racismo, dos quais são constantemente vítimas. As políticas de reconhecimento, como procurarei demonstrar a seguir, podem contribuir nesse sentido para uma maior visibilidade de negros e indígenas, auxiliando-os a melhor trabalharem sua auto-estima e assim fortalecer-se para lutar por uma melhor posição na sociedade da qual fazem parte.

Luis Roberto Cardoso de Oliveira (2002) baseando-se nos estudos de Taylor, interpreta a falta de reconhecimento das singularidades das pessoas como um ato de desconsideração, como um insulto moral. O autor entende a *desconsideração* como um reverso do reconhecimento, e enfatiza o insulto moral que se faz presente quando a identidade do interlocutor é indisfarçavelmente e por vezes incisivamente, não reconhecida (2002:110). O insulto moral se expressaria com maior nitidez, segundo o

autor, no plano das atitudes ou das intenções do que no plano de ações no sentido estrito. Nesse sentido, as demandas por reconhecimento não poderiam ser totalmente contempladas no plano das normas, leis e regras para a orientação das ações dos atores. Diferente das reivindicações tradicionais de cidadania, normalmente satisfeitas no plano de promulgação de leis e respeito a direitos, as demandas de reconhecimento supõem a internalização de um valor que signifique a aceitação do mérito cultural (ou de forma de vida) do grupo que apresenta a demanda. Essa interpretação do reconhecimento implica que tão importante quanto assegurar direitos é a necessidade que grupos diferenciados como negros e indígenas se vejam refletidos e representados, que tenham a percepção, o sentimento de pertencer a nação da qual fazem parte.

Retornando a Taylor, uma das conclusões que o autor chega é que as diferenças culturais, portanto, não devem somente ser protegidas, mas também devem ser estabelecidas políticas que permitam assegurar sua sobrevivência e perpetuação. Este é um ponto crítico na teoria de Taylor e marcaria uma importante distinção de seu pensamento com o apresentado por Kymlicka. Segundo Taylor (1994), a proposta de Kymlicka se encerra dentro de uma teoria liberal de neutralidade. Kymlicka estaria centrado na integração das distintas culturas, o que implica um certo acordo entre elas e um respeito sobre as formas de vida que elas escolhem, mas seus argumentos falhariam se tomamos como exemplo algumas reivindicações culturais atuais. O argumento de Kymlicka funcionaria para as culturas existentes em um espaço de manifestação e integração dentro de culturas majoritárias em que se encontram submetidas, mas seu argumento não justifica medidas destinadas a assegurar a sobrevivências dessas culturas nas futuras gerações.

Kymlicka (1995) propõe uma teoria liberal dos direitos das minorias subordinando esses direitos aos princípios de liberdade individual, democracia e justiça social. Propõe o reconhecimento de direitos coletivos para as minorias étnicas como uma necessidade para a proteção dessas minorias que são normalmente vulneráveis à decisão da maioria, mas crê que eles devem ser limitados pelos direitos individuais que servem para a proteção dos indivíduos às restrições colocadas nas comunidades minoritárias. O autor propõe uma teoria cética frente ao estabelecimento de restrições internas a uma comunidade cultural mesmo quando visem sua preservação. Este seria o caráter distintivo de uma teoria liberal dos direitos das minorias, segundo ele, que distingue entre maus direitos das minorias, os que implicam restrições para os sujeitos individuais, e bons direitos das minorias, os que podem ser considerados como elementos que complementam os direitos individuais⁹. A proposta de direitos diferenciados para as minorias étnicas ou nacionais de Kymlicka deve ser entendida no seu maior enfoque, portanto, na proteção contra as restrições externas e não no estabelecimento de restrições que visem a preservação das distintas culturas.

⁹ Segundo, Kymlicka (2003, p. 34), a maioria dos grupos etnoculturais existentes no seio das sociedades modernas não quer ser protegida das forças da modernidade: pelo contrário, desejam participar de forma plena e igualitária nas sociedades liberais modernas. O compromisso com a autonomia individual é profundo e extenso nas sociedades modernas e atravessa as barreiras étnicas, lingüísticas e religiosas. O autor não descarta que seja necessário o estabelecimento de direitos com base na coletividade para resolver os conflitos etnoculturais, no entanto, a liberdade do indivíduo deve ser respeitada.

O enfoque de Kymlicka na defesa contra as restrições externas e o seu “ceticismo” quanto às demandas por restrições internas impede ao autor, segundo Cardoso de Oliveira (2002: 136) de examinar a extensão do significado ou da implicação da demanda de reconhecimento, especialmente no que concerne aos sentimentos dos atores, as visões do mundo e as conexões com um conjunto de valores e idéias que dão suporte às essas demandas. Sem dar uma plena atenção a justificativa dos atores e a dimensão interna para o grupo da demanda de reconhecimento, seria difícil, segundo Cardoso de Oliveira, entender o significados dessas demandas assim como diferenciá-las segundo as restrições internas e externas.

Em seu livro *Cidadania Multicultural*, Kymlicka (1996) faz uma distinção entre os diferentes tipos de pluralismos culturais que podemos encontrar nas sociedades ocidentais. Em um primeiro caso, a diferença cultural surge da incorporação de culturas que previamente desfrutavam de autogoverno e estavam territorialmente concentradas em um Estado maior. Essas seriam as *minorias nacionais* que afirmariam um desejo de seguir sendo sociedades distintas da sociedade majoritária da qual fazem parte e exigiriam, portanto, diversas formas de autonomia ou autogoverno. Em um segundo caso, a diversidade cultural surgiria da imigração familiar ou individual. Os migrantes tendem a formar associações e assim se constituem como *grupos étnicos*. Esses grupos, em geral, buscam integrar-se à sociedade da qual fazem parte¹⁰.

Segundo os grupos étnicos ou as minorias nacionais, Kymlicka relaciona alguns tipos de direitos diferenciados: direitos de auto-governo (a delegação de poderes as minorias nacionais, como através de um tipo de federalismo), direitos poliétnicos (direitos que auxiliem aos grupos a expressarem sua especificidade cultural sem que isso signifique o impedimento de seu acesso as instituições econômicas e políticas, ao contrário, de forma a auxiliá-los na sua integração), e direitos especiais de representação (abertura de espaços específicos para representantes de grupos étnicos ou nacionais no seio de instituições centrais do Estado). Esses direitos abrem espaço para a promoção de uma cidadania multicultural, que tem como objetivo a integração de todas as minorias na sociedade dominante do Estado do qual fazem parte.

Kymlicka (2003, p. 34) afirma que o debate entre liberais e comunitaristas domina uma primeira fase da discussão intelectual do multiculturalismo. Essa fase, segundo o autor, foi ultrapassada pelas constantes críticas à concepção dos comunitaristas em relação aos direitos liberais individuais. O autor afirma que neste momento a maioria dos debates sobre os direitos das minorias não se concentra na posição de uma maioria liberal e de minorias comunitaristas, mas sim em debates entre liberais sobre o significado do liberalismo. Seriam assim, debates entre indivíduos e grupos que aceitam o consenso liberal democrático básico, mas que estão em desacordo a respeito da interpretação desses princípios nas sociedades multiétnicas. Nessa segunda fase, o debate se concentraria na pergunta: qual é a possível extensão dos direitos das minorias dentro da teoria liberal? Não se trataria portanto de buscar uma forma de proteger do liberalismo as minorias comunitaristas, mas sim de perguntar se essas

¹⁰ A análise de Kymlicka deixa de fora um estudo mais profundo sobre a questão da população negra na América oriunda da escravidão, portanto de uma imigração forçada.

minorias que compartilham os princípios liberais básicos necessitam dos *direitos das minorias*.

Essa pergunta estaria na ordem do dia de vários autores citados por Kymlicka. De maneira diferente todos reconhecem que existem interesses urgentes ligados à cultura e à identidade que justificam o reconhecimento de direitos especiais para as minorias e que são plenamente coerentes com os princípios liberais de liberdade e igualdade. Kymlicka denomina essa posição como o Culturalismo Liberal, que estaria atualmente alcançando, um consenso.

O consenso em torno do Culturalismo Liberal pode ser bastante discutido, como o fazem vários autores, mas a análise da proposta de Kymlicka faz-se necessária pois tem servido de base de discussão sobre o multiculturalismo no seio das instituições internacionais, como demonstra o Relatório do PNUD, do qual Kymlicka foi consultor.

Culturalismo Liberal

O Culturalismo Liberal de Kymlicka (2003, p. 63) é uma perspectiva baseada na sustentação de que os Estados liberal-democráticos não somente devem respeitar o familiar conjunto dos habituais direitos políticos e civis da cidadania em que estão amparadas todas as democracias liberais, mas também devem adotar vários direitos específicos de grupo ou políticas dirigidas a reconhecer e a acomodar as diferentes identidades e necessidades dos grupos etnoculturais. O Culturalismo Liberal recusa, no entanto, que os grupos possam restringir os direitos civis ou políticos básicos de seus membros em defesa da pureza ou da autenticidade da cultura e das tradições do grupo. Ele reconhece direitos para as minorias frente às sociedades maiores com a finalidade de reduzir a vulnerabilidade da minoria frente ao poder econômico e político da maioria.

O Culturalismo Liberal manifesta-se em duas formas: *nacionalismo liberal* e *multiculturalismo liberal* (Kymlicka, 2000, p. 160). Segundo Kymlicka, do ponto de vista do nacionalismo liberal, uma das funções legítimas do Estado é proteger e promover as culturas nacionais e as línguas das nações situadas ao interior das fronteiras. Um nacionalismo liberal não busca impor, de maneira coercitiva, uma identidade nacional àqueles que não se reconhecem nela. Por conseqüência, enquanto o nacionalismo não-liberal busca normalmente proibir toda forma de mobilização política que conteste o privilégio de uma identidade nacional, um nacionalismo liberal autoriza ações políticas que visem encontrar um espaço público no seio do qual possa se exprimir um caráter nacional distinto. Para isso, o nacionalismo liberal apóia-se comumente sobre uma definição mais aberta da comunidade nacional: o pertencimento de um grupo nacional não é definido em termos de raça, etnia ou de religião particular. A concepção de identidade nacional seria assim mais ampla, de forma a permitir a expressão da diversidade e da divergência individual.

O Multiculturalismo Liberal seria uma forma de proteger os grupos não-nacionais, os grupos étnicos, segundo a definição de Kymlicka. O Multiculturalismo Liberal considera que os grupos podem legitimamente reivindicar não somente a tolerância e a não-discriminação, mas também que as instituições da sociedade dominante tomem explicitamente medidas de reconhecimento e de representação em seu seio (*larger society*). Segundo o Culturalismo Liberal, os Estados democrático-liberais devem não somente preservar o conjunto de direitos civis e políticos ligados à cidadania, mas também instaurar diversos direitos e políticas específicas destinados a grupos minoritários e reconhecer institucionalmente suas identidades distintas e suas necessidades como grupos étnico-culturais.

O Culturalismo Liberal vem sendo questionado por aqueles que se opõem às políticas multiculturalistas e também por aqueles que são a favor, mas que buscam construí-las fora do quadro do pensamento liberal burguês.

Críticos aos direitos das minorias apóiam-se no pensamento liberal para afirmar que o Estado Liberal se apegava ao princípio da neutralidade etno-cultural. Essa seria a grande distinção entre nações cívicas e nações étnicas não-liberais. Nesta concepção, diferenças culturais e religiosas devem ser vividas e manifestadas no domínio privado e não no público. Segundo Dominique Schnapper (2000, 2002), os princípios de cidadania, na França considerados como “republicanos”, não negam as diferenças culturais, mas entendem gerenciá-las distinguindo o público do privado. No âmbito privado, a diversidade de culturas, a liberdade de vínculos culturais, religiosos ou históricos, as liberdades públicas asseguram a liberdade de associação, o direito de praticar sua religião, de usar sua própria língua. No domínio público, a unidade de práticas e de instrumentos da vida comum estão politicamente organizados em torno da cidadania. No liberalismo, a cidadania, seria um princípio de *tolerância*, mesmo que ele tenha sido aplicado por vezes sem tolerância.¹¹

Os autores que defendem o multiculturalismo acreditam que a gestão clássica da diversidade pelos *liberais* ou *republicanos* não é capaz de assegurar uma verdadeira democracia inclusiva das diferenças culturais. Taylor (1997, p. 34 *apud* Kymlicka, 2003; Schnapper, 2000) afirma que o processo de construção nacional privilegia sem dúvidas os membros das culturas majoritárias. A nacionalidade, a Nação, o nacionalismo são interpretados por esses autores como artefatos culturais de uma classe particular. Anderson (1993) por exemplo, define a nação como uma comunidade política imaginada como inerentemente limitada e soberana. O modelo tradicional do Estado-Nação, entendido como uma comunidade imaginada, pressupõe uma Nação homogênea culturalmente.¹² Autores multiculturalistas denunciam os efeitos perversos da homogeneização cultural e política que foi imposta pelo modelo Estado-Nação e suas

¹¹ Schnapper afirma que nacionais e estrangeiros regularmente instalados sobre o solo nacional têm o direito de cultivar suas particularidades na suas vidas pessoais como na vida social, mediante a condição de respeitar as regras do espaço público. Essas especificidades não devem, não obstante, fundar uma identidade política particular, reconhecida em quanto tal no espaço público, que deve continuar como o lugar comum.

¹² Gellner (1983) afirma, por exemplo, que as instituições nacionais nunca foram realmente cívicas, pois a ideologia nacionalista sempre evocou os argumentos étnicos – língua, raça e território – para reivindicar sua independência nacional e o direito do Estado construir um Estado-Nação cívico.

políticas assimilacionistas, que acabaram por erradicar suas diversidades culturais e negar a autenticidade do indivíduo, que não pode se desenvolver sem que se leve em conta o reconhecimento de sua cultura.

Schnapper (2003) procura responder a essas críticas defendendo que o fato do Estado-Nação ter identificado historicamente a Nação como culturas, religiões e grupos específicos não quer dizer que o projeto de constituição de uma Nação cívica deva ser abandonado.¹³ Segundo a autora, retomando Weber, seria claro que a idéia de cidadania é um ideal, que os contemporâneos se esforçam para atingir. Sem dúvida, a análise da idéia de Nação democrática foi eleita na vida social e política como a formulação de um ideal, mas a idéia de cidadania, seguindo seus pressupostos republicanos da igualdade de todos sem distinção, ou seja, a transcendência do Estado sobre as diferenças étnicas, seria ainda a melhor idéia para organizar a sociedade humana mesmo que as realidades sociais não estejam nunca à altura do que se espera.

A essas críticas, o Culturalismo Liberal procura responder que a defesa do reconhecimento da pertença cultural tem o objetivo de garantir a liberdade e o respeito próprio. O direito das minorias é proposto como uma forma de completar os direitos individuais e contribuir para satisfazer necessidades que, de outro modo, ficariam insatisfeitas em um Estado rigidamente preso à neutralidade étnico-cultural (Kymlicka, 2003, p. 38). Cardoso de Oliveira (2002:66) afirma que é difícil visualizar como os cidadãos das democracias liberais modernas poderiam se sentir representados nas instituições políticas das sociedades a que pertencem, ou como poderiam internalizar alguma concepção de dever cívico, exclusivamente, através de uma “cultura política”¹⁴ ou de uma Constituição que se mantém absolutamente impermeáveis aos valores cultivados nos grupos ou comunidades de referência, onde os cidadãos se reconhecem não apenas como indivíduos, mas também enquanto pessoas dignas e merecedoras de consideração, portadoras de uma substância moral e de uma identidade própria. Além disso, autores como Kymlicka e Wiewiorka procuram demonstrar que essa neutralidade etno-cultural não se confirma. A identidade nacional se define por uma pertença a uma *cultura societária* ligada a um território específico, a uma língua compartilhada, a instituições comuns, crenças religiosas comuns, valores e hábitos familiares também compartilhados. Historicamente, quase todas as sociedades liberais têm tratado de difundir uma única cultura *societal* em todo o seu território.

¹³ A nação tem por princípio e por finalidade, segundo a autora, a participação de todos os governados, e os conflitos existentes nos dias de hoje, étnicos ou sociais, não são fruto da nação enquanto tal, mas de como as diferentes ordens políticas organizaram a Nação. Deve-se lembrar que a democracia moderna nasceu sob forma nacional, e portanto a eliminação da Nação, ligada ao totalitarismo, a autoritarismos e ao colonialismo, não significa a produção de sociedades verdadeiramente democráticas. Dominique faz uma distinção entre a idéia de nação, no sentido de um tipo-ideal, distinguindo-a da concepção de nação presente nos discursos políticos nacionalistas.

¹⁴ O autor faz referência à noção de cultura pública ou cultura política comum associadas ao trabalho de Rawls e Habermans. Essa noção teria sido elaborada pelos liberais para responder as críticas dos comunitaristas quanto a importância da identidade de grupos ou da percepção de pertencer ao grupo, do ponto de vista do cidadão e dos laços de solidariedade daí advindos. . Essa noção de cultura pública comum serviria para incorporar de alguma maneira a dimensão dos valores, tida como importante na articulação da motivação dos atores para participar da vida política e exercer a cidadania característica das democracias deliberativas (Cardoso de Oliveira, L. 2002:65).

Ainda que, segundo Kymlicka, cresça um consenso em torno do Culturalismo Liberal, o debate entre defensores do multiculturalismo e do liberalismo ou República não parece chegar ao fim; ao contrário, parece haver uma tendência na ampliação do espaço que distancia as duas posições. Wieviorka afirma, não obstante, que se deve terminar com perspectivas maniqueístas que proponham dois registros: o universal e o particular, a República e o Multiculturalismo, desenvolvendo uma imagem mais e mais abstrata e irrealista do primeiro, e caracterizando o segundo para utilizá-lo como impulsionador de demandas. Tratar-se-ia de uma escolha injusta, artificial, surda e cega aos processos pelos quais se transformam as sociedades e as culturas. O problema está em buscar uma forma de combiná-los.

Uma alternativa ao Culturalismo Liberal é promover um tipo de pluralização da cidadania ainda mais radical, que rompesse não somente com o compromisso republicano com a cidadania unitária, mas também com a insistência liberal de que os direitos específicos dos grupos devam ser limitados pelos princípios liberais da liberdade individual, da igualdade social e da democracia política (Kymlicka, 2003). Esse tipo de posição estaria de acordo com os intelectuais que fazem parte dos Estudos Pós-Coloniais, subalternos, pós-modernos. O que argumentariam autores participantes dessas correntes é que a justiça liberal só é uma entre as muitas normas culturais e, portanto, não estão sujeitas a contar com privilégios em uma sociedade multicultural.

Autores dessas correntes afirmam a necessidade de escapar dos marcos liberais eurocêntricos (Santos, B. S. 2003; Beverley, 1999; Dube, 2001; Chakrabarty, 2002). Identificam os direitos humanos universais, aos quais Kymlicka subordina os direitos das minorias, como direitos marcadamente ocidentais e eurocêntricos. Essas correntes, segundo Boaventura de Souza Santos (2003, p. 37) opõem às noções modernas de temporalidade e de subjetividade uma diversidade de temporalidades e de subjetividades que seriam, por um lado, o resultado da inserção entre as dinâmicas da modernidade e os diferentes tipos de resistências ou de alternativas que elas suscitam, e, por outro, a singularidade histórica de experiências locais. Seus fundamentos estão em uma reconstrução do “político” em termos distintos das tradições liberais e marxistas, pois a referência à cultura seria um recurso fundamental e indispensável para se pensar uma nova alternativa. A política seria traduzida como política cultural, em referência a um processo pelo qual o cultural se torna político. A definição de política cultural seria ativa e relacional e constituiria um processo *posto em ação quando conjuntos de atores sociais moldados por e encarnando diferentes significados e práticas culturais entram em conflito uns com os outros* (Alvarez *et al.* 2000, p. 24). Nessa nova perspectiva de entender o político, as políticas multiculturalistas poderiam se apropriar de maneira transgressiva dos conceitos que foram elaborados em um contexto eurocêntrico (Santos, B. S. 2003).

Parekh (2000, p. 109) aponta três problemas na perspectiva liberal proposta por Kymlicka. Segundo o autor, embora os liberais tenham em seu início levado em conta que as necessidades dos seres humanos são informadas pela cultura, haveria, evidentemente, uma dificuldade considerável em superar uma visão cultural tradicional que se tem delas. Essa seria uma dificuldade dos liberais: não ter uma visão transcultural do poder humano, e ao mesmo tempo, esperar que a cultura exerça um papel passivo sobre o indivíduo. Segundo Parekh, embora os seres humanos não sejam determinados pela cultura no sentido de que são capazes de criticá-la, não podem

transcendê-la e, portanto, apresentar um olhar exterior a ela. Uma segunda crítica de Parekh é que direta ou indiretamente, os liberais continuam absolutizando o liberalismo, trabalhando sempre em cima de uma distinção binária: liberal e não-liberal. Isso refletiria na terceira crítica de Parekh, quanto à dificuldade dos escritores liberais em responder e aceitar as alternativas não-liberais.

Parekh critica o pensamento liberal de crer que os valores liberais proporcionam uma base de justiça nas relações etno-culturais. O liberalismo seria também uma construção cultural fruto de um desenvolvimento histórico específico e possui uma dificuldade intrínseca em considerar e integrar culturas que não sejam liberais. Kymlicka (2003, p. 73), em sua resposta essas colocações, recorre sobretudo à instrumentalidade do multiculturalismo, ou seja, à forma possível de colocá-lo em prática. Para Kymlicka (2003, p. 66), a dificuldade que apresentaria esta abordagem é que ela opera em um plano mais abstrato ou metateórico do que o culturalismo liberal e, por conseguinte, nem sempre resulta fácil identificar onde estão os pontos polêmicos entre os dois.

Kymlicka não nega que há o risco de a teoria legitimar a imposição de valores liberais ocidentais a grupos não-ocidentais, mas afirma que nem ele mesmo e nem seus críticos vislumbram alternativas concretas. Além disso, se é demandado ao Estado o reconhecimento das diferenças culturais como diferenças sagradas, este Estado deixaria de ser liberal, pois o liberalismo em si lutaria exatamente contra os conservadorismos culturais. Kymlicka procura dar exemplos de grupos que reivindicam os direitos minoritários e que de forma alguma estão pondo em discussão o modelo democrático-liberal. O seu exemplo maior seriam os afro-americanos, importantes defensores do multiculturalismo nos EUA, que não questionam a importância da democracia liberal. Para terminar, o autor critica os filósofos que se deixam encantar por um multiculturalismo interpretado como um “choque de civilizações”, no qual a maioria busca impor as tradições liberais democráticas ocidentais a uma minoria com peculiares tradições políticas.

Observo um problema que enfrenta o ideal do Multiculturalismo que seria a sua busca de universalização como política recomendável para todos os países, na forma proposta pelo Culturalismo Liberal, não dando a devida importância aos contextos nacionais e culturais distintos,¹⁵ ou mesmo a tentativa de universalização pela subalternidade feita por autores pertencentes às novas correntes, como os estudos subalternos, pós-coloniais e outros. Ainda que defendam a cultura, não de forma essencialista, mas, sim, de forma construtivista em processos constantes de hibridação, na busca da universalização dessa subalternidade e na crítica generalizada à “Nação”, tendem a deslocar as “diferenças culturais” dos contextos nacionais e culturais imediatos nos quais foram construídas.

¹⁵ Como afirma o próprio Kymlicka, as visões das teorias multiculturalistas partem de contextos particulares, mas propõem generalizar suas conclusões para todas as democracias ocidentais. Esta sua tendência enfrenta não somente as formas específicas de tensões históricas entre os grupos em determinados contextos, como também as categorias básicas do culturalismo liberal, como minorias nacionais ou grupos étnicos, que somente teriam sentido em alguns países e não em outros.

Nessa tese, busco enfrentar a dificuldade de aplicação das medidas multiculturalistas propostas por esses teóricos no contexto brasileiro e mexicano. A proposta de análise desta tese vai, portanto, ao encontro da preocupação de Kymlicka (2003, p. 68) com a instrumentalidade possível do multiculturalismo, pois mesmo o seu “culturalismo liberal” enfrenta questões difíceis de serem tratadas que estariam ligadas, sobretudo, à dificuldade de descer a teoria multiculturalista ao nível prático.

O Multiculturalismo como possibilidade

Atualmente, não parece difícil afirmar que somos todos multiculturalistas (Glazer, *apud* Wieviorka, 2001) no sentido de que todos procuram ter atenção com as minorias e as mulheres, ou que exista uma diversidade cultural nos distintos países.¹⁶ Não obstante, as questões do debate se definem em outros termos: As minorias étnicas devem ser reconhecidas publicamente? O seu reconhecimento deve ser promovido através de leis especiais e de políticas institucionais específicas? O étnico pode ser considerado como uma categoria fundadora de direitos? Deve-se construir um Estado de intervenção étnica equivalente ao Estado de intervenção social e econômica? A questão étnica deve ser equiparada ao mesmo nível de importância da questão social? Contribuir com uma experiência muito localizada e prática dentro do contexto específico da América Latina, e mais particularmente do México e do Brasil, para a reflexão sobre as respostas possíveis a serem dadas a essas perguntas, é o objetivo desta tese. Introduzo a seguir alguns eixos em debate que serão tratados no decorrer da tese através do exemplo que ofereço.

(a) Classe social *versus* diferença étnica

Muitos autores, críticos do multiculturalismo, demonstram uma preocupação importante com o risco de que uma maior concentração na luta pelo reconhecimento de diferenças culturais acabe relegando a segundo plano o problema das desigualdades sociais. Não há dúvida de que a identidade coletiva teve maior êxito na mobilização política do que os interesses de classe, o que pode ser interpretado como se a injustiça fundamental se assentasse não mais na exploração econômica, mas na dominação cultural. Vários teóricos do multiculturalismo procuram responder a essa preocupação

¹⁶ Seguindo os trabalhos de Parekh (2000) é necessário definir de que políticas de reconhecimento se fala. Assiste-se atualmente à construção de novas identidades, por exemplo, de mulheres, homossexuais, minorias étnicas, que se unem e reclamam conjuntamente um olhar do Estado; no entanto, multiculturalismo e políticas que o têm como referente, se dirige apenas ao que vem embebido pela cultura. Gays, mulheres ou outros grupos sociais não representam uma alternativa cultural, mas a pluralização da cultura de que fazem parte.

vinculando o reconhecimento com a promoção da igualdade social. Defendem a importância do reconhecimento cultural, pois os diferentes sofrem exclusões específicas pela sua condição cultural mas também afirmam que ela não pode ser dissociada das desigualdades sociais e que os direitos culturais devem ser discutidos em uma relação constante com a desigualdade social. A ação multiculturalista deve, portanto, responder ao desafio da desqualificação cultural ao mesmo tempo em que tratar da injustiça social.¹⁷

As críticas aos teóricos multiculturalistas provêm, principalmente, de marxistas que privilegiam o enfoque nas políticas de redistribuição. Configura-se normalmente um antagonismo entre essas duas posições. Nancy Fraser (2004, p. 151-164) propõe articular os dois pensamentos de maneira inovadora através de uma ampliação do conceito de políticas de distribuição e mesmo de políticas multiculturalistas.

Fraser entende a redistribuição não somente como uma problemática de luta de classes sociais, mas, inclusive, de todas as formas de feminismo e anti-racismo que buscam nas transformações ou nas reformas socioeconômicas uma solução para as injustiças relativas ao gênero, etnia ou raça. Da mesma forma, o paradigma do reconhecimento não se aplica unicamente aos movimentos que buscam uma reavaliação de suas identidades que foram injustamente menosprezadas e que encontraram sua expressão no feminismo cultural, no nacionalismo negro ou no movimento de identidade homossexual. A eles devem ser acrescentadas as várias tendências desconstrucionistas, como o movimento *queer*, o anti-racismo crítico e o feminismo desconstrucionista, que desconsideram o essencialismo da política tradicional da identidade. Partindo desses dois paradigmas, a autora crê dar conta da complexidade da dinâmica política contemporânea abordando a redistribuição e o reconhecimento como dimensões da justiça.¹⁸

Fraser vê a redistribuição e o reconhecimento cultural como uma questão de justiça. Para a realização plena da justiça, os dois paradigmas devem atuar. Uma teoria da justiça deve ir além de questões de distribuição de bens e direitos, e examinar os modelos de valores culturais de forma a avaliar em que medida sua institucionalização

¹⁷ Segundo as proposições do *culturalismo liberal*, haveria dois tipos de exclusão a que estão submetidos os diferentes culturalmente. Uma exclusão fundamentada sobre o modo de vida dessa pessoa, no não reconhecimento de seus valores, de seus princípios, convertendo-os em vítimas de uma desqualificação cultural. Uma outra exclusão se verificaria quando a diversidade cultural não tem uma devida participação social, econômica e política nos Estados em que estão inseridos. A discriminação dessas pessoas dos bens sociais se assentaria em suas identidades culturais. Para cada uma dessas exclusões, haveria uma resposta adequada. As ações afirmativas, por exemplo, são consideradas como uma política que tem como função principal a correção das desigualdades sociais a que estão submetidas as minorias étnicas.

¹⁸ Segundo Fraser, o enfoque no paradigma da redistribuição está na reestruturação econômica, enquanto para o paradigma do reconhecimento o enfoque está na mudança simbólica ou cultural. Os dois paradigmas divergiriam, não obstante, na representação dos grupos vítimas da injustiça. Para a redistribuição, são as classes sociais ou coletivos definidos em termos econômicos segundo sua relação com o mercado e com os meios de produção. Por outro lado, para o paradigma de reconhecimento, as vítimas seriam definidas em função da auto-estima, da honra e do prestígio que elas gozam em comparação com outros grupos sociais.

impede que se instaure uma participação na vida social de forma paritária.¹⁹ ²⁰ Da mesma forma, uma teoria de reconhecimento não será capaz de atacar de maneira adequada os problemas de distribuição. Os teóricos multiculturalistas tenderiam, segundo Fraser, a ver a distribuição através de uma visão culturalista redutora, presumindo que uma transformação na ordem cultural seria suficiente para resolver os problemas de distribuição. Para Fraser, toda distribuição injusta não é efeito de falta de reconhecimento (como demonstraria o caso de um homem branco que perdesse um emprego em uma fábrica). A injustiça econômica é consequência inerente de uma ordem de relações econômicas específicas fundamentada em uma acumulação de bens. Uma teoria da justiça deve concentrar-se além dos valores culturais para examinar a estrutura mesma do capitalismo.

Apesar do pouco enfoque na importância simbólica do reconhecimento para os distintos grupos culturais, as considerações de Fraser são úteis para discutir os limites das políticas multiculturalistas. Teóricos multiculturalistas tendem a partir da constatação de um vínculo imediato da diferença cultural e da classe social. A desigualdade social se assentaria, segundo essa perspectiva, na distinção cultural dos grupos. Parece não haver dúvida que a diferença cultural, e aqui incluo a diferença racial e étnica de forma geral, tem sido, historicamente, discriminada dos bens sociais: os mais pobres entre os pobres. Essas considerações têm se mostrado de tal forma evidentes, que são difíceis de serem contraditas. Não obstante, as análises multiculturalistas correm o risco de encerrar nas distinções culturais os problemas de classe que são ainda mais amplos, ou seja, nem todos os pobres de uma nação são oriundos das minorias étnicas.

O esforço teórico para conjugar os dois paradigmas pode também ser insuficiente para dar conta dos interesses políticos e econômicos que envolvem a aceitação do paradigma da diferença. Parece ser um fato também incontestável que as políticas de reconhecimento têm sido incentivadas no mesmo momento em que as desigualdades sociais por todo globo não param de crescer. Alguns teóricos chamam a atenção para esse fato e ainda que destaquem a importância do reconhecimento cultural, procuram demonstrar com experiências concretas, os riscos que envolvem o estabelecimento de políticas multiculturalistas no momento em que se institucionalizam.

Vários autores consideram a globalização como uma das causas importantes para o fortalecimento das demandas de reconhecimento, como já mencionamos. As reivindicações com fundamento no reconhecimento cultural surgem dentro desse quadro global como um fenômeno que se opõe e resiste às forças homogeneizadoras. A cultura é vista, portanto, como um recurso indispensável para a elaboração de alternativas à força homogeneizante e opressora da globalização. Da força da cultura pensam-se alternativas

¹⁹ Fraser acredita que Kymlicka seria talvez o que melhor proporciona um lugar verdadeiro da cultura dentro de um quadro distributivo, mas sua concepção enfrentaria problemas nos casos onde os grupos culturais não são tão limitados, não reivindicam soberanias e nem autonomias, mas buscam uma paridade de participação.

²⁰ Pensar o reconhecimento e a redistribuição dentro de uma teoria da justiça, da busca de uma paridade, permite, segundo Fraser, demonstrar melhor quando deve atuar cada paradigma. Como afirma Fraser, o reconhecimento é uma questão de justiça, não uma necessidade intrínseca ao ser. Dessa forma, o recurso ao reconhecimento deve ser feito somente quando a particularidade de alguns é negada, prejudicando sua participação em iguais condições na sociedade.

para a criação de um projeto emancipatório e, como parte integrante dele, um multiculturalismo emancipatório de todas as culturas subordinadas.²¹

Ao multiculturalismo em geral e ao multiculturalismo emancipatório são dirigidas duras críticas de autores que vêm neles apenas uma das facetas do processo atual de globalização. Esses autores, muitos distintos dos antigos teóricos marxistas *cegos* às diferenças culturais, buscam analisar os interesses que envolvem o apoio ao multiculturalismo. Para eles, o multiculturalismo tende a beneficiar somente o capital financeiro transnacional, oferecendo-lhe apoio no processo de demolição ou ao menos de fragilização das fronteiras dos Estados-Nações (San Juan Jr., 2002, p. 18).

San Juan Jr. é bastante cético aos benefícios do multiculturalismo. O autor acredita que grande parte das lutas das mulheres e dos negros, por exemplo, não terminaram mas simplesmente estão agora disfarçadas sob outro aspecto e abordagem. Em uma forte crítica aos estudos pós-coloniais, afirma duvidar das “metanarrativas” de emancipação. Para ele, a única solução para os problemas da globalização e suas contradições estaria em uma luta popular-democrática de operários, camponeses, mulheres, comunidades indígenas e outras vítimas do imperialismo neoliberal. Produzir uma crítica dos traços destrutivos do neoliberalismo é a tarefa mais urgente: mercado sem regras e nem limites, corte de despesas públicas, desregulação, privatização, abolição da idéia de bens públicos.

Não se podem esquecer, igualmente, os interesses que envolvem os distintos atores internacionais que pressionam em prol das políticas multiculturalistas e a concomitante defesa das diferenças. Como demonstram os estudos de Daniel Mato (2001, 2003, 2004), na construção da diferença cultural participam ativamente organismos internacionais, como o Banco Interamericano de Desenvolvimento (BID), Banco Mundial, e ONGs transnacionais. A participação dessas entidades não se limita somente a oferecer seu apoio através do financiamento de projetos, mas incide diretamente na construção da diferença cultural, convertendo-se em uma importante força para sua legitimação.

Segundo os testemunhos presentes nos estudos de Mato (2003), os financiamentos oferecidos por diversas fontes de cunho internacional são muito condicionantes. As pessoas que os recebem estão condicionadas ao que pensa o financiador e, portanto, como ele define e interpreta a diferença cultural. Com a finalidade de conseguir esses financiamentos, principalmente porque não conseguem o apoio devido de seus Estados, os distintos grupos étnicos procuram se adaptar ao que é pedido pelos financiadores. São, portanto, as entidades financiadoras que atestarão a legitimidade dos distintos grupos como culturalmente diferentes. No esforço de adaptação dos distintos grupos étnicos às categorias culturais defendidas por essas

²¹ As versões emancipatórias do multiculturalismo, identificadas sobretudo com os estudos da corrente do pós-colonialismo, teriam como base o reconhecimento da diferença e do direito à diferença e da coexistência ou construção de uma vida comum além de diferenças de vários tipos (Santos, B. S. 2003, p. 33). A diferença cultural é a força que alimentaria uma globalização a partir da subalternidade (globalização “desde abajo” nas palavras de Varese, 1996), que permitiria a expressão e a visibilidade de povos oprimidos pelos seus estados nacionais, através de associações que vão muito além das fronteiras nacionais e que permitem igualmente resistência direta às pressões das corporações de capital estrangeiro (Segato, 1998).

entidades, vão se construindo identidades étnicas transnacionais, que tendem a passar por cima das especificidades culturais dos distintos grupos.

Mato (1997 *apud* Segato, 1998) faz a ressalva, no entanto, de que os distintos agentes globais, como as organizações não-governamentais, que incidem sobre a construção das identidades transnacionais o fazem a partir de suas perspectivas locais e dos dilemas e interesses políticos de suas nações de origem, portanto, nesse processo de globalização, as diferentes nações participam com forças distintas e sofrem de maneira desigual as pressões que lhe são impostas. Assim, o fluxo de idéias e de bens circula das nações ditas “desenvolvidas” para as nações periféricas.²² As noções de diferença cultural apresentadas por essas entidades, assim como as idéias acadêmicas que debatem a diferença cultural, possuem sua origem nas nações mais desenvolvidas e circulam da maneira desigual para as outras nações, desconsiderando as formas nativas e nacionais de construí-las.^{23 24}

As políticas multiculturalistas ganham legitimidade no interior dos distintos Estados nacionais, que vão adaptá-las aos seus interesses. Muitas reformas que são propostas pelos distintos Estados, e entre eles o Brasil e o México, têm como objetivo central adequar-se aos novos requerimentos da economia política internacional, no entanto, é necessário observar como são absorvidas por eles e o quanto elas estão realmente transformando a vida daqueles que se definem agora por suas identidades étnicas. Sem dúvida, o próprio Estado tende a contribuir para a construção da diferença cultural ao passar a ordenar sua ação segundo as distinções étnicas agora existentes, mas isso não quer dizer que há um maior compromisso com uma ação contra a desigualdade social ou que serão deslocadas as bases em que se assenta essa desigualdade ou mesmo as bases que justificam as situações de discriminação a que são submetidos os culturalmente diferentes.

²² A proeminência intelectual norte-americana no debate sobre as identidades culturais tem sido motivo de críticas de vários autores. Sobre isso, ver: Bourdieu (2002) e Friedman (2003).

²³ Mato (2004, p. 1-14) afirma que as idéias comumente chamadas “neoliberais” constituem um elemento central do sentido comum de numerosos atores sociais que exercem papéis-chave nos processos sociais contemporâneos. Seriam atores que consciente ou inconscientemente incorporam essas idéias e as promovem. São, entre outros, dirigentes políticos e sociais das mais diversas tendências, assim como economistas, educadores, sociólogos e jornalistas e outros profissionais que não se percebem como neoliberais. Tratar-se-ia de atores que, em geral, participam na promoção de certas transformações sociais de caráter democrático, as quais têm sido incorporadas no discurso de inspiração neoliberal promovido por organismos internacionais e organizações sociais e políticas de diversos países. Estas propostas transformadoras em geral estão associadas a idéias de democratização de aspectos da vida econômica, social e política das sociedades nacionais em termos de etnicidade, raça, multiculturalismo, fortalecimento da sociedade civil, gênero, orientação sexual, fomento de iniciativas de microempresas, segurança pública e outras demandas amplamente difundidas. Estas idéias têm sido tão amplamente difundidas e tão integradas ao senso comum que, segundo Mato, já não se pode afirmar que as políticas neoliberais têm sido impostas diretamente pelo FMI e Banco Mundial.

²⁴ Mesmo que critiquem o Estado-Nação como uma comunidade imaginada, vinculada a uma cultura, raça específica, teóricos multiculturalistas tendem a considerá-la como um fenômeno homogêneo, não levando em conta os distintos projetos nacionais que foram se constituindo, cada um a partir da idéia de povo que era concebida. As nações são resultantes do esforço por construir uma unidade em meio de muitas tensões, o que resulta, portanto, em pluralidades de nações (Segato, 1998).

(b) racismos e anti-racismos

A defesa das identidades, seja pelo Estado, seja pelos grupos, também deve ser questionada em suas possibilidades dentro da luta anti-racista. *A priori*, as políticas multiculturalistas têm como função combater o racismo e a discriminação de que são vítimas as minorias étnicas. O reconhecimento das diferenças culturais contribuiria com essa função ao reclamar a dignidade dos grupos que viram suas heranças culturais menosprezadas no espaço público.

A política de reconhecimento das diferenças tal como apresentada por Taylor, e aqui volto a mencionar, situa o reconhecimento como uma necessidade vital para o indivíduo, para a formação da sua identidade, pois um não reconhecimento significaria uma forma de opressão para ele, já que grupos sofreriam reais danos principalmente pela imagem negativa e depreciativa que os outros constroem deles, e que acaba por ser assumida e internalizada por eles mesmos. Relembrando igualmente a colocação de Cardoso de Oliveira, esse não reconhecimento pode ser compreendido inclusive como uma desconsideração, como um insulto moral.

O reconhecimento nesse sentido não pode ser satisfeito apenas com a promulgação de leis ou com a implementação de políticas públicas apoiadas em um discurso “ politicamente correto”, que define que todas identidades mereçam ser reconhecidas sem nenhum julgamento de valor²⁵. (Cardoso de Oliveira, L. 2002: 23) Essas atitudes tendem a promover de maneira artificial o reconhecimento e não dão conta da necessidade de integração daquele que demanda ser reconhecido.

O reconhecimento para Taylor, como já mencionado, se vincula diretamente à identidade, essa entendida como construída na relação com o outro, como resultado de um processo dialógico. O reconhecimento só tem sentido se significar uma apreciação autêntica por parte do outro. Qualquer artificialismo pode ser percebido na melhor das hipóteses como uma manifestação insuficiente de reconhecimento, ou mesmo visto como uma agressão enrustida, como afirma Cardoso de Oliveira (2002:09). A atitude ou ato de reconhecimento perderia muito o seu sentido semântico – pragmático, como afirma o autor, se for percebida como apenas o cumprimento de uma mera obrigação.

A importância do reconhecimento no sentido oferecido por Taylor e Cardoso de Oliveira é procurar dar conta dos espaços onde preconceitos e discriminações indiretas atuam. Preconceitos tenderiam a agravar o desrespeito aos direitos dos indivíduos pertencentes a populações específicas em geral estigmatizadas. O potencial das políticas de reconhecimento estaria, portanto, em contribuir com uma maior conscientização do preconceito, que quando acionado, inviabilizaria a consideração à pessoa ou o reconhecimento de sua dignidade (Cardoso de Oliveira, *idem*).

²⁵ Taylor (*apud* Cardoso de Oliveira: 2002:23) chega a mencionar o esforço das escolas secundárias que procuram nos Estados Unidos desenvolver um currículo afro-centrado para alunos negros, sem refletir adequadamente sobre o problema da integração destes alunos na sociedade mais ampla. Políticas assim pensadas correm sempre o risco de cair em considerações como as apresentadas pelos defensores de políticas segregativas, expressas no lema *separate but equal*. (Cardoso de Oliveira, *idem*)

A ação da política do reconhecimento poderia, portanto, contribuir com uma conscientização do preconceito do qual são vítimas negros e indígenas. Poderia além disso, oferecer uma visibilidade social, como menciona Honneth (2004: 136) para aqueles que historicamente forma vítimas da invisibilidade de suas pessoas, que se traduz normalmente em situações humilhantes. Existe, portanto, um importante potencial do multiculturalismo no combate contra a discriminação, o preconceito e especificamente, o racismo, e essa é uma conclusão a qual chega este estudo. Não obstante, alguns cuidados na consideração do multiculturalismo devem ser levados em conta.

Antônio Flávio Pierucci (1999, p. 19) preocupa-se com as políticas diferencialistas, pois para ele a *diferença* é um produto da direita política, quem primeiro teria professado e pregado a certeza de que os seres humanos não são iguais, porque não nascem iguais e, portanto, não podem ser tratados como iguais. A defesa das diferenças foi a origem e, segundo ele, ainda permanece, como o grande signo/desígnio das direitas, velhas ou novas, extremas ou moderadas.²⁶ Como consequência, a diferença é reconhecida para explicar as desigualdades de fato e reclamar as desigualdades de direito. Como ele menciona, *différance oblige, chacun à sa place*. Ninguém mais do que a Direita se interessaria para a manutenção da diferença. O risco, segundo Pierucci, em assumir uma defesa das diferenças é acabar alimentando um racismo que se baseia na diferença.

Taguieff (1987) procura dar conta da complexidade em que se encontram envolvidas as lutas anti-racistas, e demonstrar como é difícil responder adequadamente ao racismo. Segundo Taguieff, depois dos anos 70 vemos crescer um novo racismo, um racismo que toma formas diferentes e que não se assenta mais nas diferenças biologizantes (essas deslegitimadas pelas ciências naturais), ao contrário, em uma forma de racialização da cultura, da linguagem, da religião etc. Esse neo-racismo é portanto um racismo diferencialista, com base culturalista, que se divulgou através da apropriação do discurso intelectual do direito à diferença, em um sistema de distorção desse discurso.

A partir dos anos 70, segundo Taguieff, ocorreu um deslocamento nos conceitos de base, nos argumentos ou atitudes da ideologia racista: de raça para etnia/cultura, de desigualdade para diferença, de heterofobia (medo da diferença) para heterofilia (elogio da diferença)²⁷, cujas consequências, em síntese, foram:

- a racialização das culturas, religiões, tradições e mentalidades, mesmo de imaginários específicos, com uma reformulação que não mais considera

²⁶ O estudo de Pierucci procura recuperar na história a construção da diferença pela direita política. Além disso, com base em estudos realizados com pessoas de classe média na cidade do São Paulo, que são eleitores de políticos da direita, Pierucci identifica como parece ser unânime entre essas pessoas o reconhecimento da diferença, seja ela cultural (nos seus estudos desponta fortemente a referência das pessoas a uma suposta marcada diferença dos nordestinos) ou racial, com relação à população negra. Da mesma forma, as diferenças são alegadas pelas pessoas entrevistadas para justificar uma desigualdade de fato e mesmo uma desigualdade de direito.

²⁷ Realizo aqui uma tradução literal dos termos propostos por Taguieff por não encontrar termos similares em dicionários brasileiros.

o discurso biologizante; é como se o próprio discurso do racismo tenha se culturalizado, adaptado seu vocabulário ao vocabulário atual;

- a reformulação explícita do racismo no vocabulário da diferença tende a provocar uma recentralização do imaginário racializante sobre o pavor da mestiçagem (agora a mestiçagem cultural) que surge como uma norma de preservação incondicional das identidades comunitárias tal como elas são ou deveriam ficar, norma cuja oposição seria a destruição final das identidades coletivas. O discurso neo-racista se alimenta da representação comum do desaparecimento da diversidade do mundo humano, de uma passagem insensível e irreversível da boa heterogeneidade cultural e étnica para a homogeneidade dos indivíduos e da cultura;
- o uso estratégico da diferença, em um processo de inversão pelos anti-racistas, mediante o seu elogio, contribuiu para tornar irreconhecível e não compreensível o novo racismo da diferença. O discurso racista é capaz de transitar do elogio ao medo da diferença, passando da exaltação à desconsideração da diferença, celebrando-a e, ao mesmo tempo, excluindo-a.

A dificuldade é que o discurso de intenção racializante e o discurso anti-racista militante utilizam os mesmos jogos de linguagem, recorrem às mesmas evidências fundadoras, visam à realização dos mesmos valores – o que resulta, segundo Taguieff, em situações paradoxais onde surgem os diálogos de surdos, aparece um consenso estranho de normas e valores, e se assiste ao compartilhamento de uma mesma problemática diferencialista²⁸. A defesa das identidades culturais não deve fugir do

²⁸ Taguieff entende o racismo e a luta anti-racista através de um jogo de oposições. O discurso racista aparece em duas modalidades: racismo *heterofóbico* (medo da diferença) e um racismo *heterofílico* (elogio da diferença). O racismo é a negação absoluta da diferença, uma *heterofobia*, que pressupõe uma avaliação negativa de toda diferença e implica um ideal de homogeneidade. É um racismo confuso, pois pode pregar por um lado a assimilação e/ou a negação, enfim, o extermínio do outro. A *heterofilia* pressupõe que as diferenças são, em tanto que tais, positivas. O racismo se funda sobre a sacralização da diferença. Ele é fundamentalmente anti-universalista: o universal é reduzido a uma máquina de homogeneizar, unificar, estandardizar.

O anti-racismo diferencialista, que se define pela defesa do direito à diferença comunitária e à tolerância entre as culturas, tem de responder a essas duas formas. No combate ao racismo heterofóbico, o anti-racismo se define como aquele que deve denunciar e combater o assimilacionismo do universalismo imperial. Quanto ao anti-racismo que tem o racismo heterofílico como inimigo, ele só pode reafirmar o valor da exigência de universalidade, denunciando o substituto enganoso da transcendência que é a diferença erguida em absoluto. Trata-se de uma antinomia, uma ambigüidade, uma contradição insuperável. A hipótese apresentada por Taguieff é que cada anti-racismo tem seu racismo próprio, em um duplo jogo de posições.

Taguieff, não obstante, destaca, como problemático o anti-racismo produzido pela síntese da temática diferencialista e da temática igualitária/pacifista, cujo *slogan* é “igualdade na diferença”. O pressuposto para esse anti-racismo é que a diferença seja somente constatada mas não julgada, não hierarquizada, que ela seja motivo de amizades sólidas e provocação de intercâmbios benéficos. A utopia racista, se concentra-se, dessa forma, na projeção de um mundo de reconciliação, onde, por um lado, desaparecem as disparidades, as diferenças hierarquizantes e as desigualdades, em suma, demanda a

debate sobre o neo-racismo diferencialista, para que ela não se converta em fonte de recursos para esse novo racismo.

(c) Definindo as identidades

Não é possível falar do multiculturalismo sem demonstrar como as identidades culturais estão sendo definidas. Interessa-me, portanto, observar como essas identidades são definidas no âmbito do debate do multiculturalismo.

As identidades culturais podem ser informadas por noções essencialistas da cultura. Culturalistas tendem a ver a cultura como uma segunda natureza: uma essência, um conjunto de valores que passa de geração para geração, sem que o indivíduo seja levado em conta. A partir de uma concepção essencialista, a cultura tende a ser vista dentro de uma lógica de pura reprodução que teria como princípio a perpetuação do grupo e dos seus valores. Desde uma noção mais fixa da cultura, as identidades culturais são elas mesmas vistas como essências e passíveis de serem identificadas por características comuns a todos os membros pertencentes ao grupo cultural, como: língua, costumes, vestimentas, ritos etc.

A relação entre identidade e cultura não é assim tão evidente. As culturas informam as identidades, mas as identidades culturais coletivas nascem na relação e no contraste com outras identidades. Nesse sentido, ela é melhor compreendida como identidade étnica, como uma dimensão da identidade social que é ligada à noção de pertencimento a um grupo étnico.

Para Barth (1976, Cardoso de Oliveira, 1992), a identidade étnica, compreendida através de uma noção de contraste que envolve a noção de nós e os outros, é a marca de diferenciação na confrontação com os outros, nos espaços fronteiriços que os separam e não nos conteúdos culturais. Dessa forma, a identidade étnica é construída através de um processo de interação onde os grupos lançam mão de suas características simbólicas e culturais para manter sua coesão social e diferenciar-se. Os grupos étnicos constituem, portanto, uma organização social cujo traço fundamental está ou na autofiliação ou na filiação feita pelos outros a uma categoria étnica, que organiza as interações entre os indivíduos e que é fonte de uma identificação étnica.

Barth foi um intelectual pioneiro na relativização da importância dos conteúdos culturais. A partir de sua análise, a identidade passou a ser vista de maneira relacional e contextual. Os processos identitários não existiriam fora de um contexto determinado pois são sempre relativos a algo específico que está em questão, relacionado aos interesses do grupo (Agier, 2001).

igualdade; e, por outro lado, afirma a defesa das diferenças, a elevação máxima da diferença, a não-igualdade. O problema é que toda relação diferencial dentro de um universo ideológico-social tende a ser interpretada como relação desigual.

De acordo com essa visão da identidade como relacional, o contexto urbano, contexto focado nessa tese, é considerado como ambiente propício para o despertar das identidades étnicas. Os antigos estudos de Mitchell (1968) consideravam as relações sociais na cidade como de três tipos: estruturais, categoriais e pessoais. Nas aglomerações urbanas, os contatos entre tribos diferentes se ampliam, constituindo situações onde as pessoas tendem a categorizar as outras em função de algumas características visíveis e a ordenar seu comportamento a partir dessa categorização. Esse conceito de relações categoriais estaria ligado à idéia de estereótipos, tal como a utiliza a psicologia social. Seria fundamental para esse tipo de categorização passar por alto as divisões internas de uma categoria e reduzir grupos mais amplos a um número de categorias mais reduzidas. O sistema de categorização, conforme exposto por Mitchell, permitiria aos cidadãos ordenar seus comportamentos uns em relação aos outros, em situações heterogêneas e não-estruturadas, como as que se apresentam na cidade. Como afirma o autor, esse fenômeno se conectaria perfeitamente com a noção de etnicidade, que serviria, sobretudo, como uma categoria de interação social.

Essa categorização no contexto urbano tende a transformar os referentes originais das comunidades rurais de origem. A cultura tribal urbana tende a se transformar, passando a ter um significado distinto dos territórios rurais, onde se produziam normas mais gerais para todo o grupo. Na cidade, esses referentes seriam selecionados e reivindicados à medida que fossem necessários em uma determinada situação de contato. Comportamentos que às vezes parecem contraditórios na cidade, como em um momento um indivíduo comportar-se como parte de uma tribo e em outro momento não, na verdade não são contraditórios, mas dependem da situação determinada. Formula-se, portanto, uma noção situacional da identidade.²⁹³⁰

A análise das identidades étnicas de forma interacionista não somente adapta-se bem ao contexto urbano, como é útil para compreender as identidades étnicas em uma situação moderna, onde os contatos entre as distintas culturas se ampliam cada vez mais e há uma sensação geral de perda de identidade. Se, por um lado, a tendência no mundo moderno parece caminhar para a homogeneização, por outro lado, os intensos contatos tendem a privilegiar a formação de identidades ainda mais complexas e sincréticas. Essa forma interacionista de entender as identidades tem sido, não obstante, criticada por alguns autores que a acusam de não dar a devida atenção às bases históricas acumuladas pelos distintos grupos e ao contexto estrutural em que ocorrem essas relações. São críticas que tendem a recuperar um espaço preponderante da cultura, ainda que considerem o seu caráter transformador e dinâmico.³¹

²⁹ O termo "situação social" foi tomado por Mitchell (1968) dos estudos de Gluckman. Consistiria em um procedimento de estudo que tomasse como enfoque a interpretação do comportamento das pessoas a partir do ponto de vista da situação social em que interagem.

³⁰ As idéias de Mitchell terão repercussão na formulação sobre identidades étnicas urbanas de autores mais atuais. Como afirma Sansone (1994), particularmente no contexto da cidade, as identidades são redefinidas permanentemente em contato com outros estilos de vida, com outras diversidades da cidade. A identidade étnica é uma criação que é ligada à redefinição de outras identidades sociais. O indivíduo possui identidades sociais múltiplas fundamentadas sobre a classe social, a profissão, o sexo, a idade, a localidade onde mora etc.

³¹ Para alguns autores, as concepções de Barth de grupos étnicos tenderiam a sobrepor o organizacional sobre o cultural. Faltaria em suas análises um maior aprofundamento nos processos

Outra conceituação das identidades, que nasceria também no contexto de interação social, ganha espaço no debate sobre as identidades étnicas. Essa nova forma de entender a identidade, não obstante, enfoca a sua utilização como um instrumento de defesa ou de reivindicação de interesses coletivos. São correntes de pensamento que tratam as identidades étnicas a partir de sua possibilidade política, interpretando-as como construídas através de cálculos e estratégias que os autores põem em ação com o objetivo de maximizar suas chances de obtenção de satisfações políticas, econômicas ou mesmo de *status*. Trata-se, assim, de uma concepção instrumentalista das identidades (Glazer y Moynihan, 1970 *apud* Camus, 2000).

A interpretação instrumentalista das identidades tende a cair em um maniqueísmo político, em um não reconhecimento das diferenças culturais reais, assim como dos aspectos subjetivos que envolvem a construção das identidades étnicas. Haveria, não obstante, outras variantes da noção instrumentalista de identidade que, além de considerarem sua importância política, não desconhecem a importância dos referentes culturais. São autores que procuram estudar as identidades em ação no campo político, mas que vão além de uma visão meramente instrumentalista.³²

No debate atual sobre as identidades dentro do quadro do multiculturalismo, vemos ressurgir o enfoque nas identidades culturais. Não basta apresentar as identidades como étnicas, mas destacá-las como identidades culturais. Essa forma de compreender as identidades ainda pode se basear em uma definição essencialista da cultura ou não. A cultura é vista, segundo alguns autores, como dinâmica e cambiante, sempre em constante processo de transformação. Nessa concepção, a tradição cultural não é vista como uma sobrevivência do passado, mas como algo que pode reinventar-se, reconstruir-se e apropriar-se de novos elementos a partir do contato com outras culturas e com a modernidade. As identidades culturais informadas por uma perspectiva dinâmica da cultura são vistas como fluidas, em constante transformação e elaboração.

Os Estudos Culturais, de maneira específica, trazem para o debate do multiculturalismo uma nova forma de entender as identidades culturais dentro do contexto atual, onde ela passa a ser central para a “agência”³³ e para a política (Hall, 2000). A proposta, segundo Hall, é a compreensão da identidade através de uma teoria da prática discursiva. Seria no esforço de articular a relação entre sujeitos e as práticas discursivas que a questão da identidade volta a aparecer. As identidades seriam

históricos de diferenciação interna de grupos maiores etnolingüísticos, que permitiriam a formação de fronteiras de auto-filiação com fronteiras interativas claramente definidas (Bartolomé, 1997). Outros autores enfocam que a identidade requereria como pontos de apoio uma matriz cultural, que lhes ofereceria elementos de contraste para a marcação de seus limites. Alguns autores pensam essa matriz como um núcleo cultural que pode ser fonte de identidades, constituído não necessariamente através de elementos objetivos, como o podem ser a língua ou a vestimenta, mas de elementos subjetivos, que resultaria da internalização seletiva de alguns elementos da cultura pré-constituída (Gimenez, 1994).

³² Epstein (1978 *apud* Camus, 2000, p. 30), afirma que essa é uma visão parcial da identidade que confunde um aspecto do fenômeno como o fenômeno mesmo. As identidades étnicas não são formadas apenas por cálculos racionais, ainda que elas contenham o seu componente político.

³³ Agência como tradução de “agency” que designa, na literatura social anglo-saxônica, o elemento ativo da ação individual.

construídas dentro, e não fora, do discurso; seriam produzidas em locais históricos e institucionais determinados, por estratégias e iniciativas específicas (Hall, 2000, p. 109)

A concepção de identidade através de uma abordagem discursiva a partir dos Estudos Culturais contrasta com o “naturalismo” (Hall, 1990). A identidade é vista como uma construção, como um processo que nunca é completo, nunca se acaba. Ela tampouco seria algo que se ganha ou se perde, pois pode ser sempre sustentada ou abandonada. Como prática de significação, a identidade estaria sujeita ao jogo da *différance*,³⁴ no qual ela envolveria um trabalho discursivo, o fechamento e a demarcação de fronteiras.³⁵ Em contraste com o “essencialismo”, Hall afirma que sua concepção da identidade não leva em si nenhuma noção de “núcleo estável” da cultura ou de um “eu coletivo ou verdadeiro”, que estaria por trás de muitos “eus” mais impostos ou superficiais, que um povo com uma história e uma ancestralidade compartilhada manteria em comum. As identidades não são nunca unificadas, ao contrário, são cada vez mais fragmentadas e fraturadas nesse contexto de “modernidade tardia”.(Hall, 2000, p. 108).

A discussão das identidades a partir da concepção dos Estudos Culturais só pode ser compreendida dentro do contexto dos processos de globalização e de modernidade. As identidades surgem no contexto global como uma resistência do localismo às forças homogeneizantes da globalização. Isso não deve ser interpretado como se reminiscências de tradições culturais ressurgissem para resistir à modernidade (a tradição que resiste à modernidade), mas como produto da própria modernidade dentro do jogo da *différance*.

Os Estudos Culturais defendem que não pretendem criar uma política de fragmentação das identidades mas uma política de pluralização das identidades, através da multiplicidade de formas de produção e reprodução que podem assumir. Uma conceituação da identidade nesses termos implica, portanto, uma nova conceituação da cultura. Como já mencionado, as tradições para os Estudos Culturais são vistas como recursos simbólicos, como *repertórios de significado* aos quais os indivíduos recorrem e se inscrevem para dar sentido ao mundo, sem serem rigorosamente atados a eles em cada detalhe de sua existência. Esses repertórios, no entanto, não provêm de culturas puras e bem delimitadas. Como resultado da globalização, essas culturas são mais bem compreendidas como *híbridas*. O hibridismo seria o melhor termo, segundo Hall, para designar as culturas cada vez mais mistas e diaspóricas do mundo atual.

É Homi Bhabha quem fornece a definição de hibridismo que vai sendo assumida pelos Estudos Culturais. Bhabha (2003, p. 26) insere seu trabalho dentro dos Estudos de Pós-Colonialidade, definida por ele como, *um salutar lembrete das relações “neo-*

³⁴ Hall faz referência ao conceito de *différance de Derrida* que caracteriza um sistema em que cada conceito ou significado está inscrito em uma cadeia ou um sistema, dentro do qual ele se refere ao outro e aos outros conceitos através de um jogo sistemático de diferenças. Todo significado não possuiria uma origem ou um destino final, nem seria fixo, mas estaria em processo e posicionado ao longo de um espectro (Hall, 2003).

³⁵ As identidades são construídas por meio da diferença e não fora dela. Na relação com a diferença, na busca daquilo que falta, Hall entende a constituição das identidades como um “ato de poder”. Elas são construídas no jogo do poder e da exclusão (Hall, 2000, 2003a, Bhabha, 2003).

coloniais” remanescentes no interior da “nova” ordem mundial e da divisão de trabalho multinacional. As culturas da *contra-modernidade* pós-colonial, segundo Bhabha, podem ser contingentes à modernidade, descontínuas ou em desacordo com ela, resistentes a suas opressivas tecnologias assimilacionistas; porém, elas colocariam em campo o hibridismo cultural de suas condições fronteiriças para *traduzir* e portanto, reinscrever, o imaginário social tanto da metrópole como da modernidade. O hibridismo seria um processo de tradução cultural, um processo não de apropriação ou adaptação, mas através do qual se demandaria às culturas uma revisão de seus sistemas de referência, normas e valores pelo distanciamento de suas regras habituais.³⁶ Ambivalência e antagonismo acompanhariam constantemente esse processo, pois negociar com a diferença do outro, revela uma insuficiência radical de nossos próprios sistemas de significado e significação (Bhabha, 2003, p. 26).

Os teóricos dos Estudos Culturais aportam uma nova definição da cultura e das identidades, situando dentro do contexto de resistência as forças homogeneizantes da modernidade. Nesse contexto, as identidades consolidam sua fluidez, seu caráter processual, sua transformação e negociação constante. Resta saber, se as identidades entendidas a partir de noções tão fluídas permitem sua inscrição dentro do terreno das práticas institucionais multiculturalistas, como veremos no próximo item.

No presente estudo, ainda que não compartilhe de uma visão puramente instrumental das identidades, ao contrário, tendo a ver as identidades como propõe os autores que a definem no contraste, na interação com os outros, de forma relacional e contextual, enfocarei no discurso das identidades que se manifesta no âmbito político. As identidades que são produzidas nesse âmbito, em constante interação com as instituições do Estado, não são vistas de forma isolada, mas como interagindo com as identidades que são alimentadas na cotidianidade das pessoas e das coletividades culturais, em interação com outros âmbitos, como por exemplo, o familiar e o comunitário.

(d) Mestiçagem e o conceito raça

Dois outros conceitos muito presentes neste estudo tendem a questionar as conceituações das identidades culturais: a mestiçagem e a raça. As concepções híbridas da cultura denotam uma maior aceitação dos fenômenos mestiços, mas, ainda assim,

³⁶ Segundo Bhabha (2003, p. 27), e cito: o trabalho fronteiriço da cultura exige um encontro com o “novo” que não seja parte do *continuum* de passado e presente. Ele cria uma idéia do novo como ato insurgente de tradução cultural. Essa arte não apenas retoma o passado como causa social ou precedente estético; ela renova o passado, reconfigurando-o como um “entre-lugar” contingente, que inova e interrompe a atuação do presente. O “passado-presente” torna-se parte da necessidade, e não da nostalgia, de viver.

segundo alguns autores, não trazem a mestiçagem, ela mesma, como sujeito de estudo. A mestiçagem é constantemente deslocada entre as diferenças, é empurrada para se enquadrar em uma delas, para constituir uma afirmação coletiva.

A mestiçagem cultural ou racial, não obstante, existe por todos os lados. Gruzinsky (1999) afirma a dificuldade de se compreender a mestiçagem pelo costume dos intelectuais em preferir sempre os espaços monolíticos aos espaços intermediários. Para Gruzinsky, compreender a mestiçagem é um desafio para aqueles que defendem as diferenças culturais, o multiculturalismo. Haveria, segundo ele, uma insistência nas especificidades e nas diferenças ao menosprezo do que liga cada cultura a outros conjuntos próximos ou distantes. Essa visão pode conduzir rapidamente às distintas retóricas da alteridade, como aquelas do multiculturalismo que defendem a coabitação e a coexistência de grupos separados e justapostos, voltados para o passado, que convém proteger do encontro com outros.³⁷ A noção da identidade pode ser um engano, ao designar a cada ser ou a cada grupo humano características e aspirações por ele determinadas, supostas de serem fundadas em um substrato cultural estável ou instável.³⁸ Identidade e cultura: duas palavras que a todo momento correm o risco, segundo ele, de se encontrarem fetichizadas, reificadas, naturalizadas e elevadas ao grau absoluto, às vezes de maneira deliberada, com conseqüências políticas e ideológicas, mas também, freqüentemente, em razão da inércia do espírito, ou de uma falta de atenção aos clichês e estereótipos.

Gruzinsky compreende a mestiçagem não como uma desordem, mas como uma dinâmica fundamental resultante do encontro e da conquista. A mestiçagem é criadora de espaços de mediação, onde aparecem e se desenvolvem novos modos de pensar, cuja vitalidade reside na aptidão para transformar e para criticar aquilo que as duas heranças, ocidental e ameríndia, têm de supostamente autênticas.

Como afirma Wieviorka (2001), a mestiçagem não implica unicamente a mistura das culturas. Quando as culturas se encontram sem serem pressionadas a desaparecer, podem dar-se processos recíprocos de influências, de trocas inovadoras, e não necessariamente empobrecedoras. A mestiçagem certamente pode desestabilizar os fenômenos culturais, mas também pode torná-los mais itinerantes, e sua circulação e localização sempre surpreendentes. Formas culturais novas podem ser inventadas, sem suplantarem inteiramente aquelas de origem. Pela mistura, estudamos os reencontros, as relações entre os grupos, mas também os indivíduos que se transformam sob o efeito dessas relações.

³⁷ Gruzinsky critica, por um lado, a antropologia cultural de Levi-Strauss que, segundo ele, contribuiu para fixar uma imagem de sociedades presas às suas tradições. Por outro lado, também critica os Estudos Culturais que acabam caindo em uma sobre-valorização das culturas particulares (Wieviorka, 2001, p. 69). Os Estudos Culturais tendem a encerrar a sociedade indígena em um quadro puramente autóctone e exageradamente homogêneo, excluindo de maneira sistemática as mestiçagens do campo de observação (Gruzinsky, 1999, p. 51). Gruzinsky convida a observar as diferenças nas diferenças, pois não existiria, segundo ele, um único "ocidente" e tampouco um único "indígena", além disso, haveria que observar os espaços onde essas "culturas" se encontram, se negociam em uma forma caótica, onde não se joga somente a assimilação mas também a troca simbólica. A colonização, segundo Gruzinsky, foi uma negociação constante com a realidade indígena, de forma intencional ou não.

³⁸ Gruzinsky reitera a idéia da identidade como relacional e de interações múltiplas.

A raça é outra categoria que interroga os teóricos das identidades culturais. Depois que as ciências naturais chegaram à conclusão que as raças, biologicamente falando, não existiam, o termo raça continuou presente no âmbito das ciências, a partir de sua interpretação como construções sociais. A idéia de raça seria uma construção social resultante de processos históricos particulares que estabeleceram que alguns seres, a partir de suas características físicas, seriam superiores a outros. Trata-se de:

uma categoria discursiva, uma categoria organizadora daquelas formas de falar, daqueles sistemas de representação e prática social (discursos), que utilizam um conjunto frouxo, freqüentemente pouco específico, de diferenças em termos de características físicas – cor da pele, textura de cabelo, características físicas e corporais, etc. – como marcas simbólicas, a fim de diferenciar socialmente um grupo de outro. (Hall, 2003, p. 63)

Vários autores afirmam que, ainda que se constate que a raça é uma construção social, ela não perdeu importância, ao contrário, ela existe ainda com muita força e poder. Comumente o conceito de raça é definido de forma oposta ao de etnia. A etnia é uma construção social que remete à idéia de diferenças culturais, enquanto a raça remete a diferenças fenotípicas. Nos últimos anos, as noções biológicas das raças têm sido substituídas por definições culturais. As fronteiras entre o conceito de raça e de etnia parecem ser cada vez mais fluídas.

Ainda que raça e etnia pareçam ser identificações similares, pois ambas são parciais, instáveis, contextuais e fragmentárias,³⁹ Wade (2000) afirma que não se pode negar um papel específico das identidades raciais ou das discriminações que se baseiam na raça, pois seria desconfigurar uma história particular pela qual ditas identificações chegaram a ter força efetiva. O caráter não científico do termo “raça” não afeta o modo “como a lógica racial e os quadros de referências raciais são articulados e acionados, assim como não anula suas conseqüências” (Hall, 2003). A consideração da raça como uma construção social tem sido insuficientemente consciente do poder de resistência das formas especificamente racializadas de poder e subordinação (Gilroy, 2001). Vincular as identidades raciais com as identidades culturais pode ocultar a forma como essas identificações raciais foram impostas a populações com base em seus traços físicos, criando uma forma específica de racismo e de subordinação.

(e) Essencializando a diferença

Apesar dos idealizadores do culturalismo liberal ou dos estudiosos das novas correntes multiculturalistas afirmarem a dinamicidade da cultura e das identidades étnicas, alguns autores mais críticos recordam a dificuldade de se pensar na

³⁹ Segundo Wade (2000) os grupos raciais são grupos internamente heterogêneos. O fato de que alguém seja negro, branco ou indígena não diz muito sobre essa pessoa, pois ela pode ser rica ou pobre, homossexual ou heterossexual, jovem ou velha, ou seja, pode ser identificada por outras formas. Seria esse fator que daria às identidades raciais uma similaridade com as identidades étnicas: ambas são parciais, instáveis, contextuais e fragmentárias.

institucionalização das identidades étnicas, ou seja, na conversão dessas identidades em sujeitos de direitos ou políticas públicas sem fixá-las.

Wieviorka (2001) assevera que uma política dirigida a um segmento de população, qualquer que ele seja, necessita elaborar para ele uma definição clara e estável, que deve poder identificá-lo, conhecer suas fronteiras, saber o que de específico sobressai ou não dele. Ela repousa necessariamente sobre uma categorização. Wieviorka chega, portanto, nas perguntas centrais do debate: É desejável que o Estado opere em cima de categorizações com base em distinções culturais? É desejável que o Estado continue intervindo como produtor de categorizações culturais? Essa pergunta é central para o debate do multiculturalismo.

Como já mencionado, para aqueles que idealizam um Estado separado da etnicidade, como Schnapper, a resposta é negativa. Segundo Wieviorka (2001), para esses autores, que atribuem o espaço público aos indivíduos livres, o debate não tem lugar. Fora as pertencas subjetivas, reivindicadas livremente pelos indivíduos, toda categorização imposta sobre a base de critérios com pretensão objetiva sofre o risco de introduzir o arbitrário, a imputação injustificada, a desqualificação de pessoas e de grupos, e, finalmente, os piores derivados por parte do Estado: o racismo, a fixação dos indivíduos sobre uma base nacional, étnica, religiosa, racial etc. De outra forma, para os que acreditam que a cultura política autoriza, dentro do mesmo espaço público, o reconhecimento das particularidades identitárias, então a categorização dos indivíduos em termos étnicos, raciais e religiosos é legítima e aceitável, pois o multiculturalismo teria mais possibilidade de poder ser colocado em prática.

Alguns autores multiculturalistas procuram a resposta dessa questão marcando a diferenças entre as diferenças culturais. Raz (1994 *apud* Wieviorka, 2001) afirma que o multiculturalismo, enquanto política institucionalizada, não é capaz de atender a todos os particularismos culturais, porque tais políticas necessitam comunidades estáveis, viáveis, desejosas, capazes de se perpetuarem e com um número não muito elevado de membros. Além disso, sua aplicação exigiria que essas comunidades tivessem confiança no pluralismo de valores, e, em definitivo, na democracia. Suas exigências são, como afirma Wieviorka, difíceis de serem preenchidas no contexto atual de demanda dessas políticas, não obstante, concorda que o multiculturalismo pode não ser adaptado a todos os tipos de particularismos culturais.

O multiculturalismo não pode tomar a seu cargo senão certas diferenças culturais e sob certas condições, como afirma Wieviorka, o que limita a sua atuação. Caso contrário, corre o risco de promover o contrário dos seus objetivos, fixando pelo reconhecimento identidades que, sem ele, estavam no nível de transformação, empurrando para a reprodução o que seria produção e inovação, e de promover o benefício de só alguns membros dos grupos. Isso daria lugar a uma outra crítica ao multiculturalismo, que correria o risco de tornar-se uma força do conservadorismo e do clientelismo, levando os dirigentes dos grupos a se distanciarem ainda mais da experiência vivida pela população que eles representam. Tudo isso é possível, a não ser que outras lógicas entrem em cena.

No exercício de fixação das identidades, o Estado torna-se um importante definidor e legitimador das diferenças culturais. É o Estado que redefinirá as diferenças

culturais que devem ser aceitas como públicos específicos de atenção. Obviamente, que não há uma ação unilateral por parte do Estado, pois este deve atender às formas segundo as quais é interpelado pela sociedade civil, não obstante, é importante ter a noção clara que caberá ao Estado a definição e a legitimação das diferenças culturais como sujeitos de políticas e direitos.

Em outro texto, Wieviorka (1997, p. 56) afirma que uma forma de contornar todos esses problemas é através da promoção de debates e da consideração das demandas no sistema político. Assim, para o autor, seria perigoso, por exemplo, promover ações afirmativas sobre a forma direta de direitos fixos, inscritos em lei e reservados a tais e tais minorias, quando pode ser feito através de uma aplicação sob formas políticas (no sentido anglo-saxão de *policies*), ações cujo conteúdo concreto é o objeto de um debate político ou de uma sanção eleitoral. O sistema político deveria ser preocupado pelo debate, segundo Wieviorka, bem mais que as instituições e o direito.

A instauração de políticas multiculturalistas também implica uma fixação das identidades por parte dos movimentos sociais. Os grupos, para que sejam reconhecidos como possíveis públicos-alvo, devem demonstrar identidades culturais bem definidas, limitadas e capazes de serem apreendidas pelas instituições públicas. O processo de fixação das identidades pelos grupos étnicos pode culminar em alguns resultados indesejados. Os grupos étnicos, na busca de fixar suas identidades, tendem a se separar dos demais grupos sociais com que partilhavam outras identificações sociais, como classe social, gênero ou espaços de interação social. O risco estaria na fragmentação das identidades, efeito contrário ao proposto por teóricos multiculturalistas que apostam numa pluralização das identidades. Outro efeito negativo seria provocado quando a dinâmica de afirmação das identidades culturais conduz ao estabelecimento de padrões de autenticidade que são difíceis de serem satisfeitos, levando à exclusão de grupos étnicos que não logrem preenchê-los (Briones, 1998). Para terminar, há o risco sempre presente que a afirmação de identidades conduza à sua essencialização. Mesmo os teóricos multiculturalistas afirmam o risco sempre presente do comunitarismo exacerbado. Em um processo de recuperação ou mesmo reinvenção das tradições, os grupos buscam os antigos registros de suas culturas que lhes permitam construir identidades bem delimitadas. As legitimações identitárias, segundo Agier (2001) são, no presente momento, pesquisadas *nos arcos de diferenciação de uma antropologia marcada durante muito tempo pela tendência a confundir a defesa dos povos com o relativismo cultural*. Esse é um risco que tende a contradizer as noções fluidas das identidades vistas como uma construção, um processo nunca acabado, com múltiplas direções.

A necessidade da definição e de uma delimitação das identidades para que se convertam em sujeitos de políticas estatais é um problema importante a que se confrontam as políticas multiculturalistas e que permeia todo o estudo aqui apresentado. Os riscos que apontam os autores acima mencionados parecem se confirmar na análise mexicana e brasileira sobre as políticas multiculturalistas. Se eles não são o bastante para inviabilizar a elaboração de políticas multiculturalistas pelo Estado, pois há outras justificativas importantes para sua aplicação, são suficientemente consideráveis para questioná-las e demandar todo cuidado na atribuição ao Estado da tarefa de definição e categorização das identidades.

Novamente, o sucesso do multiculturalismo, tal como concluo nessa tese, depende da forma em que é aplicado e da maleabilidade das políticas frente aos contextos nacionais específicos e das diferenças entre as distintas populações que demandam reconhecimento.

Apresentando a tese

De forma a poder refletir a partir dos casos mexicano e brasileiro sobre a aplicação de políticas multiculturalistas, seus problemas, suas ambigüidades e suas possibilidades, a tese foi estruturada em quatro partes, além dessa introdução e da conclusão.

Na primeira parte, é apresentado o contexto das políticas indigenistas no México com o objetivo de demonstrar quando e como se começou a pensar em uma proposta multiculturalista e de que forma o Estado mexicano a incorporou. Nessa parte, a reivindicação das autonomias indígenas será o foco de análise.

Na segunda parte, será a vez de apresentar a forma como o Estado brasileiro tratou da população negra e quando e como o discurso de respeito à diferença cultural negra apareceu no cenário político brasileiro. São apresentadas, também, as diferentes posições no debate sobre as ações afirmativas, de forma a oferecer um cenário mais amplo sobre a questão.

A terceira parte tratará da pesquisa de campo realizada no México, com enfoque no projeto para os indígenas da Cidade do México, de forma a demonstrar os diferentes atores, problemas e interesses que envolveram a execução do projeto, assim como os resultados e impactos observados.

Na quarta parte, será analisada a introdução do debate multiculturalista no Brasil, tomando como objeto o Programa *Diversidade na Universidade*, desenvolvido pelo Ministério da Educação durante o governo Fernando Henrique Cardoso.

Para terminar, na conclusão são reunidos os resultados da análise dos dois projetos com o objetivo de discutir as possibilidades e dificuldades de aplicação de políticas multiculturalistas no México e no Brasil, assim como na América Latina em geral.

Parte.1. Contexto Indígena Mexicano

Neste capítulo ofereço uma síntese do problema indígena mexicano e das políticas que estão sendo propostas para atender a essa população. Começo pelos dados estatísticos populacionais e socioeconômicos, para oferecer um panorama mais completo das condições em que vivem os indígenas mexicanos.

Em seguida, apresento um contexto histórico sobre a problemática indígena no México, principalmente como foi tratada pelo Estado. Faço um breve relato histórico apontando as fases principais do indigenismo mexicano para, em seguida, culminar na atual discussão da autonomia indígena, que leva obrigatoriamente a discutir o problema em Chiapas e Oaxaca, Estados que lideram as diferentes posições autonômicas. Minha intenção não é detalhar a questão indígena nesses Estados, mas usá-los como exemplo para explicar as diferentes noções da demanda de autonomia indígena, que é a forma de política sustentada no multiculturalismo presente no México, como explicarei a seguir.

Para terminar, pretendo apresentar em que situação se encontra o debate atualmente, demonstrando as ambigüidades que ainda envolvem o tema da autonomia e como os indígenas da Cidade do México se apropriam da discussão sobre a autonomia no País.

Cap.I - Dados estatísticos da presença indígena no México

1. População indígena mexicana no censo

A contagem da população indígena no México é motivo de várias críticas e debates, e não difere do que ocorre em relação à população negra no Brasil. Ainda que esta seja uma tese antropológica fundamentada em um estudo mais qualitativo e de uma amplitude resumida, as **contradições** encontradas no debate sobre o censo também se encontram e se refletem no estudo a que me propus. Assim, seja para o México, seja para o Brasil, parece-me fundamental apresentar o debate dos demógrafos sobre a contagem das populações étnicas, pois é um instrumento que permite analisar e confirmar os dados por mim encontrados.

O recenseamento da população indígena é dependente da forma como o Estado mexicano historicamente definiu o índio. Por consequência, o recenseamento indígena

sempre dependeu das fases do indigenismo oficial (Sariego Rodrigues, 2003, p. 71-84). Por esse motivo, houve uma descontinuidade nos próprios dados, fruto das mudanças na maneira de encarar e aceitar a presença indígena, porém, a tendência constante parece ser a subcontagem dessa população. Muitas críticas, oriundas de intelectuais, organizações indígenas e mesmo de algumas instituições do Estado, denunciam a política de recenseamento dos indígenas como uma política promotora de um etnocídio estatístico (Bonfill Batalla, 1991).

Antes da Revolução Mexicana, os indígenas eram considerados somente como mão-de-obra rural e o Censo captou em 1895, 1900 e 1910 a população que falasse espanhol, línguas estrangeiras e idiomas ou dialetos indígenas. Segundo Luz Maria Valdés (2003, p. 131), no Censo de 1921 incluiu-se uma pergunta sobre a pertença étnica ou a chamada autodeclaração a um determinado grupo. A pergunta era: "*siente usted pertenecer a la raza blanca, mestiza o india?*" Segunda a autora, um quarto da população mexicana se classificou como indígena, o que foi considerado alarmante para os governantes. Decidiu-se assim eliminar a pertença étnica, pois sua manutenção implicaria uma série de ações governamentais que atendessem especificamente a essa população, como educação, saúde e emprego, quando se detectava carências que vários mexicanos compartilhavam, independentemente de serem indígenas.

No censo de 1950, em meio a uma política de cunho integracionista dos indígenas, pretendeu-se captar algumas formas culturais, como a língua e também o calçado, a alimentação com base no milho e a roupa típica. Novamente, segundo Luz Maria Valdés (2003), nenhum desses indicadores refletia a realidade da população indígena, e assim desapareceram, restando somente a língua.

Portanto, a primeira dificuldade para o recenseamento da população indígena era como identificá-la. Essa identificação é complexa, principalmente em se tratando dos indígenas urbanos, como discutirei mais adiante. Para efeitos de contagem, o critério principal utilizado para a classificação da população indígena é o da língua nativa. Esse critério é atualmente bastante criticado, mas é ainda o ponto de partida para sua categorização.

O critério da língua, segundo alguns autores, deixa de fora aspectos culturais fundamentais para a identificação dos indígenas, que não só se identificariam com a língua nativa, inclusive porque muitos a perderam, mas também com elementos de suas culturas de origem que foram conservados. Atualmente são muitos os que defendem a autodeclaração, critério muito discutido e que dá origem a opiniões contraditórias entre os próprios representantes de organizações indígenas.

Além da língua, foi estabelecida uma faixa etária de cinco anos ou mais de idade dos indivíduos falantes de uma língua indígena para a contagem dessa população. Esse critério, também muito criticado, levou o *Instituto Nacional Indigenista* (INI) a pressionar o *Instituto Nacional de Estadística, Geografía, Informática* (INEGI) para, já no censo de 1990, decidir-se por dois critérios (Embriz Osório e Ruiz Mondragón, 2003, p. 85):

- a) a variável tradicional: a população de cinco anos e mais, falante de uma língua indígena, critério que permitiu identificar 5.282.347 indígenas em todo o País;
- b) a nova variável na qual se incluíram as crianças de 0 a 4 anos, cujo chefe de família falasse um língua indígena, permitiu encontrar 1.129.625 crianças indígenas.

Em 1993, o INI realizou sua própria estimativa da população indígena recuperando as variáveis estatísticas do Censo de 1990, mas adicionando as informações de seus funcionários que trabalhavam nas comunidades indígenas, nos *Centros Coordinadores y Indigenistas* (CCI).

Com seus dados, o INI reconheceu que as informações dos censos dos falantes de línguas indígenas constituíam o principal referencial para determinar o total da população indígena. No entanto, aceitou que os indígenas não eram somente aqueles que falavam uma língua indígena e considerou que os elementos culturais e de autodeclaração indígena não podiam ser identificados a partir dos censos de população tal como eram realizados. Assim sendo, a partir de novos critérios, uma nova contagem poderia aumentar o número dessa população (Embriz Osório e Ruiz Mondragón, 2003, p. 88).

Para construir uma estimativa de maior confiabilidade, o INI identificou no Censo de 1990 as localidades em que vivia pelo menos um HLI, ou seja, “*un hablante de lengua indígena*” (uma pessoa que fale língua indígena) e, com base na porcentagem de HLI em uma localidade, encontrou três categorias: localidades eminentemente indígenas (70% ou mais de HLI); localidades medianamente indígenas (30 a 69%); e as demais com menos de 30%. Esses dados foram fundamentais para o desenho de indicadores socioeconômicos das populações indígenas elaborados por um projeto de cooperação do INI com o PNUD.⁴⁰ Dessa forma, pode-se dizer que, para o INI, as localidades e não os indivíduos eram sujeitos das políticas governamentais.

Tal proposta de identificação da população indígena foi igualmente criticada, o que levou o INEGI a publicar, com base nos dados do Censo de 1990, novos quadros específicos da população indígena, dentro os quais um deles utilizava como variável “*viviendas particulares habitadas y ocupantes cuyo jefe o cónyuge es hablante de lengua indígena*”. Assim foi considerado que todas as pessoas que habitavam em uma casa na qual o chefe de família ou seu cônjuge falasse uma língua indígena seriam considerados indígenas.⁴¹ A partir desse critério o número da população indígena no México alcança 8.516.277 pessoas, ou seja, 10,5% da população. A estimativa do INI, que resultou em

⁴⁰ “Indicadores socioeconómicos de los pueblos indígenas de México – 1990”, INI (Embriz Osório, 1994).

⁴¹ Segundo o INI, é possível estender a categoria de indígena a todos os que compartilham o mesmo lar, ainda que não falem a mesma língua porque, para eles, a “*conjunción de las experiencias cotidianas y las afectividades (positivas y negativas compartidas) permite suponer que dentro de un hogar donde las generaciones encargadas de establecer y transmitir ciertos valores, normas y costumbres (padres y abuelos presentes en el hogar) son personas indígenas o una de ellas es indígena, las generaciones más jóvenes comparten y asumen como propias ciertas características de la cultura indígena*”. (*Indicadores Socioeconomicos de los pueblos indígenas de México – 2002 – INI – PNUD – 2002*).

8.701.688, não é muito distante da estimativa do INEGI, o que permitiu que se consolidassem as duas propostas.

Para o Censo de 2000, o INEGI organizou, com apoio de outras instituições como o INI, reuniões prévias que auxiliassem a pensar como seria realizada a contagem da população indígena. Segundo os documentos do INI,⁴² foram propostos os seguintes critérios: a consideração genealógica da língua, ou seja, supunha anexar duas perguntas ao chefe e/ou ao seu cônjuge sobre a língua falada de seus pais, uma mais sobre a língua falada nos âmbitos domésticos, comunitários, religiosos, profissionais e urbanos a maiores de cinco anos, assim como a autodeclaração étnica.

Os três primeiros critérios foram logo abandonados por questão de representatividade estatística, quando se realizaram os ensaios para o Censo e o Censo Piloto, levantado em princípio de 1999. A idéia de sua inclusão correspondia ao esforço de reforçar o critério lingüístico para determinar a pertença étnica, ao reconhecer a língua como um dos marcadores de ascendência compartilhada e avaliar sua vitalidade observando as relações sociais.

Com respeito à autodeclaração ou pertença étnica, ainda seguindo os documentos do INI, as perguntas nos ensaios do Censo de 2000 foram: “*es (nombre) indígena?, (nombre) pertenece a un pueblo indígena?*” ou “*Pertenece a um grupo indígena?*”. As amostras do Censo demonstraram que a palavra índio ou indígena causava incômodo e mal-estar na população e, de forma similar, a palavra pertença se assumia como uma filiação a uma organização social ou corporação. Finalmente, a partir das amostras, foi decidido perguntar se cada um dos residentes do lar era ou não de um grupo indígena, elaborando a pergunta da seguinte forma: 20. *Pertenencia étnica: ¿(nombre) es indígena? por ejemplo: nahuatl, maya. (mencione a algún grupo de la región)*

A apesar de parecer à instituição que essa pergunta era mais operativa, foram detectados alguns problemas, assim explicados: o emprego da palavra “grupo indígena” pareceu ser interpretado como uma sociedade constituída ou uma comunidade delimitada residencialmente; a identidade de um importante setor da população indígena já não se vincula a uma língua indígena, mas se estabelece por referência à região de nascimento, à residência ou à comunidade; por fim, a identidade ou a pertença de cada pessoa é uma característica subjetiva e não tão objetiva como pode ser falar ou não uma língua, o que faz difícil de captar através de um Censo, já que as perguntas são respondidas por uma só pessoa da casa.

Diante desses problemas, decidiu-se que as estimativas da população indígena, que se realizam com base na língua indígena falada pela população residente no México de cinco anos ou mais, seriam válidas por entidade federativa, municipalmente, por localidade e, além disso, por âmbitos geográficos mais dispersos. Essa vantagem não serviria para a pertença étnica, já que essa pergunta só foi efetuada a uma amostra pequena da população e

⁴² Indicadores socioeconómicos de los pueblos indígenas de México – INI – 2002 (divulgado na página web da “Comisión nacional para el desarrollo de los pueblos indígenas”, instituição que substitui o antigo INI).

portanto tem restrições de representatividade, principalmente quando se pretende referir a um município e localidade.

Para a realização do Censo de 2000 (*Censo General de Población y Vivienda*), o INEGI manteve a escolha do critério lingüístico para a classificação da população indígena. A justificativa encontrada nos documentos da instituição é que, na atualidade, a identificação dos indígenas é difícil devido à mestiçagem e à falta de limites claros entre a população indígena e não-indígena, além do que não existe uma homogeneidade das características dos diversos grupos indígenas mexicanos. Essas populações, ademais, residem tanto em zonas rurais e pequenas, como em grandes cidades e zonas metropolitanas. Apesar das indicações, o INEGI mantém a contagem da população indígena com cinco anos ou mais, já que somente a partir dessa idade se pode dominar um idioma.

Assim, os resultados do Censo de 2000 afirmam que, no México, residem pouco mais de 6 milhões de pessoas de 5 anos ou mais que falam alguma língua indígena, o que representaria 7,2% da população.⁴³ Porém o *Consejo Nacional de Población* (CONAPO),⁴⁴ com base nos resultados do *Censo General de Población y Vivienda* (2000) e nas amostras desse Censo, apresenta uma estimativa de 10.768.330 indígenas, ou seja, 11% da população mexicana. Para chegar a esse dado, o CONAPO considerou como parte da população indígena o indivíduo que vive em lares como, pelo menos, um falante de língua indígena (lares indígenas), excluindo lares em que o falante forma parte do serviço doméstico. Inclui também os falantes de língua indígena que estão em lares não indígenas e falantes de línguas indígenas residentes em habitações coletivas.

Outra estimativa baseou-se nas respostas sobre a língua falada e a pertença a algum grupo indígena de ao menos uma pessoa no lar, e o CONAPO calculou a população indígena em 12,7 milhões de pessoas para o ano de 2000, mais ou menos o equivalente a 12,9% da população total. Para o INI, essa estimativa se aproxima mais da realidade, porque considera os diferentes componentes sociais, culturais e demográficos dos povos indígenas e oferece, assim, um volume máximo de seu tamanho para o conjunto da população total do País.

O critério língua, levando em conta a habitação como variável e somado à pertença étnica, parece ser a solução mais viável para a contagem dos indígenas. O uso da habitação para a contagem, levando em conta que todos que habitam nela são indígenas quando o chefe ou cônjuge fala uma língua indígena, permite, segundo os autores, aceitar a identidade indígena não só pela língua mas pelos conhecimentos e tradições passadas por seus pais. Um dado interessante é que, em nível nacional, o Censo encontrou que 41% da

⁴³ Mexicana, que era 97.483.412 habitantes.

⁴⁴ O *Consejo Nacional de Población* (CONAPO) tem como função pública regulamentar os fenômenos que afetam a população referentes ao volume, estrutura, dinâmica e distribuição no território nacional. A missão da Secretaria Geral do CONAPO seria a de promover, coordenar e dar seguimento, avaliar e apoiar as ações que o CONAPO determina com o fim de incorporar os aspectos de volume, estrutura dinâmica, territorial e composição social, econômica e étnica da população nos programas de desenvolvimento econômico e social vinculando-os com as necessidades dos fenômenos demográficos.

população cujo pai, mãe ou avós falam alguma língua indígena, não aprendeu essa língua, ou não a usa, ou declarou não falá-la. Segundo os responsáveis pelos dados, cabe mencionar que esta proporção muda substancialmente entre as diferentes unidades federativas e municípios, sobretudo de acordo com as características dos lugares onde vivem, como os tamanhos das localidades e os centros urbanos. Ademais, observam-se diferenças muito importantes entre os distintos grupos de falantes, diferenças que dão conta do desuso e da perda das línguas indígenas.

Um problema não solucionado pelas estimativas, e admitido pelas instituições, é a dificuldade de demonstrar pelos dados as diferenças entre os diversos grupos indígenas no México, sejam elas culturais ou também socioeconômicas. Os dados são sempre apresentados de maneira geral para toda a população indígena. A maior aproximação é realizada marcando as diferenças regionais e os municípios, para dar conta não só do volume mas, das atividades e das condições em que se encontram os indígenas.

Todos esses dados convivem juntos e dificultam uma análise da verdadeira composição da população indígena mexicana, como se observará com relação aos indígenas da Cidade do México.

2. A presença indígena na cidade do México

Segundo dados do INEGI estima-se uma população de 399.347 indígenas no Distrito Federal. A Cidade do México é a maior metrópole mexicana, conformada pelo Distrito Federal e vinte e sete municípios conurbados do Estado do México, que compõem a zona metropolitana. Os dados do Distrito Federal não correspondem, portanto, à totalidade dos indígenas da zona metropolitana da Cidade do México. Somando a população indígena dos municípios conurbados, que é equivalente a 413.248 pessoas, temos a estimativa de 812.595 indígenas na zona metropolitana da Cidade do México.⁴⁵

Além das dificuldades dos censos com a definição de indígena, o recenseamento na Cidade do México se confronta com outros problemas. Para vários grupos encontram-se na condição de assentados em terrenos ilegais, o que não permite que sejam recenseados. A escolha da língua como indicador principal também traz problemas, quando se sabe que muitos desses indígenas não falam mais seu idioma nativo. Além disso, no que diz respeito à auto-classificação, muitos não se reconhecem a partir de sua identificação étnica. Autoridades do governo da capital chegam a apresentar a estimativa de dois milhões de indígenas na cidade do México, ainda que não logrem comprovar tais números.

Os dados mais recentes não trazem as estimativas da população indígena da Cidade do México segundo suas culturas de origem. Segundo a contagem do pré-censo de 1995 realizado pelo INEGI, os grupos com maior presença no Distrito Federal são: os Nahuas (58.355); Otomí (36.406); Mixteco (31.244); Zapotecos (29.639); Mazahuas (17.109); Mazateco (9.283); Totonaco (6.573). Esses números se referem aos falantes de língua indígena.

⁴⁵ Os municípios conurbados com maior população indígena são: Ecatepec, Naucalpan, Nezahualcóyotl, Chimalhuacán, Atizapán de Zaragoza, Tlalnepantla, Ixtapalapa, Chalco. Considerar aos municípios conurbados é importante, pois muitos dos indígenas que lá habitam estão integrados à dinâmica da cidade, trabalhando diariamente no Distrito Federal e muitos no centro histórico da Cidade do México.

3. Condições socioeconômicas das populações indígenas

Com base no Censo de 2000, foi elaborada a segunda versão dos indicadores das condições socioeconômicas da população indígena, do INI.⁴⁶ Estes indicadores auxiliam na compreensão das condições gerais em que se encontra a população indígena mexicana. Para os nossos interesses, apresento alguns dados sobre a educação, ocupação e renda dos indígenas.

3.1 Educação

Segundo as estimativas do Censo, a população analfabeta em nível nacional é de 6.424.470 pessoas, dentro da qual 1.534.668 são indígenas, o que quer dizer que 25% da população analfabeta do País é indígena, ainda que represente 11% da população. No Distrito Federal, existem aproximadamente 20.000 indígenas analfabetos, e no Estado do México, 97.000. Constata-se que o analfabetismo concentra-se mais nas localidades eminentemente indígenas. Em geral, todas as unidades federativas que concentram população indígena têm mais do dobro de carências educativas. Além disso, sabe-se que 39% dos homens indígenas não vão a nenhuma escola. As mulheres indígenas são as mais afetadas, pois essa estimativa sobe para 42%.

Da população indígena de 15 anos ou mais, 40% não contam nem com o nível primário concluído; 18% não têm instrução. Não há estimativas sobre a proporção de indígenas nas universidades mexicanas, mas conclui-se que é muito inferior, pois somente 18,7% dos indígenas terminam o primário. Esses dados são melhores no Distrito Federal: 52,7% da população indígena faz algum curso depois do primário, e 21,3% concluem o primário; 17,1% têm o primário completo e 8,9% não têm nenhuma instrução.

A educação é uma importante demanda da população indígena mexicana e a inserção de indígenas nas universidades para a conformação de quadros de profissionais tem sido uma estratégia aplicada pelos movimentos indígenas mexicanos.

3.2 Ocupação e emprego

⁴⁶ Utilizo os dados apresentados pelos “*Indicadores socioeconómicos de los pueblos indígenas de México – 2002*”, projeto conjunto INI e PNUD, apoiado pela CONAPO e o texto de Arnulfo Embriz Osório y Laura Ruiz Mondragón (2003), pesquisadores também participantes do projeto dos *Indicadores*.

Os indígenas mexicanos, basicamente, empregam-se no setor agrícola e estão bastante integrados às atividades econômicas desenvolvidas no País.

De acordo com os dados estatísticos do Censo de 1995, do total de trabalhadores mexicanos, 22% dedicam-se à agricultura, e desses, 59,6% são indígenas.⁴⁷ Segundo Embriz Osório (2003), 60% dos indígenas trabalham no setor agropecuário (dois terços do total de produtores agrocomerciais são indígenas), 11,6% são artesãos, 6,8% são comerciantes, 5,6% dedicam-se à indústria da construção, e 5,4% aos serviços pessoais; o restante se exerce outro tipo de atividade. Da população indígena ocupada, 86% são homens e 14% mulheres, e quanto a estas últimas, 25% são trabalhadoras domésticas.

O Censo de 2000 mostra que 82% da população indígena economicamente ativa está ocupada e desempenha suas atividades principalmente no setor primário (43%), no secundário (22%) e no setor de serviços (35%). Comparados com os censos anteriores, esses números indicam uma tendência de concentração da atividade da população indígena no setor de serviços.

Quanto à renda mensal da população indígena, percebe-se uma continuidade nos dados:⁴⁸ 25% não recebem nenhuma renda,⁴⁹ 56% recebem até dois salários mínimos (27,1% menos de um salário mínimo, e 27,9% entre 1 e 2 salários mínimos), e somente 19,4% recebem mais de dois salários mínimos.⁵⁰

Os dados sobre os indígenas do Distrito Federal,⁵¹ ainda que devam ser tomados com reservas pela dificuldade já mencionada de recenseamento dessa população, mostram que 76% dos indígenas estão situados no setor terciário, 22,6% no secundário e apenas 1,6% no setor primário. Quanto à renda da população ativa, 2,8% não recebem nenhum salário, 14,6% contam com menos de um salário mínimo, 48% entre 1 e 2 salários mínimos, e 34,7% recebem mais de dois salários mínimos.

Os números oficiais de pobreza apresentados nos anos 90 (Embriz Osório e Ruiz Mondragón, 2003) demonstravam que 41 milhões de pessoas não satisfaziam suas necessidades básicas e que 17 milhões encontravam-se em situação de extrema pobreza. Grande parte dos que se encontram em extrema pobreza habitava no campo, em zonas áridas e semi-áridas e em comunidades indígenas. Os demais habitavam em zonas rurais e urbanas deterioradas e nessas últimas se encontrava uma grande quantidade de indígenas.

⁴⁷ Os dados do Censo 2000 apontam diferenças com respeito aos dados do anterior e do pré-censo de 1995. No entanto, como muito desses dados ainda não foram analisados, uso algumas interpretações com base nas contagens anteriores (Embriz Osório e Ruiz Mondragón, 2003).

⁴⁸ INI/CONAPO, base Censo 2000.

⁴⁹ A maioria dos que não recebem salários dedica-se à agricultura e à criação de gado.

⁵⁰ Dois salários mínimos são considerados como uma quantidade insuficiente para cobrir as necessidades de uma cesta básica mexicana.

⁵¹ INI/CONAPO, base Censo 2000

Um exemplo da situação de pobreza que vive o País é o aumento de crianças que vivem ou trabalham nas ruas da Cidade do México. De acordo com o *II Censo de los niños y niñas en situación de la calle en la Ciudad de México*, realizado pela UNICEF, DIF (Sistema nacional para o desenvolvimento integral da família) e DDF (Departamento do Distrito Federal), no ano de 1995 encontram-se aproximadamente, 14 mil crianças nas ruas da cidade, divididas em quatro categorias: menores que estão nas ruas (71,45%), menores de rua (13,68%), menores indígenas na rua (14,65%) e menores indígenas de rua (0,16%). Muitas dessas crianças, principalmente as crianças indígenas, são oriundas de outros Estados da República mexicana. A deserção escolar entre as crianças que trabalham nas ruas chega a 60%. As crianças indígenas dedicam-se basicamente à venda de produtos marginais, como doces, balas, chicletes (56,71%), à mendicância (26,75%), a limpar pára-brisas (2,5%) e à realização de atividades circenses nos cruzamentos (2,4%). Em comparação com o total dos menores recenseados em 1992, o número de crianças nas ruas aumentou 20%, quer dizer, um aumento anual de 6,6%. A participação das crianças indígenas aumentou de 6,4% para 14,6%.

3.3 Habitação

As habitações indígenas mexicanas não contam com as condições necessárias para o bem-estar da família, tanto pelo material precário com que são construídas, quanto pela falta de infra-estrutura básica, como luz elétrica, água encanada, esgoto.

Das habitações indígenas, 43% têm o chão de terra batida, e, no Distrito Federal, aproximadamente 4% das habitações indígenas tampouco dispõem de piso adequado; 64% possuem água encanada, mas esse número sobe para 93% no Distrito Federal; 83% possuem energia elétrica mas, no Distrito Federal, são 99% os que gozam desse conforto, 73% das habitações dispõem de sanitários exclusivos, enquanto no Distrito Federal esse número aumenta para aproximadamente 96%. Para terminar, 62% da população indígena usam lenha ou carvão para cozinhar, porcentagem que, no Distrito Federal, se reduz a 0,8%.

Todos esses números se distanciam muito da média nacional que, para habitações com chão de terra batida é de 13%, com água encanada é de 84,3%, com serviço de energia elétrica é de 95%, com serviços sanitários é de 85% e somente 17% usam lenha ou carvão para cozinhar.

Essas condições contribuem para que os indígenas enfrentem problemas graves de saúde. O uso de material precário para a construção das habitações, mais a falta de piso adequado contribui para que os indígenas estejam expostos às mais duras condições meteorológicas, como as inundações e os tremores de terra, e que contraiam diversas enfermidades, sobretudo gastrointestinais.

3.4 Saúde

Segundo os dados do Sistema Nacional de Vigilância Epidemiológica,⁵² entre as dez principais causas de enfermidades entre os indígenas, 80% dos casos são de origem infecciosa. A primeira causa são infecções respiratórias e, em segundo lugar, as infecções do sistema digestivo. São as crianças as mais afetadas por essas doenças.

As doenças contraídas pelos indígenas podem ser explicadas pela má condição nutricional dessa população. Os Estados com maior presença indígena são os que possuem maiores níveis de desnutrição.⁵³ Para a desnutrição rural, segundo o indicador “peso por tamanho” e considerando-se a população com menos de 5 anos de idade, verifica-se que, nas comunidades não-indígenas, a prevalência de desnutrição é de 38,5%; naquelas com presença indígena é de 45,2%; e se eleva até 58,3% nas comunidades indígenas. A desnutrição moderada e severa é de 14,1%, 17,3% e 28,25% respectivamente nessas comunidades. Tomando o indicador do “tamanho para idade”, o percentual de crianças desnutridas é de 50,9% nas comunidades não indígenas, 59,5% nas comunidades com presença indígena, e 73,6% nas comunidades indígenas. Esses valores mantêm-se similares desde os levantamentos de 1974.

A alta fecundidade⁵⁴ dos grupos indígenas ocorre juntamente com a maior mortalidade dessa população, que é 5,8 por 1.000 pessoas, valor esse 10% maior que a taxa nacional. Esses números são ainda mais agudos nos municípios indígenas, onde essa taxa chega até 9,3 por 1.000, ou como, por exemplo, 8 na região mazahua do Estado do México.

A atenção à saúde é completamente deficitária no País e mais ainda nas regiões dos municípios indígenas que, segundo os dados de 1993, contam com apenas 6,4 camas e 11 médicos por 100.000 habitantes, enquanto em nível nacional esse número é de 79 camas e 96 médicos por 100.000 habitantes (Embriz Osório e Ruiz Mondragón, 2003).

Observa-se, portanto, que as condições de saúde da população indígena são bem inferiores às condições nacionais.

⁵² Embriz Osório e Ruiz Mondragón, 2003.

⁵³ Uso como fonte de dados: “México social – 1996-1998 – estadísticas seleccionadas” – Banamex – México.

⁵⁴ O promédio de filhos nascidos vivos em comunidade que fala alguma língua indígena é de 3.2 por mulher, enquanto o promédio das mulheres não indígenas é de 1,7, ou seja, quase o dobro.

3.4 Comentários finais

Por todas as dificuldades de recenseamento, sabemos que esses dados não abarcam a totalidade da população indígena. No entanto, a elaboração pelo INI dos indicadores socioeconômicos da população indígena com base no Censo de 1990 e publicada em 1994, já foi um avanço importante, pois permitiu cruzar os dados das condições gerais dos mexicanos com os dados sobre a população indígena, expondo de maneira mais clara sua situação social.

A segunda versão demonstra ainda um maior avanço, consistindo em um importante material sobre o qual os indígenas podem apoiar-se para sustentar suas reivindicações. O objetivo dos indicadores era fornecer elementos objetivos para a elaboração de políticas e de programas voltados para os indígenas, mas serviu, e serve, sobretudo, para dar legitimidade às reivindicações apresentadas pelos indígenas. O mesmo fato observa-se no Brasil, como mencionarei no capítulo seguinte, com a divulgação, pelo Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA), das estatísticas sobre as condições da população negra.

A importância desses dados é, sobretudo, demonstrar a difícil situação em que se encontram os povos indígenas mexicanos, que contribuem muito em termo de recursos humanos e culturais para o País, mas são os mais pobres dos mexicanos. São esses fatores que alimentam a migração indígena em direção às grandes cidades, e inclusive em direção a outros países, principalmente os Estados Unidos. Apesar das difíceis condições que possam encontrar nos locais de acolhimento, como na cidade do México, muitos indígenas afirmam que nesses locais ainda existem maiores possibilidades de emprego e melhores condições de moradia e de educação do que em suas comunidades de origem.

Cap.II - Os indígenas como atores sociais: o encontro do Estado com os indígenas

Neste item procuro demonstrar como, historicamente, se construiu a relação do Estado com os povos indígenas mexicanos. Interessa-me demonstrar que espaço o Estado mexicano concedeu ao indígena em suas diversas fases e como estes o ocuparam e discutiram a sua inserção na sociedade da qual fazem parte.

O que pretenderam os colonizadores e, depois, o Estado mexicano, foi buscar um espaço onde poderiam caber os indígenas. Historicamente, o Estado mexicano, por meio de políticas indigenistas, construiu uma representação dos indígenas, assumindo para si a tarefa de defini-los e encaixá-los na estrutura da sociedade.

Os povos indígenas mexicanos não são homogêneos. Suas tradições culturais, suas histórias e sua inserção na sociedade marcam profundas diferenças entre eles. No entanto, o confronto histórico desses povos com as estruturas do Estado, a luta pela conquista de um espaço de manifestação e de participação e o combate contra situações históricas de discriminação e de racismo propiciaram a união de todos em torno de um discurso comum e do apelo a uma identidade étnica compartilhada.

A constituição das organizações atuais com base étnica só pode ser compreendida dentro desse contexto histórico maior, que descortina uma situação contínua de exclusão, de dominação e de práticas racistas e discriminatórias.

1. A colônia e o surgimento dos “índios”⁵⁵

A colonização teve efeitos profundos em todos os âmbitos da vida indígena. A ação colonizadora, no esforço de assegurar a sujeição do colonizado, limitou os indígenas à reprodução de sua própria cultura, impôs-lhes uma cultura alheia, despojou-os de recursos e elementos culturais que eram parte de seu patrimônio histórico (Bonfil Batalla, 1994).

O “índio” é produto da instauração do regime colonial. Antes da invasão não havia índios; havia, sim, povos claramente identificados. A sociedade colonial apoiou-se em uma divisão que opunha e distinguia dois pólos irreduzíveis: os espanhóis (colonizadores) e os índios (colonizados). Nesse esquema, qualquer particularidade de cada um dos povos submetidos passou para um segundo plano, e perdeu significado, porque a única distinção fundamental era a do espanhol: “os outros” (Bonfil Batalla, 1994).

Durante os primeiros tempos da colônia, concebeu-se a nova Espanha como uma sociedade composta por duas Repúblicas: a dos índios e a dos espanhóis. A categoria índio implicou, desde sua origem, uma definição que denotava uma inferioridade natural, portanto inapelável, porque o natural só podia ser entendido como desígnio inescrutável da justiça divina.

Os espanhóis, que assumiram a soberania derivada de Deus, tinham pouca dificuldade para justificar a conquista e o domínio sobre os distintos povos indígenas. O descobrimento da América espanhola e a subjugação de seus povos eram interpretados como um sinal das intenções de Deus de que o Novo Mundo fosse governado por um Deus cristão. Mesmo com a existência de pensamentos diferenciados sobre se deveriam ser mantidas ou não as instituições dos índios, a política espanhola se encaminhou para assimilar a oposição de colonizador/colonizado dentro de uma série de divisões que, legalmente estabelecidas, definiam o *status* de um e de outro, com fundamento na idéia de que Deus havia ordenado uma sociedade hierárquica com obrigações e privilégios para cada grupo (Collier, 1998).

O índio era necessariamente inferior ao europeu branco e cristão, e essa inferioridade o destinava a uma posição subordinada dentro da sociedade, onde seriam considerados como os pés humildes e necessários da República (Bonfil Batalla, 1994). A imagem deteriorada do índio era útil para justificar uma situação de exploração, imputando as causas ao próprio dominado.

Não só a sociedade, mas o espaço também se dividiu em dois pólos irreduzíveis e opostos. A população indígena foi acomodada e distribuída segundo as exigências e solicitações da dominação espanhola. A cidade foi o assento do poder colonial; o campo, no entanto, foi o espaço do colonizado, o índio. Dessa forma, a colonização européia

⁵⁵ Não pretendo ser exaustiva na narração histórica das condições dos grupos indígenas mexicanos. Busco mencionar somente o surgimento da categoria “índios”, e dos indígenas como atores sociais. São vários os autores mexicanos que podem ser consultados e que se dedicam ao estudo das políticas indigenistas.

desarticulou as estruturas urbanas dos povos nativos, destinando-lhes apenas o espaço rural (Bartolomé, 1997, p. 92).

Não se pode dizer, contudo, que não houvesse índios na cidade. Havia uma segregação espacial que estabelecia o centro como a cidade mesma, isto é, a cidade espanhola, e os bairros índios, que formavam a periferia. Os índios estavam obrigados a viver exclusivamente nos espaços urbanos designados para eles. Onde habitassem indígenas não podiam viver espanhóis, negros, mestiços e vice-versa. O índio vivia na cidade, mas em condição diferente do colonizador, pois vivia segregado e à margem de muitos aspectos da vida cidadina (Bonfil Batalla, 1994; Zavala e Miranda, 1991).

A diferença entre índios e espanhóis foi o que permitiu organizar a vida social na colônia: o acesso à terra, à produção, aos sistemas de mercado, aos direitos políticos e jurídicos, às instituições e à interpretação simbólica hegemônica a respeito das terras conquistadas. Maya Lorena Perez Ruiz (2005) afirma que o domínio colonial fez das diferenças culturais (no sentido mais amplo da expressão) o elemento central para a reprodução do sistema de dominação que influenciou todas as instituições e todos os âmbitos da vida social na colônia. No entanto, segundo a mesma autora, junto a essa identidade única de índios, imposta pelos colonizadores, persistiram identidades próprias de nativos: entre outros motivos, porque sua pertença a comunidades específicas era o que lhes dava direito perante as instituições coloniais e os demais habitantes, para, por exemplo, terem acesso à terra e ficar sob a jurisdição das instituições de governo que a eles eram destinadas.⁵⁶

A Colônia era um mundo vasto, muito complexo e que apresentava características geográficas, raciais e econômicas diversas. Muitos indígenas já viviam dentro de fortes organizações políticas e para a Coroa espanhola mostrou-se viável utilizar essas mesmas organizações no que elas podiam ser úteis para a política colonizadora.

Um exemplo é a permanência de uma nobreza indígena que sobreviveu à conquista, ainda que suas funções tenham ficado reduzidas ao serem acomodadas à organização social e política da colônia. Não era idéia dos colonizadores respeitar os usos e costumes dos nativos, e sim era proeminente a necessidade de dispor de autoridades intermediárias que se entendessem facilmente com os índios. Empregar caciques e *principais* foi idéia dos conquistadores e reis, que passaram a controlá-los através da oferta de atribuições governamentais (Caso, 1991).

Dentro do marco de discussão se as instituições indígenas seriam preservadas ou se seriam substituídas pelas espanholas, elaboraram-se novas leis para regerem as Índias. Muitas dessas leis partiam da metrópole, outras eram elaboradas nas próprias colônias, formando um conjunto que constituiu o Direito Indígena (no sentido de dirigido aos indígenas). O estatuto jurídico dado aos índios era, a princípio, idêntico ao dos espanhóis,

⁵⁶ Segundo Maya Lorena Perez Ruiz (2005, p. 24), assim foi como, em termos contemporâneos, os povos originários da América foram “eticizados”, quer dizer, adquiriram a conotação de populações étnicas. A autora define o étnico neste contexto como uma qualidade que se atribui e se impõe a partir das estruturas de poder a uma população subordinada, com base na diferença cultural e identitária para justificar sua subordinação.

mas dentro da noção de hierarquia ordenada por Deus. Juridicamente, os indígenas foram equiparados a uma categoria especial de espanhóis: os rústicos e miseráveis; e, como estes, foram submetidos a um regime de tutela e proteção.⁵⁷ Justificava-se tal fato pela intenção de protegê-los de discriminações ao confrontá-los com os demais espanhóis, no entanto, funcionava principalmente para não dar direito aos indígenas de ter cavalos, armas, de vestir-se como espanhóis e pelo desejo de que ficasse nas mãos dos peninsulares e *criollos* a direção espiritual e material da colônia (Zavala e Miranda, 1994).

O estabelecimento de uma República dos índios, de um direito indígena, das missões religiosas e de instituições que regulavam as relações entre índios e espanhóis, no entanto, permitiu uma proteção jurídica ao índio e uma certa continuidade cultural, assim como a permanência da organização social própria dos indígenas, desde que subordinadas e adequadas às condições da colônia (Perez Ruiz, 2005).

2. A independência mexicana e a igualdade jurídica

A independência mexicana proporcionou aos indígenas a igualdade jurídica. Iturbide declarou no *Plan de Iguala*, de 24 de fevereiro de 1821, que “*todos los habitantes de la nueva España, sin distinción alguna de europeos, africanos ni indios, son ciudadanos de esta monarquía con opción de todo empleo, según su mérito y virtudes*” (González Navarro, 1991). Com a independência, proclamou-se o princípio de igualdade de todos os cidadãos, suprimiu-se o “*juzgado general de indios*”, que lhes assegurava um foro especial e era o fundamento para uma separação jurídica e social. Mesmo a classificação “*índio*”⁵⁸ foi suprimida, pois agora existiam no México ricos e pobres, e todas as diferenças culturais e raciais já não eram vigentes para a classificação e ordenamento da sociedade (Ferrer Muñoz, 1998; Perez Ruiz, 2005).

O Liberalismo do século XIX buscou negar a diferença, dissolvendo as estruturas de castas herdadas da colônia e estabelecendo um sistema de referências homogeneizador que justificava a assimilação do índio para impulsionar o progresso e o desenvolvimento da nova nação. Liberdade, propriedade e cidadania conformavam a trilogia de uma mentalidade individualista em que as coletividades indígenas não tinham lugar. Os liberais,

⁵⁷ Durante a colônia foi estabelecido um sistema de castas, onde todos os que não eram espanhóis e índios estavam classificados. Na verdade, as castas nunca tiveram uma localização social certa, pois não descansavam em nenhuma das duas classificações principais: o colonizador e o colonizado (Bonfil Batalla, 1994). Apesar dos indígenas estarem acima das castas e contarem com alguns privilégios de acesso à propriedade, eram a população explorada pelos colonizadores e mais distantes da administração, o que a colocavam em piores condições.

⁵⁸ “*Los indios no deben seguir existiendo*”, essa afirmação de José Maria Luis Mora, em seu afof igualitário, não impediu que mais tarde afirmasse que “*la fuerza, la opinión, los conocimientos, los puestos públicos y la riqueza*” pertencem aos brancos (citado em Ferrer Muñoz, 1998).

em sua luta para legitimar o projeto de uma nação homogênea, defendiam os ideais das novas classes no poder e a necessidade de expansão capitalista (Castellanos, 1994).

Mesmo a igualdade jurídica não foi efetiva para os indígenas, pois ainda que a Constituição extinguisse o regime de servidão dos índios, acabasse com as diferenças de castas e raças e suprimisse a palavra “índio”, as primeiras Constituições dos Estados estabeleceram restrições ao exercício dos direitos políticos dos índios com base em duas razões: o estado de empregados domésticos e o analfabetismo. Em algumas constituições também foram vetados os direitos políticos para aqueles que “por tener costumbre de andar vergonsozamente desnudos” (Ferrer Muñoz, 1998).

Muitas comunidades indígenas lutaram na guerra insurgente em 1810. Na luta pela independência, constituiu-se uma ampla coalizão de interesses pluriétnica e pluricultural onde se juntaram índios, *criollos*, lavradores, artesãos, pequenos e grandes fazendeiros etc. No entanto, o vitorioso movimento culminou na consagração dos *criollos* como um grupo homogêneo, que se dispôs a preservar a mesma estrutura econômica e social que lhes concedia uma posição privilegiada (Ferrer Muñoz, 1997, 1998).

Na afirmação de um exclusivismo *criollo* na construção de uma nova nação, o passado índio foi recuperado, mas como um passado dos *criollos*, uma referência histórica que lhes permitia ser incluídos nessa nova pátria. No entanto, com afirma Bonfil Batalla (1994), recuperar como próprio o passado índio e reivindicar o índio contemporâneo eram coisas muito diferentes. O exclusivismo *criollo* converteu em um puro artifício literário a aspiração de ressuscitar o antigo império Anahuac e, assim, poder recuperar a grandeza mexicana (Ferrer Muñoz 1998).

Muitos autores são unânimes em dizer que as condições dos indígenas, após a independência, se degradaram.⁵⁹ A independência nivelou juridicamente todos os habitantes do País, mas não garantiu aos indígenas uma inclusão na sociedade mexicana, pois permaneceram na condição de marginalização social. Mesmo no momento da independência, muitas críticas foram feitas apontando para a situação degradante e miserável a que se estavam reduzindo os indígenas. As críticas vinham de todos lados, mas foram precisamente os conservadores que denunciaram o agravamento das condições de vida dos indígenas após a independência, apesar de corresponder aos seus interesses recuperar a condição colonial de tutela em que viviam os índios. Se o projeto dos liberais em suprimir as barreiras raciais respondiam a sinceros interesses de integrar o índio à sociedade, o resultado obtido foi muito diferente.

A igualdade de todos não permitiu que os índios conservassem o direito especial de proteção das suas terras, os antigos privilégios religiosos e civis e a existência de outras instituições para seu apoio e proteção. A burguesia liberal defendia a tese de que para o governo havia desaparecido a distinção entre índios e não-índios, substituindo-as por ricos e pobres, pelo qual se compreendia que os benefícios deveriam ser estendidos a todos, sem nenhuma distinção. As conseqüências foram inúmeras.

⁵⁹ Ver Ferrer Muñoz, 1998; Bonfil Batalla, 1994; Aguirre Beltrán, 1991; Navarro, 1991.

No campo do Direito, os índios, ao serem privados da tutela do foro indígena, que, com as limitações que são conhecidas, amparava a prática do direito consuetudinário indígena, ficaram submetidos a esquemas jurídicos caracterizados por um individualismo que se distanciava de suas práticas jurídicas baseadas na noção do coletivismo, parte de suas tradições (Ferrer Muñoz, 1998).

Com o estabelecimento, pelos liberais, da proteção da propriedade privada, a propriedade comunal indígena, já antes não respeitada, viu-se, invadida, pois, para o Estado, era incompatível com a liberdade individual. O desaparecimento das terras comunais obedecia ao interesse de abrir as terras dos povos indígenas ao mercado e liberar a mão-de-obra requerida pelas novas formas de exploração capitalista.⁶⁰ Cresceram assim os latifúndios à custa das terras comunais. O crescente número de índios sem terra não teve alternativa senão a de trabalhar como peões nas fazendas, como mão-de-obra barata, constrangidos ao trabalho pelas dívidas e pela força (Bonfil Batalla, 1991). Mesmo a representação política era-lhes limitada, em vista da vinculação da representação à propriedade de bens e ao recebimento de rendimentos para configurar-se como deputado ou para assumir postos relevantes no Estado.

O processo de integração do índio após a independência, no entanto, é marcado pelas revoltas indígenas contra a exploração econômica e o caráter conflituoso das relações com os grupos homogêneos. Durante as décadas que se seguiram, proliferaram rebeliões indígenas que respondiam a situações de injustiças relacionadas à propriedade da terra e água, às condições de trabalho e à preservação de suas culturas (Ferrer Muñoz, 1997, 1998, Castellanos, 1994).

O que todos esses autores tentam demonstrar é que a igualdade jurídica não foi suficiente para a integração dos grupos indígenas. Estou de acordo com Maya Lorena Perez Ruiz (2005) quando afirma que esse novo modelo classista, que não tinha como princípio organizativo classificar e situar em posições sociais a população segundo suas diferenças culturais, permitiu, e inclusive propiciou, a persistência de relações de subordinação e exploração econômica, que se fundamentavam e se justificavam na dominação étnica. Continua a autora explicando que, ao se pensar o México como uma sociedade homogênea culturalmente, firmaram-se as bases para que pouco depois surgisse uma nova etapa de confrontação étnica. Essas bases ficaram plasmadas em um Estado excludente da diversidade cultural, onde continuou vigente a exploração da população indígena, que se justificava e se reproduzia sobre a base da justificação cultural. O novo contexto de lutas de classes assenta-se nada mais nada menos do que no antigo contexto de discriminação cultural.

⁶⁰ Neste momento, abre-se o México à imigração de camponeses franceses, italianos e espanhóis; no entanto, essa entrada de europeus não atingiu o mesmo alcance que teve para o Brasil. Apesar de todos os estímulos oferecidos, a insegurança, fruto das várias rebeliões indígenas, afugentava os migrantes (entraram no México pouco mais de 10 mil migrantes, entre eles cubanos, italianos, chineses, canarinos etc.). Assim no seu intento de “melhorar a raça”, o País não teve sucesso na atração de europeus.

3. A Revolução Mexicana e a ideologia da mestiçagem

A Revolução Mexicana afastou do poder os principais grupos oligárquicos que o detinham durante a ditadura de Porfirio Díaz. A reforma agrária implementada atingiu diretamente a antiga oligarquia proprietária de terra e os “cacicaszgos” regionais que sustentavam o poder central foram destruídos ou incorporados ao novo esquema político, que gerou mais tarde o partido único. Além disso, o pacto estabelecido pela revolução inaugurou uma qualidade de política ausente no século XIX: a inclusão das classes populares na política do Estado (Ohemichen Bazán, 1999).

Com a Revolução, iniciou-se um Estado comprometido com uma ampla política social que lhe permitia a negociação com os vários setores sociais. A formação de um poder político e a consolidação do Estado implicaram forjar a unidade de todos os setores da população diante das forças centrífugas com o discurso de nacionalismo revolucionário mexicano, que convocou a todos mexicanos à unidade.⁶¹ Esse nacionalismo, que nasce no México, fundamenta-se na negação da intervenção estrangeira e em uma recuperação do passado indígena. A partir dele, cria-se um discurso orientado a dar uma especificidade histórica à nação mexicana e a fundamentar um direito próprio para coexistir com um conjunto de nações e garantir a independência nacional (Ohemichen Bazán, 1999).

A revolução esperava romper com as barreiras econômicas, políticas, sociais e ideológicas que limitavam o desenvolvimento social sob o porfiriato e estabelecer uma distribuição dos bens diferente, mais ampla e democrática, incluindo os bens que faziam parte do patrimônio cultural e histórico do País (Bonfil Batalla, 1994). No plano político, a unificação nacional concretizou-se em um partido oficial que adotou o nacionalismo revolucionário como seu ideal político, surgindo como o herdeiro legítimo da revolução. Seja no princípio, como o Partido Nacional Revolucionário (PNR) criado por Obregón, em 1929, e que depois se converteu em um partido das massas para dar origem, em 1939, ao Partido da Revolução Mexicana (PRM), o mesmo que levaria o nome de Partido Revolucionário Institucional (PRI), esses partidos buscaram recuperar para si as paisagens épicas da história do México, a gestão heróica da independência, a reforma e a revolução, junto com seus heróis e caudilhos. Também exaltou o passado indígena pré-colombiano, ao mesmo tempo em que, paradoxalmente, buscou incorporar o índio vivo.

Os ideólogos da Revolução acreditavam que, para alcançar seus objetivos, era necessário que o México fosse uma sociedade culturalmente homogênea e, para isso, elegeram como opção a mestiçagem e a rápida integração dos indígenas. A mestiçagem foi o grande projeto sustentador da Revolução Mexicana. A idéia do mestiço como síntese do mexicano foi uma das invenções vitoriosas que surgiu ainda no porfiriato, entre intelectuais

⁶¹ Na América Latina, “la formación de un bloque nacionalista, antiimperial y populista es el terreno desde el cual se plantea transformar y modernizar el Estado, reconociendo los derechos civiles de todo el pueblo. El antiimperialismo y el nacionalismo populista se transforman en valores constituyentes de una nueva nacionalidad y un moderno Estado de derecho (González Casanova e Roitman Rosenmann, 1996, p.48)

e cientistas. No final do século XIX, os mestiços constituíam o setor social que mais representava a nação, pois haviam alcançado uma dimensão geográfica e política importante.⁶² Além disso, as mudanças promovidas pelas elites porfirianas afetaram duramente os indígenas, em todos os âmbitos. Sua anterior condição de inferiores, mas aceitos, foi trocada pela condição de seres e comunidades repudiadas. O projeto de nação excluiu o índio, e o Estado lhe declarou uma guerra sem igual. Nesse momento, mesmo a herança indígena foi questionada. Tal fato suscitou críticas no meio intelectual que, como sempre, defendia a herança indígena, mas não o indígena vivo. Suscitou também várias rebeliões que ameaçavam a integração do País (Florescano, 1996).

Os mestiços apresentavam vantagens visíveis. Estavam unidos à raça indígena pelo sangue, mas não tinham tradições monárquicas, como também não tinham tradições religiosas próprias. Além disso prosperavam no País, e deles podia se afirmar que eram verdadeiros patriotas e fundadores da nação, porque representavam a unidade de origem, religião, língua, desejos, propósitos e aspirações. Estavam igualmente unidos com os indígenas em suas aspirações contra os *criollos* e suas idéias segregacionistas (Florescano, 1996).

O projeto pós-revolucionário foi um projeto mestiço que pregou a unicidade e a integração de todos os membros da Nação. Os mestiços proporcionavam uma imagem de síntese e condensação, que permitia recuperar simbolicamente a idéia coesa da Nação.⁶³ Andrés Molina Enríques foi o grande ideólogo da Revolução Mexicana e o grande pensador sobre o projeto mestiço, vindo depois a ser apoiado pelos trabalhos de outro grande representante da defesa da mestiçagem no México: José Vasconcelos.

Indo contra os ideólogos europeus, que pregavam a defesa da pureza racial como necessidade para o fundamento de uma Nação e a mescla racial como sinal de impureza de sangue e de atraso racial, os ideólogos mexicanos, como os vários ideólogos brasileiros, defendiam a teoria de mestiçagem, apresentando-a não como símbolo de uma raça degenerada, mas como uma promessa de uma raça futura, mais forte e vigorosa, nascida da fusão do índio com o europeu. Já no fim do porfiriato, cientistas como Vicente Riva Palácio, Francisco Pimentel e Agustín Aragón representavam essas novas idéias. A veneração do mestiço alcançou seu apogeu com Andrés Molina, em 1909, quando publicou a obra *Los Grandes Problemas Nacionales*, onde esboçou o que ele chamou de *mestizofilia*, como uma doutrina para a construção da Nação e do nacionalismo através da mestiçagem (Molina, 1978; Schmidt, 2003; Stern, 2000).

Andrés Molina Enríquez percebia a sociedade mexicana através de uma composição classista, segunda a qual os indígenas conformavam uma classe social cujos indivíduos haviam sido sempre servos, párias, deserdados, oprimidos desde a conquista. Se bem reconhece aos indígenas vigorosas aptidões mentais importantes, vivem com um atraso de

⁶² Em 1910, segundo Rebas, havia 20% de brancos, 37% de indígenas e 43% mestiços. (Aguirre Beltrán, 1991)

⁶³ A unidade de caráter nacional que justificava uma integração racial de origem, segundo uma linha de genealogia única, era tema e preocupação dominante devido aos processos nacionalistas que proliferavam no mundo desde o fim do século XIX.

400 anos, pois suas manifestações intelectuais eram compreendidas como continuções dos tempos pré-hispânicos. Essa classe deveria ser integrada através da mestiçagem, para a construção de uma classe homogênea: a mestiça (Molina Enríquez, 1978; Ohemichen Bazán, 1999).

Na verdade, no México como no Brasil, não existe uma oposição às ideologias nacionalistas européias, apenas uma inversão, onde a mestiçagem passa a ser vista como um valor positivo e aparecerá como uma depuração e expressão de fortaleza. Não se altera o paradigma da relação “sangue – pureza – raça – nação”, mas transforma-se o significado de seus termos, mudando o negativo em positivo (Machuca, 1998)

Alfredo Saavedra (*apud* Stem, 2000), membro da *Sociedad Mexicana de Eugenesia*, na década de 1930, escreveu que a mestiçagem era um problema mas, ao mesmo tempo, a solução. Um problema porque estavam investigando os métodos para lográ-la e até certo ponto para acelerá-la. Era a resposta porque, uma vez realizada, a raça nacional seria única, um modelo que, segundo ele, estava sendo observado em outros países e que apresentava como primeiro resultado um crescimento e um certo progresso, além de bem-estar coletivo. No entanto, o objetivo no México era o mesmo que se buscou no Brasil, isto é, lograr com o tempo um embranquecimento e uma aculturação da população que aproximasse os mestiços dos *criollos*. Por esse motivo, intensificou-se a perseguição aos chineses e judeus e estabeleceu-se a proibição da migração amarela e negra para o País.

A mestiçagem foi pensada como facilitadora da construção da Nação com base tanto em uma visão recuperadora de um passado histórico sublimado (mitificado), como uma visão positiva (utópica) de um projeto nacional ou cultural homogêneo. Possuía um duplo registro. Um estereótipo homogeneizador e a legitimação de um só interesse, que era a recuperação de usos, valores e costumes dos *criollos*, representantes da raça mais pura européia (Machuca, 1998).

Se, por um lado, a mestiçagem logrou a emergência de um setor extenso da população⁶⁴ e a ampliação de oportunidades de ascensão social, ainda que tenha estabelecido uma forte desigualdade social, por outro lado, o projeto mestiço mexicano não conseguiu suprimir a existência de uma variedade efetiva de componentes pluriculturais. Segundo Machuca (1998), a ideologia mestiça ocultou a realidade da diversidade cultural, criou a ilusão de que todos eram mestiços e, através da imagem da homogeneização racial como sinônimo de igualdade social, criou a ilusão da existência de uma fraternidade e consangüinidade na identidade mestiça como sucedâneos efetivos do que no plano da cidadania, viria a ser a democratização. Na verdade, a cultura de um setor dominante se apresentava como se fosse a totalidade representativa do País, e o restante (as culturas indígenas) como uma curiosidade, um resíduo ou uma sobrevivência. Seria assim, uma ideologia de aculturação segundo a qual o melhoramento da raça implica a redução das características indígenas ao mínimo.

⁶⁴ Nas primeiras décadas pós-revolução, no censo de 1940, os índios foram reduzidos a uns 15% (Aguirre Beltrán, 1991). Há, como sempre, que considerar como foi a contagem dos indígenas no Censo nesses anos.

Segundo Bonfil Batalla (1994), a interpretação da mestiçagem não desembocou em uma nova cultura mestiça, e sim em um processo de “desindianização”, na perda compulsória da identidade indígena original e se traduziu na incorporação ao mundo mestiço. Tratava-se de integrar todos os setores do que o autor chama o “México profundo”, ou seja, o México indígena, pré-hispânico, dentro de uma sociedade que se lançava pelos caminhos da modernização ao estilo ocidental. O objetivo não era criar condições para o florescimento da civilização do “México profundo”, a civilização mesoamericana, porque não se aceitou a diferença, quer dizer, não se admitiu que o projeto nacional incluísse a permanência da população indígena como um setor com cultura própria, diferente do resto da sociedade.

A questão cultural deve ser pensada conjuntamente com a questão racial. Bonfil Batalla (1994) explica que o grande contingente inicial da população indígena predominou sobre os contingentes europeus, africanos e de outras procedências. O aporte genético indígena constituiu o elemento fundamental na conformação somática da população mexicana.⁶⁵ A questão mestiça no México não é simples como parece ser. Uma grande parte da população mestiça mexicana dificilmente se distingue por sua aparência física pois, do ponto de vista genético, uns e outros são produto de mestiçagem. O problema para Bonfil Batalla é visto em outros termos: o mestiço constitui um contingente de índios “desindianizados”. Alguns autores definem a “desindianização” como uma mestiçagem cultural, mas Bonfil Batalla mostra que é perigoso esse termo, pois é um processo diferente da mestiçagem já que não se trata de um fenômeno biológico. Para ele, sem dúvida que a consideração da superioridade da raça branca, cristã e ocidental foi e é motivo de atitudes racistas em relação aos indígenas. No entanto, a discriminação e a negação do índio é justificada sobretudo pelo repúdio à cultura indígena, mais do que à pele bronzeada.⁶⁶

O projeto da revolução condicionou os benefícios outorgados aos indígenas à necessidade de sua integração, à sua “desindianização” (Bonfil Batalla, 1994). Foram devolvidas algumas terras aos indígenas que lhes tinham sido usurpadas, mas com o propósito de que a agricultura tradicional se modernizasse e que se pusesse a serviço do programa de desenvolvimento econômico que se adotava no País. Criaram-se escolas no campo e nas comunidades indígenas, não para estimular e sistematizar o conhecimento da própria cultura, mas para que se aprendessem os elementos da cultura dominante. Estenderam-se os serviços médicos à população indígena, mas não consideraram a medicina tradicional. Valorizaram-se algumas manifestações culturais indígenas e

⁶⁵ O autor alerta, no entanto, que a predominância de traços índios nas camadas majoritárias da população e sua presença bem mais restrita em certos grupos das classes dominantes indicam que a mestiçagem não ocorreu de maneira uniforme e que isso marca a distância da idéia de democracia racial eventualmente defendida no País.

⁶⁶ Nas áreas urbanas, mais do que a mestiçagem, era a questão da aculturação a grande justificativa no discurso oficial para o reconhecimento dos indígenas. No entanto, para Gabriela Coronado Suzán (2003, p. 83), o termo mestiço é mais transparente como uma forma contrastiva em relação ao outro grupo, o índio. Tem, segundo ela, um significado social que se refere mais à negação da indianidade do que a uma identidade positiva que reconhece o indígena como parte constitutiva. Assim, o uso da categoria mestiço é mais visível em situações nas quais o contraste social dos grupos é evidente, como é o caso das regiões indígenas, onde a divisão e confrontação entre grupos faz mais relevante a distinção.

camponesas, mas como atividades isoladas. O objetivo final era lograr a unificação econômica, social, cultural e lingüística dessa população.

A revolução mexicana instituiu, portanto, um projeto político para os povos indígenas e buscou fundamentar teoricamente esse projeto. Esse processo deu início ao indigenismo mexicano, cujo titular foi Manuel Gamio.

4. As políticas indigenistas

O culto do mestiço defendido por Andrés Molina Enriquez influenciou diretamente os trabalhos de Manuel Gamio, que fincou seu indigenismo em princípios eugenistas ao atribuir a pureza e vincular essa imagem ao impoluto e nobre índio. A *mestizofilia* de Gamio girava em torno do índio, cuja assimilação na sociedade constituía a única maneira de assegurar o sucesso na empresa de homogeneização do corpo político (Stern, 2000). Gamio venerava o passado indígena, mas no seu projeto de futuro insistia na integração que deveria ser apoiada por estudos antropológicos de grande alcance.

Comparando as representações do indigenismo deste século com as do século passado, vemos que não são muito distintas. Segundo Alicia Castellanos (1994), a imagem do índio que se incorpora à identidade nacional mestiça é um pequeno fragmento do passado glorioso, não do presente nem do futuro. Para essa autora, diferentemente dos liberais do século XIX, os novos indigenistas não negam a existência dos indígenas, e procuram um melhor conhecimento que contribua para o “bom governo”, no entanto, a estratégia assimilacionista não difere substancialmente da que predominou durante o século passado.

Manuel Gamio, em sua obra *Forjando a pátria*, publicada em 1916, define as diretrizes que guiariam a política indigenista mexicana até recentemente. Ele expressou em sua obra a preocupação em constatar a existência de diversas pátrias indígenas, entendidas como agrupamentos que possuem um nacionalismo definido, caracterizado pelo uso de diferentes línguas, manifestações culturais e natureza física. A integração desses povos, portanto, só poderia ser alcançada pela fusão das raças e manifestações culturais, a unificação lingüística e o equilíbrio econômico. O combate à resistência desses grupos indígenas somente seria possível se existisse um conhecimento antropológico profundo que auxiliasse no conhecimento do pensamento indígena (Ohemichen Bazán, 1999).

Manuel Gamio sofreu a influência da Escola Culturalista norte-americana, retomando de Franz Boas seu conceito de relativismo cultural. Essa influência permitiu que Gamio atenuasse muitas idéias sobre a inferioridade do índio e a negação tácita do valor das culturas indígenas. No entanto, Gamio não abandonou o evolucionismo linear, e admitiu o maior desenvolvimento da cultura universal, da ciência positiva. Para isso, insistia em que, para impor determinada civilização ou cultura a um indivíduo ou a uma agrupação, se deveriam oferecer a educação e o meio inerentes à cultura que se tratava de difundir (Ohemichen, 1999).

Para incorporar al indio no pretendemos europeizarlo de golpe; por el contrario, indianicémonos nosotros un tanto, para presentarle, ya diluida en la suya, nuestra civilización, que entonces no encontrará exótica, cruel, amarga e incomprensible. Naturalmente que no debe exagerarse a un extremo ridículo el acercamiento indígena. (Gamio, apud Bonfil Batalla, 1994)

A atividade antropológica no México esteve, portanto, dirigida à necessidade de conhecer profundamente a população indígena para induzir a sua incorporação. A escola foi o outro instrumento de transformação social necessária para a integração dos indígenas.

As teses de Gamio seguiram inspirando o indigenismo mexicano durante as décadas seguintes, ao menos até os anos 70. A linguagem e a justificativa teórica pode ter-se transformado com os anos, mas os objetivos se mantiveram, assim como a concepção do indigenismo como uma teoria e uma prática política desenhada e instrumentada pelos não-índios visando à integração dos povos indígenas da nação. A definição do que era “bom” e “mau”, do que podia ser aproveitável ou descartado nas culturas índias era uma questão que não contou com a opinião dos indígenas; era um assunto, como toda política indigenista, no qual só os não-índios tinham voz, os “nacionais”, os que exerciam o controle cultural do País e aspiravam generalizá-lo (Bonfil Batalla, 1994).

Moisés Sáenz foi outro precursor do indigenismo mexicano. Ele procurou apoiar-se ainda mais na educação para a promoção não somente da integração, mas do desenvolvimento das comunidades indígenas. Buscou promover melhorias nas comunidades, utilizando suas línguas nativas e apoiando a sua organização social e política. Seu objetivo consistiu, segundo ele, em mobilizar os povos indígenas e conscientizá-los a respeito dos direitos sobre a terra, da dignidade e do poder que a Revolução promovia. Dessa forma, como explica Ohemichen, a política indigenista se dirigiu a mobilizar os grupos indígenas por meio da organização de congressos regionais e da criação de seus respectivos Conselhos Supremos sob o auspício do governo. Com base em suas propostas, foi criado o *Departamento Autónomo de Asuntos Indígenas*, que tinha como função coordenar os esforços de todos os organismos governamentais nas zonas indígenas, adaptados às necessidades de cada grupo (Hewitt de Alcântara, apud Ohemichen Bazán, 1999, p. 63).

A partir de meados dos anos 40, a economia mexicana cresceu rapidamente com o que poderia ser chamado de “revolução industrial” do México que, nesse momento, passou a produzir maiores quantidades de bens necessários, pois vivia-se a Segunda Guerra Mundial e era necessário substituir as importações. Esse processo trouxe consigo não só uma extensão de empregos industriais, como também a criação de um mercado interno capaz de absorver a produção da nascente indústria. Nesse contexto, se entendeu como fundamental a adoção de medidas para a unificação nacional e, portanto, para a consolidação da política indigenista que deveria acelerar a incorporação rápida dos indígenas, mão-de-obra necessária e, ao mesmo tempo, obstáculo para o desenvolvimento do País.

Nesse impulso para a modernização, durante as décadas 40 a 60, incrementou-se a discussão do que fazer com os indígenas. Segundo Maya Lorena Pérez Ruiz (2005) viveu-se assim uma espécie de esquizofrenia no âmbito do Estado Nacional, pois ao mesmo

tempo em que, juridicamente, os indígenas não existiam, políticas e instituições específicas – as indigenistas — eram promovidas para atender os indígenas. Ao mesmo tempo que eram sujeitos de políticas agrárias, sociais, econômicas, produtivas e educativas comuns a todos os cidadãos mexicanos, algumas dessas políticas eram contrárias às políticas indigenistas que iam sendo concebidas. Por um lado, os indígenas eram tratados como se não existissem, e, por outro lado, involuntária e contraditoriamente, o indigenismo acabava criando condições para fortalecer suas particularidades. Eram mexicanos e deviam reivindicar-se como tais para terem acesso aos diversos benefícios sociais, mas, para abrirem as portas das políticas e dos incentivos a eles dirigidos, deviam também afirmar-se como indígenas. O indigenismo, de muitas formas, atuou para organizar e institucionalizar socialmente a diferença dos indígenas.

Um exemplo é a atuação do *Instituto Nacional Indigenista* (INI), criado em 1948, como uma filial do *Instituto Indigenista Interamericano*. Suas funções consistiam em investigar os problemas referentes aos núcleos indígenas do País; estudar e difundir resultados de pesquisas; propor ao Executivo federal as medidas de melhoramento que esses núcleos necessitavam; coordenar e dirigir as ações de outros órgãos governamentais destinadas aos núcleos; e funcionar como corpo consultivo das instituições oficiais e privadas (Ohemichen Bazán, 1999).

O INI nasceu com a visão teórico-política de reconhecimentos dos valores das culturas indígenas, seguindo a mesma linha de Manuel Gamio, que propôs o relativismo cultural, mas sem abandonar o objetivo de integração com a sociedade nacional. Adotou o conceito de aculturação na perspectiva culturalista, para utilizá-lo como meio antropológico de mudança cultural induzida. Assim, a antropologia aplicada despontou como uma disciplina cientificamente comprometida com o projeto de homogeneização nacional.

O INI instituiu-se diretamente vinculado ao Presidente da República. Como diretor estava Alfonso Caso, advogado e arqueólogo ligado à Escola de Chicago, permanecendo no cargo até 1970, e manteve os mesmos objetivos de integrar os indígenas, substituindo os elementos considerados negativos da cultura indígena pelos elementos positivos da sociedade ocidental. Colaboraram em seu projeto importantes antropólogos mexicanos, notadamente Aguirre Beltrán, quem teve uma influência decisiva no campo do indigenismo e da antropologia mexicana, a qual se consolidava como uma corrente intimamente ligada às políticas e ações nacionais: a antropologia aplicada (Ohemichen Bazán, 1999, p. 68).

Aguirre Beltrán iniciou uma discussão antropológica que questionava a escola culturalista ao considerar que restringiam seus estudos a um nível exclusivamente comunitário, não levando em conta as relações dos indígenas com os ladinos. O indigenismo, comprometido com o câmbio sociocultural, buscava incidir não só no nível comunitário, mas em amplas regiões. A partir dessas idéias, Aguirre Beltrán propôs o conceito de regiões inter-culturais. Nesse processo, e como funcionário do INI, dedicou-se a estudar as relações indo-mestiças. Para isso propôs a criação de uma unidade destinada à pesquisa e à indução da transformação cultural: o *Centro Coordinador Indigenista* (CCI).

Aguirre Beltrán deixou alguns conceitos importantes que guiaram as políticas indigenistas até os anos 70.⁶⁷ Afirmava a teoria da integração, mas fundamentava-a em um determinismo que considerava inevitável a integração dos indígenas pelo modo capitalista. Aguirre considerava, ao contrário de Gamio, que os indígenas não constituíam uma classe social por estarem inseridos em relações coloniais de exploração, segundo ele, pré-capitalistas, pois acreditava que as relações de dominação e subordinação dos indígenas eram relações de castas. A ação indigenista deveria, exatamente, converter essas relações de castas em relações de classe. Além disso, Aguirre estabeleceu a noção de região de refúgio, espaço de relações e conflitos entre ladinos e indígenas, e, por fim, a teoria de ação e pesquisa, na qual estabeleceu a ação da antropologia aplicada para promover o desenvolvimento integral das regiões inter-étnicas.

Esses conceitos são relevantes, pois, como afirma Bartolomé (1997), o indigenismo não foi importante somente em sua ação, mas, sobretudo, na sua capacidade de proporcionar um marco teórico-ideológico para as perspectivas de amplos setores da sociedade política e civil. Segundo o autor, o indigenismo proporcionou um modelo de homogeneização como ato civilizador que passou a integrar um bloco histórico, definido como uma conjunção de relações estruturais e perspectivas ideológicas, orientado para a repressão das culturas indígenas. Construiu-se, assim, um projeto de sociedade que supunha a abolição da alteridade como forma de aspirar à modernidade da época. O que se considerava como um ato civilizador, baseado no humanismo universalista permitiu, segundo Miguel Bartolomé, a legitimação de um etnocídio.

A educação foi instrumento fundamental para a integração dos indígenas, pois uma estratégia da política indigenista era formar jovens das próprias comunidades indígenas para se converterem em agentes de integração. Os jovens saíam das comunidades, dirigiam-se às cidades para serem preparados e, depois, regressavam para as comunidades indígenas com noções “civilizadas” que deveriam passar para os demais. Esses jovens eram os agentes da transformação cultural (*agentes de cambio*), no entanto, muitos deles vão constituir os movimentos indígenas das décadas posteriores, que afirmam a diferença cultural e lutam contra o integracionismo.

A organização política igualmente como arma do indigenismo tinha conotações muito precisas, como o manifesta Guillermo de la Peña (1995, p. 116). Segundo a ideologia indigenista e também conforme a lei, os grupos indígenas como tais careciam de *status* político, e sua única representação válida era enquanto cidadãos individuais, por meio de instituições republicanas, como os municípios, os governos estaduais e federal. O vínculo entre essas instituições e a população indígena era estabelecido pelos partidos políticos, em particular pelo PRI, dado que os beneficiários da Reforma Agrária automaticamente se convertiam em membros da *Confederación Nacional Campesina* (CNC). Chegou-se inclusive a pensar que a incorporação ao PRI proporcionaria um espaço único para o desenvolvimento da cidadania entre os setores de menor renda, em especial nas áreas rurais.

⁶⁷ O indigenismo, que tratava de incorporar os indígenas, encontrou seu apoio jurídico no Convênio 107 da OIT, de 1957, que se referia à proteção das populações indígenas e de outras populações tribais nos Países independentes com o propósito de garantir sua integração progressiva à nação. (Stavenhagen, 1997)

Os processos de assimilação e de transformação nas formas de reprodução material e simbólica das comunidades indígenas se aceleraram com os vários projetos de industrialização, reforma agrária, introdução de cultivos comerciais, desenvolvimento das comunicações, ação de instituições religiosas, programas de castelhanização forçada e migração rural e urbana, em que consistiam, na verdade, as armas do indigenismo. A cidade era vista como um fator capaz de realizar modificações transcendentais na cultura de uma comunidade indígena, tal como afirmava Aguirre Beltrán.

No entanto, as políticas indigenistas sofreram no decorrer dos anos diversas dificuldades para a sua implementação. Segundo Ohemichen Bazán (1999), os recursos governamentais destinados ao desenvolvimento agropecuário não foram manejados pelo INI e não tiveram o objetivo de atender aos indígenas, ao contrário, responderam aos interesses das elites regionais. Essa situação estrutural derrubava a hipótese de Aguirre Beltrán de que havia um antagonismo entre o governo federal e os interesses das elites regionais, consideradas por ele como atrasadas. O próprio orçamento do INI foi reduzido, não atendendo às necessidades do desenvolvimento das regiões indígenas. Na verdade, o INI não conseguiu atuar nas “regiões de refúgio”, incidindo de maneira mais pontual nas comunidades indígenas. O Estado mexicano não deu importância ao desenvolvimento dos indígenas e se a proletarização e a aculturação dos indígenas se apresentavam de maneira paulatina, isto se devia muito mais às forças sociais e às condições políticas gerais do que à atuação ampla do Instituto.

Para concluir, como instância do governo nas regiões indígenas, o INI acabou por colaborar com os megaprojetos, como represas hidroelétricas e as empresas florestais paraestatais, que afetaram duramente as comunidades indígenas. Em sua execução, esses projetos não consideravam os indígenas e tampouco a opinião do INI, que se limitou a colaborar na preparação da comunidade indígena para a aceitação desses empreendimentos. Assim, no decorrer dos anos, o INI foi assumindo uma posição marginalizada nas políticas executadas por outros órgãos do Estado, não conseguindo exercer o esperado papel de articulador e coordenador das ações que afetassem os grupos indígenas.

5. O reconhecimento da identidade étnica e cultural

A modernidade prometida pelas políticas de desenvolvimento chega fragmentada e sem justiça, e, por volta dos anos 70, começam a surgir as primeiras demandas étnicas, que estavam sobretudo destinadas a proteger e conservar as culturas indígenas. Segundo Pérez Ruiz (2005), com o esgotamento do modelo político e de desenvolvimento econômico do País, que trouxe consigo a diminuição e, inclusive, o cancelamento dos benefícios (reais ou imaginários) que a modernidade havia oferecido aos indígenas em troca da renúncia de suas culturas e de suas identidades próprias, surgiram as primeiras organizações indígenas do tipo étnico que começaram a tecer o que a autora nomeia de uma utopia, ou seja, construir um grande movimento indígena nacional para defender o direito de conservar suas culturas e suas identidades próprias. Os indígenas constituíram-se assim como um ator político que,

a partir de diferentes âmbitos, luta até hoje para alcançar direitos específicos. As organizações, as demandas e os líderes foram crescendo sempre em interação com as instituições e políticas governamentais e sob a influência de vários atores.

A partir dos anos 60, o panorama do Estado mexicano e seu vínculo com a política indigenista começou a modificar-se. A crise nos países do “terceiro mundo” se agravou como uma resposta à falta de eficiência do capitalismo que, nesses países, fez surgir sociedades cada vez mais diferenciadas e polarizadas, excluindo grande parte da população, sobretudo os indígenas, do bem-estar econômico e social.⁶⁸ A cidadania é vetada a grande parte da população em condições de marginalidade.⁶⁹ O governo mexicano sofreu uma forte crise de legitimidade, que se confirmou no crescimento do movimento estudantil de 1967-1968; nas numerosas lutas proletárias através das quais os trabalhadores buscavam recuperar suas organizações controladas pelos sindicatos ligados ao partido único; e no ressurgimento de lutas pela terra, nas quais interagiam camponeses indígenas e mestiços. Nesse processo de confronto com o Estado, o indigenismo oficial foi duramente criticado em sua concepção homogeneizante; criticado abertamente pelo movimento estudantil de 1968 e questionado por vários acadêmicos nacionais e estrangeiros (De La Pena, 1999).⁷⁰ Esse contexto de crise, portanto, implicou uma transformação do discurso indigenista mexicano.

Principalmente a partir dos anos 70, uma nova corrente crítica antropológica vai-se desenhando no cenário do indigenismo mexicano. Essa corrente questionava a colaboração dos antropólogos mexicanos com o Estado na sua implementação das políticas indigenistas integracionistas dentro do que foi definido como a antropologia aplicada mexicana (Warman, 1970). Teve como antecedentes críticos a “teoria da dependência” e a teoria do “colonialismo interno”, as quais lhe permitiam questionar o espaço que o capitalismo, na forma aplicada na América Latina, excludente de vários grupos do bem-estar social e econômico, concederia aos povos indígenas. Essa crítica, no entanto, poderia ser dividida

⁶⁸ Nos anos 60, no México e em outros países latino-americanos utilizou-se conceito de “colonialismo interno”, proposto por Pablo Gonzáles Casanova (1963), que anunciava a relação dos povos indígenas com o Estado como uma relação de uma colônia interna. Essa relação era consequência do próprio desenvolvimento capitalista na sua necessidade de acumulação constante.

⁶⁹ Desde a década de 1950, surgem pesquisas sobre a marginalidade na América Latina fundamentadas no aumento das favelas em torno das grandes cidades, ressaltando as dificuldades de sobrevivência das classes inferiores. A partir dos anos 70, aumenta o número de estudos com esse enfoque, e a pesquisa de Larissa Lomnitz em uma “barriada” na Cidade do México foi um marco, que conformou o livro *Cómo sobreviven los marginados*. A autora conclui que “*En América Latina, existen grandes grupos sociales que pueden clasificarse de marginados. En este libro se define consistentemente el punto de vista según el cual la marginalidad no consiste en una simple clasificación por ingresos, origen geográfico o social, patrones de residencia urbana ni por hipotéticos rasgos culturales, sino que representa y refleja una situación estructural peculiar con relación a la economía. Vemos a la marginalidad como un proceso, que tiene su origen en el desarrollo industrial y que adquiere características especiales en las condiciones económicas propias de América Latina. La principal de estas características es la inseguridad económica crónica. Lo esencial de la marginalidad es su falta de vinculación y de integración al sistema económico urbano-industrial.*” (Lomnitz, 1997 [1975])

⁷⁰ Inicia-se, nesse momento, o rompimento do vínculo da antropologia mexicana com a política indigenista integracionista do Estado mexicano.

em duas vertentes: uma indigenista, com enfoque mais culturalista e étnico,⁷¹ e a outra mais marxista, que se apoiava sobretudo na teoria do colonialismo interno.⁷² Essas duas correntes vão debater constantemente sobre a primazia do social e do étnico, discussão que se perpetua até os anos 90, quando se observa uma preponderância das propostas etnicistas.

Nos anos 70, sobretudo, o cenário de conflitos com o Estado se agravou. Da parte dos grupos indígenas, esses anos se caracterizam pela multiplicação de movimentos em luta pela terra e por melhores condições de vida através de um emprego mais bem remunerado.⁷³ As demandas contemporâneas com fundamentos étnicos ganham mais força e atingem seu auge nos anos 80. Um novo ator social manifestou-se, que é o indígena nascido da *intelligentsia india*⁷⁴, aquela mesma formada pelo indigenismo que estimulou a educação e a migração urbana e que, com o decorrer dos anos, não viu confirmarem-se suas perspectivas de ascensão social, participação política e aceitação no meio das elites dominantes e, tampouco, o reconhecimento e o respeito por suas heranças culturais (Bonfil Batalla, 1994; Oehmichen Bazán, 1999).⁷⁵ Essa *intelligentsia india* constituiu um novo setor índio, que ainda que apresentasse diferenças internas, tinha em comum a experiência

⁷¹ Um grande expoente desse pensamento é Guillermo Bonfil Batalla, quem defendeu que a exploração dos índios não era devida à situação de classe, mas sim à sua categoria de índios. Ele propôs uma política orientada a fortalecer a cultura étnica, assim como o direito a auto-determinação, autonomia e auto-gestão dos povos indígenas. Considerou também a possibilidade de surgimento de outro nível ou forma de identidade que permitisse reunir os indígenas pela sua situação de colonizados; a "indianidade", o ser índio, a partir de uma origem pré-hispânica, meso-americana, em oposição a cultura colonial do ocidente (Oehmichen Bazán, 1999; Bonfil Batalla, 1988).

⁷² Antropólogos adeptos dessa linha refletiam sobretudo em torno das estruturas de classe e as vias de desenvolvimento capitalista. Suas pesquisas se dirigiam para as estruturas de poder e para as classes sociais no campo. Arturo Warman, Armando Bartra, Roger Bartra, Héctor Díaz-Polanco são alguns expoentes dessa corrente antropológica.

⁷³ Pela luta pela terra, surge em 1979, a Coordinadora Nacional Plan Ayala (CNPA), que nasceu, quando diferentes organizações camponesas independentes decidiram formar uma rede de organizações unidas pelo seu interesse na luta pela terra, ainda que mantivessem certo tipo de reivindicações culturais. SE esse movimento surgiu, fundamentalmente, como resposta às políticas anti-agrícolas do regime vigente entre 1976-1982. Essas organizações estavam formadas por indígenas e não indígenas, e outras só por indígenas, mas o referencial da identidade étnica não fazia parte de suas reivindicações. Dessa forma, pode-se considerar como organizações de perfil mais reivindicativo centrado na demanda agrária (Perez Ruiz, 2005; Mejía-Piñeros e Sarmiento-Silva, 1987, p. 194).

⁷⁴ Alguns autores encontram exagerado o termo *intelligentsia india* para os indígenas que quando muito tinham nível superior.

⁷⁵ Os professores bilingües, que conformam essa *intelligentsia india*, como intermediários das comunidades indígenas junto à sociedade nacional, vão-se constituindo como promotores indígenas, assumindo um discurso etnicista. Entre elas a importante Alianza Nacional de Profesionales Indígenas Bilingües (ANPIBAC), nascida em 1977, e amplamente apoiada pelo governo como parte da estratégia da criação de uma elite indígena, até o momento em que os professores bilingües se comprometeram mais com as comunidades de origem e passaram não só a reivindicar a instauração de uma verdadeira educação bilingüe e cultural, como também a discutir problemas agrários e políticos. Houve uma divisão da organização, que acabou perdendo sua legitimidade pela cooptação do Estado de alguns de seus membros através do convite para trabalhar em suas estruturas burocráticas, principalmente na gerência de programas de educação bilingüe (Mejía-Piñeros y Sarmiento-Silva 1987, p.160-171; Beaucage, 1995, p.7). Outros integrantes iriam formar parte de um novo tipo de líderes indígenas que encabeçariam movimentos do tipo reivindicativo sem contemplar a discussão étnica e outros movimentos baseados em demandas étnicas (Perez Ruiz, 2005).

urbana e a educação média e superior, que lhe permitia manipular a cultura dominante com muito mais destreza que os líderes comunitários.⁷⁶

Os migrantes transmitiam à comunidade de origem experiências que obtiveram no contexto urbano das grandes cidades, nas lutas sindicais, na inserção nas universidades ou mesmo na convivência cotidiana com a modernidade urbana.⁷⁷ O contato entre os indígenas migrantes e a população camponesa tomou-se fundamental para as lutas indígenas que se dão nesse período. Ao mesmo tempo em que os autores do indigenismo esperavam que a cidade conduzisse os indígenas à mestiçagem através da proletarianização, da substituição da identidade étnica pela consciência de classe e da formação inevitável de uma mentalidade aculturada nacional, outros pesquisadores perceberam que os migrantes indígenas reconstituíam suas identidades étnicas na cidade, formando um vínculo entre a cidade e o campo, como uma comunidade estendida. Outros ainda consideraram que, na cidade, os indígenas mais estruturados estabeleciam redutos étnicos, reconstituindo espaços e instituições comunitárias que alimentavam suas identidades.

Com a migração e o contacto com a alteridade cultural que discriminava os indígenas na cidade,⁷⁸ abriu-se um processo de construção identitária que não existia anteriormente e que deu origem às organizações de indígenas migrantes, como aconteceu com os mixtecos e zapotecos no México e nos Estados Unidos. Esse novo sujeito social se estabeleceu como intermediário cultural, pois sem abdicar de sua cultura original, dedicou-se ao aprendizado da língua, da escrita e dos conhecimentos ocidentais. Converteu-se, assim, no intelectual orgânico do movimento índio (Oehmichen Bazán, 1999; Bonfil Batalla, 1994).

Em um novo esforço do Estado para criar uma organização indígena que aceitasse o diálogo nos termos que o governo queria, organizou-se em 1975 o primeiro *Congreso Nacional de Pueblos Indígenas*, em Pátzcuaro, Michoacán, que resultou na criação do *Consejo Nacional de los Pueblos Indígenas* (CNPI), que integrava conselhos indígenas que representavam diversos grupos étnicos. No entanto, o governo, já desacreditado, não conseguiu que seus conselhos tivessem representatividade nas comunidades indígenas,

⁷⁶ Bonfil Batalla não descarta que essa “elite indígena” tenha usado de sua posição e de sua vantagem relativa para tirar benefícios próprios, a despeito das necessidades das comunidades de origem. Essas situações existem e desprestigiam o movimento. No entanto, para o autor, elas correspondem à situação de corrupção em que vive a sociedade mexicana como um todo, e de todas as maneiras logram promover a discussão indígena em nível nacional (Bonfil Batalla, 1994).

⁷⁷ Segundo o exposto por Cristina Oehmichen Bazán (1999): *la migración se constituyó en uno de los pilares fundamentales de la reproducción física y cultural de las comunidades indígenas, a la vez que permitió generar procesos de identidad que trascienden al ámbito comunitario. La migración logró romper el cerco comunitario y con ello las comunidades antes distantes e incluso enfrentadas entre sí por problemas de tenencia de tierra, logran construir una identidad étnica precisamente en los lugares de su reencuentro. Con la migración y el contacto con la alteridad cultural que los discrimina y agrede, se abre un proceso de reconstrucción de identidades étnicas que antes no existía para dar origen a organizaciones de migrantes como acontece con los mixtecos y zapotecos en México y los Estados Unidos.*

⁷⁸ Guillermo de la Peña (1999), como outros autores, afirma que a criação de nichos na cidade foi reforçada por um mecanismo de discriminação racista por parte da população não indígena e pela debilidade dos mecanismos de participação cidadã.

ainda que, no nível nacional, tenham permitido a divulgação do problema indígena.⁷⁹ Indiretamente, o Conselho provocou o surgimento de organizações paralelas, independentes do governo, vinculadas ou não a outros partidos políticos.⁸⁰

Com a crise política e de hegemonia, que ficou aberta com a violenta repressão ao movimento estudantil, o Estado buscou reconquistar o apoio de diversos setores sociais e reprimir organizações mais radicais. Nessa perspectiva, o governo⁸¹ respondeu a algumas reivindicações populares e indígenas, e assimilou ao seu discurso a pluralidade, a autogestão e as propostas de respeito às identidades étnicas. O Estado tomou para si algumas críticas nascidas no âmbito antropológico através da incorporação em suas instituições de antropólogos críticos e desenvolveu uma proposta política denominada de *indigenismo de participación* (Ohemichen Bazán, 1999).

O “indigenismo de participação” tinha como objetivo explícito convocar à participação social através da oferta institucional para melhorar as atividades produtivas por meio de: investimentos, desenvolvimento da infra-estrutura e da tecnologia agrícola, e apoio para a comercialização. Além disso, buscou promover a elevação do nível do bem-estar em matéria de alimentação, saúde, moradia, realizar programas de educação, justiça civil e trabalhista, assim como preservar o patrimônio cultural dos grupos indígenas. No entanto, a novidade do *indigenismo de participação* não foi a convocação indígena, já que as políticas integracionistas também apelaram à participação indígena para o seu programa de aculturação, mas sim à participação massiva e à promoção de assembleias comunitárias como mecanismos de consulta para a operação de projetos e obtenção de consensos (Ohmichen Bazán, 1999).

Muitas críticas foram feitas ao “indigenismo de participação”. Os indígenas, junto com os outros grupos rurais e urbanos excluídos, foram enquadrados dentro da categoria de marginalização. Para os seus teóricos, os indígenas sempre estiveram integrados à nação mediante o trabalho produtivo, mas à margem dos benefícios do desenvolvimento. Nesse contexto, o INI esteve subordinado à *Coordinación General del Plan Nacional de Zonas Deprimidas y Grupos Marginados* (COPLAMAR) e aos seus critérios administrativos e operativos. Na verdade, não houve uma efetiva participação dos indígenas, já que estes ficaram subordinados às ofertas institucionais que eram elaboradas pelo centro do País.

⁷⁹ Diferentemente das anteriores estruturas corporativistas, operárias e camponesas, o CNPI não obteve os recursos suficientes para desenvolver uma estrutura clientelista já que eram absorvidos sobretudo pela burocracia do INI e pelo “*Coordinación General del Plan Nacional de Zonas Deprimidas y Grupos Marginados*” – COPLAMAR (Mejía-Piñeros e Sarmiento-Silva, 1987, p. 160-171). Nos dois congressos seguintes (realizados em 1977 e 1979), os indígenas participaram de maneira mais intensa, cobrando sua participação nas decisões relacionadas com seu próprio desenvolvimento, questionando inclusive o controle do INI, que devia ser exercido por um indígena. Após o congresso de 1979, o Estado percebe então que o movimento indígena não poderia ser facilmente controlado.

⁸⁰ Observa-se também, nesse momento, que a atuação da esquerda mexicana dos anos 70 reflete o trabalho político dos quadros provenientes do movimento estudantil, cujas organizações trabalhavam junto com outros grupos excluídos.

⁸¹ Política iniciada pelo governo de Echeverría (1970-1976) e seguida por José López Portillo (1976-1982).

O “indigenismo de participação” não logrou identificar-se com o etno-desenvolvimento,⁸² como desejavam alguns antropólogos e mesmo alguns integrantes do INI.⁸³ Sob o discurso de pluralidade étnica, na prática assemelhou-se ao indigenismo de integração, já que submeteu a especificidade do étnico ao campo mais amplo da marginalidade e ao desenvolvimento econômico planejado a partir do âmbito federal. Dentro de um modelo economicista, não levou em conta a heterogeneidade cultural dos diversos grupos mexicanos e, tampouco, as especificidades regionais. Por fim, a inauguração dessa nova política correspondeu ao fim da predominância do INI nas ações governamentais dirigidas às comunidades indígenas.

O INI retomou sua força somente a partir do final dos anos 80, quando se realizou a reforma do Estado mexicano, agora dentro do contexto de planificação do Tratado de Livre Comércio da América do Norte (Nafta), e da reforma neoliberal no País. É, sobretudo, a partir de 1989 que o INI tornou-se um instrumento importante para a execução da reforma da política social no mundo rural desejada por Carlos Salinas de Gortari, através do seu *Plan Nacional de Desarrollo 1989-1994*. É um momento de grandes conflitos no campo, onde proliferaram organizações camponesas indígenas confrontando o Estado, ao mesmo tempo em que se elevaram os dados sobre pobreza e pobreza extrema rural. O México, vivendo uma crise econômica, e ansiando sua inserção no primeiro mundo através do Nafta, devia contornar os conflitos e preparar-se para a modernização de suas instituições e para a abertura democrática.

No seu discurso de posse, no dia 1º de dezembro de 1988, o presidente Salinas de Gortari definiu como prioridade de seu governo o combate à pobreza extrema. Esse combate seria realizado através do *Programa Nacional de Solidariedad* (Pronasol), que deveria atuar de maneira eficaz nas regiões rurais e zonas urbanas que apresentassem níveis mais baixos. Além disso, deveria focar os grupos indígenas que, segundo ele, eram dignos de trato mais justo.⁸⁴

O Pronasol tinha como objetivo melhorar a situação dos grupos de extrema pobreza para promover o desenvolvimento regional equilibrado.⁸⁵ Além disso, buscou promover e fortalecer a participação e gestão das organizações sociais e das autoridades locais. Os indígenas foram incluídos a partir dos perfis de pobreza e extrema pobreza, devido a seu alto grau de marginalização. A partir dessa perspectiva, o INI empenhou-se em seguir os propósitos do Pronasol, obtendo assim um melhor *status* político e financeiro.

⁸² Conceito que implica na potencialidade do grupo étnico e de sua capacidade para formular, constituir e gerenciar seu próprio projeto de desenvolvimento, com base na sua experiência histórica, fazendo uso dos recursos que proporcionam sua cultura, em um marco de ações e organizações definidas pelos seus valores e aspirações (Valencia, *apud* Oehmichen Bazán, 1999).

⁸³ Para Marcos Roitman Rosenmann, o indigenismo em suas diversas versões, seja etno-desenvolvimentista, cultural ou integracionista, somente servia para a manutenção e recriação do indigenismo estatal. (González Casanova e Roitman Rosenmann, 1996).

⁸⁴ A ação do Pronasol é importante, como se verificará no capítulo seguinte, para entender a constituição das organizações indígenas da Cidade do México.

⁸⁵ Uso como referência os documentos contidos no livro: *Instituto Nacional Indigenista 1989-1994*, editado pelo próprio INI, coordenado por Oehmichen Bazán, em 1994.

O INI baseou o seu plano de atividades em dois eixos: a promoção do livre desenvolvimento das culturas indígenas e a correção da desigualdade que freava esse desenvolvimento. Suas ações, divulgadas no documento *Políticas y tareas indigenistas 1989-1994*, estavam voltadas para promover e apoiar as iniciativas dos povos indígenas a fim de: atualizar suas potencialidades e consolidar o caráter plural e diverso da Nação; promover a transferência das funções institucionais às organizações e coletividades indígenas, assim como às outras instituições políticas e grupos da sociedade envolvidos e comprometidos com a ação indigenista; e, por fim, promover a coordenação com as instituições federais, estatais, municipais e da sociedade civil, e também com os organismos internacionais, com o propósito de ampliar a cobertura de atenção aos povos indígenas e de envolver as outras dependências e setores da sociedade civil nas ações indigenistas.

Para se adequar às novas diretrizes, o INI reestruturou-se de forma a poder delegar às organizações indígenas o poder de decisão sobre o desenho, execução e avaliação dos projetos elaborados. Agora os CCI tinham a função de proporcionar apoio às organizações indígenas, por meio de assessoria, capacitação técnica e administrativa, enquanto as instituições estatais cumpriam com a função normativa básica.

Igualmente, pensou-se nas exigências de justiça reclamada pelos povos indígenas, às quais se respondeu com a instalação da *Comisión Nacional de Justicia para los Pueblos Indígenas de México*, órgão consultivo do INI, integrado por personalidades e antropólogos ligados à defesa dos direitos humanos. Em abril de 1989, foi criada também a *Dirección de Procuración de Justicia* para atender às necessidades de assistência jurídica dos povos indígenas. Simultaneamente, foi realizado um diagnóstico das condições gerais dos indígenas, que serviu para definir programas estratégicos, que resultaram na elaboração do *Programa Nacional de Desarrollo de los Pueblos Indígenas 1991-1994*.

Essa ação do Instituto, a partir de 1989, foi considerada como inovadora, pois transferia para as organizações indígenas o poder de decisão sobre os projetos e a administração dos gastos públicos através dos *Fondos Regionales de Solidariedad (FRS)*. Era justificada por um discurso de respeito às organizações indígenas, que buscava combater modelos paternalistas e assistencialistas, e, sobretudo, propunha como apoio os cursos de capacitação técnica. No entanto, para alguns autores, essa ação respondia tão-somente às reformas neoliberais que se estavam implementando, e não constituía uma proposta de desenvolvimento dos povos indígenas a partir de suas próprias organizações mas, sim, uma nova maneira de ingerência sobre as formas organizativas indígenas.⁸⁶

⁸⁶ Segundo Oehmichen Bazán (1999, p. 119) a partir de 1990, no interior do INI se debateu amplamente o caráter dos FRS. Para alguns funcionários, constituíam uma bolsa de financiamento para combater a pobreza, com o que se privilegiava o aspecto produtivo dos projetos, a recuperação de créditos e a geração de renda; para outros, o aspecto econômico dos fundos era considerado como “pretexto” para deslanchar processos organizativos regionais que permitissem fortalecer a capacidade de autogestão das comunidades indígenas. A instrumentação dos FRS ocasionou, no interior do INI, um conflito entre imperativos economicistas e objetivos organizativos, já que poderiam ser apresentados projetos que fossem rentáveis em termos econômicos mas necessários para alcançar processos organizativos mais amplos através do aumento do número de beneficiários. Nos FRS prevaleceram os critérios economicistas e numéricos impostos pelo Pronasol, no qual se media o número de projetos e de beneficiários. Sua implementação não considerou nem

O alinhamento do INI ao Pronasol estabeleceu um conflito nas suas ações indigenistas. Por um lado, a continuidade de um indigenismo de participação, que não considerava as particularidades culturais de cada grupo indígena e mostrava uma visão muito abstrata e generalizante do problema étnico, e, por outro lado, um indigenismo orientado ao fortalecimento dos elementos das culturas próprias dos povos indígenas, manifestado no discurso de respeito à pluralidade indígena e na defesa de um projeto de reforma constitucional em matéria indígena com o objetivo de preservar e desenvolver as culturas dentro de um conceito de Nação pluricultural.

O México foi um dos primeiros países que aprovou a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT),⁸⁷ que reprovava as políticas indigenistas integrativas e que considera os povos indígenas como sujeitos sociais e jurídicos, defendendo seus interesses de território e cultura e a representação indígena nas legislações que diretamente os afetam. Nesse contexto, foram propostas reformas constitucionais destinadas à proteção dos grupos indígenas. Reformou-se assim o Artigo 4º da Constituição Mexicana, para reconhecer, no âmbito constitucional, a coletividade indígena respeitando suas tradições, recursos, línguas e formas de vida.⁸⁸

Apesar dos avanços obtidos com a reforma do Artigo 4 da Constituição, ao fazê-la, sem considerar a participação dos indígenas, o Estado tomou para si o poder único de decisão, construindo em torno de si um discurso hegemônico. O convite de Arturo Warman para dirigir o INI foi também uma forma de legitimar essa nova política indigenista que estava sendo colocada em prática. Salinas buscava resolver, enfim, a aparente contradição entre seu projeto político de abertura ao exterior e de homogeneização interna e a sua política indigenista. Ele retoma assim o antigo projeto do indigenismo de determinar os

mesmo a heterogeneidade cultural da população indígena, cujo problema vai mais além do que o combate aos níveis de pobreza. Através dos FRS, os representantes das organizações e comunidades foram capacitados tanto no aprendizado do modo organizativo elaborado pela instituição governamental, como na gerência administrativa dos recursos que lhes foram transferidos pela federação. Segundo a autora, a ação participativa promovida pelo INI através do FRS novamente voltou a ser integrativa, não mais à cultura nacional e à mexicanidade, mas aos critérios de eficiência e produtividade que o modelo neoliberal impunha. Voltaremos à discussão quando se tratar das organizações indígenas da Cidade do México.

⁸⁷ A Convenção 169 da OIT entra em vigor em setembro de 1991. O México foi o segundo país a ratificá-la.

⁸⁸ Artigo 4º da Constituição mexicana: *“La Nación mexicana tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas. La ley protegerá y promoverá el desarrollo de sus lenguas, culturas, usos, costumbres, recursos y formas específicas de organización social, y garantizará a sus integrantes el efectivo acceso a la jurisdicción del Estado. En los juicios y procedimientos agrarios en que aquellos sean parte, se tomarán en cuenta prácticas y costumbres jurídicas en los términos que establezca la ley”* (O artigo 4º reformado entra em vigor em janeiro de 1992). Díaz-Polanco critica a reforma do art. 4º, pois segundo o autor, o projeto original do artigo anunciava uma pluralidade étnica ao invés de pluralidade cultural, o que poderia levar à interpretação dos indígenas como sujeitos políticos e jurídicos, fato rejeitado pelo Estado. Além disso, segundo o texto da lei, os indígenas se distinguem dos outros apenas pela língua, culturas, usos e costumes que deverão ser promovidos e protegidos pelos Estado, anunciando assim a permanência e a legitimidade da ação tutorial do Estado. Igualmente a referência a formas específicas de organização social tradicional não é real, já que o artigo 115 da mesma constituição exclui toda a possibilidade de um outro nível governamental que não seja os estabelecidos pelo Estado (Díaz-Polanco, 1992, p. 29-30; Beaucage, 1995). Além de Díaz-Polanco, são vários os autores que se dedicam ao estudo das mudanças na legislação internacional e nacional em matéria indígena, não somente no México mas em toda a América Latina: Bartolomé Clavero, Rodolfo Stavenhagen, Diego Iturralde são alguns exemplos.

aspectos da cultura indígena que deveriam ser protegidos e quais deveriam ser abolidos, como, por exemplo, a questão da comunidade indígena (Beaucage, 1995, p. 09).

Frente a esse discurso hegemônico do Estado, que não leva em conta a heterogeneidade indígena e que toma para si o poder de decisão sobre a própria definição e caracterização dos povos indígenas, três linhas críticas se debateram no cenário político. Seguindo o esquema apresentado por Beaucage (1995, p. 9-10), uma delas, assumida pelo PRD (*Partido de la Revolución Democrática*), herdeiro da antiga tradição da esquerda mexicana, que tinha um projeto nacional de cultura única saído da Revolução. Para o PRD, ainda que considere o pluralismo cultural do País, os indígenas são camponeses, para os quais promete uma “verdadeira reforma agrária”. A eles se juntam os vários antropólogos marxistas críticos do indigenismo, que mencionamos anteriormente.

Como resposta ao projeto do PRD, surge outra proposta de unificação cultural, chamada por Bonfil Batalla (*apud* Beaucage, 1995, p.10) de “projeto Televisa”⁸⁹ que buscava uma unificação da cultura mexicana através de um projeto transnacional, hegemônico, não mais de oposição à influência do exterior, onde as culturas indígenas não seriam nada mais do que objetos de estudo dos antropólogos, funcionários do INI e turistas.

A esses dois projetos, respondem os antropólogos de tendência indigenista com suas próprias idéias. O pluralismo cultural aparece como a única opção de sobrevivência, não somente dos indígenas, mas da própria cultura nacional frente à globalização. Isso supõe proporcionar aos povos indígenas os meios materiais, não para preservar alguns setores da cultura folclorizada, mas para desenvolvê-la dentro do contexto atual, dando-lhes controle sobre suas culturas, assim como sobre os elementos que vêm da sociedade ocidental, como a escola e a saúde. O tema conduz-nos novamente à discussão da autonomia.

Não se pode esquecer, no entanto, que essas mudanças constitucionais são também fruto da mobilização dos grupos indígenas, que se toma cada vez mais intensa e reivindicativa de seus direitos. As organizações indígenas não possuem discursos homogêneos, divergem entre o que consideram como prioridades do discurso indígena/camponês. Muitas, apesar de serem formadas por indígenas, são organizações de cunho agrário, de luta pela terra, onde a identidade indígena não é discutida, podendo ser consideradas como organizações de cunho mais reivindicativo, com reclamações sociais e econômicas muito pontuais e precisas. Sobretudo a partir dos anos 80, são as organizações dirigidas pela *intelligentsia india* que ganham espaço, definindo o confronto com o Estado em torno da discussão da diferença cultural, em nome da diversidade e não mais em nome da igualdade das condições sociais e econômicas dos camponeses. São organizações que não buscam o poder, ao contrário, buscam o controle sobre o governo próprio de suas comunidades, segundo suas tradições.⁹⁰

O novo movimento indígena de cunho indianista incorpora a dimensão étnica como uma maneira de lutar também por espaços políticos de participação e representação. É um

⁸⁹ Grupo televisivo importante no México

⁹⁰ Vários autores ressaltam que muitas dessas instituições tradicionais são heranças de instituições coloniais, que foram apropriadas pelos indígenas no decorrer da história pós-colonial (Sierra, 1992; Beaucage, 1995).

discurso fundamentado no passado, em vínculos ancestrais, primordiais, fazendo sempre referência a uma luta de mais de 500 anos de resistência. Essa referência ancestral permite legitimar o discurso dos vínculos ancestrais com a terra, o que fortalece a defesa dos territórios e de suas instituições sociais, dando uma nova conotação à luta pela terra. Não se trata de exigir a reforma agrária – agora dificultada pelas reformas constitucionais e pela falta de recursos que o Estado destina ao campo—, mas sim de defender de maneira explícita os territórios ameaçados pela onda de privatizações (Ohemichen Bazán, 1999).

Ohemichen Bazán (1999) manifesta que esse novo discurso do movimento indigenista tem criado novos referentes de identidade que operam tanto internamente, nas organizações, comunidades e núcleos de população indígena, através de processos de auto-reconhecimento e autoavaliação, quanto externamente, para os não-índios. Internamente, o novo discurso permite interpelar a população indígena e reuni-la sob a perspectiva que vai além da reivindicação das necessidades imediatas. Para o exterior, expressa um novo tipo de relação frente à sociedade nacional e frente ao Estado. Constituiria assim um discurso que permite estabelecer alianças, adquirir legitimidade e também proporcionar a outros setores não-indígenas elementos de identidade nacional, a partir do reconhecimento da pluralidade cultural, já que o nacionalismo revolucionário foi abandonado pelo Estado.

As organizações indígenas não se diferenciam somente pelas opções indigenistas ou camponesas, mas também pela relação com os partidos políticos, entre as organizações mais próximas do PRI e aquelas que se opõem a esse partido. É verdade que esse contexto, após o levante zapatista e a eleição de um presidente da República oriundo do PAN (*Partido de Acción Nacional*, de oposição, à direita do PRI), sofre algumas transformações, mas a relação das organizações indígenas com os partidos mexicanos sempre foi muito complexa. As diferenças entre as doutrinas que guiam essas organizações dificultam a criação de um movimento indígena único. Não se pode esquecer um elemento fundamental, ao qual voltarei no capítulo sobre os indígenas do México, de que há uma grande diversidade de grupos indígenas no país, com manifestações culturais e interesses distintos, o que dificulta a construção dessa *indianidad* genérica.

As modificações constitucionais em matéria indígena que ocorreram em outros países da América Latina também exerceram pressão sobre o Estado mexicano. Além disso, ao aproximar-se a comemoração dos 500 anos do “Descobrimento” da América por Cristóvão Colombo, em 1992, as tensões entre as autoridades estatais e os grupos indígenas se intensificaram.⁹¹ As reformas da Constituição mexicana, que eram parte da

⁹¹ A preparação para a contestação dos 500 anos do “Descobrimento da América” veio fortalecer organizações com bases etnicistas, que reclamavam o reconhecimento dos direitos indígenas, inclusive os direitos políticos étnicos, e o reconhecimento do país como uma nação pluriétnica, plurilingüe e pluricultural. Uma organização nacional mais representativa dessa nova linha foi a *Frente Independiente de los Pueblos Índios* (FIPI), criada em 1988. Integrantes da FIPI retomaram a idéia do fracasso da mestiçagem e empreenderam a defesa radical da identidade índia. Essa nova tendência, respondendo ao apelo que provinha do sul do continente, resultou na constituição do Conselho Mexicano de Resistência Indígena e Popular (comitê dos 500 anos de resistência), que se opunha às comemorações (Dumoulin, 2003). Esse comitê se localiza agora dentro de uma rede de discussão latino-americana sobre os direitos indígenas. Segundo Dumoulin, essa etapa de preparação para os 500 anos foi crucial para o desenvolvimento dos contatos transnacionais das organizações indígenas, apoiados por universitários e por organizações de direitos

comemoração, foram criticadas pelo seu enfoque exclusivo na defesa da cultura indígena, já que omitiam a dimensão política da luta indígena.

Sem dúvida, o México não escapou ao contexto internacional de discussão das minorias étnicas.⁹² A pressão dos organismos internacionais⁹³ levou o País reformular várias de suas instituições e sua forma de conceber o indígena. Esse contexto também propiciou a emergência de várias entidades da sociedade civil, ONGs nacionais e internacionais que atendiam às demandas dos camponeses e que contestavam os governos federal e estaduais.⁹⁴

Além da pressão de vários intelectuais mexicanos que reivindicavam a transformação da relação do Estado com os povos indígenas, destaca-se também a participação de Igrejas católicas e protestantes na organização comunitária, fortalecendo-a em sua oposição ao Estado. A luta pelas reformas constitucionais dos anos 90, e a oposição ao Centenário do Descobrimento fortaleceram a proposta autonômica. O auge desse movimento vem com a eclosão da revolta em Chiapas, com o *Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN)*, consolidando o discurso de reivindicação da autonomia indígena.

6. Os Acuerdos de San Andrés Larráinzar

O levantamento zapatista evidenciou o potencial político e revolucionário do problema étnico. Se antes, para o Estado, os indígenas eram considerados como meros sujeitos das políticas indigenistas paternalistas, após o levantamento, confirma-se o seu potencial político e revolucionário. Essa descoberta também é feita pelos teóricos marxistas, que passam a ver os indígenas como sujeitos libertadores, capazes de afrontar o

humanos. As organizações independentes passaram a usar cada vez mais as normas internacionais para defender sua causa.

⁹² A partir de meados dos anos 80, as organizações indígenas mexicanas aliam-se às organizações de direitos humanos com fortes contatos transnacionais, assumindo a partir daí o discurso pela proteção de seus direitos. Essas organizações de direitos humanos, por outro lado, incluem em sua agenda a questão indígena. Essa aliança não ocorre sem conflitos, pois as organizações de direitos humanos, muitas apoiadas pela Igreja, defendem os direitos individuais mas têm dificuldade de tratar os direitos coletivos dos indígenas, conflito que trato no próximo item (Dumoulin, 2003). Sobre o vínculo das organizações indígenas e as organizações de direitos humanos, principalmente em Chiapas, estão os trabalhos de George Collier (2001).

⁹³ Como exemplo da presença dos organismos internacionais nos anos 90, temos a Diretriz operativa 4.2 do Banco Mundial (data de 1989) sobre populações indígenas, que exige que todo empréstimo feito aos governos deve incluir a não afetação dos povos indígenas e estabelecer seu desenvolvimento. A partir dessa diretriz vários empréstimos foram destinados ao desenvolvimento rural onde se incluía o componente indígena. Outro exemplo é a formação do Fundo para o Desenvolvimento dos Povos Indígenas da América Latina e Caribe, financiado pelo Banco Interamericano de Desenvolvimento (BID).

⁹⁴ Como organizações de cooperação internacional encontramos a Sociedade Alemã para Cooperação Técnica (GTZ), a Fundação Kellogg, a Cooperação dos Países Baixos (SNV) e outras mais.

Estado através de suas demandas de reconhecimento étnico (Castellanos e López y Rivas, 1997).

O EZLN reuniu uma grande quantidade de organizações indígenas e não-indígenas em torno das seguintes exigências: uma reforma de Estado que colocassem ponto final ao domínio do PRI; direito ao exercício da democracia participativa; adoção de uma nova política econômico-distributiva; e, por fim, reconhecimento dos direitos coletivos indígenas.⁹⁵

No mês seguinte à sublevação dos zapatistas, mesas de negociação foram estabelecidas entre representantes do EZLN e do governo federal (*Mesas del "Diálogo por la paz"*) para tratar cada uma das reivindicações da direção zapatista. A mesa sobre *Derechos y Culturas Indígenas* era a responsável por discutir a relação do Estado com os povos indígenas. De uma história de negociação marcada por várias interrupções, por ofensivas militares, pelo contexto permanente de guerra, finalmente saíram os únicos acordos substantivos estabelecidos entre os zapatistas e o governo, os *Acuerdos de San Andrés Larráinzar*.⁹⁶

Nos Acordos de San Andrés ficou estabelecida a construção de um pacto social integrador de uma nova relação entre os povos indígenas, a sociedade e o Estado. Nele afirmou-se, entre outros pontos, o compromisso de se promover o reconhecimento constitucional do direito à livre determinação dos povos indígenas, protegendo sempre a unidade nacional. Os povos indígenas poderiam decidir sua forma de governo interna e suas maneiras de organizações política, social, econômica e cultural. Além disso, fixou-se o compromisso do Estado em promover mudanças legislativas que ampliassem a participação e representação política local e nacional dos povos indígenas, respeitando suas diversas situações e tradições. Também se comprometia o Estado em promover o acesso pleno à justiça com o reconhecimento das especificidades culturais e dos sistemas normativos internos dos povos indígenas, assegurando o pleno respeito aos direitos humanos; assim como o respeito ao sistema normativo indígena e a suas práticas jurídicas próprias. Por fim, o Estado se comprometia em reconhecer o pluralismo étnico da nação, garantindo o respeito pela diferença e o apoio às manifestações culturais indígenas, e em se empenhar

⁹⁵ O fato de o levantamento armado ter ocorrido em Chiapas não pode ser explicado sem referência aos diversos atores sociais que intervieram no seu desenvolvimento. A desigualdade social e a péssima qualidade de vida dos indígenas mexicanos não são privativas do Estado de Chiapas, mas, ao contrário, são similares para a maioria dos indígenas espalhados por todo o México. O apoio de profissionais, assessores nacionais e internacionais, militantes de esquerda social e partidária, assim como de um setor importante da Igreja Católica que se identificava com a Teologia da Libertação, permitiu a gestação dos processos organizativos que romperam o cerco comunitário e estabeleceram sua ação regional (Ohemichen Bazán, 1999). Sobre as condições em Chiapas que permitiram o levantamento zapatista, ver Marie-Christine Renard (1994).

⁹⁶ Quando os zapatistas sentaram para negociar com o governo federal falaram em nome da pobreza mexicana, seja ela indígena ou não, reivindicando terras, trabalho, saúde, educação, habitação, democracia, justiça, enfim respeito e cumprimento dos direitos de todos os cidadãos. Essas reivindicações se consolidavam na reivindicação maior de uma reforma do Estado mexicano. O Estado recuou diante da discussão sobre esses pontos e os zapatistas não conseguiram formar em torno de si uma força civil capaz de enfrentá-lo. Nesse primeiro momento, os zapatistas se alinham com as diversas organizações indígenas e intelectuais que tratavam da questão indígena, de Chiapas e do resto do País, assumindo como prioridade o discurso de defesa dos direitos indígenas, única mesa em que o Estado aceitou participar (Pérez Ruiz, 2005).

para assegurar a educação, a satisfação das necessidades básicas, a produção e o emprego e a proteção dos indígenas migrantes.⁹⁷

Assinados pelos representantes do governo em 16 de fevereiro de 1996, e convertidos em projeto de lei pelos deputados dos distintos partidos que integravam a chamada *Comisión de Concordia y Pacificación* (COCOPA), esses acordos foram, no entanto, rejeitados pelo então presidente do México, Ernesto Zedillo e a permanente rejeição do presidente à iniciativa da Comissão fez com que a ameaça de guerra continuasse presente na região de Chiapas.⁹⁸

As eleições de 1997 demonstraram uma transformação política no País com a eleição de Cuauhtémoc Cárdenas para o governo do Distrito Federal. Era a primeira eleição direta para o governo da Cidade do México, onde assumia um representante do partido de oposição, o PRD. O País apontava para uma abertura democrática, mas para os indígenas, no entanto, e sobretudo para Chiapas, esse ano foi de intensas perseguições, militarização das zonas indígenas, surgimento de grupos paramilitares apoiados pelo governo e pelo não cumprimento dos Acordos de San Andrés pelo presidente Zedillo.

Em setembro de 1997, saiu de Chiapas a caravana dos 1.111 zapatistas em direção à Cidade do México.⁹⁹ A chegada na capital tinha agora um novo sentido, pois se vislumbrava uma nova composição política. Apesar de a relação do PRD com os zapatistas

⁹⁷ Documento divulgado em nível nacional.

⁹⁸ Em outubro de 1996, em meio à suspensão do diálogo entre o EZLN e o governo, o movimento indígena nacional tomou um novo impulso. Foi realizado na Cidade do México, entre os dias 8 e 11, o Congresso Nacional Indígena. O CNI pretendia reunificar o movimento indígena mexicano, ultrapassando inclusive o EZLN e pondo fim às rupturas existentes entre as organizações indígenas. Era a oportunidade de resolver as contradições e projetar um movimento indígena nacional independente, aliado mas não subordinado ao EZLN. A exigência do Congresso resumia-se no cumprimento dos Acordos de San Andrés, contando com o respaldo da sociedade civil nacional e internacional. Do congresso participou a comandante Ramona, representante fundadora e promotora do EZLN, mulher, pobre e índia e nesse momento muito doente. Sua presença representou a ruptura do cerco imposto pelo Estado às comunidades indígenas e a renovação da força do movimento ao afirmar que "*esto es para que nunca olvidemos que nuestra patria es México y para que todos escuchen que nunca habrá un México sin nosotros*" (Pérez Ruiz, 2005).

Em seguida ao congresso, a COCOPA foi fortalecida e, mediante um processo de consultas e de busca de consensos, elaborou uma proposta de reforma para ser incorporada à Constituição. Essa proposta retomou aspectos fundamentais dos Acordos, tais como: o reconhecimento e a definição dos povos indígenas como sujeitos de direitos, o reconhecimento das comunidades indígenas como entidades de direito público, o direito à autonomia e em todos os âmbitos, jurídicos, social e econômico, assim como o reconhecimento dos seus usos e costumes para a eleição de seus representantes e para a prática jurídica, adequando somente a linguagem jurídica.

Em dezembro de 1996, o governo Zedillo apresenta uma contraproposta, onde nega definir os povos indígenas como sujeitos de direitos, nega o reconhecimento de seus sistemas normativos próprios, nega o direito de eleição de governantes segundo as tradições indígenas, assim como nega o direito de livre associação das comunidades. Por fim, omite o reconhecimento do direito dos povos indígenas sobre suas terras, territórios e os recursos naturais que neles se encontram.

⁹⁹ A caravana zapatista atraiu grande quantidade de pessoas: indígenas, representantes de organizações indígenas, ONGs de direitos humanos e de apoio aos indígenas e simpatizantes do EZLN. A atitude do governo federal foi a de minimizar a dimensão da marcha, não abrindo espaço para um verdadeiro diálogo com os zapatistas. Sobre a marcha ver Coronado Suzán (2003) e Pérez Ruiz (2005).

ter sido marcada por alianças e rupturas, o cenário na cidade era favorável, pois se uniam rebeldes zapatistas com os movimentos urbanos, ambos contentes por verem a saída do PRI e o início de uma possível democratização. A ida dos zapatistas à capital tinha como objetivo, além de exigir o cumprimento dos Acordos de San Andrés, presenciar a segunda reunião do CNI e do Congresso que fundaria a Frente Zapatista de Liberação Nacional (FZLN).¹⁰⁰

A presença dos zapatistas na Cidade do México, o não cumprimento dos Acordos de San Andrés e a decisão dos zapatistas em não se constituírem como um partido político através da Frente levaram a um endurecimento da repressão ao movimento pelo governo Zedillo, que fortaleceu o cerco militar, social, econômico, político e mesmo paramilitar sobre os zapatistas. Essa repressão vai culminar na matança de Acteal, quando foram massacrados 45 indígenas da comunidade chiapaneca.

Após um longo período de silêncio, em julho de 1998, anunciou-se a quinta declaração da Selva Lacandona, onde o subcomandante Marcos reclamou o cumprimento dos Acordos de San Andrés e convocou a sociedade para participar em uma consulta nacional sobre a iniciativa da Lei COCOPA, que se realizaria com o apoio do CNI. A consulta zapatista fez com que o EZLN e o debate sobre os direitos indígenas voltassem ao cenário público, uma vez que logrou envolver em sua organização um grande contingente de pessoas e mobilizar uma parcela importante da população mexicana para participar na votação, o que constituiu uma forte pressão sobre o governo federal (Pérez Ruiz, 2005).¹⁰¹

As eleições para presidente da República, no ano de 2000, trouxeram uma nova esperança para o movimento indígena mexicano, que buscou incluir suas demandas entre as prioridades discutidas pelos candidatos. Era consenso entre o PAN, o PRD e mesmo o governo chefiado por Zedillo que havia uma necessidade de promover uma transição política no País em direção à democracia através de uma reforma do Estado. O descontentamento generalizado com o velho PRI e sua política corporativista, assim como o triunfo da eleição de Cuahutémoc Cárdenas para o Distrito Federal, permitiam a união dos partidos de oposição em torno do objetivo de derrotar o PRI e promover uma mudança política.

¹⁰⁰ A Frente Zapatista de Liberação Nacional (FZLN) é resultado de um processo longo que se iniciou na Quarta Declaração da Selva Lacandona feita pelos zapatistas, em janeiro de 1996. Foi idealizada como uma força política nacional com base no EZLN, na qual poderiam participar todos os trabalhadores rurais e urbanos, intelectuais, estudantes, indígenas, mulheres, jovens, artistas, religiosos, etc. Seria uma força política cujos integrantes não podiam desempenhar ou aspirar cargos de eleição popular ou postos governamentais. Uma força política que não aspirava à tomada do poder e que não era um partido político. Constituiu uma força organizadora da sociedade civil em luta pela democracia e pela justiça, conformando assim uma organização zapatista civil que apoiasse os rebeldes, sendo que estes últimos não integrariam diretamente a Frente (documento da Quarta Declaração da Selva Lacandona – divulgação nacional).

¹⁰¹ A consulta foi realizada no dia 21 de março de 1999 e participaram cerca de dois milhões e meio de pessoas, das quais 95% deu sim para a iniciativa de lei da COCOPA. A consulta também ultrapassou as fronteiras mexicanas contando com 23.600 votos nos EUA e cerca de 11.600 votos na Europa (dados apresentados pela Fundação Arturo Rosenblueth, responsável pela sistematização e contagem dos dados, e citados também em Pérez Ruiz, 2005).

Nas campanhas políticas dos partidos, a questão do EZLN e dos direitos indígenas estava presente, ainda que para alguns de maneira esporádica. O PRD, na figura de Cárdenas como candidato presidencial, mantinha o seu compromisso em cumprir os Acordos de San Andrés, em aceitar as formas de organização social e política dos indígenas, em desmilitarizar as zonas indígenas e reatar o diálogo com a central zapatista. O PRI já trazia consigo todo o fracasso da tentativa de solução do conflito, mas de qualquer forma, seu candidato, Francisco Labastida, prometeu que iria construir uma nova relação do Estado com os indígenas, através de um novo indigenismo que protegesse os direitos dos povos indígenas, mas desconsiderando os zapatistas e os Acordos de San Andrés (Perez Ruiz, 2005).

Vicente Fox, candidato PAN, declarou, de maneira atabalhoada, que resolveria o conflito de Chiapas em 15 minutos, mas comprometeu-se a apoiar a aprovação da iniciativa de lei da COCOPA no legislativo, a desmilitarizar a zona indígena e a reatar o contato com o EZLN. Anunciou também a criação de um Conselho Nacional para o Desenvolvimento dos Povos Indígenas, que seria responsável pela avaliação das ações do Executivo na área indígena e da instrução e pela recomendação de políticas públicas relacionadas ao tema. Nas eleições de 2 de julho de 2000, Vicente Fox foi eleito presidente da República, retirando do poder, depois de 71 anos, o velho PRI.

No dia 2 de dezembro de 2000, a direção do EZLN anunciou que realizaria uma caravana até a Cidade do México para defender, diante do Congresso Nacional, a aprovação da Lei sobre Direitos e Culturas Indígenas. O anúncio da *Marcha por la Dignidad Indígena* foi o primeiro ato dos zapatistas depois da eleição de Fox e reabriu a discussão sobre os direitos indígenas e sobre os zapatistas, principalmente quando estes manifestaram o desejo de discursarem no plenário do Congresso Nacional.

Em 11 de março de 2001, os zapatistas foram recebidos por milhares de pessoas na capital. O presidente Fox optou por dar-lhes as boas-vindas, evitando assim o confronto direto com os zapatistas e ganhando legitimidade e apoio não só da população, mas também dos meios diplomáticos e dos organismos internacionais. O partido do presidente junto com o PRI, no entanto, marcou a sua oposição à presença dos zapatistas e ao desejo de manifestarem-se no Congresso, contrariamente ao PRD, único partido que esteve a favor de que os zapatistas ocupassem o plenário para apresentarem sua defesa.

Depois de ameaçar abandonar a cidade, os zapatistas finalmente obtiveram a autorização para se manifestarem no Congresso, mas não é o subcomandante Marcos quem o fez, e sim a comandante Esther. No Congresso, apoiados pelo CNI, a direção zapatista respondeu às perguntas sobre a iniciativa de Lei da COCOPA, e discursou sobre os direitos humanos, a democracia, a situação da mulher e as formas de governo das comunidades indígenas. A presença dos zapatistas na Cidade do México foi motivo de esperança para o movimento indígena e para o País como um todo, pois representava o avanço da democracia.

Ainda que a caravana zapatista tenha tido tal amplitude, isso não foi suficiente para assegurar a aprovação no Congresso da *Iniciativa de Reforma Constitucional en Materia de Derechos y Cultura Indígena*, elaborada pela COCOPA, e que foi apresentada pelo

presidente Fox, no dia 5 de dezembro de 2000, ao Senado Federal. Essa instituição aprovou o projeto de lei, mas fez mudanças substanciais que estavam mais de acordo com a antiga proposta do PRI.¹⁰²

A Lei COCOPA tal como foi aprovada minimizou as demandas mais importantes contidas na proposta original: não reconheceu os direitos de autonomia e autodeterminação como direitos constitucionais; deu ao Congresso de cada Estado a decisão de definir o nível e o tipo de autonomia, o que significa que os governos dos Estados terão poder para definir e legislar sobre o tipo de autonomia aplicado, o que fortalece as elites locais; não reconheceu aos povos indígenas os direitos de acesso e utilização dos recursos naturais de decisão sobre suas terras e seus territórios, assim como não reconheceu a validade judicial do sistema normativo dos povos indígenas.¹⁰³

A Lei, tal como foi promulgada, não atende ao determinado pelos Acordos de San Andrés. Jorge Alonso e Alberto Aziz (2003, p. 97-120) reúnem algumas das opiniões surgidas quando a lei foi promulgada, que aqui retomo. O grupo do Bispo de San Cristoban de las Casas, em Chiapas, que esteve diretamente envolvido no conflito, e a presidência do

¹⁰² O Congresso aprovou formalmente a reforma no dia 18 de julho de 2001 e a lei foi publicada no Diário Oficial em 14 de agosto do mesmo ano. No dia 29 de abril de 2001, o EZLN divulgou um comunicado onde rejeitava a reforma tal como ela estava sendo conduzida e, mais uma vez, suspendeu o diálogo com o governo federal, e, ao mesmo tempo, convocava o apoio popular, nacional e internacional, para pressionar ao governo para uma pronta revisão da reforma. (comunicado do CCRI-CG do EZLN, 29/04/2001, divulgado na página web do EZLN). No dia 19 de junho, destacados intelectuais e grupos sociais de todo o mundo reiteraram seu respaldo à luta do EZLN por meio de um comunicado intitulado "*Por el reconocimiento constitucional de los derechos y cultura indígena*".

¹⁰³ Resumo brevemente algumas críticas ao projeto de lei aprovado. No artigo 1.º se inclui o direito à não-discriminação, que não foi acordada nas mesas de San Andrés, já que o México País assumira o compromisso de incorporar essa lei desde 1975, pela Convenção Internacional sobre a eliminação de todas as formas de discriminação racial, que entrou em vigor no País em 1981. O artigo 2.º, é, controverso, pois inicia afirmando que a nação mexicana é única e indivisível. Esta frase, segundo os estudiosos do tema, expressaria o temor infundado de que, a partir do reconhecimento dos direitos dos povos indígenas, se propiciaria a fragmentação da República. O artigo 2.º retoma o antigo art 4.º da Constituição, que reconhece a composição pluricultural da nação, e define "povos indígenas", incluindo o direito de autodenominação, pois considera que "la consciencia de su identidad indígena deberá ser criterio fundamental para determinar a quienes se aplican las disposiciones sobre los pueblos indígenas". Define também, estreitamente, o conceito de comunidade indígena, já que reconhece, por exemplo, como comunidade, entre outros pontos, aquela que tem autoridades eleitas segundo usos e costumes, o que limitaria a comunidade de atualizar suas formas de eleição. Quanto à autonomia, ela é reconhecida porém fica determinado que se exercerá em um marco constitucional de autonomia que assegure a unidade nacional e que seu reconhecimento se fará nas constituições e leis das entidades federativas. Assim, a autonomia deixa de ser um direito fundamental estabelecido pela Constituição Federal e passa para a responsabilidade de cada Estado, sua definição. São reconhecidos dentro do quadro de autonomia os sistemas normativos das comunidades indígenas, sempre quando respeitem os direitos humanos e individuais das pessoas, sobretudo das mulheres, no entanto, a lei estabelecerá os casos e os procedimentos de validação pelos juízes e tribunais correspondentes. O reconhecimento da forma de eleição de autoridades segundo as tradições é previsto, mas é interessante reparar como ao final de cada artigo se reitera que deve ser respeitado o estabelecido pela Constituição, demonstrando um constante temor pela autonomia. No que diz respeito ao acesso e uso dos recursos naturais, não se reconheceu o acesso coletivo dos povos indígenas, negando assim o reconhecimento da pluriculturalidade prevista no art. 2.º. Por fim, os povos indígenas foram considerados como "entidades de interesse público"(art 2.º, VIII), mas não como sujeitos de direito, o que finalmente limita a autonomia. O que prevaleceu foi a tutela do Estado e não a autonomia dos povos indígenas. (Caderno "Perfil", jornal *La jornada*, sábado, 28 de abril de 2001; Bárcenas, 2004; Gómez, 2004).

PRD declararam que a nova lei representava um retrocesso nas condições de Chiapas, abrindo espaço para um ressurgimento de novos conflitos violentos. O filósofo Luis Villoro, anunciou que a única saída seria a reforma da reforma e se os legisladores tivesse consciência de que não corresponderam às expectativas dos grupos indígenas. Não se pode negar que a nova lei concede direitos aos indígenas, mas Villoro afirma que o problema está na forma como o faz. A nova lei manteve-se dentro da mesma estrutura político-jurídica de um Estado-nação homogêneo que, de fato, impossibilitou o desenvolvimento dos povos *indios* como povos livres com identidade própria. Segundo ele, muitos legisladores não entenderam que não se tratava de conceder direitos dentro de uma idéia mestiça de Nação, sim de reconhecer os direitos dos distintos povos para determinar, junto com os demais, uma nova idéia de Nação. Um Estado multicultural exige uma estrutura distinta de um Estado homogêneo.

Os indígenas demandam o reconhecimento de seus direitos e não uma concessão. Com base nessa justificativa, recusam as ações do Estado que poderiam ser definidas como “ações afirmativas”, mas que, na verdade, representariam essa concessão de direitos. Muitos indígenas participantes das organizações denunciam o governo mexicano por querer instituir ações afirmativas como uma forma de escapar às demandas dos povos indígenas, já que estas implicariam, na verdade, uma profunda reforma do Estado. As ações afirmativas não abrem espaço para “povos” diferenciados e tratariam tão-somente de ações de inclusão social, sem repercussão maior nos problemas estruturais dos povos indígenas, como o direito à livre determinação em seus territórios.

Logo depois da promulgação da Lei de Reforma Indígena, 331 municípios com alta presença de população indígena apresentaram à Suprema Corte de Justiça “arguição de inconstitucionalidade”, para impugnar a violação do procedimento para reformar a Constituição. Para constituir tais “arguições” basearam-se nos compromissos jurídicos assumidos na assinatura dos Acordos de San Andrés e no Convênio 169 da OIT, ratificado pelo México e sua aplicação reconhecida pelo artigo 133 da Constituição.

A Corte Superior de Justiça divulgou, no dia 6 de setembro de 2002, que não tem faculdade para revisar os procedimentos de reformas constitucionais e que, portanto, essa não é suscetível de controle jurisdicional e que, além disso, a arguição de inconstitucionalidade é improcedente para impugnar o procedimento de reforma da Constituição Federal (Gómez, 2004,175-204).

Após a divulgação do veredicto da Corte, as críticas à nova lei sobre direitos e cultura indígena propagaram-se por todo o País e mesmo na esfera internacional. Grupos de solidariedade aos povos indígenas na Espanha, Áustria, Suíça, Itália e Alemanha protestaram e classificaram como racista e arrogante a atitude da Corte mexicana. Vários intelectuais importantes, como José Saramago, juntaram-se aos protestos. Organizações não-governamentais declararam que os Acordos de San Andrés haviam sido pisoteados e que se haviam fechado as portas para os indígenas. O que restou às organizações indígenas foi o caminho do protesto. No dia 9 de setembro, integrantes do Congresso Nacional Indígena (CNI), da Associação Nacional de Advogados Democráticos, da União de Juristas de México e outras organizações civis de direitos humanos reuniram-se em frente à Suprema Corte de Justiça para expressar seu repúdio pela atuação dos magistrados.

Integrantes do Conselho Guerreirense 500 Anos de Resistência Indígena repudiaram a nova lei e anunciaram novos protestos. O EZLN manteve-se calado, e no dia 10 de setembro, divulgou um comunicado intitulado “Verguenza”,¹⁰⁴ onde se destacava que a nova lei havia mutilado o acordado em San Andrés. O movimento indígena não se desmobilizou (Sanchez e Aziz, 2003, p. 97-120).

O INI teve um papel importante junto a Presidência da República na defesa da Lei COCOPA. Para a direção do INI, o presidente nomeou Marcos Matias, um indígena, que representava a anunciada mudança para o indigenismo. Logo em seguida à aprovação da Lei pelo Senado, o Instituto manifestou sua preocupação com o veredicto do Congresso, argumentando que ele não representava as demandas dos povos indígenas. O esforço que se seguiu foi o pedido da revisão da Lei promulgada. Para isso, foi elaborado o Manifesto de San Lázaro, onde 110 deputados do Congresso da União reconhecem os direitos autonômicos dos povos indígenas e a abertura de uma nova discussão em matéria de legislação indígena. A participação de vários partidos foi importante, mas destaca-se a oposição unânime da participação do PAN, partido no poder. Marcos Matias permaneceu em seu cargo, no entanto, logo substituído e, em seguida, assiste-se à dissolução do INI.

7. A crítica à autonomia indígena

Os Acordos de San Andrés, pactuados entre o Estado e os zapatistas, condensariam as reivindicações das organizações indígenas e seu reconhecimento estaria, portanto, no centro do debate da questão indígena no México. O EZLN tornou-se ele mesmo o grande representante das organizações indígenas mexicanas, como o portador de um discurso de unificação e de afirmação da diferença cultural dos indígenas e da defesa da autonomia indígena em todos os seus âmbitos.

A rejeição do Estado, na figura do presidente Zedillo, à Lei COCOPA, com o apoio de importantes personalidades do governo, profissionais como advogados e alguns intelectuais, trouxe à luz a crítica mais forte à autonomia, que representaria, segundo eles, um grande perigo para a soberania nacional ao pretender criar um “Estado” dentro de um Estado. Nesse temor, sustentam o não reconhecimento dos povos indígenas como “sujeitos de direito” e o não reconhecimento do “território” indígena, que poderia abrir a participação dos indígenas na gestão dos recursos naturais localizados em seus territórios.¹⁰⁵

¹⁰⁴ Na sua página web: www.ezln.org

¹⁰⁵ Algumas críticas correntes nos jornais mexicanos dirigem-se ao problema da autonomia dos indígenas sobre seus territórios, o que lhes daria o direito de discutir o uso do subsolo, e interferir nas decisões estatais sobre a construção de represas, estradas, portos, o que segundo essas críticas, poderia ser um entrave para o progresso.

Esses mesmos críticos se dirigem à defesa da República mexicana, que se caracterizaria na representatividade das autoridades, eleitas de maneira popular e democrática, na separação dos poderes, de tal natureza que eles se complementem e moderem mutuamente. Assim sendo, a aceitação de territórios autônomos onde se permitiria a eleição de autoridades conforme os usos e costumes dos indígenas seria uma afronta à própria República. A aceitação também de um sistema jurídico indígena regido pelos usos e costumes definidos pela comunidade estaria contra essa mesma República já que se privilegiaria um grupo particular, desrespeitando a igualdade prevista na Constituição, pois alguns mexicanos estariam vivendo sob um sistema jurídico distinto de outros.

A adoção de certos usos e costumes poderia implicar também, segundo várias críticas, o barbarismo, pois permitiria práticas primitivas contrárias à idéia de Direito e que atentam contra os direitos individuais e humanos das pessoas.¹⁰⁶

A defesa da mestiçagem também está presente entre as críticas a autonomia, ainda que em menor grau. Manifestam-se vários intelectuais e políticos sobre a impossibilidade da definição do índio pré-cortesiano, já que os descendentes dos povos que habitavam o México à época da colonização constituem a grande maioria dos mexicanos. Essa crítica é atenuada pela definição de comunidade indígena como aquela que mantém instituições e língua própria, o que facilitaria a definição dos limites autonômicos. A crítica vai sobretudo em direção ao subcomandante Marcos, que não é indígena e estaria encabeçando esse movimento.

A questão social sobre a questão étnica é a grande unificadora das críticas. O problema estaria, sobretudo, na desigualdade presente e não na questão indígena propriamente dita. Grande parte dos indígenas constitui a população miserável do México, mas nem todos os pobres são indígenas, assim como nem todos os indígenas são pobres. Os indígenas constituem uma porção importante dos trabalhadores rurais pobres, mas também existem vários produtores rurais que não são indígenas e que se encontram na mesma situação.

Enrique Krauze, por exemplo, afirma em várias opiniões publicadas nos jornais que as verdadeiras prioridades não têm muito a ver com a reivindicação étnica, e sim com a urgente melhora social e econômica para as regiões desfavorecidas. Além disso, critica o que seria uma volta ao passado pela defesa das tradições indígenas, entretendo a possibilidade de progresso no País, mas a questão do racismo não faz parte de suas considerações.¹⁰⁷

Fernando Escalante (1996a), historiador, reforça a idéia de que o problema mexicano é a pobreza em que vivem os povos indígenas. Acha contraditória a retórica da demanda pela autonomia e resume as reivindicações indígenas, com base nos Acordos de

¹⁰⁶ Em comentários nos jornais, fala-se até mesmo de costumes “bárbaros” em que os indígenas poderiam cair, como o canibalismo, demonstrando o completo desconhecimento das tradições das comunidades indígenas mexicanas e de como se está pensando o reconhecimento dos usos e costumes jurídicos.

¹⁰⁷ Jornal “Reforma”, 20 de outubro de 1996; Krauze (2001).

San Andres, em três enunciados: os indígenas denunciam a discriminação e pedem uma igualdade de oportunidades; insistem nas críticas à exploração, à pobreza e ao atraso econômico em que vivem e que se expressam na carência de saúde, trabalho, educação e na falta de acesso aos meios de comunicação; e, por último, colocam ênfase na imposição de modelos culturais que não são os seus, denunciando que vivem uma situação de etnocídio. Todos esses elementos estão corretos, segundo ao autor, pois a denúncia do atraso e da discriminação demonstra as insuficiências e deformidades do Estado mexicano e do mercado, que não têm permitido a participação dos indígenas, dificultando sua inserção social: no entanto, a reivindicação desses pontos seria contrária à reivindicação da autonomia. A autonomia propõe um outro desenvolvimento, reclama o reconhecimento dos usos e costumes, e das formas de produção tradicional. A questão colocada por Escalante é: como se pode combinar a demanda por uma eficaz presença do Estado, garantindo melhores condições sociais e apoiando a inserção do mercado, ao mesmo tempo em que se demanda uma separação indígena? No discurso é possível juntar as duas reivindicações, fazendo referência aos direitos compensatórios, mas, na prática, essa junção não é plausível. Para ele, o grande complicador está na diferença que se refere à organização de trabalho, às formas de produção, à natureza dos castigos impostos pelos usos e costumes, ao caráter religioso da ordem política, em situações de miséria e de isolamento (Escalante, 1996b).

Fernando Escalante (1996b) critica também, duramente, a influência da Igreja Católica no discurso autônomo, pois, segundo ele, muitos dos costumes e tradições indígenas são tradições religiosas católicas. Nas comunidades indígenas há uma fusão dos âmbitos político, religioso, judicial e administrativo. Muitos dos cargos que os indígenas são obrigados a assumir são cargos religiosos ligados ao catolicismo, o que alimenta ainda mais as expulsões das comunidades dos indígenas convertidos ao protestantismo. As formas tradicionais indígenas de produção seriam outro impedimento para a inserção que eles reivindicam, já que não são condizentes com o capitalismo que assumiu o País. Os usos e costumes estão em contradição flagrante com o sistema jurídico mexicano, que se define pela proteção do indivíduo enquanto os usos e costumes se definem pela proteção à comunidade. O estabelecido nos Acordos de San Andrés, segundo Escalante, não seria mais que uma fantasia e uma demagogia. Apesar de sua localização e de sua resistência, as comunidades não podem evitar a influência múltipla e constante da sociedade moderna: o mercado, as seitas religiosas, os partidos políticos e os meios de comunicação (Escalante, 1996a).

As críticas ao reconhecimento da autonomia indígena não podem ser compreendidas dentro um quadro homogêneo. Elas são diversas, partem de distintos princípios e origens, provêm do Estado, de especialistas na questão indígena, de intelectuais estudiosos da questão ou não, e, por fim, da sociedade em geral. Muitas dessas críticas não conseguem escapar a uma noção preconceituosa do que sejam os costumes indígenas, caindo sempre em estereótipos negativos desses costumes.

8. A demanda pela autonomia indígena

Desse contexto de confronto entre Estado e indígenas, vai-se consolidando a demanda pelas autonomias, que têm como antecedente importante as experiências que vinham sendo colocadas em prática por organizações camponesas independentes,¹⁰⁸ combinadas com a experiência nicaragüense de autonomia regional em 1987, no marco de transformações da revolução sandinista. No entanto, a demanda pela autonomia indígena, como os referentes históricos demonstram, é resultado de um processo mais longo e complexo, onde intervieram vários atores, como as organizações indígenas, os intelectuais, as ONGs, os organismos internacionais e mesmo o Estado mexicano.¹⁰⁹

Alguns eventos internacionais também foram importantes na consolidação da reivindicação da autonomia. Cito alguns, como a Declaração de 1993, o Ano Internacional dos Povos Indígenas decretado pela ONU entre 1992 e 1993, que motivou a realização de vários congressos regionais, assim como encontros para avaliar a situação dos povos indígenas de todo o continente. No Rio de Janeiro, em 1993, organizou-se também a III Reunião do Grupo de Barbados, cujas reuniões anteriores aconteceram em 1971 e 1977. Participaram antropólogos e indígenas que discutiram as condições dos povos indígenas latino-americanos, exortando os governos a cumprirem seus compromissos em benefício desses povos.

No México, os anos 90 foram de intensos debates entre as organizações indigenistas e indígenas. O processo foi motivado pelas organizações, líderes e assessores que lutavam por autonomia e reconhecimento dos direitos indígenas. As sedes dessas organizações

¹⁰⁸ Organizações camponesas na década de 70, e sobretudo na de 80, lutaram por maior independência e distância do governo, buscando liberar-se do intermediário e apropriar-se do ciclo completo do processo produtivo. Esta apropriação foi feita a partir da idéia de autonomia que implicava a menor intervenção possível do Estado, ainda que se esperasse que o Estado seguisse cumprido com suas funções reguladoras. A primeira intenção era romper com o corporativismo implementado pelo Estado através da CNC. A partir dessas demandas, o Estado transformou seu discurso de reforma agrária para dar ênfase à produtividade e dirigiu seus recursos para aumentar a produtividade agrícola através de créditos. Dotar de um certo grau de autonomia os campesinos poderia ser um benefício para o Estado, que dentro do quadro de implementação de políticas neoliberais, desejava reduzir sua presença nos setores importantes da economia. Dentro dos marcos do Pronasol, o governo Salinas pôs maior ênfase ainda na autonomia econômica e produtivista oferecendo concessões e privilégios. Estas organizações puderam contar com o apoio de intelectuais, muitos saídos do movimento estudantil de 68, com as comunidades eclesiais de base formadas pelos preceitos da Teologia da Libertação e de alguns organismos não-governamentais (Mattiace, 2002b; Ohemichen Bazán, 1999). Muitas dessas organizações, como as que participaram da CNPA, estavam formadas por indígenas e não indígenas, outras mesmo somente por indígenas, mas a identidade indígena não era parte de suas reivindicações nem de sua formação, nem de seu perfil organizativo (Pérez Ruiz, 2005). Alguns autores afirmam que a demanda de autonomia é resultado de influências, inclusive do Estado, mas que ela foi apropriada pelos indígenas que a estão adaptando a suas necessidades.

¹⁰⁹ Se antes a relação da sociedade civil com o Estado mexicano era enquadrada dentro de um sistema cooperativo, a partir da reestruturação capitalista neo liberal, o Estado é pressionado não só pela sociedade civil, como também pela Igreja, por grupos de defesa de identidades, ONGs, e pela comunidade internacional vinda de outros Estados, de organismos internacionais e de outros grupos que defendem igualmente a existência de diferentes identidades (Collier, 2001).

estavam nas cidades, como na Cidade do México. Segundo Pérez Ruiz (2005), antes de 1994 essas organizações contaram com o apoio de diversas ONGs e, ainda que de maneira menos explícita, do INI, sempre com a idéia de consolidar um movimento indígena nacional. Após a erupção do movimento zapatista em Chiapas, em 1º de janeiro de 1994, a autonomia passou a fazer parte definitiva das reivindicações das organizações indígenas.

A demanda pela autonomia defendida pelas organizações indígenas está assentada sobre a reivindicação de uma série de direitos que podem ser definidos em termos econômicos, políticos e culturais. Os grupos indígenas postulam pelo direito de coordenar seu próprio desenvolvimento e administrar os recursos naturais de seus territórios. A questão da terra é primordial e os grupos exigem a reforma do artigo 27 da Constituição, que legisla sobre a propriedade da terra.¹¹⁰ Em termos políticos, solicitam o direito de participar nos processos de decisão, nos níveis local, regional e nacional, e o reconhecimento de suas autoridades tradicionais, eleitas de acordo com a tradição indígena, (como, por exemplo, as assembleias comunitárias), assim como o respeito pelo direito consuetudinário, que permitiria a aplicação dos sistemas normativos indígenas na regulamentação e solução dos conflitos ocorridos na região autônoma. Para concluir, os grupos indígenas reclamam seus direitos culturais, que se expressariam no reconhecimento oficial dos idiomas indígenas no contexto político, administrativo, legal e cultural, assim como o reconhecimento das tradições, costumes e espiritualidade indígenas (Sierra, 1995).

Diante da necessidade de, nas mesas de discussão do EZLN com o governo federal, apresentar uma proposta única e clara de autonomia, desenvolveu-se uma intensa discussão no movimento indígena sobre as diferentes concepções de autonomia. Duas perspectivas se consolidaram, estabelecendo um debate na maioria das vezes conflituoso entre elas.¹¹¹

Uma perspectiva liga-se ao projeto de autonomia regional (RAP) que está identificado sobretudo com a *Asamblea Nacional Indígena Plural por la Autonomia* (ANIPA) e a outra se identifica com um projeto de autonomia comunitária apoiado principalmente pelos povos Mixes, de Oaxaca. Na verdade, as diferenças são mais no enfoque, pois ambos os projetos não negam os distintos níveis: comunitário, municipal e regional.

¹¹⁰ Ao mesmo tempo que o presidente Carlos Salinas de Gortari impulsionou as reformas constitucionais de proteção ao índio, em 1992 propôs a reforma do artigo 27 da Constituição mexicana que, junto com sua lei complementar, “La nueva lei agrária”, abria a possibilidade de privatização dos “ejidos” e, de uma certa forma, das terras comunitárias. Assim, as duas formas de propriedade social da terra – “ejido” e comunidade – das quais os indígenas podiam ser titulares, perderam seu caráter de inalienáveis e imprescritíveis. Enquanto o artigo 4º da Constituição trata de povos indígenas, o artigo 27 contradiz o Convênio da OIT e converte os indígenas em “Grupos” - outra reclamação das organizações indígenas.

¹¹¹ Há três níveis do debate sobre a autonomia indígena. O primeiro é o intra-comunitário, implantado pelos indivíduos indígenas, protestantes e católicos e membros dos distintos partidos políticos. Um segundo nível de discussão se estabelece entre indígenas e não-indígenas em torno da viabilidade de se criarem governos autônomos, da participação dos mestiços e da inclusão de direitos coletivos. Esse debate é tratado na imprensa e sofre interferência de intelectuais e ativistas políticos indígenas e não-indígenas. Outro nível é a discussão que se estabelece entre o governo e o movimento indígena, e aqui se debate o tipo de autonomia que cada grupo representante do movimento indígena defende.

O ponto central de demanda das RAP é a criação de outro nível de governo entre o estadual e o municipal: o governo regional. Este teria jurisdição parcial na esfera política, administrativa, econômica, social e cultural, educativa, judicial, de controle de recursos e ambiental. Seus representantes negociariam com os governos estaduais e municipais com respeito às áreas de jurisdição comum. Os documentos políticos da RAP atribuem a marginalização e a pobreza dos povos indígenas às relações de desigualdade e subordinação que lhes foram impostas. Apontam a exclusão política e social que eles vêm padecendo desde a conquista como causa do tratamento desigual, em lugar de atribuí-las a razões socioculturais ou características étnicas. O enfoque enquadra a autonomia no desenho do Estado, vendo-a como um processo de descentralização política. O autogoverno ou governo autônomo não seria senão *“un orden de gobierno específico, constitutivo del sistema de poderes verticales que conforma la organización del Estado”* (Díaz-Polanco, 1996, p.109).¹¹²

O projeto das RAP não se define como uma proposta exclusiva para os indígenas, mas sim para todos os grupos subalternos, pois pretende tratar das diferenças em geral, buscando substituir a subordinação a que tais grupos são sujeitos pela integração e harmonização de suas diferenças. Não se trata de diluir a diferença para formar uma cultura nacional, mas, ao contrário, pensa-se em uma cultura nacional que permita a manifestação das distintas expressões culturais dos distintos grupos. Enfim, a proposta se consolida como uma proposta multiétnica. Além disso, defensores da RAP afirmam que as culturas indígenas mexicanas não podem ser entendidas sem suas relações com o capitalismo e com o Estado. As comunidades indígenas estão articuladas e recriadas dentro do capitalismo e não podem ser entendidas sem essa relação (Díaz-Polanco, 1988, p.145). Por esse motivo, Díaz Polanco afirma que o étnico não deve ser pensado sem a dimensão da luta de classes, assim como a luta de classes não deve ser pensada sem a dimensão cultural (p. 53).

Os proponentes das RAP declaram que é necessário repensar o projeto do Estado homogêneo, ressaltando sempre que não é um projeto separatista: *“el régimen de autonomía propone fortalecer la unidad y la integración nacional, lo cual favorece una mayor armonía entre todos los componentes socioculturales de la nación mexicana y promueve la vida democrática”* (ANIPA). Os defensores das RAP asseguram que é possível desfrutar das liberdades constitucionais que consagram o Estado liberal, ao mesmo tempo em que se conquistam espaços para se reproduzir as diferenças. Como a discriminação racial e cultural está tão estendida nas sociedades mexicanas, os líderes indígenas insistem em que as desigualdades assim criadas não podem resolver-se sobre a base de direitos iguais para todos os mexicanos na Constituição.¹¹³ Assim, os indígenas atualmente demandam direitos sobre as mesmas bases de diferenças étnicas e raciais que os mestiços usaram contra eles, como manifesta o seguinte depoimento de um participante indígena do *Foro Nacional Indígena*, ocorrido em San Cristobal de Las Casas (janeiro de 1996), recolhido por Mattiace (2002): *“fuimos oprimidos com el término indio y com el*

¹¹² Díaz-Polanco é o grande pensador defensor das autonomias regionais no México. Sustenta sua defesa na experiência da implementação da autonomia na Nicarágua.

¹¹³ É o mesmo princípio de isonomia da Constituição que é questionado pelos movimentos negros no Brasil.

término índio seremos liberados. Queremos ser reconocidos como otomíes, purépechas y mayas”.¹¹⁴

Os defensores da autonomia regional (RAP) reivindicam que ela deve ser tratada e entendida dentro de um contexto nacional de movimentos sociais que buscam a transformação do Estado e a democracia. Para alguns de seus representantes, reivindicar a autonomia implica reconhecer as regiões pluriétnicas, nas quais vários grupos indígenas e não-indígenas interagem e compartilham um território. No entanto, como sublinha Teresa Sierra (1992), não está claro nesse discurso como vários grupos étnicos, particularmente indígenas e mestiços, interagirão em um mesmo contexto político, principalmente aqueles que lutam pelo poder político da região. A história de caciquismos, exploração e racismo que caracteriza as áreas indígenas no México dificulta imaginar uma mudança radical da geografia política da região.

Um outro problema pode ser apontado. Ao escolher a unidade de ação desenvolvida ao redor de uma região, esta passa a ser o âmbito onde se tecem e recompõem as relações, assim seria a região e não os sujeitos o enfoque da política autonômica. Essa idéia implica uma representação cultural dos cidadãos em função do corpo territorial (Díaz-Polanco, 1991, p.166; Paz Patino, 2002). Ora, tal concepção não dá conta dos indígenas que estão espalhados por outras regiões do País, principalmente nos centros urbanos.

Teresa Sierra (1995, p. 245), citando Hale, denomina a autonomia comunitária como a posição indianista ou etnicista. A autonomia do grupo étnico é a demanda central desses indianistas. Esses grupos se definem a si mesmos como povos ou mesmo nações, elaborando uma idéia de autonomia que se confronta com a cultura dominante e com a ordem política do Estado. Discutem uma reconstituição étnica que se opõe à intervenção de forças não indígenas nos assuntos indígenas, demandam a demarcação do território tradicional e defendem o direito de gerência dos seus próprios recursos e o direito de organizá-los segundo suas diferentes lógicas culturais e políticas. Eles tratam tradições, costumes (*stricto sensu*) e leis consuetudinárias indígenas como elementos centrais para a construção dessa alternativa política e legal.

Para os mixes de Oaxaca oriental, a autonomia deve exercer-se *desde abajo*, quer dizer, desde a comunidade, mas preocupam-se que a estrutura regional de autonomia permita a criação de novos caciques e reduza a liberdade dos grupos étnicos. Favorecem a autonomia monoétnica sobre a multiétnica, devido a uma longa história de conflitos que tiveram com outros grupos indígenas da região, sobretudo com os zapotecas. Segundo eles, a autonomia comunitária é a forma mais adequada para preservar os valores da comunidade.

Os defensores da autonomia comunitária opõem-se radicalmente à tradição político-teórica do indigenismo integracionista, e sobretudo, à sua perspectiva de Nação como unidade integradora da diversidade. Negam a Nação como fato político e cultural que

¹¹⁴ Esta idéia é bastante semelhante ao que encontro em meu trabalho com os indígenas na cidade. É a transformação da categoria depreciadora do índio em uma categoria que valoriza e que permite criar identidades e, a partir delas, estabelecer estratégias para a ação política.

expresse alguma unidade e pacto social da sociedade mexicana. Não estão preocupados em resolver o conflito Estado/Nação e etnias, já que o consideram um falso dilema, pois o que existiria é uma sobreposição de ordens jurídicas e territoriais que expressam contradição e visões sociais separadas. Há um enfoque nas culturas indígenas, que se baseia, em essência, na recuperação da cultura meso-americana, tendo em conta que essa cultura é igualmente dinâmica. São culturas que não puderam escapar da modernidade, mas não se arraigam a ela (Esteva, 2002). Criticam também a tradição intelectual que tentou explicar o problema indígena pela diferença de classe, pois a consideram demasiadamente imbuída da lógica ocidental e pouco entendedora da espiritualidade e da expressão das lógicas indígenas (Paz Patiño, 2002).

Na verdade, a partir dessa perspectiva, os comunitaristas só buscam o reconhecimento do que já existiria de fato. Diferentemente da proposta autonômica regional, não existe uma proposta ideológica para o futuro, um projeto político, mas sim uma reivindicação pelo reconhecimento do que já existe de fato nas comunidades indígenas. Assim, a tensão entre o Estado e os povos indígenas só poderia ser solucionada através da criação de espaços legais, onde o Estado reconhecesse o que já existe na clandestinidade, expresso em práticas de resistência, posse de territórios, administração de justiça e governos próprios, que terminariam por consolidar a autodeterminação do sujeito indígena em seus próprios espaços e isso serviria como projeção para toda a sociedade (Castellanos e López y Rivas, 1997; Paz Patino, 2002).

Na proposta comunitarista, a Nação é multicultural, baseada em comunidades, que seriam nações autônomas. A autonomia indígena traduz-se em uma prática cotidiana mediante decisões que se tomam na vida interna dos povos indígenas, abrangendo as áreas política, econômica, cultural e jurídica. Seria assim uma democracia radical, compreendida não como um regime de governo mas como o poder do povo (Esteva, 1998). A luta pela autonomia é vista como um empenho político de grande alcance, que não obtém estabilidade com a consagração legal da tolerância existente. Compreende uma redefinição da transição política em que se concentra o País, para dar uma nova configuração à sociedade e ao Estado. Trata-se do trânsito da tolerância à hospitalidade, pois esta supõe abrir-se ao outro, não admirá-lo nem imitá-lo, nem mesmo entendê-lo, mas reconhecer que o outro existe e que tem direito a ser quem é e a ocupar seu lugar (Esteva, 1998).

No entanto, os partidários da autonomia comunitária, como sucede também com alguns partidários da autonomia regional, não mencionam as práticas existentes nas comunidades que não favorecem o multiculturalismo e nem a democracia, ainda que mencionem a construção de um projeto democrático para o Estado mexicano. Exemplos de estudos de caso demonstram os conflitos entre as distintas classes sociais que existem dentro de um mesmo grupo étnico e que são, muitas vezes, ignoradas pelo discurso autonômico (Mattiace, 2002b; Perez Ruiz, 2005). A proposta comunitarista também não abre espaço para discutir o problema dos indígenas que estão nas grandes cidades mexicanas, longe de suas comunidades de origem, vivendo constantemente o contato intercultural.

Alguns intelectuais procuram defender uma posição distinta dos regionalistas e comunitaristas. Insistem em demonstrar que as duas posições se relacionam a contextos

específicos, e, portanto, respondem a diferentes necessidades dos grupos indígenas. Enquanto em Oaxaca, Estado onde a autonomia comunitária tem maior peso, vê-se a presença de conflitos entre distintos grupos indígenas, em Chiapas, as lutas indígenas são dirigidas sobretudo contra a oligarquia ladina, mestiça, que explora esses grupos indígenas. Assim, os projetos autônomicos estão estreitamente vinculados com geografias políticas e experiências particulares (Mattiace, 2002b; Castellanos y Lopez Rivas, 1997).

Com seus trabalhos, esses pesquisadores procuram demonstrar as relações de poder que estão em jogo dentro das comunidades, que não são estáveis e seus integrantes não estão reunidos em torno de um consenso. Ao contrário, vivem as autonomias com fortes pressões de vários grupos. Não é raro que integrantes sejam expulsos das comunidades, principalmente em Chiapas, em uma demonstração de intolerância por causa de conflitos religiosos ou divididos pelo apoio ao EZLN. São grupos que vivem uma guerra constante, em situação de completa exclusão social, em que se envolvem grupos constituídos por Igrejas, ONGs, organismos internacionais, partidos políticos, grupos paramilitares etc.

Não obstante, as autonomias estão sendo reivindicadas e já existem de fato, como exemplo, os municípios autônomicos de Chiapas. A falta de reconhecimento e de regulamentação dessas autonomias, segundo alguns autores, é que levaria ao fracasso de tais experiências, já que a implementação dessa política exige uma participação ampla da sociedade. Ademais, a falta de uma regulamentação da autonomia e a sua sobrevivência, graças a ações concretas de simpatizantes nacionais e internacionais, trazem o risco de torná-las dependentes de apoios externos que, em lugar de promover a autodeterminação, favorecem formas paternalistas e assistencialistas. Se não se modificam as condições estruturais da vida nas comunidades, se não existem melhoras significativas na economia regional e se não se cumprem os Acordos de San Andrés, as intervenções dos “zapatistas” ficarão como soluções isoladas e as ações economicistas do governo só trarão mais polaridade (Xohitl Levva, 2002, p. 77).

A declaração de autonomia de uma região é um primeiro passo importante, no entanto, os líderes do movimento indígena comentam que a parte difícil é o trabalho diário de implantar e manter a autonomia. Shannan Mattiace (2002a, p. 107), reproduzindo o depoimento de um líder indígena, explica que a autonomia está vinculada à economia da região. Ela não poderá existir se não existir uma auto-suficiência alimentar. Não adianta ter um decreto autorizando o governo autônomico se não houver o fortalecimento da comunidade ou região, pois senão os caciquismos e os programas de governo continuarão a estabelecer a dinâmica da região.

Nos círculos acadêmicos debate-se o grau de descentralização do Estado que provoca a autonomia. Há um consenso de que a autonomia não leva ao separatismo, mas o debate persiste em torno da questão se a autonomia é favorável para as metas do movimento indígena, que são: por fim à discriminação étnica/racial, atender aos direitos fundamentais da habitação, saúde e educação e permitir o uso das línguas indígenas, assim como garantir a proteção dos direitos indígenas, coletivos e individuais (Mattiace, 2002b, p. 261). Para Shannan Mattiace, à margem das mudanças em lei, ficam algumas perguntas sem respostas, referentes a questões tanto nacionais como locais: As autonomias reconhecidas legalmente darão mais controle aos indígenas sobre sua vida cotidiana?

Ajudarão a descentralizar o poder político e econômico? Não promoverão reservas indígenas? Em outras palavras, a autonomia dará novas desculpas ao governo para marginalizar e ignorar aos povos indígenas? (Mattiace, 2002b, p. 263)

José del Val, etnólogo, definiu-se como uma voz opositora à reivindicação autonômica.¹¹⁵ De uma certa forma, ele busca responder às perguntas que foram colocadas no parágrafo anterior, porém sua posição tende a opor-se ao estabelecimento das autonomias indígenas. Para ele, o grande problema do México é a desigualdade e é justo que os indígenas, que são os que mais sofrem essa desigualdade, busquem estratégias para ver melhorar suas condições, no entanto, crê que a via autonômica seja uma utopia. Em primeiro lugar, seria uma perda de tempo, já que o Estado mexicano não abrirá jamais mão desses territórios, por isso o enfoque deveria estar, segundo ele, na reivindicação de uma justa distribuição de rendas e de recursos no País, pois só poderia prosperar a democracia, inclusive cultural, se prosperasse a equidade na distribuição de recursos entre os diversos grupos culturais e sociais do País¹¹⁶ (Del Val, 1996a, p. 45-52). Quanto às reformas em lei, nada garantiria que o reconhecimento legal da autonomia melhoraria as condições sociais e econômicas dos indígenas. Ao contrário, o debate nas leis tem despertado reações racistas e discriminatórias, já que a sociedade não-índia passa a ver os indígenas como ameaça a seus privilégios.

Conforme José del Val, a proposta autonômica não resulta de um diagnóstico sobre como atualmente vivem os povos indígenas, não especifica o que se entende por povos indígenas, autonomia, autodeterminação, territórios, usos e costumes, nem quais seriam as conseqüências para os povos indígenas e para o México.¹¹⁷ Recorda que os povos indígenas mexicanos não existem como entidades territoriais, pois estão distribuídos por todo País, muitos estão longe de seus territórios ancestrais, os laços culturais e sociais que os ligavam a suas comunidades foram rompidos, apesar de compartilharem uma língua e uma tradição. Isso faz com que os indígenas do México sejam diferentes dos indígenas do Brasil, Nicarágua, Estados Unidos, Canadá ou Colômbia, cujos territórios são imensos e estão sendo demarcados para seu uso exclusivo (Ohemichen Bazán, 1999, p. 202).

Finalmente, ainda segundo José del Val (1994), seria um erro supor que a problemática, estratégias e instituições dos povos indígenas deveriam passar às mãos dos mesmos, como problema setorial que a eles pertence e que não diz respeito ao resto da sociedade mexicana. Seria uma falsa saída, já que a questão indígena é nacional e a Nação deve, de maneira conjunta, participar das discussões e soluções dos problemas que afetam os indígenas. O que deve ser modificado, segundo ele, é a inexistência dos povos indígenas como interlocutores válidos na discussão nacional. As autonomias não atentariam contra a integridade da nação, e sim contra os próprios povos indígenas constitucionalizando sua situação marginal na disputa pela Nação. Não mais reservas, nem protetorados, nem

¹¹⁵ José de Val foi diretor-geral do Instituto Indigenista Interamericano entre 1995-2001.

¹¹⁶ Segundo José del Val, a experiência autonômica na Nicarágua não garantiu melhores condições sociais para os indígenas, que continuaram em uma situação miserável.

¹¹⁷ A questão dos usos e costumes também é complexa segundo José del Val, já que para ele os usos e costumes são adaptação das comunidades para resistir à dominação e à subordinação racista que os indígenas padeceram por séculos. (Ohemichen Bazán, 1999, p. 202)

territórios autônomos que enclausurem a pluralidade cultural e a separem do resto das sociedades, colocando os povos para lutar por centavos, enquanto lá fora se repartem milhões em recursos (Del Val, 1996a, p. 51).

Outro importante intelectual mexicano que se opõe à proposta autonômica, seja ela comunitária ou regional, é Roger Bartra (1997). Par ele, estão sendo utilizando para a definição da identidade do indígena mexicano os mesmos elementos que contribuíram para sua destruição, ou seja, o reconhecimento dos usos e costumes dos indígenas não passa do reconhecimento de antigas imposições coloniais que foram absorvidas por eles e que seriam, na verdade, elementos próprios das instituições coloniais. Por exemplo, a definição da máxima autoridade indígena, os sistemas coletivos de governo local, os *cabildos* e os conselhos, são heranças espanholas que foram combinadas com algumas práticas étnicas. Outro elemento comum das comunidades indígenas é a fusão do poder civil e religioso, que tem sua origem na onipresença da Igreja Católica colonial em todos os âmbitos da vida social. As formas indígenas de exercício do poder têm um caráter extremamente autoritário e, em muitas ocasiões, baseiam-se em um sistema hierárquico de corte militar. Pode-se dizer, segundo o autor, que as peculiaridades autoritárias e inclusive militares das formas de governo indígena tem sua origem no constante estado de assédio e guerra em que hão vivido e não em remotas tradições pré-hispânicas.

Em síntese, Bartra afirma que os sistemas normativos indígenas, ou o que restou deles, são formas coloniais político-religiosas de exercício de autoridade, profundamente marcadas pelas guerras e pela repressão, onde apenas se pode apreciar a sobrevivência de elementos pré-hispânicos. Essas formas de governo têm sido profundamente infiltradas e habilmente manipuladas pelos interesses mestiços ou ladinos e pela burocracia política dos governos pós-revolucionários, com a finalidade de estabilizar a hegemonia do Estado Nacional nas comunidades indígenas. Os ingredientes, continua Bartra, que poderiam ser qualificados de democráticos são muito precários, e se reduzem ao plebiscito e ao exercício de uma democracia direta em assembléias, onde as mulheres e outras minorias costumam ser excluídas. O reconhecimento de um “sistema normativo indígena” abriria, segundo o autor, uma porta para a legitimação de violências nas comunidades indígenas.

Roger Bartra assevera que a possível autonomia levaria a uma regulamentação de zonas reservadas, as quais seriam obrigadas a viver das magras rendas geradas pela exploração de recursos naturais, de concessões turísticas e, no pior dos casos, da renda ligada à atividade ilícita, como o narcotráfico. Seu temor dirige-se ao fato de estarmos presenciando a transição do paternalismo indigenista para um apadrinhamento segregacionista, tão corrupto quanto o indigenismo nacionalista. Quanto à crítica dos conservadores de que a autonomia indígena pode levar a uma segregação do Estado Nacional mexicano, Roger Bartra responde que: *“el verdadero peligro no es una amenaza al Estado mexicano sino a los propios pueblos indígenas, que corren el riesgo de ser apartados en zonas reservadas jen nombre de la autonomía!”*

Para concluir, Roger Bartra crê, como exposto por José del Val, que a problemática indígena tem tais dimensões que obriga todo esforço de solução a situar-se no nível nacional, não no nível municipal nem regional. O problema indígena se acharia principalmente nas estruturas do governo. Os índios não estão mudos, é o governo que

estaria surdo, o governo e toda a elite econômica e burocrática. É necessário, a seu ver, não conservar e sim reformar os usos e costumes, tanto dos indígenas como dos políticos “selvagens”, para assegurar a expansão de uma sociedade civil baseada na liberdade individual e na democracia política.

O debate sobre os diferentes projetos de autonomia ainda é vigente. A discussão é alimentada por seminários e congressos, onde se reúnem organizações indígenas, intelectuais e representantes do governo. Aída Hernandez e Mattiace (2002, p. 19) afirma que as opiniões que assumem os diversos atores no debate autonômico tendem a polarizar-se em duas posições: a idealização das culturas indígenas, representando-as como essencialmente democráticas e ecológicas, e a satanização dessas culturas como anti-democráticas e violentas; no entanto, para ela, na verdade, independentemente dessas posições, as autonomias de fato já estão funcionando com suas próprias contradições, buscando reinventar na prática o sentido da democracia.

O Estado mexicano tem declarado ser a favor da autonomia comunitária, pois além de ser já uma realidade, não outorga aos indígenas maior controle sobre grandes extensões de território. Podemos concluir que a discussão da autonomia passa necessariamente pela discussão dos direitos dos povos indígenas compreendidos como sujeitos coletivos e, sobretudo, pela questão dos usos e costumes e dos direitos humanos.

9. O direito consuetudinário indígena

Um aspecto essencial da nova retórica dos direitos indígenas é a evocação de uma ordem legal baseada em uma lógica cultural própria, onde os costumes e as tradições ocupam um lugar fundamental. Essa lógica presume a existência de um conjunto de normas e práticas que constituiriam um sistema legal diferente do sistema legal do Estado, que teria maior legitimidade para as comunidades localizadas e que ocuparia um espaço mais importante nas suas vidas. É nesse sentido que a concepção de uma lei consuetudinária indígena exerce um papel fundamental na retórica dos direitos indígenas e na reivindicação da autonomia indígena, sobretudo da autonomia jurídica, pois através dela é possível demonstrar a capacidade de os grupos indígenas autolegislares e, assim, seria possível construir uma alternativa ao sistema legal nacional que discrimina o indígena (Sierra, 1995).¹¹⁸

No entanto, o discurso étnico baseado na reivindicação do reconhecimento do direito consuetudinário indígena suscita alguns debates em torno da existência mesma de um direito consuetudinário indígena oposto ao direito do Estado, do perigo da reificação dos costumes indígenas, da legitimação de costumes particulares de grupos dominantes na comunidade indígena, do problema da codificação da lei consuetudinária indígena e, para concluir, do conflito entre direitos coletivos e direitos individuais.

Muitas organizações indígenas defendem a existência de um direito indígena que se opõe ao direito do Estado, pois seriam fruto de lógicas culturais distintas. É inegável que muitas comunidades possuem um sistema de normas próprio, que é exercido e sancionado pelas autoridades da comunidade eleitas de acordo com as suas tradições. No entanto, a permanência desse direito explica-se não somente pela existência de diferentes lógicas culturais, mas também pela necessidade de manutenção da ordem local em uma região, em geral, abandonada ou marcada pela ineficiência das instituições do Estado.¹¹⁹

O direito consuetudinário indígena é considerado como uma parte integral da estrutura social e cultural das comunidades.¹²⁰ Junto com a língua, constituiria o elemento

¹¹⁸ A importância da discussão sobre os direitos indígenas, especificamente sobre o direito consuetudinário indígena como legitimador da reivindicação da autonomia, explica meu interesse em escolher o âmbito jurídico na minha pesquisa realizada com os indígenas da Cidade do México.

¹¹⁹ Em geral, os sistemas normativos que operam às margens da lei estatal tendem a estar mais entrelaçados com processos culturais e sociais da vida diária. Os sistemas locais de organização social encontram-se orientados para os detalhes do particular, do cotidiano (Santos, B. S. 1987, p. 279-302). Nesse contexto, existe menos distinção entre lei e realidade social ou conhecimento local (Geertz, 1994).

¹²⁰ A partir dos anos 80, sobretudo como resultado das reivindicações de direitos próprios e da autonomia pelas organizações indígenas, houve um incremento de estudos dedicados ao direito consuetudinário indígena. Stavenhagem contribuiu com esse novo interesse pois, em 1987, convocou um grupo de antropólogos com o objetivo de dedicar-se à pesquisa sobre direito consuetudinário indígena, dando início à elaboração de novos trabalhos sobre o tema. Seu interesse vinha de sua constatação, em estudo anterior, de que a violação

básico da identidade étnica dos povos indígenas.¹²¹ Além disso, sua natureza condicionaria as relações desses povos com o Estado, influenciando assim a posição deles em relação à sociedade nacional. Da mesma forma, o direito consuetudinário repercutiria na forma como os povos indígenas gozam ou carecem de direitos humanos individuais ou coletivos, incluindo os denominados direitos étnicos ou culturais (Stavenhagen, 1990).

Não há um consenso sobre a natureza mesma do Direito consuetudinário indígena. Mesmo o uso do termo “direito consuetudinário” traz alguns problemas. Antropólogos jurídicos mexicanos entendem o conceito como um conjunto de normas legais de tipo tradicional, não escritas nem codificadas, distintas do direito positivo vigente (Stavenhagen e Iturralde, 1990).¹²² No entanto, alguns autores preferem denominar o direito consuetudinário indígena como “costume jurídico”, para evitar cair na discussão do direito consuetudinário como um antecedente do direito positivo ou cair numa visão dualista que autonomiza o direito indígena em sua lógica interna sem considerar as articulações e relações de domínio com o direito do Estado. Para Chenault e Sierra (1995) o uso do conceito de “Costume jurídico” parece mais pertinente para dar conta de uma realidade mais plástica e dinâmica, dificilmente enquadrada em um formalismo jurídico, tal como poderia entender-se com o conceito de direito consuetudinário, ainda que o termo corra o risco de reproduzir uma visão discriminatória do direito indígena como simples “usos e costumes”.

O direito consuetudinário indígena poderia igualmente ser confundido com algumas inovações jurídicas do tipo consuetudinário, que alguns autores denominam de “Direito alternativo” principalmente porque não estão previstos em leis existentes e se produzem à margem do Direito do Estado.¹²³ Stavenhagen (1990) defende que o direito indígena merece particular atenção porque está estreitamente vinculado a outros fenômenos da

sistemática dos direitos humanos e coletivos dos indígenas se devia, em grande parte, ao desconhecimento do direito consuetudinário indígena e das normas e costumes que regulavam a vida social do grupo. A partir daí, grupos de antropólogos jurídicos ou advogados mexicanos passaram a dedicar-se a pesquisas que procuravam descrever as práticas jurídicas indígenas e em menor grau, a sua relação com o do Estado.

¹²¹ Segundo, Stavenhagen (1990) os povos indígenas de maior vitalidade étnica na América Latina seriam aqueles que preservaram um direito consuetudinário próprio.

¹²² Os estudos de antropologia jurídica no México retomam antigos estudos da antropologia jurídica anglo-saxã que se interrogava sobre a existência ou não de direito nas sociedades mais simples, como, por exemplo, os estudos de Malinowsky, Radcliff-Brown e Hoebel. Alimenta-se também dos trabalhos produzidos nos anos 50 e 60 que buscavam compreender o processo de solução de disputas nas sociedades não ocidentais abrindo novas perspectivas para a etnografia jurídica (Collier, 1995). No México, são considerados importantes antecedentes os estudos desenvolvidos pelo projeto *Harvard-Chiapas*, nos anos 70, especialmente as obras de Jane Collier (1995 [1973]), e, em Oaxaca, os trabalhos de Laura Nader com os zapotecas (1998). Pode-se dizer que os trabalhos de Collier e Nader constituem o ponto de partida e referência obrigatória para as pesquisas atuais sobre o direito consuetudinário indígena no México (Chenault e Sierra, 1995).

¹²³ Sobre direito alternativo, existem vários estudos na América Latina que enfocam os “guetos” e “favelas” das grandes metrópoles, onde têm surgido formas de manutenção da ordem, de regulamentação de controvérsias, solução de conflitos e de controle social à margem da justiça do Estado. São também conhecidos alguns estudos nos Estados Unidos da América que enfocam igualmente a proposta de tribunais alternativos, devido à lentidão e ao custo de administração de justiça do Estado (Fitzpatrick, 1998; Santos, B. S. 1987).

cultura, da identidade étnica, tais como as estruturas familiares, sociais e religiosas da comunidade, a língua e os valores culturais próprios da etnia.

Algumas características são próprias do direito consuetudinário indígena, respeitando, obviamente, as diferenças entre os vários povos. Seriam elas: a visão integral do jurídico, que só poderia ser compreendido como imbricado com o político e o religioso; a oralidade, que tem permitido seu dinamismo e sua flexibilidade; o caráter coletivo como dimensão central, estabelecendo a primazia da comunidade sobre o indivíduo. Sem dúvida, é a primazia da comunidade o elemento que causa a tensão entre o Direito indígena e o Direito nacional, a qual não poderá ser solucionada sem considerar as lógicas culturais que permeiam o primeiro (Sierra, 1996).

Talvez se possa dizer que o legal ou o jurídico que se aplica nas comunidades indígenas de acordo com o seu Direito Consuetudinário consiste em: estabelecimento de normas gerais de comportamento público; manutenção da ordem interna; definição de direitos e obrigações para os membros; regulamentação sobre o acesso e distribuição de recursos escassos, como, por exemplo, a água, a terra e os produtos da mata; regulamentação sobre a transmissão e intercâmbio de bens e serviços (herança, trabalho, dotes matrimoniais etc.); definição e tipificação de delitos; sanção da conduta delitiva dos indivíduos; controle e solução de conflitos e disputas; e, por fim, definição de cargos e funções de autoridades públicas (Stavenhagen, 1990).

Apesar da vigência e da ampla atuação da administração de justiça indígena, os trabalhos de pesquisas de Sierra (1995, 1996, 1997) procuram demonstrar que não existe no México um sistema de leis consuetudinárias que esteja separado e isolado do sistema legal do Estado, pois tais leis são influenciadas e mesmo concebidas em relação à lei do Estado. As tradições jurídicas típicas das comunidades indígenas não são heranças fixas de um passado pré-colonial, ao contrário, muitas são herdeiras de instituições coloniais que foram apropriadas pelos indígenas e são construídas e reconstruídas em contato com o Direito do Estado, cuja influência altera suas dinâmicas e normas, sem provocar necessariamente seu desaparecimento. Os vínculos com as leis do Estado permitem aos grupos indígenas a transformação de suas próprias normas através de uma reapropriação das leis oficiais, segundo suas necessidades cotidianas e suas próprias lógicas culturais. Assim, as leis indígenas não devem ser compreendidas de maneira essencialista, ao contrário, devem ser vistas dentro de um contexto cultural, histórico, econômico e social específico, marcado por um conflito permanente dos indígenas com as instituições do Estado.

A idealização de uma tradição jurídica indígena como remanescente de um passado indígena, como uma herança ancestral, pode, segundo alguns autores, levar ao perigo da reificação de antigos costumes, alguns inclusive em desuso, impedindo que reflitam a dinâmica cultural que vivem as comunidades. Os costumes mudam inevitavelmente e não existe um consenso em torno deles (Collier, 1995, Sierra, 1995).¹²⁴ Integrantes das comunidades indígenas, em geral mulheres e jovens, questionam constantemente costumes

¹²⁴ Como todo sistema jurídico, o direito indígena não é imutável, e sua expressão oral, não escrita, o faz mais suscetível de câmbios e de transformações para se adequar às novas realidades (Sierra, 1996; Starr e Collier, 1989).

que reproduzem uma visão subordinada da mulher e do jovem e uma desigual distribuição dos bens. O reconhecimento em lei das tradições jurídicas indígenas não daria espaço para a lei do Estado impedir, por exemplo, a legitimação de uma desigualdade na distribuição de bens, como a herança, ou a subjugação da mulher e a violência doméstica. Os integrantes também podem acudir à lei do Estado para combater injustiças locais, como podem ser as mudanças nas autoridades tradicionais, particularmente caciques que em nome dos costumes, aproveitam para legitimar suas posições.¹²⁵

Uma característica importante do direito consuetudinário indígena é sua flexibilidade, sua habilidade em incorporar, modificar ou transformar-se segundo as necessidades locais. A sua codificação, vista como necessária pelas organizações para a criação de um sistema de leis comparável com a lei positiva do Estado, também contribuiria para impedir o dinamismo das tradições indígenas ou para legitimar costumes que interessam a grupos particulares.¹²⁶ A prática das leis consuetudinárias indígenas está permeada por disputas de poder no interior da comunidade e a necessidade de definir que costumes serão defendidos em forma de lei pode suscitar ainda mais conflitos entre esses grupos (Varela, 1995; Sierra, 1997).¹²⁷

O grande debate em torno do direito consuetudinário indígena está no conflito entre direitos coletivos ou individuais e se vincula com o debate sobre o multiculturalismo que introduzimos no início dessa tese. A grande questão está no reconhecimento de práticas indígenas que se fundamentam nos direitos coletivos e que violam os direitos individuais das pessoas.¹²⁸ No debate sobre a aceitação dos costumes jurídicos dos indígenas, duas estratégias são apresentadas por teóricos e representantes do Estado que tentam contornar o possível conflito entre os direitos individuais e coletivos. Uma dessas posições consiste simplesmente em negar a existência desses costumes e desses direitos coletivos; a outra busca reconhecer os costumes jurídicos desde que eles não contradigam os direitos humanos individuais das pessoas, mais próximo a posição de kimlicka. Ambas são questionadas por alguns autores e por organizações indígenas nesse momento de reivindicação de uma autonomia jurídica. As duas posições não dão conta da importância para a sobrevivência do grupo o estabelecimento de algumas restrições internas que muitas vezes podem ir contra aos direitos individuais das pessoas.

¹²⁵ Teresa Sierra (1995) alerta que o sistema legal do Estado, como sistema dominante, exerce um papel central na vida das comunidades indígenas, e algumas vezes chega mesmo a auxiliá-las apoiando membros da comunidade a resistir a relações opressivas dentro de seu grupo.

¹²⁶ Para Hamel, a codificação do direito consuetudinário, e de igual forma as línguas indígenas, significaria trasladar uma parte substancial das práticas indígenas ao terreno da cultura ocidental (Hamel, 1990).

¹²⁷ Os distintos grupos políticos e religiosos presentes na comunidade disputam entre si as “tradições legítimas” que serão defendidas. Tal situação explicaria os conflitos religiosos e as expulsões nas comunidades indígenas em Chiapas, muitas vezes justificados em nome dos costumes indígenas. Essa idéia rompe com a noção de uma harmonia nas comunidades indígenas, presentes nos antigos estudos sobre o direito consuetudinário indígena (Nader, 1998).

¹²⁸ É sobretudo a subordinação da mulher nas comunidades indígenas e os casos de violência doméstica que são muitas vezes legitimados como costumes que trazem muitas dúvidas para o debate do reconhecimento das práticas jurídicas indígenas. No entanto, várias comunidades que estão buscando o reconhecimento do direito consuetudinário indígena estão incorporando-lhe o respeito às mulheres.

Stavenhagen (1990) é o autor mexicano que mais se tem dedicado ao debate dos direitos coletivos em relação aos direitos individuais dos integrantes de comunidades indígenas. Para esse autor, os indígenas são vítimas constantes da falta de respeito e da violação dos direitos humanos. Uma forma de reconhecimento dos direitos étnicos e culturais é o respeito dos costumes jurídicos indígenas por parte da sociedade nacional e da administração de justiça do Estado. No entanto, é também uma forma de violação dos direitos humanos individuais das pessoas indígenas a negação por parte do Estado e da sociedade dominante de suas tradições, pois conduz à negação de suas opções culturais e étnicas de pertencer a uma coletividade, elemento fundamental para sua sobrevivência como pessoa e como grupo.

Sem dúvida, muitos dos direitos coletivos defendidos pelas comunidades indígenas respondem à necessidade de preservação da própria comunidade. Os indígenas não verão reconhecidos seus direitos lingüísticos, culturais, econômicos ou políticos se não forem pensados e estabelecidos tendo em conta uma concepção da comunidade indígena como um sujeito coletivo (Hamel, 1994). Os estudos de Gómez (1990; 1993) procuram demonstrar, através de processos judiciais de matéria penal que envolvem indígenas, por exemplo, como eles vêem seus direitos violados quando o Estado não leva em conta o contexto cultural, que implica seus costumes e sua língua e a repercussão para a comunidade da sanção que será imposta. A posição da autora nos remete ao sentimento de desconsideração, tal como expõe Cardoso de Oliveira mencionado nessa tese, vivenciado pelos indígenas ao não verem refletida nas decisões judiciais a consideração pelos seus costumes, sua cultura e do impacto que essas decisões têm não somente sobre o indivíduo indígena mas sobre a coletividade como um todo.

O reconhecimento ou não das práticas jurídicas indígenas presentes nas comunidades ainda suscita muitos debates entre os diversos estudiosos e entre as instituições do Estado. Antropólogos dedicados ao tema ressaltam a necessidade de que mais e mais estudos sejam realizados. No entanto, o direito consuetudinário indígena, no contexto do discurso de reivindicação da autonomia indígena, deve ser entendido sobretudo como uma retórica política, como uma estratégia política na luta pela inclusão social e pelo respeito às heranças culturais indígenas.

O argumento de um direito próprio dos indígenas exerce um papel importante no debate sobre a diversidade e a diferença cultural no México. Autores como Sierra (1997), contudo, ressaltam a importância de que esse uso político do direito consuetudinário indígena não venha a afetar o debate crítico sobre suas concepções e sua relação de encontro e de confronto com o Direito positivo. Como procurarei demonstrar a seguir, as organizações indígenas da cidade não estão isoladas dessa discussão do direito consuetudinário indígena e elas mesmas buscam afirmá-lo e recuperá-lo no contexto urbano como uma forma de legitimar sua diferença cultural, o que é fonte de constantes conflitos entre integrantes dos grupos ou entre eles e as instituições do Estado.

Cap.III - Quadro resumo da questão indígena atual no México

1. O indigenismo de FOX

Se a eleição de Vicente Fox como presidente do País apontava para uma reforma do Estado e, conseqüentemente, para uma nova relação deste com os povos indígenas, não foi o que se concretizou. O governo Fox tinha em suas mãos a grande oportunidade de alcançar uma solução para a questão indígena, pois contava com a abertura de diálogo com o EZLN, ao qual prometeu em campanha a retirada dos militares da zona e a liberdade dos zapatistas que estavam presos, e a grande aprovação da sociedade (Díaz-Polanco, 2004 p. 307). Através do voto útil destinado a derrotar o PRI, Fox pôde contar com uma grande aceitação da sociedade mexicana, que juntava vozes tanto da esquerda como da direita. Apostava-se, com isso, que o México iria entrar em uma nova era.

A reforma constitucional para o reconhecimento da autonomia indígena, tal como ocorreu, foi a primeira grande decepção do novo governo. Fox, ao contrário do que havia prometido no sentido de lutar pelos direitos indígenas e de promover reformas com esse objetivo, transferiu ao Congresso Nacional a responsabilidade de discutir a iniciativa de lei, retirando-se do debate. Afinal, não fez sua a proposta da COCOPA e não pressionou nem mesmo seu partido, grande opositor à sua aprovação. Alguns autores procuram compreender a atitude do presidente que, logo após a aprovação da nova lei, mostrou-se satisfeito com o resultado. Perguntou-se muito se o novo presidente não soube se defender, respeitando as diferenças de poder, ou não soube dar o real valor à reforma. O mais provável talvez seja, segundo Díaz-Polanco, que o presidente não teve realmente como um projeto do novo governo o reconhecimento dos Acordos de San Andrés.

Durante os primeiros anos do governo foxista, não se impulsionou nenhuma política de Estado que se traduzisse em mudanças importantes para os grupos indígenas; tampouco se definiu através de um novo enfoque uma outra proposta para os indígenas. A administração Fox limitou-se a algumas reformas na estrutura institucional que dá atenção aos indígenas. Criou a *Oficina de Representación para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de la Presidencia de la República*, assim como criou o *Consejo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas*, do qual participavam representantes de organizações indígenas e intelectuais vinculados ao tema. O presidente também instituiu um *Programa Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas – 2001-2006*, que recuperava o interesse do Pronasol em apoiar a projetos produtivos dos indígenas, agora em uma linguagem ainda mais empresarial.

Além disso, o governo de Fox usou uma tática muito conhecida no indigenismo mexicano: a cooptação. Atraiu para sua equipe vários indígenas, com a promessa que, de dentro das instituições, juntos, emprenderiam novas políticas, ao mesmo tempo em que essas instituições não recebiam apoio nem recursos necessários para levar adiante sua tarefa. Por esse motivo, Fox convidou Marcos Matias, um indígena, para dirigir o *Instituto*

Nacional Indigenista (INI). Fiel defensor das autonomias indígenas, Marcos Matias foi rapidamente exonerado de seu cargo. A estratégia de Fox para controlar o movimento indígena enfrentou sua primeira derrota com a pressão de Marcos Matias para uma nova reforma da lei aprovada no Congresso (Díaz-Polanco, 2004; Matias, 2001).

Apesar da instalação de novas instituições e de novos programas de atenção aos indígenas, e de ter assumido um discurso de defesa pela autonomia indígena e de políticas multiculturalistas, o presidente Fox não abriu espaço no seu governo para a elaboração de uma política de Estado que tivesse por objetivo tratar o problema indígena. Fox apropriou-se do discurso do multiculturalismo e da defesa dos direitos indígenas, fez sua a frase histórica do subcomandante Marcos: “*nunca más un México sin nosotros*”, convertendo-a em “*nunca más un México sin sus pueblos indígenas*”, entretanto, transformou a demanda por autonomia e políticas destinadas aos povos indígenas em um multiculturalismo focado em uma perspectiva culturalista, através da qual se reconhece o direito à diferença dos povos indígenas, porém sem entrar nos problemas estruturais, como o são a questão agrária, o uso e controle dos recursos naturais e a reprodução de instituições próprias dos indígenas (Aída Hernández, 2004, p. 261).

As ações do atual governo seguiram as do governo anterior, igualmente isoladas e assistencialistas, a partir de pequenos projetos nas áreas de saúde, educação e promoção cultural. Grande parte desses projetos teve enfoque em áreas de conflito, sobretudo em Chiapas, buscando assim esvaziar a pressão dos movimentos indígenas e do próprio EZLN. Seu grande projeto de desenvolvimento, o Plano Puebla-Panamá¹²⁹ através do qual pretende levar o desenvolvimento para as regiões indígenas, continua sendo elaborado sem a participação de representantes dos povos indígenas, ainda que sejam eles os maiores afetados pelo projeto.

A grande mudança formal concluída por Vicente Fox foi a extinção, em 2003, do antigo INI, convertendo-o na *Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas* (CDI), que teria como função orientar, coordenar, promover, apoiar, fomentar, dar seguimento e avaliar os programas, projetos, estratégias e ações públicas para o desenvolvimento integral e sustentável dos povos e comunidades indígenas.¹³⁰ A extinção do INI marca uma nova fase do indigenismo mexicano, ainda que a nova instituição não apresente nenhuma proposta inovadora, apesar do seu discurso de apoio à autonomia indígena. O fim do INI constitui o ponto final do trabalho de campo realizado para esta tese.

¹²⁹ O Plano Pueblo-Panamá (PPP) supõe a construção de um corredor de integração de várias regiões do México e da América Central, com o objetivo de promover o desenvolvimento e as condições infra-estruturais para fins produtivos e comerciais. O desenvolvimento, a partir do ponto de vista do PPP, requer a construção de uma infra-estrutura necessária para fomentar novas atividades produtivas nos centros de integração, vinculados entre si, dentro de corredores comerciais. A população rural seria atraída por “maquiladoras”, plantações ou centros turísticos que se estabeleçam, superando assim a dispersão demográfica e aproveitando os recursos humanos e naturais dos Estados do sul do País. (Harvey, 2005, p. 93).

¹³⁰ Todo o programa de atuação do CDI está disponível na sua página web: www.conadepi.gob.mx.

2. O movimento indígena

Quando se fala em movimento indígena no México, imediatamente são lembradas as organizações políticas mais visíveis, como: o Congresso Nacional Indígena (CNI), a Assembléia Nacional Indígena Plural pela Autonomia (ANIPA), e em outro nível, o Exército Zapatista de Libertação Nacional (EZLN). O movimento indígena mexicano, no entanto, é muito mais amplo do que essas organizações podem abarcar. Ele nasce de lutas locais, de composições regionais e municipais e que têm a ver com as necessidades básicas de cada grupo indígena e os protagonistas do movimento desenvolvem seus próprios processos de organização ao redor de uma reivindicação que os mobiliza e os identifica (Sarmiento Silva e Rangel Lozano, 2001, p.271).

Legitimar-se atualmente como um movimento indígena implicaria que os participantes fizessem parte de um grupo indígena, com língua própria e tendo em prática uma forma própria de eleição de autoridades e de aplicação de justiça segundo seus usos e costumes. Mas é a questão dos usos e costumes como essência da definição étnica dos indígenas que ainda traz muitos problemas.

O movimento indígena cresceu no México à medida que o discurso dos movimentos camponeses e populares, dos quais os indígenas participavam, vão perdendo força no País e mesmo no mundo. Com o esgotamento de recursos destinados ao campo, os indígenas não encontram bases para continuar designando-se como *campesinos*, mas sim para construir um novo ator social e político, fundado na identidade étnica.

O próprio EZLN, quando se organizou, falava em nome de uma pobreza mexicana, tanto indígena como não indígena, exigindo terras, trabalho, habitação, nutrição, saúde, educação, liberdade, democracia, paz e justiça, reivindicações com base nos princípios gerais dos direitos humanos. Com a negação do governo federal em discutir esses pontos, os zapatistas alinharam-se às organizações indígenas que, junto com seus assessores, expressaram de forma mais explícita a reivindicação dos direitos coletivos, sobretudo da autonomia.

Alguns autores afirmam ainda que o movimento indígena é diverso em suas reivindicações. Maya Lorena Perez Ruiz (2005) demonstra a diferença entre as duas vertentes do movimento indígena: uma representada pelas organizações de perfil reivindicativo e outra pelas organizações de perfil político-eticista. Esta última, majoritariamente não chiapaneca, caracterizar-se-ia por desenvolver movimentos sociais nos quais predominam os objetivos de tipo étnico e que seriam responsáveis por dar coesão e identidade a esse movimento. As demandas básicas por terra, produção e desenvolvimento seriam enquadradas dentro de uma reivindicação mais ampla, a ser discutida no momento em que seus representantes tivessem melhorado suas posições nos espaços públicos de decisão. Por um lado, esse motivo explica o interesse dos líderes dessas organizações em terem acesso aos postos de representação popular e de criar uma circunscrição indígena dentro do Congresso. Por outro lado, as organizações que poderiam ser definidas como de perfil reivindicativo, preocupam-se, sobretudo, em resolver suas reivindicações agrárias, em obter melhores condições de saúde e educação e em liberar muitos dos seus dirigentes, que estavam presos, e, inclusive, em sobreviver. As

organizações políticas mais preocupadas com a construção do movimento indígena nacional concentraram-se em construir espaços e reivindicações nacionais para reformar a Constituição e incluir nela os direitos indígenas. Para a autora, no marco dessa diferença entre as organizações de ambos os tipos em Chiapas, região a que ela se refere, só as experiências autonômicas puderam ultrapassar esses âmbitos e construir agendas mais similares às do EZLN, em termos de conseguir modificações substanciais nas relações sociais, nos modos de produzir e de reproduzir o sistema social.

São muitos os elementos que dividem os movimentos indígenas mexicanos. Estão cortados pela disputa da definição da autonomia regional ou comunitária, pelo apoio ao EZLN, pelas divisões religiosas e pela prioridade que dão às suas demandas. As comunidades indígenas vivem em condição de pobreza, enfrentando o problema da terra, da migração, da presença do narcotráfico, da falta de trabalho e da falta de condições sociais básicas, como saúde e educação. No entanto, há aqueles que já se encontram em melhores condições sociais, como proprietários de terra, caciques ou classe média urbana. Além disso, os povos indígenas mexicanos podem ser tão diferentes em suas manifestações culturais e nos problemas que apresentam, que se toma muito difícil a criação de um movimento indígena nacional.

A discussão da autonomia e do reconhecimento dos usos e costumes não consegue sair da exigência em forma de lei e não consegue que o Estado a apóie. O problema indígena no México foi definido como um problema de direito e não de políticas públicas. Para muitas organizações, a atenção tem sido dirigida em excesso para a discussão do reconhecimento constitucional dos direitos indígenas deixando de lado ações efetivas ante a repressão, a militarização, os megaprojetos, como o PPP, a problemática agrária, a pobreza e a migração que leva milhares de indígenas a ir para as cidades ou para os EUA.¹³¹

A questão dos usos e costumes também divide aos movimentos indígenas entre aqueles que apostam na recuperação de um sistema normativo indígena e aqueles que gritam que esse sistema é excludente. São as organizações indígenas formadas principalmente por mulheres que gritam pelo reconhecimento da autonomia indígena, mas querem uma revisão das tradições que as afetam, como a falta de participação feminina nas assembleias comunitárias, o não direito à herança, os casamentos arranjados e a falta de proteção contra a violência familiar.

Teresa Sierra (2004, p. 315) demonstra o duplo jogo político que se faz do discurso dos direitos humanos e dos direitos das mulheres. Por um lado, são usados normalmente por alguns intelectuais e autoridades oficiais para desqualificar as demandas de autonomia e de reconhecimento dos direitos indígenas; por outro lado, tais direitos têm sido desqualificados como referentes para valorar as culturas indígenas devido à sua origem ocidental, segundo algumas posições dentro do movimento indígena. Para a autora, ambas as posições caem em visões reducionistas e homogeneizantes, que não permitem a

¹³¹ Segundo Maya Lorena Perez Ruiz (2005), o excesso de enfoque na luta pela autonomia em um contexto de constante negação do Estado mexicano não tem permitido que as organizações indígenas se abram para outras opções de luta política, o que acaba por esvaziar seus discursos.

construção de um diálogo e a manutenção de uma visão crítica da cultura e do poder. Seu trabalho destina-se a procurar uma resposta de como reconhecer a diversidade cultural sem reproduzir visões essencialistas da cultura e da tradição, isto é, como criticar visões universalistas sem cair na defesa de particularismos.

Segundo Sierra, recorrer aos direitos humanos tem servido como recurso para defensores, gestores e organizações não-governamentais impedirem os abusos das autoridades e a impunidade; por outro lado, esse discurso serve também para interesses políticos e de controle para pressionar as autoridades indígenas a manterem-se nos parâmetros da lei e a abandonarem seus costumes. As comunidades não são espaços de harmonia e consenso, nem se encontram isoladas das dinâmicas nacionais. Não obstante, segundo a autora, prevalecem também dinâmicas coletivas e tradições culturais que permitem guiar o exercício da autoridade, gerando vigilâncias sobre elas. Não é a linguagem dos direitos humanos que deve ser criticada, mas a maneira como se impõem esses direitos para qualificar e valorar distintas sociedades. A autora convida a refletir, mediante uma visão mais crítica, sobre alternativas para pensar os direitos humanos em uma perspectiva dialógica, que se abra para discutir dentro de parâmetros mínimos de dignidade humana a maneira pela qual essas sociedades, com base em suas lógicas culturais e seus contextos, constroem e negociam a relação indivíduo e sociedade.

As organizações indígenas de mulheres, cada vez mais numerosas, estão presentes no debate falando por elas mesmas. Ainda que sejam bem importantes, as reivindicações das mulheres indígenas não foram vistas como prioritárias para os movimentos indígenas e mesmo para os Acordos de San Andrés. Elas, no entanto, ocupam o espaço aberto para a discussão e tornam-se importantes atores políticos na discussão sobre a autonomia. Defendem que lhes reconheçam a participação política, que os costumes não as violentem, que se respeite seu direito à terra e à herança, mas que também se respeite sua identidade de mulher e de indígena. É a discussão sobre as mulheres e os direitos humanos que pode enriquecer o debate sobre os direitos indígenas (Sierra, 2004, p.325)

Sem falar na observação de alguns estudiosos de que na instalação das autonomias, se observam recomposições hegemônicas, onde o poder sobre a comunidade reverte aos antigos caciques¹³² que, tradicionalmente, fizeram a ponte com os partidos políticos. As autonomias comunitárias não garantem a possibilidade de que se enfrentem os antigos poderosos das comunidades indígenas. Não será realmente a questão da desigualdade o ponto nevrálgico da problemática indígena?

Díaz-Polanco insiste na defesa da autonomia regional, tentando conjugar reconhecimento e igualdade. Por esse motivo, insiste em uma autonomia pluriétnica, para que seja perene o contato intercultural. A autonomia deve constituir um regime pluralista

¹³² Sarela Paz 2004, p. 331) procura demonstrar como os usos e costumes, muitas vezes identificados com antigas formas de poder, permitem a reprodução do poder dos caciques, que deles se servem para continuar excluindo uma porção dos integrantes da comunidade. O caciquismo, como ela define, é fruto de uma relação das autoridades tradicionais, herdada da estrutura de *cabildo* que operavam nas comunidades, com o sistema político mexicano que implantou o PRI desde a década de 40 e que se caracterizou por ações corporativista que se expressaram em outorgar terras, empréstimos, obras e recursos públicos em troca de votos e apoio do partido oficial.

que articule mudanças estruturais para perseguir a igualdade e a justiça com mudanças socioculturais para estabelecer o reconhecimento das diferenças e terminar com as relações que desprezam e desrespeitam os grupos identitários. Segundo o autor, que cita Nancy Fraser, há que buscar alternativas para combinar de maneira coerente uma política de reconhecimento e de igualdade social, ou seja, a soma de redistribuição e reconhecimento (Díaz-Polanco, 2004)

Na falta de aceitação pelo Estado mexicano da autonomia regional, o movimento indígena entrou em um período de dispersão e de divisão interna, reforçado pela falta de uma estratégia política mais clara. A concentração em dois grandes movimentos nacionais, a ANIPA e o CNI e, depois, os conflitos e divisões surgidos entre eles, levou a uma desmobilização dos movimentos e ao enfraquecimento das duas instituições. Díaz-Polanco afirma que falta, neste momento, uma organização aglutinadora que evite que os movimentos se dispersem ainda mais. Essa dispersão não só está ocorrendo em relação às duas organizações indígenas, mas o mesmo processo de reafirmação étnica dispersou os outros movimentos sociais, como o movimento pela terra. Ele acha um paradoxo que, na fase em que a causa indígena alcançou um dos pontos mais altos em termos de aceitação pública, o movimento indígena não tenha logrado traduzir-se em uma presença política nacional para impulsionar seus fins.

Algumas ações têm surgido nesse sentido e as organizações buscam, novamente, aliar-se a outros movimentos sociais sem perder a idéia de construir um grande movimento indígena nacional. Algumas organizações se aproximam do movimento pela terra "*El campo no aguanta más*" e juntos denunciam as reformas ultraliberais do Nafta. O próprio CNI busca renovar seu discurso, e, frente à negativa do Estado em reconhecer a autonomia, tomou a decisão de não solicitar maiores reconhecimentos para o exercício de seus direitos e sim o respeito pela terra, pela territórios e a autonomia. Não resta nada mais do que fazer valer a plena autonomia nas comunidades e responder conjuntamente a qualquer interferência do Estado (Díaz-Polanco, 2004). Constata-se portanto a dificuldade do reconhecimento pelo Estado das autonomias, sobretudo da autonomia regional.¹³³

¹³³ Nesse sentido, em julho de 2003, o EZLN divulgou publicamente seu Projeto dos Caracóis, que viria a substituir os antigos Aguascalientes e os Municipios Autónomos Rebeldes. Seriam criadas as "juntas de buen gobierno" nas cinco regiões rebeldes reconhecidas pelo EZLN, que teriam como sede os caracóis. Cada junta estaria integrada por delegados de respectivos conselhos dos municipios autónomos zapatistas. A decisão da formação das juntas é do Comitê Clandestino Revolucionário Indígena (CCRI) que seria o responsável pela fiscalização do processo. A idéia estaria em vincular aos municipios autónomos e os caracóis seriam responsáveis pela regulamentação do recurso proveniente do comércio e das doações dos organismos não-governamentais, assim como funcionariam como instância superior para fixar normas e resolver litígios entre as comunidades e os campesinos e repartir, de maneira mais justa, entre as diferentes localidades zapatistas. Os caracóis são uma iniciativa que retoma a idéia da autonomia regional e evita que as comunidades indígenas se fechem em si mesmas. Estariam fundados no desejo do EZLN de construir um movimento maior que abranja outros grupos sociais e que sirva como exemplo contra o "mau governo" do Estado mexicano. Essa centralização no EZLN seria devido ao fato de que as comunidades carecem de experiência administrativa, quadros formados, de visão regional, nacional e internacional, e estão internamente debilitadas pelo processo de perda de autoridade dos anciãos e dos cargos tradicionais. Alguns autores, no entanto, ressaltam sempre o perigo da excessiva concentração no EZLN que, em constante situação de guerra, não estimula no seu interior a discussão nem a democracia. Além disso, o projeto aposta numa independência do Estado mexicano, mas segue apoiando-se sobretudo no apoio internacional. Sobre os caracóis ver: Gonzáles Casanova (2003), Almeyra (2003), Armando Bartra (2003), Díaz-Polanco (2003), Peimbert (2003).

A proposta da autonomia, principalmente a regional, busca mais que o reconhecimento indígena, pois pretende a constituição de um movimento que possa se opor ao ultraliberalismo que vive o mundo de hoje, por isso a importância do estabelecimento de redes globais, através de um projeto democrático alternativo. A comparação com os processos autonômicos nos países europeus, principalmente na Espanha, é constante. Ressaltam alguns autores, no entanto, que nesses países se luta pela autogestão, mas isso não evita que essas autonomias estejam vinculadas ao capital. O grande problema no México ainda seria a situação de miséria em que essas regiões indígenas estão imersas, portanto o processo autonômico não seria a varinha mágica que traria melhores recursos para essas regiões, ainda que possa ser uma pré-condição para a mudança social (Almeyra, 2003).

3. Introduzindo os indígenas da Cidade do México

A discussão da questão indígena no México é muito mais ampla e envolve muitos elementos, como tentei demonstrar. Trata-se de uma reflexão sobre a estrutura do Estado e da sociedade mexicana, onde se deve levar em conta, conjuntamente, a questão da redistribuição da renda, do reconhecimento das diferenças étnicas e dos direitos humanos e de gênero.

Não se trata de assumir posições simplistas de estar a favor ou contra as autonomias indígenas, mas o objetivo parece ser realmente buscar opções que permitam abrir um espaço de discussão sobre como considerar o reconhecimento dos indígenas sem perder de vista a situação de exclusão social em que esses grupos vivem.

Resta somente incluir um elemento importante na discussão sobre as autonomias, normalmente não considerado. Da mesma forma que as organizações de mulheres indígenas se queixam da não inclusão do problema de gênero nas organizações indígenas e nos Acordos de San Andrés, as organizações indígenas das cidades também se queixam da não contemplação de suas necessidades nos mesmo âmbitos. A população indígena urbana cresce a cada dia, como o demonstra a presença de dois milhões de indígenas só na Cidade do México. No momento em que o movimento indígena sofre de um certo desânimo, as organizações indígenas na cidade crescem e tomam cada vez mais espaço, por isso alguns indigenistas crêem que a partir desse espaço pode nascer uma nova força indígena mexicana, mas as organizações indígenas da cidade têm vivido uma dinâmica própria e trazem muitos questionamentos sobre a autonomia indígena.

Pretendo, então, nesta tese trazer a experiência da elaboração de um projeto estatal multiculturalista dirigido ao atendimento das organizações indígenas urbanas de forma a contribuir para a compreensão da questão indígena no México e da autonomia, e, ao mesmo tempo, mostrar o quanto pode ser complexa sua análise e sua implementação. A comparação com a questão negra no Brasil é fundamental para demonstrar, também, como

a participação do Estado nesse processo não deve ser excluída, sempre ponderando os interesses que estão envolvidos na aceitação de políticas de reconhecimento.

Parte 3 – Contexto Negro Brasileiro

Nesta parte, apresento um resumo sobre a problemática negra no Brasil, ou, melhor dizendo, sobre a questão racial brasileira, já que é mais bem definida nesses termos. Seguindo o mesmo roteiro do capítulo sobre o contexto indígena mexicano, procurarei apresentar um quadro estatístico resumido referente à população negra no Brasil, com a finalidade não somente de demonstrar sua importância populacional, mas também de apresentar dados referentes a suas condições socioeconômicas que permitem afirmar a condição de exclusão social a que estão sujeitos.

Uma primeira aproximação da questão racial brasileira já deixa entrever sua complexidade. Como demonstra o debate em torno do censo, a primeira grande dificuldade que se coloca é a definição da população negra. A importância da definição de “negro” no Brasil ganha destaque no momento em que se discute a aplicação de políticas de ações afirmativas dirigidas a essa população. Não é possível tratar de tal questão sem um histórico que permita a compreensão de como se foi construindo o espaço do negro na sociedade brasileira até culminar no momento atual de discussão sobre as ações afirmativas. Como no contexto indígena mexicano, apresentarei um quadro sinóptico da questão racial no Brasil até o momento presente, dando maior enfoque à maneira como foi tratada pelo Estado.

Cap.I - Dados estatísticos da presença negra no Brasil

1. A raça/cor nos censos brasileiros

A quantificação da população negra brasileira esbarra num complexo sistema de classificação racial muito específico e, para compreendê-lo, é necessário recorrer ao contexto histórico em que foi construída a idéia de raça e que determinava a posição do negro na sociedade brasileira, como procurarei demonstrar a seguir.¹

A classificação da população negra no Brasil é definida em termos de raça, ou, mais especificamente, de cor, e não em termos culturais ou lingüísticos. A forma como as pessoas se classificam segundo a sua cor depende da forma da classificação proposta e utilizada nos censos. O recenseamento da população negra no Brasil, assim como o da população indígena no México, é dependente da forma como o Estado e suas elites definiram o negro e o espaço que lhe seria concedido na sociedade brasileira. Assim sendo, também houve uma descontinuidade nos dados dos censos relativos a essa população, resultado da maneira como a sua presença era encarada e aceita no País.

Atualmente, utilizam-se três grandes sistemas classificatórios referentes a raça para categorizar a população brasileira, em um *continuum* de cores que vai do branco ao preto. O primeiro é o do Censo, que tem três categorias: branco, pardo e preto, além de incluir também os indígenas e os amarelos. O segundo é o do discurso popular, que utiliza múltiplas categorias, e, dentre elas, a mais conhecida é “moreno”. O terceiro é o do Movimento Negro, que adota as categorias pardo e preto, resultando em uma classificação binária: negros e brancos, ou não-brancos e brancos (Telles, 2003, p. 105). Obviamente, esses sistemas correspondem aos modos de interpretação do termo raça, e cada um deles é reflexo da ambigüidade que circunda essas interpretações. Diante disso, é necessário enunciar, ainda que de forma resumida, o debate em torno das categorias raciais que são utilizadas pelos censos.

O primeiro Censo oficial brasileiro, em 1872, apoiou-se nas categorias preto, pardo e branco, que já se destacavam dentre um amplo vocabulário que designava a raça/cor da população. Além dessas três, havia a categoria “caboclo”, que definia o grupo dos indígenas. As categorias preto e pardo eram as únicas aplicáveis à parcela escrava da

¹ Adiantando-me ao debate sobre a questão racial que exporei a seguir, a discussão sobre como considerar a população negra no Censo inicia-se pelo debate fundamental sobre a utilização do termo “raça” ou “cor” para identificação. Autores que trabalham o tema, apoiados no trabalho reconhecido de Oracy Nogueira (1992, 1998) afirmam que no Brasil, à diferença dos EUA, o que definiria a população negra não seria sua ascendência africana e escrava, ou seja a origem, mas a cor da pele é que definiria as pessoas socialmente e serviria de base para classificação e mesmo para ações discriminatórias. Assim sendo, ainda que encontremos o termo raça nos Censos brasileiros, este é entendido sobretudo no sentido de cor da pele.

população, incluindo também pessoas livres (Osório, 2003). Segundo esse censo, a população brasileira era aproximadamente de dez milhões de pessoas, dentre as quais 37% eram brancos, 44% mestiços e 19% pretos. A categoria mestiço era a soma de pardos (42%) e caboclos (1,8%), de acordo com Telles (2003).

No segundo Censo, em 1890, ano seguinte à Abolição da Escravatura, já se nota a influência da migração europeia, subindo a proporção de brancos para 44% da população,² e o termo pardo foi substituído por mestiço.

Os censos seguintes ignoraram a cor até 1940, quando voltou a ser coletada segundo as mesmas categorias do Censo de 1872. Rafael Guerreiro Osório (2003) recorda que, do Censo de 1940 até o de 1991, a classificação era só de “cor”. Somente com a inclusão da categoria indígena, a partir de 1991, a classificação passou a ser de “raça” ou “cor”, ganhando as cinco categorias atuais. O enfoque na “cor” responde aos interesses pela mestiçagem, objetivo da política de branqueamento que se levou a cabo no País.

A presença das categorias raciais no Censo de 1940 era uma oportunidade para se verificar os efeitos da migração europeia sobre a composição racial brasileira. O Censo, de fato, revelou que a imigração europeia em massa havia deixado o Brasil mais próximo de sua meta de branqueamento. Em 1940, os brancos constituíam 64% da população brasileira, enquanto a população mestiça caiu para menos de um quarto (de 41% para 21%) e a negra manteve-se praticamente igual.³

De 1940 até 1991,⁴ recorrendo aos dados apresentados por Telles (2003, p. 61), os censos demonstraram que a mestiçagem ganhava cada vez mais espaço e, portanto, o Brasil estava em vias não de embranquecer mas, ao contrário, usando o termo de Telles, de empardecer. Nesse período a população preta reduziu-se de 15% para 5%, e a branca de 64% para 52%, porém a população parda aumentou de 21% para 43%. Esses dados confirmavam o Brasil como um país mestiço.⁵

O dados do Censo de 2000 demonstram uma modificação nesses parâmetros. A população parda passou a constituir 38,9%, a população preta 6,1% e a população branca cresceu para 53,4%. Novamente recorrendo a Telles (2003, p. 62) tais mudanças podem ser reflexo de fatores demográficos, como a queda da mortalidade dos centros urbanos que atinge sobretudo a população preta, ou, como é mais provável, das mudanças na

² Na década de 1890, mais de 1,2 milhões de imigrantes europeus foram adicionados a uma população de cerca de 5 milhões de brancos, muitos dos quais haviam migrado algumas décadas antes.

³ Telles (2003, p. 56) aponta como possível justificativa para o declínio da população parda a queda no casamento inter-racial, tanto por causa da grande marginalização dos negros e pardos nesse período, quanto pelos níveis relativamente altos de endogamia entre as etnias imigrantes, cujas interações sociais devem ter sido limitadas pela língua, costumes e instituições culturais. A mudança de categorias da população de sangue misturado do mestiço e caboclo para pardo, também pode ter gerado uma subestimativa da população parda e uma superestimativa da população preta.

⁴ Exceção feita ao Censo demográfico de 1970, em que não foi incluído o quesito raça/cor.

⁵ Esses números não devem ser vistos de maneira simplista, pois são muitos os fatores que contribuíram para o empardecimento da população, como, por exemplo, a forma da classificação racial, o que impede que todos os fatores da mestiçagem sejam explicados pelo casamento inter-racial.

classificação racial, pois se observa o crescimento da preferência pela polarização nas categorias “branco” e “preto”.

Segundo o Censo de 2000, a população brasileira era de 169.799.170; desse total, 90.647.461 representariam a população branca e 76.419.233 representariam as populações negras, sendo 10.402.450 de cor preta e 66.016.783 de cor parda.

No Estado do Rio de Janeiro viviam 14.391.282 brasileiros, sendo 7.766.393 brancos e 6.423.411 negros, destes 1.575.461 pretos e 4.847.950 pardos. No Estado do Rio de Janeiro encontra-se 8% da população negra brasileira.

No Estado de São Paulo, a população era de 37.032.403. Desse número, 26.067.368 brancos e 10.148.616 negros, sendo 1.667.745 pretos e 8.480.871 pardos. Embora a proporção de negros na população paulista seja reduzida, nesse Estado vivem 13% dos negros brasileiros.

Junto com São Paulo, a Bahia é o segundo Estado com uma grande concentração dos negros (13%), seguido por Minas Gerais (11%), Rio de Janeiro (8%), Ceará e Pernambuco (6%) e Maranhão (5%);

A proporção de negros e brancos no Brasil varia significativamente conforme a região: a Região Norte é a que tem maior proporção de negros (somando pretos mais pardos), ou seja, 68,5% e apenas 29,7% são brancos.⁶ A Região Nordeste, em segunda posição, possui 67,4% de negros e 32,1% de brancos. A Região Sudeste, inverte essa posição, com 62,4% de brancos e 36,5% de negros. A Região Sul, que recebeu os maiores contingentes de imigrantes europeus, possui 84,2% de brancos em oposição a 15% de negros. Para terminar, a Região Centro-Oeste possui 49,1% de brancos e 49,3% de negros.⁷

A classificação racial nos censos brasileiros gera muitos debates e é reflexo da complexidade da questão racial no País. As posições a favor ou contra a aplicação de ações afirmativas baseiam-se sobretudo nos dados oferecidos pelos censos, assim como a decisão do Estado quanto a formular ou não políticas específicas para a população negra. Não é interesse deste capítulo fazer uma revisão completa desses dados, mas apenas anunciar algumas discussões que nascem das interpretações dos dados censitários, e que se refletem nos discursos das organizações negras e das autoridades do Estado.⁸

O Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), órgão governamental, realiza censos decenais e, anualmente, pesquisas intercensitárias – Pesquisa Nacional por

⁶ Há que se levar em conta que ao somar pardos e pretos como negros, inclui-se nesse dados também os caboclos, considerados pessoas com predominância indígena, muito típica dessa região.

⁷ Fonte IBGE, Censo 2000, apresentada em Martins (2004, p.18).

⁸ Para maiores detalhes quanto aos dados do Censo sobre a população negra, recomendo a leitura de Telles (2003), Osório (2003), Martins, (2004), Henriques (2001) e Schwartzman (1999). São vários também os textos que tratam do tema apresentados pelas organizações negras e publicados, principalmente, em anais de congressos dedicados ao tema.

Amostra de Domicílios (PNAD) –, com exceção do ano do censo.⁹ As categorias raciais selecionadas pelo IBGE são: branco, pardo, preto, amarelo e indígena, as quais serão utilizadas por outras instituições.¹⁰

Ao longo de um *continuum* de cor que vai do preto ao branco, a categoria pardo incluiria todos os termos que definem o mestiço no discurso popular. A categoria “pardo” acomodaria todos que, devido à mistura racial, não se enquadrassem na categoria “branco” ou “negro”. Nela encontramos tanto o mulato, que identifica o mestiço de branco e negro, como o caboclo, com ascendência predominantemente indígena.

O método de identificação racial utilizado pelo IBGE apóia-se na auto-atribuição de pertença a um grupo racial e na heteroatribuição de pertença pelo entrevistador.¹¹ É descartada pela instituição a identificação através de técnicas biológicas, como a análise do DNA.¹²

Na busca por definir o negro no Brasil, não se descarta a possibilidade de se recorrer à ascendência biológica africana como elemento ordenador. No entanto, novos estudos afirmam que tal método aplicado no Brasil poderia levar à conclusão de que a grande maioria dos brasileiros possui importante grau de sangue africano. Em seus estudos baseados em amostras em várias regiões do País com pessoas classificadas como brancas, utilizando-se de exames com DNA mitocondrial e de Cromossomo Y, Pena e Bortolini (2004, p. 38) encontraram resultados interessantes. Dos homens classificados como brancos, apenas 2,5% da amostra possuía uma linhagem paterna originária da África, no entanto, como base nos estudos de DNA mitocondrial, aproximadamente 33% dos brasileiros classificados como brancos possui ancestralidade ameríndia, 28% africana e 39% européia. Assim o estudo com os brancos demonstra que a imensa maioria das patrilinhagens é européia, enquanto que as matrinhagens são ameríndia ou africana. Tomando a população em geral no Brasil, os autores assumem que se pode calcular que até 31% dos brasileiros classificados como brancos são afro-descendentes.

Ainda segundo Pena e Bortolini, tomando uma amostra de brasileiros classificados como pretos ou pardos, os estudos de Medina demonstram que 80% tinham origem africana e apenas 20% tinham origem européia. Computando brasileiros brancos, pardos e pretos que possuem linhagens africanas, afirma-se que 52% dos brasileiros são comprovadamente

⁹ A Pnad é realizada anualmente desde 1976, com exceção do ano de 1994. A pesquisa cobre todo o território nacional, exceto a zona rural da Região Norte.

¹⁰ Segundo Martins (2004, p. 11), ainda hoje muitos cadastros públicos e privados, registros administrativos e inquéritos socioeconômicos não desagregam seus dados pela raça/cor. O próprio censo demográfico decenal só contempla a questão no seu questionário amostral, o que impõe severas limitações para a desagregação de resultados.

¹¹ Osório (2003, p. 8) afirma que não é correta a idéia generalizada que o IBGE utiliza apenas como método a auto-atribuição do indivíduo.

¹² A classificação biológica conduz à discussão sobre a existência ou não de diferentes raças humanas e nas possíveis diferenças que poderiam existir entre as raças existentes. Os estudos biológicos são unânimes em afirmar que não existem importantes variações genômicas entre as raças. A maior variabilidade genética observável seria a cor da pele que estaria sujeita a ação da adaptação ao ambiente natural e que corresponderia portanto dos continentes de origem da população.

afrodescendentes pelo lado materno. Há que se levar em conta, no entanto, que todos os números apresentados se alteram segundo a região do País.

Os mesmos autores afirmam que utilizando os dados de MIAs e o programa *Structure* aplicado nos EUA para se definir os afro-descendentes como toda pessoa com mais de 10% de ancestralidade africana, é possível estimar que a proporção de afro-descendentes na população brasileira como um todo chega a 87%. Os dados mostrariam assim que 48% dos afro-descendentes se definem como brancos.

Esses dados confirmam a grande participação dos africanos na formação da população brasileira. A palavra *raça* no Brasil seria, nesse sentido, identificada com a cor dos indivíduos e por outros elementos, como, por exemplo, a textura do cabelo. Poderia denotar uma origem ou uma região do globo, mas sempre com uma definição sociocultural e não biológica. Diante disso, a genética não poderia auxiliar na classificação racial de negros e brancos, nem para o Censo nem para a determinação de políticas de ação afirmativa.

A auto-atribuição e a heteroatribuição seriam uma forma de precisar ainda mais a classificação racial; no entanto, apesar do treinamento a que são submetidos os entrevistadores, sua classificação, como observador externo, parece não ser mais objetiva do que a classificação do entrevistado, como defendido por alguns autores (Osório, 2003).

Foram realizados alguns estudos que procuravam comparar a composição racial da população pela auto-atribuição e pela atribuição feita pelos entrevistadores.¹³ Em geral, essas comparações demonstraram um elevado grau de concordância entre os dois. Invariavelmente nas pesquisas realizadas, a cor que apresenta o maior grau de concordância é a branca e a de menor concordância é a parda; tal fato não é de estranhar, já que, como assinala Guerreiro Osório (2003), entrevistados e entrevistadores compartilham em algum grau as mesmas percepções sobre *raça* e essas percepções se relacionam intimamente com a condição social, onde elementos como *status* social, educação, e mesmo o gênero e a região do País contam de maneira importante.¹⁴

É interessante notar que o sentido da discordância é normalmente o branqueamento dos entrevistados pelos entrevistadores, que poderia ser compreendido, como menciona Guerreiro Osório (2003, p. 17) como uma concessão dos entrevistadores aos entrevistados, quando no País se valoriza a cor branca. Fazendo referência ao estudo de Oracy Nogueira,

¹³ Em seu estudo, Osório (2003) apresenta três pesquisas que utilizam essa comparação: a pesquisa "As eleições de 1986 em São Paulo", cujos resultados são analisados por Nelson do Valle Silva; o levantamento conduzido pelo Datafolha em 1995 e divulgado pelo jornal *Folha de S. Paulo*; e a Pesquisa Nacional de Demografia e Saúde (PNDS), de 1996. Sobre a pesquisa do Datafolha de 1995, ver Turra e Venturi (1995).

¹⁴ Os estudos de Sansone (1993, p. 88) corroboram a idéia de que o termo com o qual as pessoas indicam a própria cor demonstra também uma posição social e postura cultural. Dessa forma, o quadro sobre as diferenças socioeconômicas entre os grupos de cor pode ter sido, citando Valle Silva (1999, p. 117), pintado em cores excessivamente fortes. Segundo a idéia do embranquecimento, há uma tendência que pardos e negros em melhores condições sociais se classifiquem como brancos ou pardos, e, ao contrário, pardos em condições socioeconômicas mais precárias se classifiquem como negros. Esse seria, segundo os autores, o problema da auto-atribuição, idéia da qual Guerreiro Osório discorda.

autores como Osório (2003) e Telles (2003, p. 115) demonstram que os entrevistadores, apoiando-se na “etiqueta de relações sociais”, sentem-se constrangidos ao perguntar a raça de uma pessoa ou classificá-la como preta, principalmente se for de um nível social superior, muitas vezes levando o próprio entrevistador a responder a questão pelo entrevistado.¹⁵

De qualquer forma, ainda que elementos como *status* social, gênero e idade possam interferir na forma como os entrevistadores classificam os entrevistados, uma pessoa tipicamente preta, segundo Telles, não será classificada em outra categoria, como pode ser o caso dos pardos, sobretudo nos limites que os aproximam da cor branca. Deve-se considerar igualmente a região do País onde é realizado o Censo, já que a classificação racial tende a ser influenciada de forma diferente segundo a região, principalmente por conta da proporção de negros e brancos presente (Telles, 2003, p. 130).¹⁶

A categoria “pardo” é constantemente criticada, pois a preferência popular elege a cor “morena” como mais adequada para o País. No entanto, a cor morena é aplicada para qualquer tipo físico, abarcando tantos os pardos e alguns pretos como brancos de cabelo preto. Esse tom representaria o ideal da ideologia racial brasileira, que tem na mestiçagem e no branqueamento seus objetivos. Morena seria assim uma cor ambígua que não permitiria uma melhor precisão da situação social dos pardos e pretos (Osório, 2003, p. 31; Silva, 1999, p. 87). Ainda que se constate que a cor parda é como um “saco de gatos” onde cabe qualquer coisa, como afirmou a coordenadora técnica do Censo demográfico de 1991 (citada em Nelson do Valle Silva), sua substituição pela cor morena, segundo vários críticos, não seria vantajosa.

A dificuldade na escolha das categorias raciais deve-se também ao fato de que os brasileiros tendem a utilizar um leque bem amplo de vocabulário para o tom da pele. Schwartzman (1999, p. 4) comenta que na Pesquisa Mensal de Emprego (PME) realizada em julho de 1998, com vistas a apoiar a formação do Censo de 2000, surgiram nas perguntas abertas cerca de 200 respostas diferentes para a questão “raça ou cor”.¹⁷ A cor morena é a cor que aparece mais freqüentemente e que tem uma conotação positiva, ao contrário da parda; no entanto, o autor concorda com a ambigüidade de tal categoria. Sugere ainda que, à medida que as pessoas se acostumem à categoria pardo, toma-se mais fácil sua utilização, como pode ser observado entre os jovens. Além disso, os resultados da

¹⁵ Em seu estudo, contudo, Osório (2003) não concorda com autores como Telles que acreditam que a heteroatribuição seja mais confiável, mais precisa. Para Rafael Guerreiro Osório, o fato de se constatar que os entrevistadores têm a tendência de embranquecer os entrevistados ou que os entrevistados têm a tendência de se escurecer frente aos entrevistadores, o que não teria muito sentido já que o ideal na sociedade é a brancura, demonstra que a classificação por auto-atribuição pode ser mais acurada do que a heteroatribuição.

¹⁶ Vários autores afirmam que uma mesma pessoa inserida em determinadas relações sociais, em contextos delimitados, poderia ser vista de forma diferente, classificada como branca, parda ou mesma preta (é claro que quanto mais escura a cor, mais difícil seria tal reclassificação). Por este motivo, a concepção do branco ou do não-branco variaria no Brasil em função da mestiçagem, de indivíduo para indivíduo, de classe para classe, de região para região (Osório, 2003, p. 22).

¹⁷ Osório (2003, p. 27) afirma que a despeito da grande quantidade de termos levantados, a esmagadora maioria das pessoas se define segundo um conjunto de designações, sendo insignificante a proporção dos que escolhem cores esdrúxulas.

Pnad de 1976, que são semelhantes à pesquisa acima mencionada, demonstram que quando se passa das questões abertas para as questões propostas pelas cinco categorias do IBGE, as pessoas antes classificadas na categoria morena se adaptam rapidamente, reclassificando-se em sua maioria entre pardos e os demais entre brancos (Silva, 1999, p. 95).

Uma outra opção para a formação das categorias raciais no Censo seria a utilização da “origem”, também analisada na PME de 1998. Seu uso foi considerado inútil devido à grande proporção de pessoas que se consideraram de origem “brasileira”, eventualmente agregando uma ou outra origem, principalmente italiana ou portuguesa.¹⁸ Em seu texto, Schwartzman (1999) demonstra que a PME buscou examinar também se a população se identificaria de uma ou outra forma com origens culturais e étnicas específicas, ou seja, se pretos ou pardos se identificam como negros ou afro-descendentes, e os brancos se classificam em diferentes culturas e etnias. O objetivo seria verificar se um quesito que medisse a origem étnica das pessoas não poderia fornecer uma informação sociológica e culturalmente mais rica e significativa do que a cor. Os resultados, ainda segundo Schwartzman, no entanto, confirmaram que o Brasil não tem linhas de demarcação nítidas entre populações em termos de características étnicas, lingüísticas, culturais ou históricas, o que faria com que qualquer tentativa de classificar as pessoas de acordo com essas categorias esteja sujeita a grande imprecisão.¹⁹

Para concluir a análise das categorias, regressemos à proposição do Movimento Negro de uma divisão bi-racial: branco e negro, sendo negro o resultado de pardos mais pretos. Como podemos encontrar em vários textos e palestras de representantes do Movimento Negro, assim como em vários estudos, para fins de análise das estatísticas socioeconômicas tal agregação poderia ser justificada, já que os pardos se aproximam mais das condições socioeconômicas dos pretos que dos brancos. Além disso, grande proporção dos pardos seria discriminada pela sua porção negra. Rafael Guerreiro Osório (2003, p. 24) afirma que essa última justificativa, mais teórica, fornece uma explicação para a origem comum das desigualdades dos pretos e dos pardos em relação aos brancos, colocando os dois grupos como beneficiários legítimos de quaisquer ações que venham a ser tomadas no sentido de corrigir essa desigualdade. No entanto, a soma de pretos e pardos resultando em negros é fonte de muitas discussões e a ela voltarei mais adiante.

¹⁸ Schwartzman (1999, p. 16) propõe como uma possível alternativa a inclusão da categoria “negro” ou “afro-descendente” como origem, reunindo então pardos e pretos. De qualquer forma, a categoria afro-descendente abre a possibilidade a que inclusive os brancos no Brasil, que certamente terão antepassados negros, se reivindicuem como tal.

¹⁹ Telles (2003, p. 133) também afirma, com base nos dados, que, apesar dos fortes laços com a cultura africana encontrados no Brasil, principalmente em comparação com os EUA, haveria maior senso de comparação das identidades entre negros e brancos norte-americanos do que entre os brasileiros. A religião seria um bom indicador de tal fato, pois enquanto a religião no Brasil pode ser identificada diretamente com a África, há uma maior separação por raças nas práticas religiosas nos EUA.

2. Condições socioeconômicas da população negra

Os dados estatísticos sobre as condições socioeconômicas da população negra permitem uma visualização das condições em que estão inseridos os negros; no entanto, são dados que ainda carecem de maior exatidão. Primeiro, pela própria dificuldade de uma melhor definição da população. Segundo, pelo fato de não ser obrigatória, e portanto não ser uma prática, a desagregação segundo a raça/cor nos dados oferecidos por várias instituições. Só mais recentemente os dados oficiais sobre as desigualdades raciais tornaram-se mais claros, estatisticamente falando, através de levantamentos sistemáticos e regularmente divulgados (Martins, 2004, p. 11).²⁰ A comparação com dados anteriores mais antigos sofre, portanto, de uma falta de homogeneidade na forma da coleta. Ainda é necessário maior tempo para que as instituições oficiais se unam e adotem o quesito raça/cor como uma categoria importante de análise.

A. Ocupação e emprego

A taxa média de desemprego no Brasil, medida pela Pnad, variou entre os limites de 6% e cerca de 9% da população economicamente ativa entre 1992 e 2001. Ainda que tenha havido uma mudança nos valores das taxas para negros e brancos, Martins (2004, 33) observa que as diferenças entre as taxas segundo a raça e o gênero, mantêm-se intactas, ou seja, há uma hierarquia que se mantêm com o tempo. As disparidades entre raça e gênero podem ser observadas no estudo dessas taxas. Os homens negros têm sempre taxas superiores às dos homens brancos, assim como as mulheres negras comparadas às mulheres brancas, as mulheres negras comparadas aos homens negros e as mulheres brancas comparadas aos homens brancos (Martins, 2004, p. 33).²¹

Segundo Jaccoud e Beghin (2002, p. 29), a taxa de participação no mercado de trabalho é similar entre brancos e negros. A taxa de desemprego mostra uma leve variação por cor ou raça: em 2001, enquanto um indivíduo branco economicamente ativo tem probabilidade de 6% de estar procurando emprego sem achá-lo, para um negro a probabilidade é de 7%. No entanto, enquanto 41% dos brancos têm empregos formais, para os negros esse número alcança somente 33%. Dentre os brancos, 12% estão empregados

²⁰ Segundo Martins (2004, p. 11), a prática regular de desagregação dos indicadores socioeconômicos por raça foi iniciada pelo Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA), do Ministério do Planejamento, no ano de 2000 e, a partir daí, tornou-se mais freqüente. Em 2002, o IBGE introduziu o quesito na PME (cujos resultados foram analisados por Schwartzman e mencionados acima) e, em 2003 divulgou, pela primeira vez, estatísticas desagregadas por raça em sua síntese anual de indicadores sociais. Além disso, relembro novamente que só nos questionários das amostras do Censo são levantados os quesitos raça/cor.

²¹ Ver gráfico em Martins (2004, p. 32, gráfico nº 4), ou cópia em anexo.

sem carteira, ao passo que para os negros o percentual é de 17%. São vários os fatores que poderiam influenciar nessa má inserção no mercado, entre eles, a questão da educação, idade, sexo, região, entre outros. Contudo, os autores, fazendo referência aos estudos de Soares, afirmam que controlando esses outros fatores, permanece um efeito que pode ser denominado de “discriminação racial na inserção no mercado de trabalho”, pois em tese, os controles permitiriam dizer que as distâncias encontradas não decorrem das diferenças de idade, sexo, nível educacional e região, restando as diferenças geradas no próprio mercado de trabalho.²²

Os mesmos estudos verificam que, no caso de um negro inserir-se no mercado de trabalho com o mesmo sucesso de um branco, ambos não passariam a ganhar o mesmo rendimento, já que os dados confirmam, por exemplo, que trabalhadores brancos por conta própria ganham mensalmente, em média, 60% a mais que trabalhadores negros na mesma condição (Jaccoud; Beghin, 2002).

De fato, ao tratar da renda dos trabalhadores negros, observa-se nos estudos de Martins (2004) que, em nenhum ano entre 1992 e 2001, a remuneração dos negros ultrapassa 51% das rendas dos brancos. Desagregando esses dados segundo o sexo, a renda dos homens negros nunca alcança a metade da remuneração dos homens brancos. Entre as mulheres, o hiato é ligeiramente menor, mas mesmo assim a renda média das negras não atinge mais que 53% da renda das brancas em nenhum momento. Esses dados confirmam-se quando são desagregados por tipo de ocupação, como, por exemplo, funcionários públicos, empregados em empresas agrícolas e não agrícolas, setor privado, serviço doméstico, além dos ocupados por conta própria, como o exemplo anterior.

O controle de dados como a escolaridade para a identificação da discriminação racial, tal como feito por esses autores, gera algumas controvérsias. Os estudos de Schwartzman (1999, p. 12, gráfico 1) por exemplo, demonstram que ainda que essas diferenças dependam da condição de raça ou cor, grande parte seria sobretudo de responsabilidade pela diferença do nível de escolarização. Para este autor, ainda que as diferenças de rendimento por cor ou raça sejam significativas, elas seriam menos importantes do que as diferenças de educação. Com base na Pnad de 1997, esse autor demonstra que o rendimento varia em função da cor ou raça entre R\$ 466,12 para pardos e R\$ 1.130,00 para amarelos ou orientais, um aumento de 2,4 vezes; mas varia entre R\$ 178,00 e R\$ 1.762,00 entre os que não têm instrução e os que possuem instrução superior, uma diferença de 9,9 vezes. O que o levaria a concluir que é claramente a educação e não a cor, raça ou origem, o grande fator da desigualdade na sociedade brasileira.

Sem dúvida alguma, o papel da educação é fundamental para explicar a desigualdade de renda no Brasil. O estudo de Henriques (2002, p. 26-34), contudo, demonstra que a escolaridade entre brancos e negros no Brasil evoluiu de maneira desigual,

²² Esses estudos, e cito Jaccoud e Beghin (2002, p. 30), demonstram que controlando os outros fatores, no que se refere ao emprego formalizado, os dados apontam que, para o mesmo ano, a diferença entre negros e brancos é de dez pontos percentuais, e a cor ou raça contribui com três, ou seja, no caso de probabilidade de se obter um emprego no mercado de trabalho protegido pela lei, a discriminação seria responsável por cerca de um terço da diferença total.

o que apontaria para uma discriminação racial no acesso à educação. A educação seria, portanto, também a manifestação de uma exclusão histórica.

Quanto aos níveis de pobreza, ainda que os dados demonstrem que nos últimos anos houve uma melhora da Renda Domiciliar *Per Capita* (RDPC) das famílias brasileiras, esse crescimento, segundo alguns autores, pareceu beneficiar mais os brancos do que os negros.²³ Os autores são unânimes em demonstrar que os negros estão situados em maior número nas classes mais baixas e em muito menor número nas classes mais superiores.²⁴

Segundo os dados apresentados por Martins (2004, p. 48) a população negra representa 47% da população brasileira, 56% da população pobre e 60% da população extremamente pobre. No início da década, mais da metade da população negra situava-se abaixo da linha de pobreza (contra 30% dos brancos) e quase 30% estava abaixo da linha de indigência (contra 12% dos brancos). Para os anos seguintes, a proporção da pobreza havia diminuído de 42% da população (1993) para 33% (1998) e a de indigentes de 20% (1993) para 14% (1998). No entanto, apesar de a proporção de negros abaixo da linha de pobreza haver diminuído, ainda alcançava 47% da população negra (contra 22% da população branca) e a proporção de indigentes negros chegava a 22% contra 8% dos brancos. Martins conclui que, apesar de a população negra ter crescido a uma taxa menor do que a população branca, diminuindo sua participação na população total de 47% para 45%, os negros passaram a representar uma parcela ainda maior das populações de pobres e de indigentes (61% e 66% respectivamente).²⁵

Outro dado importante é o trabalho infantil. Por exemplo, a taxa de participação de crianças de 10 a 14 anos no mercado de trabalho brasileiro variou de 0,22, no ano de 1992, para 0,17, no ano 1999, demonstrando uma diferença relativa de -26,1%. Desagregando por raça, houve igualmente uma melhora, que para os brancos foi de 32,9% e para os negros, de 21,5%. Portanto, ainda que realmente sejam visíveis as melhorias nesse campo, segundo Henriques (2001, p. 33), há uma diferença na velocidade das mudanças para negros e brancos.

Quanto à mobilidade social, os estudos de Hasenbalg e Silva (1999, p. 217) procuram demonstrar como a discriminação e o preconceito racial estão intimamente ligados às possibilidades de mudança na posição ocupadas pelos negros na estrutura social,

²³ Encontramos no Brasil, segundo dados mais recentes do IPEA, 58,3 milhões de pobres, ou seja, 34% da população. No ano de 1992, eram 63 milhões de pobres, ou seja, 41% dos brasileiros (Martins, 2004, p. 48).

²⁴ Segundo Henriques (2001, p. 15), a incidência da pobreza no Brasil em um recorte que contemple simultaneamente raça, gênero e faixa de idade dos indivíduos permite evidenciar uma nítida hierarquia de discriminação no interior da pobreza.

²⁵ A geografia da pobreza no Brasil aponta para profundas diferenças entre as distintas regiões do País. A Região Nordeste, por exemplo, concentra 50,6% da população pobre no País, isto é, 26,8 milhões de brasileiros (63% dos pardos, 66% dos pretos e 47% dos brancos são pobres no Nordeste). O sudeste do País, ainda que represente 43,7% da população, concentra 20,2% dos pobres do País (Fonte: PNAD, 1999, citada por Henriques, 2001, p. 11). No Sudeste, região mais desenvolvida economicamente, 15% dos brancos, 31% dos pardos e 31% dos negros são pobres. Na Região Sul, percebe-se segundo Henriques (2001, p. 12), a maior discriminação, já que, apesar da riqueza relativa da região, observa-se que as pequenas populações pardas e pretas são significativamente discriminadas, com 46% dos pardos e 41% dos pretos sulistas pobres.

refletindo-se em diferenças entre os grupos de cor no processo de mobilidade social. Com base nos dados da Pnad de 1976, Hasenbalg chegou à conclusão de que as pessoas pardas e pretas no Brasil: (...) *sofrem uma desvantagem competitiva em todas as etapas do processo de mobilidade social individual. Suas possibilidades de escapar às limitações de uma posição social baixa são menores que as dos brancos da mesma origem social, assim como são maiores as dificuldades para manter as posições já conquistadas* (Hasenbalg, 1988, p. 177 *apud* Silva, 1999, p. 219).

Com base em estudos mais recentes, como a Pnad de 1996, esses autores constataram a permanência da dificuldade de ascensão social para os não-brancos. Os dados demonstram também que mesmo as pessoas não brancas nascidas nos estratos mais altos possuem dificuldades para converter essa posição de classe de origem em realizações educacionais, ou seja, se evidencia uma forte desvantagem no acesso à educação formal para esses grupos.²⁶ Comparando brancos e não-brancos na categoria de escolaridade mais alta, não se encontrou uma grande diferença na distribuição ocupacional dos grupos de cor, mas foi apontado que não-brancos ainda experimentam uma desvantagem na conversão de sua educação formal em posições ocupacionais, o que pode estar vinculado a processos de discriminação racial no mercado de trabalho. De qualquer forma, para os autores, não se observa em 1996 o mesmo padrão de 1976 em que a mesma magnitude das diferenças na distribuição ocupacional dos grupos de cor se agravaria ao se passar para os níveis educacionais mais elevados. Parece claro para esses autores, que o núcleo atual das grandes desvantagens entre pretos e pardos se localiza no processo de aquisição educacional. As diferenças nos retornos ocupacionais dos investimentos em educação são relativamente modestas quando comparadas com as diferenças na realização educacional, qualquer que seja o estrato de origem. Essas diferenças, como vimos, tendem a crescer conforme melhora a situação socioeconômica de origem. Assim, citando Hasenbalg e Silva (1999, p. 229), a questão educacional parece estar se constituindo no nó górdio das desigualdades raciais no Brasil.

Os estudos sobre as diferenças de raça na mobilidade social em nível nacional enfrentam alguns problemas. Telles (2003, p. 224) menciona que a mobilidade ou a falta de mobilidade social pode ter ocorrido em lugares distintos. Uma maior mobilidade entre brancos talvez se deva ao fato de que eles são mais propensos a habitar regiões economicamente mais dinâmicas, como o Sudeste do Brasil, onde existiria maior possibilidade de ascensão social. Também menciona que os negros são propensos a emigrar para essas regiões, mas o seu *status* de migrante, e não a cor, poderia ser responsável por uma menor mobilidade social. Um outro problema a que o autor se refere nos retorna ao efeito de branqueamento, já que a mobilidade social pode tomar uma pessoa mais branca. Para tentar contornar esses problemas, o autor trabalha os dados sobre mobilidade em São Paulo e conclui, sem deixar de levar em conta o efeito da classe social, que a raça também é um fator importante, independente da diferença regional, o que confirmaria a discriminação racial presente no País. Na mesma linha de Hasenbalg, Telles também confirma que haveria

²⁶ Os dados indicariam que as pessoas não brancas nascidas nos estratos mais altos são as que encontram mais dificuldades na conversão da posição de classe de origem em realizações educacionais. Isso poderia também ser explicado pela questão regional, já que a maior concentração de não-brancos está no Nordeste brasileiro que conta com menor oferta de escolas e universidades.

uma acumulação negativa passada através das gerações, já que a reprodução das diferenças raciais de uma geração para outra contribui para o aumento das desigualdades raciais ao longo do tempo.²⁷

B. Habitação

Os negros constituem 2/3 da população favelada do Brasil. Segundo os dados dos censos demográficos do IBGE apresentados pelo IPEA, em 1991, a porcentagem de negros vivendo em “aglomerados subnormais”²⁸ era duas vezes maior que a dos brancos na mesma situação. Os negros constituem 2/3 da população favelada do Brasil. Os dados para o ano 2000 apresentam melhoras, no entanto a proporção dos negros ainda é quase o dobro dos brancos. Da população branca vivendo em Aglomerados Subnormais (AS), temos 2,8%, enquanto a população negra corresponde a 5,1% (Fonte: IPEA, citada em Martins, 2004, p. 53).

Obviamente como sobre-representados na população favelada, os negros estão situados em locais de moradia com abastecimento de água insuficiente (23,4% em oposição a 6,9% da população branca que se encontra no mesmo tipo de moradia) e esgoto sanitário inadequado (48,4% em comparação com 26,3% dos brancos), assim como habitam casas construídas com materiais não duráveis (6,4% em oposição a 1,9% dos brancos), com grande densidade de ocupação (27,3% para negros, enquanto 13,2% para brancos) e sem energia elétrica (7,1% da população negra e 2,2% da população branca).²⁹

²⁷ Os estudos de Oracy Nogueira (1998, p. 167) já confirmavam que ainda que estivesse ocorrendo alguma mobilidade social para pessoas de cor, pelo menos desde o final do século XIX, não parecia haver uma tendência a aumentar em proporção de modo a propiciar nas próximas gerações uma mudança no *status* coletivo da “gente de cor”. Tal fenômeno seria explicado pela rigidez da estrutura social que favorece as elites tradicionais e que tendia a se reproduzir de geração em geração. Outra conclusão muito interessante (p. 238) sobre a mobilidade social é o fato de se conhecer casos de ascensão de famílias brancas, porém não de famílias negras, pois os indivíduos de cor, em condições de subir socialmente, em geral se unem com pessoas brancas, mais numerosas no estrato superior e também como forma de favorecer a sua própria ascensão e consolidar o *status* atingido. Dessa forma, a mobilidade de uma pessoa de cor tende a desaparecer em duas gerações, pois provavelmente seus descendentes já serão pessoas brancas (Nogueira, 1992).

²⁸ Expressão que é utilizada pelo IBGE para designar as favelas, mocambos, palafitas e aglomerados similares localizados em área urbana (Martins, 2004, p. 52).

²⁹ Dados do ano 2001 referentes à porcentagem da população em condições inadequadas de moradia, por raça (Fonte: IPEA, citado por Martins, 2004).

C. *Índice de Desenvolvimento Humano por etnia*

Desde 1990, o Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (Pnud) vem utilizando para medir o desenvolvimento de um país o Índice de Desenvolvimento Humano (IDH), em substituição a indicadores mais macros como o Produto Nacional Bruto – (PNB). O IDH leva em consideração três variáveis – rendimento *per capita*, educação e longevidade.

Algumas experiências têm sido realizadas no sentido de calcular o IDH para distintos setores da população nacional. No caso do México, por exemplo, foram realizados cálculos diferenciados para a população rural e urbana. No caso do Brasil, o economista Marcelo Paixão propôs calcular o IDH para a população negra e branca de forma separada, inovando esse cálculo por etnia.³⁰

Segundo o IDH 2000, o Brasil ocupa a 74ª posição (dados referentes a 1998), considerado como um nível médio de desenvolvimento; no entanto, o IDH para brancos se encontra na 46ª posição, e para negros, na 106ª colocação. Em suas conclusões, Paixão (2003, p. 82) observa que nos três anos do período estudado por ele, há uma evolução favorável do IDH seja para brancos ou negros, que se manifestou nas cinco regiões do País. No entanto, para a população afro-brasileira, o IDH é ainda de nível médio-baixo enquanto para a população branca, a partir de 1998, o nível é alto.

A diferença entre o IDH de negros e brancos depende do Estado e da região na qual é calculado, ainda que seja verdade que em nenhum Estado brasileiro a população negra tivesse um IDH elevado (no Rio de Janeiro e em São Paulo, para a população negra foi considerado médio, enquanto para a população branca foi considerado alto; essa diferença é semelhante à encontrada na Região Sudeste). Na Região Nordeste, a diferença do IDH entre negros e brancos, por exemplo, é considerada menor, sendo médio para os brancos e médio-baixo para os negros. Observa-se que houve uma ligeira redução entre os IDH de brancos e negros entre 1997 e 1999, já que o posicionamento entre as etnias foi de 59 posições em 1997, reduzindo-se para 55 em 1999, fato que ocorreu em proporções diferentes em todas as regiões.

Em suas conclusões, Paixão (2003) afirma, primeiramente, que, nesse período, há maior distância entre os IDH de negros e brancos nas Regiões Sul e Sudeste, justamente as mais desenvolvidas; já nas Regiões Norte e Nordeste, consideradas menos desenvolvidas, é menor essa distância. Assim, para ele, nas regiões mais desenvolvidas do Brasil, o que chama a atenção é a acentuada desigualdade entre negros e brancos, ao passo que, nas regiões menos desenvolvidas, o que ressalta é especialmente a baixa qualidade de vida da população afro-descendente.

³⁰ Em uma atualização do trabalho pioneiro de 1997, Marcelo Paixão (2003) faz uma nova análise do IDH no período de 1997, 1998, 1999, corrigindo inclusive algumas técnicas de coleta de dados utilizadas no antigo trabalho.

Em segundo lugar, o autor trata de analisar se há uma tendência a diminuir as distâncias entre os grupos. Pelos cálculos de rendimento, não se observaria essa tendência, mas pela escolaridade, isto é, pelo indicador educacional, observa-se tal tendência. Ao haver uma melhoria nos índices de analfabetismo como um todo, a população negra sobre-representada nesses índices seria a mais beneficiada. Paixão, no entanto, não vê tais números como significando melhoria educacional para essa população, pois esses índices não indicam uma idêntica elevação da qualidade de ensino para a população negra, lembrando que o aumento do índice de alfabetização no País foi acompanhado pela piora na qualidade do ensino.

Para o IDH foram calculadas diferentes taxas de esperança de vida para negros e brancos no Brasil. Segundo Paixão (2003, p. 45), a esperança de vida da população brasileira para o ano de 1997 chegava a 66,8 anos. Desagregando esses dados por etnias e tomando o período de 1990-1995, observa-se que a esperança de vida ao nascer da população afro-brasileira continua seis anos inferior à da população branca, respectivamente 64 anos e 70 anos. Os novos indicadores demográficos demonstram que, em 2000, a esperança de vida para negros era de 65,7 anos e para brancos era de 71,0 anos, para um total brasileiros de 68,1 anos.³¹

D. Educação

O tema da educação ganha maior espaço no contexto sobre a problemática racial no Brasil, em comparação com o México, já que a discussão sobre a implementação de políticas para a população negra brasileira se concentra sobretudo no âmbito do ensino, enquanto que no México o debate tem-se concentrado sobretudo no âmbito do direito, no reconhecimento do autogoverno dos indígenas, sobretudo na forma de lei. A questão da educação é importante sem dúvida para o México, sobretudo na defesa da educação bilíngüe, no entanto, é uma questão de diferença de enfoque na discussão pública.

Como os vários autores demonstram, a educação brasileira, melhor dizendo, a desigualdade no acesso à educação no Brasil, é o elemento em que se assenta e perpetua a discriminação racial no Brasil.³² A discussão entre os autores é se realmente existiria um racismo e uma discriminação que se manifestam, por exemplo, na falta de mobilidade social ou na diferente inserção no mercado da população negra, ou se a fonte da desigualdade entre negros e brancos estaria no acesso desigual à educação formal que permitiria uma melhor inserção no mercado, no qual os negros, pela recém saída da

³¹ Cálculo apresentado no *Atlas do Desenvolvimento Humano no Brasil 2000*, IPEA, FJP, PNUD.

³² Vários autores afirmam que a educação é um elemento básico e determinante para as várias características socioeconômicas da população, como as oportunidades de emprego e de renda, suas condições de bem-estar, e sua inclusão econômica, social e política.

escravidão, se encontrariam em desvantagem. Autores e representantes do Movimento Negro não discutem que a não-presença dos negros nos níveis mais altos de ensino, da qual são vítimas, é a grande responsável pela situação em que vivem, no entanto, procuram demonstrar que a origem desse problema não se encontra somente na escravidão, mas na atualização de ações discriminatórias contra os negros que não permitem o devido acesso à educação formal. Os dados elaborados sobre o ensino brasileiro com um corte racial procuram detectar e discutir a existência do preconceito e da discriminação que impedem o acesso e a permanência dos negros nos melhores níveis educacionais. O debate, contudo, é bastante espinhoso, já que conduz à inevitável discussão sobre a má qualidade do ensino público brasileiro e a existência da população pobre no País que, certamente, é uma das grandes causas da defasagem da educação da qual é vítima a população negra, por estar situada nas camadas sociais mais baixas.³³

O estudo realizado por Ricardo Henriques (2001), técnico do IPEA, com base em dados estatísticos sobre a pobreza e, principalmente, a educação, com corte racial, tomou-se a grande referência para técnicos do governo, para pesquisadores e representantes do Movimento Negro. Esse estudo é inovador, pois trata-se de uma denúncia da desigualdade racial presente no País e foi elaborado no seio de uma instituição governamental, abrindo espaço para se introduzir a discussão dentro do próprio governo. Apesar dos estudos anteriores realizados por Hasenbalg e Silva, que já tinham o mesmo propósito, são os estudos de Henriques que vão ganhar grande legitimidade durante o governo Fernando Henrique Cardoso.³⁴

A ênfase dada por Ricardo Henriques ((2001, p. 26) aos dados sobre o ensino brasileiro deve-se à sua confiança de que os *“indicadores referentes aos níveis e à qualidade da escolaridade da população brasileira são estratégicos para a compreensão dos horizontes potenciais de redução das desigualdades social e racial e definição das bases para o desenvolvimento sustentado do País.”*

Henriques demonstra que a escolaridade média de um brasileiro adulto é de 6 anos de estudo, um número muito baixo. A escolaridade de um negro com 25 anos de idade gira em torno de 6,1 anos de estudo, enquanto um jovem branco da mesma idade tem cerca de 8,4 anos de estudo. O diferencial é, portanto, de 2,3 anos de estudo. Essa diferença, conforme o autor, é uma diferença histórica. Com base em dados que demonstram a diferença de escolaridade de brancos e negros entre 1929 e 1974, Henriques construiu o gráfico que mais tem sido reproduzido nos trabalhos sobre educação e questão racial. Esse gráfico demonstra que a escolaridade média de brancos e negros entre 1929 e 1974 cresce ao longo do século, mas o padrão da discriminação racial continuaria, pois está expresso no diferencial nos anos de escolaridade entre brancos e negros, mantendo-se absolutamente estável entre as gerações. Afirma assim, que haveria um *gap* que se manteria constante ao

³³ As múltiplas causas que interferem na situação da população negra brasileira, como racismo, discriminação, escravidão, baixa renda e escolaridade são consideradas por Hélio Santos (2001) através de uma análise sistêmica, que ele nomeou como a “trilha do círculo vicioso”.

³⁴ Utilizarei dados apresentados por Henriques, mas farei referência a dados ainda mais recentes apresentados por outros autores.

longo do tempo, expresso nas curvas paralelas do desenvolvimento escolar dos negros e dos brancos (Henriques, 2001, p. 27).³⁵

Apesar da evolução na década de 90, Henriques (2001, p. 28) procura demonstrar que os jovens negros apresentam, em todos os anos da série e para todos os segmentos, níveis de desempenho inferiores aos jovens brancos. Os níveis de frequência à escola e o analfabetismo, por exemplo, são piores entre os jovens negros do que entre os brancos. Contudo, as grandes diferenças absolutas entre jovens negros e brancos encontram-se nos segmentos mais avançados do ensino formal. Entre os jovens brancos de 18 e 23 anos, 63% não contemplam o ensino secundário, em oposição aos 84% dos jovens negros que ainda não concluíram o ensino médio. Em 1999, para o ensino superior, 89% dos jovens brancos, em oposição a 98% dos jovens negros nessa mesma faixa de idade, não ingressaram na universidade.

As melhoras na educação existem, mas a população branca se beneficiaria mais do que a população negra. Os desempenho dos brancos, por exemplo, é relativamente melhor do que os negros ao longo das décadas. O único ponto que poderia insinuar uma inflexão na tendência da política educacional seriam as taxas de analfabetismo, que apontam que os negros vivenciam uma melhora relativa.

A taxa de analfabetismo entre os brancos com mais de 15 anos, em 1999, é de 8,3%, enquanto para os negros é de 19,8%, um número que já demonstra uma defasagem de 11,5 pontos percentuais, no entanto, a taxa de analfabetismo para brancos teve uma redução de -21,85% e para negros, de -23,0%.

Esses números confirmam a grande diferença no acesso educacional entre negros e brancos, no entanto, principalmente quando na defesa de políticas de cotas para acesso às universidades, algumas críticas são apresentadas.

Segundo o Instituto Nacional de Pesquisa e Estudos Educacionais (Inep), órgão vinculado ao Ministério da Educação, no governo FHC, no momento da divulgação do trabalho de Ricardo Henriques, a disparidade entre os diferentes grupos étnicos tende a desaparecer.³⁶ Com base na Pnad de 1999, o órgão demonstra o maior declínio do analfabetismo entre os pretos (mas o Inep não somou pretos e pardos na consideração de seus resultados), afirmando, contudo, que esse ritmo é diferente segundo as regiões do País, pois no Sudeste a diminuição nas taxas seria mais pronunciada para os brancos.³⁷ Quanto aos anos de estudo, os pretos também teriam tido maior vantagem, pois entre 1991 e 1999, o crescimento foi de 0,9 pontos percentuais para brancos e pardos e 1,1 para pretos. Esse

³⁵ Peter Fry critica essa posição, afirmando que o sistema educacional não é um sistema estável, como demonstram os grandes avanços ocorridos nos últimos dez anos, segundo os números do Inep (Maggie e Fry, 2004, p. 74). Apresento o gráfico em anexo.

³⁶ Documento cedido pela instituição, no momento de preparação do relatório educacional que deveria ser enviado a Conferência de Durban, África do Sul.

³⁷ O maior benefício da população preta e parda estaria nas Regiões Norte, Nordeste e Centro-Oeste, onde o número de pardos e pretos é maior.

índice também varia segundo as regiões do País, sendo novamente o Sudeste a exceção, ainda que o aumento dos anos de estudo seja maior.

O estudo realizado pelo INEP demonstra que os pretos e pardos apresentam um aumento expressivo em termos de expansão da cobertura escolar. Este aumento resultaria da implementação de políticas mais incisivas de universalização do acesso que, ainda que não fossem focalizadas, resultariam em uma significativa redução no déficit da população negra. Haveria portanto, uma tendência à redução das desigualdades raciais se fossem garantidas a continuidade e a prioridade das políticas educacionais. A presença de negros nas universidades, segundo o INEP, seria uma questão de tempo, já que estas políticas começam atuando no ensino fundamental e médio, onde haveria maior quantidade de negros pela sua posição social, esperando que estes novos ingressantes cheguem ao nível universitário (já se constata atualmente, no final da década, uma maior demanda pelo ensino médio).

Esses resultados têm apoiado alguns estudiosos que se manifestam contra as cotas raciais,³⁸ no entanto, algumas críticas vindas de representantes de organizações negras surgiram não no sentido de inviabilizar os dados, mas, para afirmar, inicialmente, que não existem garantias da permanência dessas políticas, e que, em geral, prevêem a melhora da educação em 32 anos para negros em oposição aos oito anos para brancos; e, em seguida, manifestam a preocupação com a qualidade do ensino, já que, como afirmam, ainda não se comprovou uma melhora geral para o ensino público brasileiro.³⁹

Outro problema apontado por alguns críticos relaciona-se aos dados sobre a presença negra na Universidade. Os estudiosos e representantes do movimento negro são acusados de que, em suas estatísticas, quando querem demonstrar a pouca presença dos negros, tomam a categoria com o significado de pretos, mas quando querem demandar políticas, somam pretos e pardos para reivindicar a metade da população. Por esse motivo, o Inep prefere desagregar seus dados em pretos e pardos.⁴⁰

A proporção dos jovens pretos e pardos nas universidades brasileiras, de todas as formas, é bastante reduzida. Na Universidade de São Paulo (USP), universidade pública dessa cidade, por exemplo, segundo Guimarães (2003, p. 75), em 2001, havia 7% de pardos

³⁸ Ver textos de Peter Fry.

³⁹ Hasenbalg e Silva (2000, p. 18) afirmam, em seu estudo apresentado na XXIV Encontro Anual da ANPOCS, que: *A lenta, mas contínua, expansão educacional das últimas duas décadas elevou o nível de instrução da população e diminuiu a desigualdade educacional entre regiões, grupos de cor, gênero e estratos de renda. O exercício de decomposição dos fatores explicativos da melhoria educacional proposto neste trabalho sugere, como estimativa conservadora, que aproximadamente 60% dessa melhoria é devida à mudança nas condições de vida e à distribuição geográfica das famílias, decorrente da urbanização e da transição demográfica, devendo-se os 40% restantes às melhorias efetivas no desempenho do sistema educacional. Destaca-se, finalmente, que nestas duas décadas finais do século a elevação do patamar educacional, junto com a diminuição das desigualdades educacionais, não foi acompanhada por uma elevação do nível de renda e uma melhoria na sua distribuição.* Esses seriam, portanto, fatores a serem levados em conta antes de uma posição otimista diante dos avanços apresentados pelo MEC.

⁴⁰ Alguns autores, por exemplo, lembram do efeito embranquecedor nos estudantes universitários, que os levaria a se afirmarem como mais claros em uma pesquisa.

e 1,3% de pretos, totalizando 8,3% de negros. A mesma desigualdade de acesso é encontrada em outras universidades brasileiras. A Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), por exemplo, possui uma população branca de 75,8%, parda, 17,1% e preta de 3,2%.⁴¹

Não basta somente saber a quantidade de negros que entraram e estão nas universidades brasileiras, é preciso também saber em que universidades e em que cursos. Segundo Martins (2004, p. 27), a população universitária no Brasil é de 3 milhões de matriculados, incluindo as universidades privadas, sendo que a participação da população negra nesse total é de 19,3%, mas essa população se reduz se levarmos em conta toda a década de 90. No entanto, sabe-se que as universidades públicas, gratuitas são as melhores do País, mas são elas as que mais excluem a população pobre e negra. A disputa por uma vaga nessas universidades é bastante acirrada e são vários os fatores que não permitem o acesso e a permanência da população negra nessas universidades.

Além do tipo de universidade, os cursos se diferenciam segundo o *status* que possuem. Vários estudos procuram demonstrar que, invariavelmente, os negros universitários se encontram matriculados em cursos de menor prestígio, como em geral são os cursos de Ciências Humanas e Sociais, cuja concorrência na admissão é menor. Cursos como Medicina, Engenharia e Direito possuem em seus quadros um número reduzido de negros.

Segundo os dados apresentados por Guimarães (2003) a classe socioeconômica do candidato interfere no desempenho e portanto no acesso à universidade. Primeiro, segundo o autor, pela possibilidade de dedicação exclusiva ao estudo, pois aqueles que não necessitam trabalhar tem um desempenho melhor no vestibular; segundo, o turno em que estudou na escola secundária, pois os que estudam no turno diurno têm melhor desempenho; e terceiro, a natureza da escola, pois as escolas públicas, como escolas de pior qualidade, dificultam o desempenho dos alunos no exame de acesso à universidade, o vestibular. Esses seriam dados estruturais que afetam o aluno pobre e, portanto, grande parte dos alunos negros.

Guimarães (2003, p. 77), contudo, aponta outros dois fatores. O candidato negro, quando comparado, por exemplo, com o candidato amarelo (são os que melhor desempenho possuem) demonstra que lhe falta apoio familiar e comunitário. Os negros enfrentariam problemas com a preparação insuficiente e pouca persistência ou motivação, que são problemas típicos das minorias que vivenciam posição social subalterna.⁴² Esse fator levaria ao segundo, que é o racismo introjetado, que explicaria o desempenho inferior dos negros em todas as classes socioeconômicas (com exceção dos pardos da classe A), o que sugeriria também o elemento da falta de autoconfiança, importante em um processo de seleção altamente competitivo, interferindo no desempenho negativo dos negros. Dessa forma, o autor chega ao questionamento do exame de seleção para a entrada na universidade, o vestibular, como limitador, porque não deixa espaço para que outras qualidades e potencialidades dos alunos sejam avaliadas.

⁴¹ Fonte: pesquisa direta do Programa a *Cor da Bahia/UFBA*, citada por Guimarães (2003, p. 76).

⁴² No capítulo referente aos indígenas da cidade do México, observa-se igualmente este problema.

O debate em torno da seleção e da interpretação dos dados estatísticos sobre a presença negra nas universidades é amplo, e uma análise mais profunda sobre o tema fugiria aos nossos objetivos. Além disso, as conclusões a que chegam vários autores, como Guimarães e representantes dos movimentos negros, apontam para a necessidade de que sejam levados em conta aspectos subjetivos como os são a auto-estima dos negros, o preconceito e as ações cotidianas de discriminação, reflexo de um racismo histórico de que são vítimas os negros e que são, ao meu ver, de difícil apreensão pelos dados estatísticos.

De qualquer forma, não se podem evitar algumas críticas que procuram demonstrar que, acima da diferença entre negros e brancos, é absurda a situação educacional brasileira, que ainda com proporções diferenciadas, submete negros e brancos pobres a uma desvantagem educacional. De fato, é importante observar se essas melhorias quantitativas do sistema educacional estão sendo acompanhadas pela eliminação dos problemas do fluxo escolar, da qualidade do ensino, da repetência e da evasão escolar.

E. Comentários finais

Mesmo considerando todos os problemas encontrados na elaboração dos dados estatísticos da população negra no Brasil, esses dados oferecem uma demonstração da situação de exclusão social em que vive grande parte da população brasileira.

Tal como as análises estatísticas sobre os indígenas do México, esses estudos constituem uma importante fonte de dados na qual as organizações negras podem se apoiar para fundamentar suas reivindicações. Sabendo que o objetivo dessas análises realizadas por instituições governamentais é fornecer subsídios para a elaboração de políticas públicas, os movimentos negros as exploram em seus discursos políticos buscando, assim, a legitimação da reivindicação de políticas específicas dirigidas à população negra.

Na elaboração de uma comparação com a problemática indígena no México, contudo, é necessário estabelecer alguns pontos de diferença.

No Brasil, a ênfase dada nesses estudos é mostrar a existência do racismo e da discriminação, o que é determinante na explicação da situação social em que se encontra a população negra. Esses estudos se preocupam em denunciar a “falsa” democracia racial, ideologia que ainda estaria vigente no País, e interpretações que insistem em explicar a condição da população negra somente pela posição nas classes sociais mais baixas.⁴³

No México, a ênfase está em demonstrar a existência e permanência dos povos indígenas e suas condições socioeconômicas. O enfoque principal da luta indígena no

⁴³ Podemos acrescentar aqui os estudos estatísticos que procuram levantar através de questionários a existência de preconceito racial/cor, como, por exemplo, o estudo realizado pelo Instituto de Pesquisa Datafolha e *Folha de São Paulo*, publicado com o título *Racismo cordial: a mais completa análise sobre preconceito de cor no Brasil* (Turra e Venturi, 1995).

México é demonstrar a existência de povos diferenciados, cultural e lingüisticamente, e que seriam subjugados, entre outros motivos, pelo não respeito às suas diferenças culturais. Não quero dizer com isso, que não exista no México o debate sobre a discriminação e o racismo ou que no Brasil a questão da diferença cultural não apareça na retórica política usada pelas organizações negras. No entanto, os enfoques são distintos e as análises do Censo refletem essas diferentes perspectivas do problema.

Assim sendo, os dados no Brasil procuram demonstrar menos a permanência da cultura negra, privilegiando o enfoque na existência da discriminação racial que seria determinante na exclusão social dos negros. No México, os dados procuram demonstrar a persistência de diferentes culturas indígenas e como a falta de respeito a essas diferenças tem servido para excluir os indígenas dos bens da sociedade. Os dados encontram-se, no entanto, quando denunciam que negros e índios na América Latina compartilham a situação de exclusão social, apelando-se a elementos culturais e raciais para justificar essa posição.

Cap.II - Os negros e as ações do Estado brasileiro

Como no México, também é evidente na história do Brasil o embate entre as populações de diferentes raças e culturas e o Estado. Essas populações estiveram durante todo decorrer histórico prontas para responder a cada nova ordem política que lhes impunha o Estado, a cada nova categorização que lhes era atribuída. Observa-se que no Brasil e no México, a forma de tratar índios e negros se insere no quadro da construção da identidade nacional, levada a cabo sobretudo pelas elites, o que faz com que sejam semelhantes os processos históricos pelos quais passaram esses países. Sendo fruto do processo de colonização, ambos vivenciaram com a independência a entrada do pensamento liberal que preconizava a igualdade jurídica e também viveram em épocas semelhantes a instalação de um projeto desenvolvimentista, que estabelecia uma nova relação entre índios, negros e Estado. Na verdade, os países latino-americanos vivenciaram processos semelhantes.

A questão racial no Brasil sempre foi um problema que esteve na pauta de discussão dos ideólogos do Estado ou dos grandes pensadores brasileiros. De forma a admiti-lo e encontrar uma maneira de pensá-lo ou de negá-lo, sempre se discutiu, desde os primórdios da colonização, o lugar que deveriam ocupar as populações indígenas e negras.

Seguindo novamente a mesmo roteiro da parte sobre contexto indígena mexicano, neste item procurarei demonstrar como, historicamente, se construiu a relação do Estado brasileiro com a população negra,⁴⁴ como se construiu uma idéia de raça negra e como essa idéia foi utilizada para determinar o espaço que deveria ser ocupado pelos negros na sociedade brasileira.

1. A escravidão negra e a colônia portuguesa

A história da população negra difere substancialmente da história da população indígena mexicana, sobretudo pela marca da escravidão, já que os negros brasileiros foram duramente humilhados pelo sistema escravocrata. Estima-se que foram trazidos, ao longo

⁴⁴ Como no contexto mexicano, não serei exaustiva na narração histórica das condições da população negra no Brasil. Reafirmo meu interesse em demonstrar como o Estado se ocupou da problemática negra, como se construiu a idéia da raça negra como princípio diferenciador e como os negros foram se construindo como atores sociais e políticos. O histórico debate acadêmico sobre a problemática racial no Brasil, só será recordado em suas influências sobre as ações do Estado brasileiro.

de mais de três séculos, cerca de 4 milhões de africanos como escravos⁴⁵ e a abolição só veio tardiamente, em 1888.

Os estudos sobre a escravidão negra no Brasil, como parte da ambigüidade da análise da questão racial brasileira, dão diferentes enfoques ao sistema escravocrata. Como afirmam João José Reis e Eduardo Silva (1999, p. 7), há estudos que apresentam a escravidão como um sistema absolutamente rígido, quase um campo de concentração, em que o escravo aparece como vítima igualmente absoluta; ou, ao contrário, há estudos que enfatizam o heroísmo épico da rebeldia. Segundo os autores, os escravos não foram vítimas nem heróis o tempo todo, situando na sua maioria e a maior parte do tempo numa zona de indefinição. Reis e Silva procuram demonstrar em seus trabalhos os espaços de negociação que permitiam aos escravos moverem-se dentro do sistema escravocrata, embora façam a ressalva de que reconhecer a existência desses espaços de negociação não significa afirmar que havia relações harmoniosas e não-conflituosas entre os escravos e os seus senhores, que chegou a ser vista de forma idílica, fazendo uma alusão aos autores que defendem a leveza da escravidão no Brasil.⁴⁶ Reis e Silva querem apenas afirmar que ao lado da violência sempre presente, havia um espaço social que se tecia tanto de barganhas quanto de conflitos.⁴⁷ Obviamente, quando as negociações falhavam, iniciavam-se os processos de ruptura, manifestados nas fugas, rebeliões e na formação dos quilombos.⁴⁸ Todos funcionavam como um limite a ser colocado aos excessos de tirania senhorial.

Munanga (2001, p. 30) e Moura (2001, p. 104) afirmam que os quilombos eram, sem dúvida, uma forma de resistência à estrutura escravocrata pela implementação de uma outra estrutura política, na qual se poderiam incluir todos os oprimidos, entre eles, os indígenas. Eram também uma reafirmação da cultura e dos estilos de vida africanos. O tipo de organização social criada pelos quilombos estaria próximo do tipo da organização então dominante nos Estados africanos e isso se confirmaria no fato de que grande parte dos responsáveis pelos quilombos serem negros recém-chegados da África (Cameiro, 2001, p. 11).

O rigor dos senhores e a falta de negociação com os escravos não seriam os únicos motivos ou a causa mesma para a fuga e a formação dos quilombos. Os quilombos formavam-se, segundo Cameiro (2001, p. 12) como resultado de uma situação de angústia econômica local, que provocava um afrouxamento na disciplina da escravidão, e todos se verificaram nos períodos de maior intensidade do tráfico de negros, variando a sua localização de acordo com as flutuações do interesse nacional pela exploração desta ou

⁴⁵ Fonte: IBGE, 1987.

⁴⁶ Alusão às interpretações dos estudos de Freyre, que demonstram relações mais harmoniosas entre senhores e escravos, principalmente em relação àqueles encarregados no serviço doméstico. Recorda também a face paternalista da escravidão, mas reafirma que esse paternalismo não significava relações escravistas harmoniosas e ausência de contradições; era, segundo o autor, uma estratégia de controle, meio de dominar de forma mais sutil e eficiente, com menos desgaste e alguma negociação (Reis e Silva, 1999, p. 45).

⁴⁷ Como exemplo de barganha, os autores citam a luta dos escravos para obterem dos senhores o direito a um pedaço de terra para sua subsistência e até o direito de vender algum excedente da produção, a chamada "brecha camponesa".

⁴⁸ Os quilombos eram os ajuntamentos de escravos fugidos.

daquela região. O simples “rigor do cativo” talvez não seja a única justificativa para a fuga dos negros, porque não explicaria igualmente a segurança com que muitos negros já aquilombados visitavam cidades vizinhas para comerciar. Para Carneiro, o quilombo foi essencialmente um movimento coletivo, como um movimento de massas que aconteceu em um momento determinado de relaxamento dos senhores causado pela crise econômica.

Além dos quilombos, existia também a possibilidade de os negros comprarem sua própria alforria com o dinheiro que, com esforço, pudessem ter economizado. Essa economia poderia ser resultado tanto da “brecha camponesa”, como também de algum trabalho assalariado que os negros viessem a executar nos dias livres (Reis e Silva, 1999, p. 30).

Voltando a Reis e Silva (1999, p. 21 e 68), o afrouxamento dos senhores corresponderiam àqueles espaços de negociação da escravidão. Mesmos os quilombos não cessavam o processo de negociação no conflito. Obviamente que a gigantesca proporção dos negros escravos exigia que os proprietários e a sociedade como um todo fossem obrigados a reconhecer um certo espaço de autonomia para os cativos.

As idéias de Reis e Silva, como de outros autores, procuram mostrar o escravo negro não como um mero instrumento passivo do sistema escravocrata, mas também como um ator que atuou em momentos de negociação e resistência. Há que recordar que tampouco os escravos formavam um bloco homogêneo, já que havia diferenças de origem, língua e religião. Além disso, estavam marcados pela existência de contendas entre os negros já nascidos no País e os negros africanos, diferenças alimentadas sobretudo pelos escravocratas.

Nogueira (1998, p. 64) demonstra que, no período da escravidão, observam-se diferentes camadas sociais, existindo uma hierarquia, com os brancos proprietários de escravos no topo (ser proprietário de escravos era sinal de *status*), em seguida, os brancos comerciantes, depois pardos claros, a seguir os escuros, até atingir os pretos livres e por fim os cativos, diferenciando também os pretos crédulos (negros nascidos no Brasil) e os pretos africanos. Em geral, os mulatos livres viviam numa situação de grande miséria, espremidos entre os brancos e os escravos, exceto pela condição jurídica. A estrutura social que se fixou no século XVIII manteve-se inalterada até o fim da escravatura. A coincidência entre as camadas sociais e as nuances de cor da pele é tal que não há margens para erro. O branqueamento era, senão uma condição especial, ainda que não fosse suficiente, para o indivíduo ser aceito em pé de igualdade pelo grupo dominante. Para os mulatos livres, ascensão de classe e branqueamento eram dois aspectos de um mesmo processo, assim como para os brancos, sua cor era uma justificativa para o próprio *status*.

A existência das diferenças de cor da pele demonstrava a intensa mestiçagem que ocorria no Brasil, descrita mais tarde por vários viajantes europeus. A migração foi estimulada pela Coroa Portuguesa como uma forma de povoar o país e, no início desse período histórico, já que os colonos vinham em busca de riquezas e não com objetivo de se assentar, era raro trazerem suas mulheres, e isso acabou por estimular a relação entre eles e as índias ou africanas. Com o tempo, o número dessa descendência parda aumentou durante a maior parte do período colonial (Telles, 2003, p. 42) No entanto, alguns autores afirmam

que essa mestiçagem não significava um reconhecimento do outro, índio ou negro como igual. A mestiçagem podia ser resultado de casamentos formais e informais, mas também fruto da violência das relações sexuais entre brancos e não-brancos.

Como os espanhóis, os portugueses não tiveram problemas para afirmar sua superioridade sobre negros e índios no Brasil, legitimando seus discursos na moral cristã. A religião, contudo, era um elemento a mais para justificar o expansionismo e o domínio natural dos portugueses que estabelecia para cada um, branco, negro e índio um lugar determinado. Da Matta (1987, p. 75) afirma que, embora fosse um Estado mercantil, Portugal não viu florescer uma burguesia comercial individualizada com interesses próprios. As hierarquias tradicionais foram mantidas e o capitalismo foi desenvolvido pela própria monarquia. Com a colonização não houve uma renovação dessas hierarquias e Portugal não fez outra coisa a não ser transplantar para a colônia a sociedade tal como ela era originalmente na metrópole.

Muniz Sodré (1999, p. 73) citando Faoro, demonstra que, de fato, foram transplantadas ao Brasil (a tese do transplante) as instituições portuguesas, tendo como a mais importante o patrimonialismo português. As conquistas eram uma possibilidade de o monarca oferecer riquezas e poder ao estamento dirigente e, à Nação, uma imagem desse desfrute. São as famílias nobres que serão beneficiadas através das benfeitorias (doações, benefícios, favores). Por cooptação, outros poderiam também passar a integrar esse sistema que aqui perduraria até os dias de hoje e explicaria a origem dos privilégios e favores que são observados atualmente na nossa sociedade.

Da Matta (1987, p. 75) afirma que em uma sociedade tão fortemente hierarquizada, centralizada, como a sociedade que os portugueses instalaram no Brasil, as relações entre senhores e escravos podiam realizar-se com muito mais intimidade, confiança e consideração. Ele recorda que a escravidão estava contida num sistema político antiindividualista e antiigualitário, um sistema totalizante e abrangente, dominado por uma modalidade muito bem articulada e antiga de formalismo jurídico, legado da colonização portuguesa. Esse legado foi transferido aos nobres brasileiros que conseguiram naturalizar o regime de escravidão transformando-o em um sistema universal pelo fim do século XIX.⁴⁹ Assim, poderia haver intimidade entre senhores e escravos, superiores e inferiores, porque o mundo estava realmente hierarquizado, assegurando a superioridade do branco como grupo dominante.⁵⁰

Com a mudança da Corte portuguesa para o Brasil (a de D. João VI, em 1808), que havia fugido das tropas napoleônicas, esse cenário se modifica, pois o País se abre a novas nações amigas, e incrementa o comércio e a indústria. Assim o pacto colonial começa a ruir e o País acaba por se submeter ao poder da Inglaterra. Mais tarde, a revolução de caráter liberal e recolonizador que surgiu no Porto (1820) dificultou a manutenção da dualidade do poder – Rio de Janeiro e Lisboa –, resultando numa pressão para a Corte voltar a Portugal.

⁴⁹ De fato a escravidão no Brasil não foi regional, ao contrário, ela se estendeu por todo o País.

⁵⁰ Da Matta afirma que não se sustenta a tese de Gilberto Freyre segundo a qual o contato com o mouro havia predisposto o caráter nacional do lusitano mais aberto a uma interação mais igualitária entre negros e brancos.

Será portanto, D. Pedro I que, aliado aos senhores rurais e ao comércio estrangeiro, assumirá o controle do País (Sodré, 1999, p. 75).

Como afirma Muniz Sodré, o Império constituiria país, Estado e nação próprios, mas o país não teve de se rebelar enquanto território inteiro contra Portugal. Ele afirma que a independência manteve a burocracia da Corte de D. João VI e, apesar das mudanças pois Portugal deixa de ser a referência política, o Estado patrimonialista continuou, como no período colonial, intermediário de todas as atividades econômicas, orientando, em favor de seus clientes e patrocinadores, o “negócio” da Nação.

2. A independência e a campanha pela abolição da escravatura: as ideologias racistas

A independência do Brasil não trouxe modificação na situação dos escravos negros brasileiros, já que o sistema escravocrata permaneceu inalterado; contudo, abriu as portas para idéias liberais que serão o sustentáculo das campanhas abolicionistas que irão surgir. É precisamente a partir da segunda metade do século XIX, especificamente nos anos 1870, que o País, fortemente influenciado por idéias e práticas liberais, se integra ao mercado capitalista.⁵¹ É nesse momento também que chega ao Brasil todo um novo ideário positivo-evolucionista em que se desenvolvem os modelos raciais de análise, que procuravam demonstrar o *status* biológico inferior do negro.

Embora a independência não tenha trazido transformações sociais importantes, Da Matta (1987, p. 68) afirma que ela foi básica à medida que apresentou às elites nacional e locais a necessidade de criar suas próprias ideologias e mecanismos de racionalização para as diferenças internas do País. Seria impossível separar-se e tornar-se independente sem buscar uma nova identidade, no sentido de justificar, racionalizar e legitimar as diferenças internas. A solução, segundo o autor, viria com ideologia que ele denominou a “fábula das três raças” e o “racismo brasileiro”, ideologia que permitiria conciliar uma série de impulsos contraditórios da sociedade, sem que se criasse um plano para sua transformação profunda.

Em 1823, um ano depois da independência, José Bonifácio de Andrada e Silva, ministro do então Imperador D. Pedro I, apresenta à Assembléia Geral Constituinte e Legislativa do Império um texto sobre a escravatura. Neste texto, sob influência do Iluminismo europeu, Bonifácio defendia que o Império não poderia prosperar sem que

⁵¹ As idéias liberais serão defendidas pelo Partido Liberal. Em 1860, formam-se dois partidos: o liberal e o conservador, no entanto, esses dois partidos não se diferenciam muito entre si. O Imperador D. Pedro II havia conseguido realizar um papel conciliatório dos interesses dos dois partidos. Foi somente após a Guerra do Paraguai, com os desacordos entre o Imperador e os membros do Partido Liberal, e quando se consolida a união do Imperador com os conservadores, o que vai levar a ala extremista do Partido Liberal a criar, em 1868, um novo partido, o Partido Liberal Radical, dedicado a reformas políticas mais radicais. Em 1870, uma nova dissidência vai criar o Partido Republicano.

houvesse a Abolição da Escravatura. Ele apresenta a escravidão como um grande problema nacional e critica todos os argumentos convencionais que a justificavam, propondo sua abolição gradativa. Para ele, seria impossível haver uma constituição liberal e duradoura em um país ainda habitado por uma multidão de escravos. O princípio liberalista que guiava Bonifácio prescrevia que o Estado deveria ser forte e constituído por cidadãos plenos em direitos e deveres. A Abolição da Escravatura era uma necessidade porque o país precisava modernizar-se e adequar-se ao novo contexto político, motivo mais importante do que a própria condição dos escravos. A escravidão, contudo, ainda não teria seu fim com a independência, pois poucos deram importância à voz de José Bonifácio.

O Brasil, a partir desse momento, começa a ser visto como uma anomalia social, porque era ainda uma economia essencialmente agrária que continuava a tolerar a escravidão, mesmo depois do fim do tráfico, em 1850 (Skidmore, 1989, p. 19).⁵² O Brasil necessitava de mudanças sociais importantes que incluíam a Abolição da Escravatura e a reforma do sistema escolar, mudanças essas rumo a uma modernização que já estava acontecendo tanto nos Estados Unidos como na Europa.

A pressão internacional para que o Brasil abolisse a escravatura foi fundamental para fortalecer a pressão abolicionista. Em 1866, por exemplo, um grupo de abolicionistas franceses apelou ao imperador para que exercesse sua autoridade para acabar com a escravidão do Brasil, momento no qual ele se comprometeria em promover a abolição logo depois de terminada a Guerra do Paraguai. Skidmore (1989, p. 31) afirma, no entanto, que não havia um movimento abolicionista bem estruturado, apenas reivindicações de uma abolição gradual, como já o haviam feito membros do Partido Liberal, de 1868 e 1869. Não havia grupos de pressão a exigir a abolição.

O primeiro passo em direção à abolição foi dado em 1871, com a Lei do Ventre Livre que determinava como livres todas as crianças nascidas de mães escravas⁵³ e foi dado pelo Ministério do Visconde do Rio Branco. Somente, em 1879, o tema voltou a ser discutido pela iniciativa de Jerônimo Sodré, professor de medicina e deputado, no mesmo ano que chegava a Câmara como deputado Joaquim Nabuco.⁵⁴ Iniciavam-se assim as sociedades abolicionistas por todo o País, atingindo seu auge em 1883, momento em que os abolicionistas concentraram todos os seus esforços numa campanha nacional pela abolição (Skidmore, 1989, p. 32).

Com a Lei do Ventre Livre e, em seguida, com a lei emancipadora dos sexagenários em 1885, começou a desestruturação do sistema escravocrata.⁵⁵ Aos fazendeiros não restava alternativa a não ser se preparar para a mudança e torná-la de alguma sorte útil para

⁵² O fim do tráfico de escravos, na verdade, foi resultado de anos de pressão britânica.

⁵³ A lei não foi efetiva como se esperava, pois se um senhor se recusava a aceitar o pagamento da indenização do governo quando a criança atingia 8 anos (antes ela estava sob a guarda do senhor), ele poderia continuar guardando-a até 21 anos.

⁵⁴ Joaquim Nabuco tornou-se um importante líder do movimento abolicionista. Como muitos outros, era filho de importante fazendeiro. Nabuco, no entanto, não escondia sua preferência pela cultura européia e sonhava em ver o Brasil mais branco, provavelmente influenciado pelas teorias racistas que chegavam da Europa.

⁵⁵ Acrescenta-se o ano de 1884 quando as províncias do Ceará e do Amazonas libertaram seus escravos.

eles. Em 13 de maio de 1888, foi finalmente assinada a Lei Áurea que libertava todos os escravos. A Abolição da Escravatura não foi, contudo, resultado da ação dos liberais, mas ao contrário, acabou sendo obra de um gabinete conservador.

A Lei Áurea não trouxe, na verdade, a liberdade esperada pelos escravos. Ela possibilitou a igualdade jurídica mas não deu condições aos escravos de se libertarem social e economicamente. Até 13 de maio de 1888, os escravos mantinham perto de suas casas uma agricultura de subsistência e logravam inclusive produzir algum excedente (as brechas camponesas), no entanto, com a abolição, os fazendeiros preferiam deixar a terra sem cultivar caso não encontrassem trabalhadores livres, de preferência os migrantes europeus, a deixá-las nas mãos dos escravos (Mattoso, 1994, p. 65). Os escravos viram-se assim separados de suas pequenas porções de terra, sem maneira de reiniciar uma nova vida como homens livres.

Ainda antes da Abolição da Escravatura, o número de libertos já ultrapassava o de cativos. Em 1872, havia quase três vezes mais homens de cor livres do que escravos. Os homens livres de cor representavam 42% da população total, enquanto que a população escrava ficou reduzida a 16% (Skidmore, 1989, p. 58). Provavelmente a falta de mão-de-obra especializada e semi-especializada fez com que os colonizadores brancos dessem espaço para a criação de uma categoria de homens livres, muitas vezes artífices, trabalhadores urbanos,⁵⁶ o que possibilitava que pequeno número de homens de cor livres alcançassem uma mobilidade e uma ascensão social. Com a introdução da imigração europeia, contudo, e após a Abolição da Escravatura, os negros viram-se muitas vezes, como afirma Nogueira (1998) “preteridos” em favor dos migrantes europeus.⁵⁷ Assim, o final da escravidão deixou muitos escravos sem rumo, sem trabalho e sem terra. Muitos, como grileiros, buscaram a agricultura de subsistência, outros tentaram ser reincorporados no trabalho rural voltando para suas antigas fazendas. Havia também aqueles que se dirigiram para as cidades, que não estavam preparadas para receber tamanha quantidade de mão-de-obra não especializada, e não tinham nada mais a oferecer-lhes senão a marginalidade (Skidmore, 1989, p. 63).

A entrada de imigrantes europeus no Brasil respondeu à nova forma de dominação criada pelos brancos que se sustentava nas teorias racistas importadas da Europa. Em números bastante diferentes do México, a partir de 1890, três milhões de europeus radicaram-se no Brasil.⁵⁸ O incentivo à imigração europeia pelo Estado brasileiro

⁵⁶ Alguns homens livres de cor puderam assumir ocupações especializadas, e até ocupações como artistas, escritores, políticos, ainda quando existia a escravidão no País (Skidmore, 1989, p. 60).

⁵⁷ Como afirma Nogueira, se o imigrante europeu e o negro podiam fazer o mesmo trabalho, a preferência era dada ao imigrante.

⁵⁸ Telles (2003, p. 47), citando Lesser, assevera que a política migratória no Brasil, influenciada pelo eugenismo, favoreceu a entrada de portugueses, italianos, espanhóis e alemães como trabalhadores rurais, mas o medo da não-assimilação e os movimentos trabalhistas e sociais desses grupos levaram a buscar outras nacionalidades. De 1880 a 1930, os cidadãos de Portugal, Itália, Espanha e Alemanha deixaram de representar quase todos os migrantes do Brasil, para representar a metade. Grandes levas passaram a vir da Europa Oriental, incluindo muitos judeus e outros oriundos do Oriente Médio. Ainda segundo Telles, esses imigrantes de outras regiões negociaram para serem incluídos como “brancos”, o que modificou também a noção de “brancura” e brasilidade. Assim como no México, a entrada no Brasil de chineses e negros africanos também

correspondia aos interesses de manter a dominação da elite herdeira da colonização, mas também de construir uma identidade nacional mais branca onde os negros já não teriam mais espaço.

Voltando aos abolicionistas, é necessário ter em mente que o que levou segmentos da elite monarquista a reivindicar a Abolição da Escravatura não era um compromisso com a realidade social e humana da população, da qual faziam parte os negros, mas com a adequação ao ideário culto da Europa (Sodré, 1999, p. 79). Como explica Skidmore (1989, p. 43), o pensamento abolicionista, como um doutrina reformadora na Europa, nasceu do liberalismo europeu do século XIX, que seguiu de perto a Revolução Industrial, a urbanização acelerada e o crescimento econômico. A aposta no liberalismo justificava-se pelo desenvolvimento econômico que se observava na Europa; contudo, o Brasil se aliou a essa proposta liberal sem promover mudanças econômicas profundas. Embora se detectasse um crescimento urbano depois de 1850, não houve saltos econômicos no País.

A adoção do liberalismo foi uma decisão tomada sobretudo no âmbito intelectual. Pregava a igualdade de todos ante a lei, mas veio de mãos dadas com as nascentes teorias racistas produzidas por norte-americanos, como Agassiz, ou por europeus, como Buckle, Gobineau e Couty, muitos deles tomando o Brasil como exemplo.⁵⁹ Essas teorias partiam do pressuposto da superioridade dos brancos e da inferioridade dos não-brancos e foi por volta de 1860 que alcançaram a aceitação por líderes políticos e culturais dos Estados Unidos e da Europa (Skidmore, 1989, p. 65).

Esses pensadores estrangeiros exerceram grande influência sobre pensadores brasileiros que viam na adoção das teorias racistas a resposta para os desejos de manutenção no poder da elite dominante. A Abolição abalaria as hierarquias sociais já estabelecidas e, para evitar tal fato, foi necessário pensar uma ideologia que pudesse justificar a continuação das diferenças sociais.⁶⁰ A interpretação negativa da mestiçagem, contudo, dificultava a adoção de tais teorias, acabando por inviabilizar o projeto de identidade nacional que se buscava construir.⁶¹

foi proibida, mas a partir de 1910 teve início a grande imigração japonesa que no anos 1930 constituiu 30% de toda migração no País. O fluxo migratório declina nos anos 30, termina na década de 40, e, no entanto, é retomado na década de 50, ainda que seu impacto seja menor pois a população nativa já havia crescido muito. Há que considerar-se, no entanto, que essa migração foi destinada a áreas específicas do País, onde havia uma economia nascente. Foi sobretudo nas Regiões Sul e Sudeste que se concentraram os migrantes.

⁵⁹ Sobre as teorias racistas ver: Banton (1979), Skidmore (1989), Schwarcz (2001).

⁶⁰ Schwarcz (2001) e Da Matta (1997) acreditam que a adoção das teorias racistas no Brasil não pode ser vista como um mero interesse de copiar o pensamento europeu. Ainda que sofrendo grande pressão européia, essa adoção respondia também aos interesses específicos da elite branca. Para Da Matta (p. 84), havia outros determinismos em voga na Europa, pelos quais os brasileiros não se interessaram. Para Schwarcz (p. 19) havia uma originalidade no pensamento racial brasileiro, que em seu esforço de adaptação, atualizou o que combinava e descartou o que, de certa forma, era problemático para a construção de um argumento racial no País. Como reafirma Da Matta, no Brasil, o “racismo”, como outras ideologias importadas, foi modificado e nesta modificação obedeceu às forças que constituíam a totalidade social, que estabeleciam, dentro de uma sociedade hierarquizada, um “lugar para cada coisa”.

⁶¹ Schwarcz (2001, p. 34) afirma que é certo que o conhecimento e a aceitação de modelos evolucionistas e darwinistas sociais por parte das elites intelectuais e políticas brasileiras traziam a sensação de proximidade

Arthur de Gobineau⁶² (1816-1882), teórico racista e diplomata francês, demonstrava grande desprezo pelo Brasil. Além de achar a cultura brasileira estagnada e temer por sua saúde, Gobineau desprezava os brasileiros por sua mestiçagem,⁶³ já que esta condenava a população por resultar em uma degeneração da raça. Esses teóricos estrangeiros, muitos deles viajantes que passavam pelo País, consideravam os brasileiros como um povo feio, atrasado e preguiçoso, resultado dessa degenerescência da raça devido à mestiçagem, que era vista como mais prejudicial do que a existência de raças distintas, superiores e inferiores, pois produziria como resultado a elevação do inferior mas, sobretudo, a inferiorização da raça branca. Esses estudiosos mostravam-se extremamente pessimistas em relação ao Brasil.

Intelectuais brasileiros reinterpretam as teorias racistas buscando adequá-las ao contexto brasileiro. Nina Rodrigues, professor da Escola de Medicina da Bahia, afirmava como evidência científica a inferioridade do negro brasileiro e buscava sustentação para suas idéias nos trabalhos do criminologista italiano Lombroso, que ficou famoso por medir a capacidade cranial para determinar a inteligência. Chegou mesmo a propor uma legislação penal com base em códigos distintos, considerando que os negros e índios não poderiam ser julgados de forma semelhante aos brancos, pois teriam tendências naturais à criminalidade, além da loucura e da paranóia. Entretanto, Nina Rodrigues enfrentava a dificuldade em estabelecer a posição dos mulatos.

A sociedade brasileira já era evidentemente multirracial, e havia mestiçagem em todas as níveis sociais. Os mulatos, entre eles o próprio Nina Rodrigues, pareciam distintos dos negros e índios de sangue puro, mas tampouco se podia considerá-los como brancos. A ambivalência de Nina Rodrigues sobre a classificação dos mulatos e a necessidade de distingui-los dos brancos evitou que ele e outros membros da elite seguissem o rumo segregacionista, como aconteceu nos Estados Unidos (Telles, 2003, p. 44). Era difícil determinar o branco, como o afirmou Gobineau, *“nem um só brasileiro tem sangue puro porque os exemplos de casamentos entre brancos, índios e negros são tão disseminados que as nuances de cor são infinitas, causando uma degeneração do tipo mais deprimente tanto nas classes baixas como nas superiores”* (citado por Skidmore, 1989, p. 46).⁶⁴

com o mundo europeu e de confiança na inevitabilidade do progresso e da civilização. Isso, no entanto, gerava mal-estar quando se tentava aplicar tais teorias em suas considerações sobre as raças. Paradoxalmente, a introdução desse novo ideário científico expunha também as fragilidades e especificidades de um país já tão miscigenado.

⁶² Gobineau publicou *L'essai sur l'inegalité des races humaines*, onde descreve suas concepções racistas, em 1856, e esteve no Brasil, como representante da França, em 1869-70.

⁶³ Schwarcz (2001, p. 64) aclara que Gobineau era partidário de um determinismo racial absoluto e favorável à condenação do arbítrio do indivíduo “cuja vontade nada pode”. Ao mesmo tempo que compartilhava os pressupostos do darwinismo social, introduziu o conceito da degeneração da raça pela mistura de espécies diferentes. Gobineau cortaria assim as últimas amarras com a explicação monogenista e evolucionista social, já que em seu argumento previa a impossibilidade do progresso para raças mestiças não-civilizáveis. Gobineau, embora tenha sido questionado na Europa, exerceu grande influência nas sociedades nas quais a mestiçagem era uma realidade.

⁶⁴ Nina Rodrigues procurou criar uma divisão da população mulata em superior, ordinária e degenerada ou socialmente instável.

Silvio Romero, crítico literário, foi quem procurou, ainda que de forma ambígua, responder às teorias raciais como as propostas por Gobineau. Embora admitindo uma hierarquia racial entre os brancos, índios e negros, com a superioridade dos brancos (ainda que considerasse os portugueses inferiores aos nórdicos), Silvio Romero contemplava a possibilidade de que a miscigenação poderia produzir um crescimento vigoroso da população e, dessa maneira, beneficiar futuramente a todos os brasileiros, e em seu desenvolvimento (Telles, 2003, p. 45). Romero acreditava que o caráter específico do Brasil vinha da mistura das três raças e que cada uma delas contribuiu para a formação de uma sub-raça mestiça e crioula, distinta da Européia. Se isso era bom ou não, não importava discutir pois era um fato. Constatando a inexistência de um grupo étnico definido no Brasil, Romero acabou por eleger o mestiço como a “condição da vitória do branco no País”. Acreditava assim, que a mestiçagem seria o resultado da luta das sobrevivências das espécies (Schwarcz, 2001, p. 64).

O pensamento abolicionista vigora no Brasil em meio a teorias racistas que buscavam demonstrar a inferioridade do negro. Perseguindo o interesse de tornar o Brasil em uma verdadeira nação liberal, nos moldes europeus, após a Abolição não foi pensada nenhuma lei racial segregacionista. Observava-se, portanto, a dificuldade da implementação de um projeto racista pela mestiçagem que se observava. O fator étnico preocupava os abolicionistas assim como o que fazer com o negro após a Abolição da Escravatura, que não poderia mais ser vista como uma ameaça.

Os negros não se revoltariam contra os brancos, pois a escravidão, como diz Nabuco, não azedou a alma do escravo contra o senhor e nem criou um ódio recíproco entre as duas raças, não havia portanto, no País um preconceito de raça. Além disso, a maioria dos abolicionistas previa um processo “evolucionista” com o elemento branco triunfando gradualmente. Buscavam acelerar essa evolução promovendo a imigração européia, útil pois ajudaria repor a escassez de mão-de-obra e além de ajudar no processo de “branqueamento” no Brasil.

3. Mestiçagem e ideologia de branqueamento na República

No Brasil, assim como no México, a construção de uma identidade nacional e da Nação em si passava pela decisão do que fazer com negros e índios. Um ano depois da Abolição da Escravatura, era proclamada a República no Brasil, que, como a independência, não seria realizada por forças reformadoras, mas, ao contrário, seria a manifestação do poder das elites agrárias.

Nas primeiras décadas da República, o Estado brasileiro confrontava-se com a necessidade de resolver vários problemas. Havia ainda uma grande extensão não povoada, o que estimulava a dispersão e os conflitos, obstaculizando a difusão de processos civilizatórios, cujo fundamento estava no trabalho produtivo. Havia também a necessidade

cada vez maior de mão-de-obra, sobretudo para os cafezais paulistas,⁶⁵ ao mesmo tempo em que a elite branca estava preocupada com essa “massa de negros livres” que havia conquistado a igualdade jurídica. Fomentar a imigração europeia parecia ser a solução, pois de uma só vez se resolveriam a necessidade de povoamento e a falta de mão-de-obra (Vainer, 1990).

O tema do povoamento colocava igualmente o foco sobre outro dilema: existia Estado e território nacional antes de haver existido povo e nacionalidade. Segundo Vainer (1990, p. 105), isso significaria que se deveriam buscar as bases da nacionalidade. A preocupação se dirigia no sentido de se perguntar com quem se deveria ocupar o território, com quem constituir o corpo de trabalhadores e, por fim, com que fundar as bases do Estado. É essa tarefa de constituição da nacionalidade e do povo que vai ser assumida pelo Estado. *Caberá às elites e a seu Estado estabelecer as metas e os meios, definir como construir uma brasilidade em nome de qual esse mesmo Estado, paradoxalmente, apesar de reconhecê-la inexistente ou incompleta, fala e age.* O racismo serviria assim como instrumento de construção de um país para o futuro, que deveria emergir de uma ação consciente dentro do *laboratório racial* que era o presente.

O problema estava exatamente na impossibilidade de se constituir uma nação a partir dos trabalhadores nacionais. Como afirma Oliveira Viana, ao defender recompor as bases da nacionalidade através da migração, *pelo fato de termos uma formação em que predominam dois sangues inferiores (o negro e o índio), somos um povo de eugenismo pouco elevado* (Vianna, *apud* Vainer, 1990, p. 105).

Foi assim que, passados dois anos da Abolição e apenas sete meses da proclamação da República, vinha à luz o Decreto nº 528, de 28 de junho de 1890, que tinha como objetivo regularizar o serviço de introdução e localização de imigrantes no País. Em seu artigo primeiro vinha estabelecido que era livre a entrada de indivíduos válidos para o trabalho sem antecedentes criminais em seus países, com exceção de indígenas da Ásia ou da África, que poderiam ser admitidos apenas com o consentimento do Congresso Nacional. Outras leis e projetos de lei se seguiram organizando a entrada dos imigrantes, como, por exemplo, o projeto apresentado no Congresso que proibia a imigração de pessoas de raça de cor preta, estendendo a discriminação de forma a dificultar a entrada de negros norte-americanos e das Antilhas (Vainer, 1990).

O estímulo à imigração correspondia à admissão por parte de eugenistas brasileiros das teses de linha neo-lamarckiana, que argumentavam que as deficiências genéticas poderiam ser superadas em uma única geração. Telles (2003, 45) afirma que, apesar de ter tido uma vida curta, a predominância dessa linha de pensamento entre os eugenistas brasileiros na virada do século teve implicações enormes nas interpretações da idéia de raça nas décadas seguintes. Esses acadêmicos aceitavam a hierarquia entre as raças e, portanto, a

⁶⁵ Segundo Skidmore (1989, p. 156), em vez de buscar a mão-de-obra livre entre a força de trabalho migrante de outras regiões, sobretudo do Nordeste, que era economicamente decadente, os fazendeiros do café tentaram substituir os escravos por imigrantes europeus a partir de 1870. A única função que parecia adequada para o brasileiro nato era o trabalho pesado, como o de desbravar florestas, enquanto para o trabalho altamente organizado de cultivar e colher café, os fazendeiros julgavam os imigrantes mais habilitados e mais dignos de confiança.

inferioridade do negro e do índio; no entanto, acreditavam que essa inferioridade poderia ser suplantada através da mestiçagem. Foi com base numa interpretação de eugenia e refutando idéias deterministas que afirmavam que os brancos não poderiam se adaptar ao clima tropical, que os acadêmicos brasileiros propuseram a solução do “branqueamento” através da mescla de brancos e não-brancos.

Segundo Skidmore (1989, p. 810), a proposta de “branqueamento” baseava-se na presunção da superioridade branca. À suposição inicial da superioridade branca se juntaria o fato da população negra estar diminuindo progressivamente em relação à branca por várias razões, entre as quais a taxa de natalidade mais baixa, a incidência de doenças e a desorganização social. Ademais, a miscigenação produzia “naturalmente” uma população mais clara, em parte porque o *gene* branco era mais forte e em parte porque as pessoas procuravam parceiros mais claros que elas.

Foi nesse sentido que se dirigiu a afirmação do diretor do Museu Nacional, João Batista Lacerda, no I Congresso Nacional de Raças, em Londres, em 1891, que a miscigenação não resultava em uma raça degenerada, mas, ao contrário, em uma raça mais sadia que seria capaz de se tornar branca, tanto cultural como fisicamente. Essa afirmação de Lacerda recebeu o apoio de vários estrangeiros ilustres, entre eles, o presidente norte-americano Theodore Roosevelt. Guimarães (1999, p. 51) conclui, portanto, que a teoria do branqueamento foi elaborada por um orgulho nacional ferido, assaltado por dúvidas e desconfianças a respeito do seu gênio industrial, econômico e civilizatório. Foi, antes de tudo, uma maneira de racionalizar os sentimentos de inferioridade racial e cultural instilados pelo racismo científico e pelo determinismo geográfico do século XIX.

4. Gilberto Freyre e a democracia racial

Gilberto Freyre é certamente o escritor mais debatido quando se discute a questão racial no Brasil. A ele é atribuída a idéia de democracia racial, embora, ele mesmo não a tenha apresentado em suas obras.⁶⁶ Ainda assim, *Casa Grande & Senzala* (2001[1933]), a sua obra mais comentada no século XX, é tida como a mais importante e refinada interpretação da democracia racial.

Não se pode negar a importância de Gilberto Freyre, que veio demolir o mito científico da superioridade da raça branca em detrimento da raça negra, rejeitando também

⁶⁶ Segundo Cruz (2002), a expressão “democracia racial” só será utilizada por Freyre em 1949, na sua obra *Brazil: racial amalgamation and problems*, momento em que ele não afirma a existência da democracia racial, mas a possibilidade de que poderia existir ou vir a existir no Brasil. Segundo Guimarães (2002, p. 31), a expressão “democracia racial” é, a princípio, uma tradução feita por Arthur Ramos, Roger Bastide e outros, das idéias exprimidas por Gilberto Freyre nas suas conferências feitas na Europa em 1937, na Universidade da Bahia e na Universidade de Indiana, respectivamente em 1943 e 1944.

a teoria da degeneração da raça pela mestiçagem. É Freyre que vem recuperar de maneira positiva a miscigenação no Brasil, destacando a contribuição de cada povo que o constitui. Assumindo uma visão culturalista, importada da antropologia de Boas, Freyre transferiu o problema da raça para uma questão de herança cultural, onde cada um, português, negro, índio e imigrante contribuiriam para a construção do País.⁶⁷ Para ele, a matriz básica da formação social brasileira é única por apoiar-se num tipo particular de miscigenação, realizada dentro de um contexto agrário-patriarcal (Sodré, 1999, p. 99).

Os estudos de Freyre basearam-se na pesquisa sobre as relações inter-raciais das famílias patriarcais dos latifúndios escravagistas dos séculos XVI e XVII. Seu enfoque está na instituição da “casa-grande”, que representaria todo um sistema econômico, social, político. Segundo ele, a casa-grande teria vencido mesmo a Igreja no domínio sobre a terra. “*Vencido o jesuíta, o senhor do engenho ficou dominando a Colônia quase sozinho*” (Freyre, 2001[1933], p. 50).

A história da casa-grande seria a história íntima de quase todo brasileiro, da vida doméstica, conjugal, sobre o patriarcalismo escravocrata e polígamo, da sua vida de menino, do seu cristianismo reduzido à religião de família e a influenciado pela senzala (Freyre, 2001[1933], p. 56). Foi na casa-grande que negros e brancos conviveram em intimidade, e onde se estabeleceriam relações cordiais entre eles, dando um tom mais leve à escravidão. A mestiçagem seria o resultado final dessa relação mais íntima entre negros e brancos: “*A miscigenação que largamente se praticou aqui corrigiu a distância social que doutro modo se teria conservado enorme entre a casa-grande e a mata tropical; entre a casa-grande e a senzala*” (Freyre, 2001[1933], p. 46).⁶⁸

Pouco é dito em sua obra sobre as formas de exploração dos brancos do trabalho dos negros, aqueles que estavam em atividade nas plantações. As relações nesse espaço que são marcadas por intensa violência não são aprofundadas em sua análise, ainda que Freyre não negue a sua existência como relações violentas de exploração.⁶⁹

A atribuição da idéia da democracia racial como resultado da obra de Freyre pode ter seu fundamento nessa visão não conflituosa, nesses espaços de intimidade entre brancos

⁶⁷ No prefácio da primeira edição, Freyre (2001[1933], p. 45) afirma: *foi o estudo de Antropologia sob a orientação do professor Boas que primeiro me revelou o negro e o mulato no seu justo valor – separados dos traços de raça, os efeitos do ambiente ou da experiência cultural. Aprendi a considerar fundamental a diferença entre raça e cultura, a discriminar entre os efeitos de relações puramente genéticas e os de influências sociais, de herança cultural e de meio.*

⁶⁸ Em sua obra, Freyre (2001[1933], p. 46) não deixa de afirmar que a mestiçagem só pôde acontecer pela ausência das mulheres brancas para os colonizadores portugueses. Além disso, segundo ele, essas relações de homens brancos e escravas não deixavam de ser relações de “superior” com “inferior”.

⁶⁹ A obra de Freyre é acusada por vários autores de ser marcada por uma visão romântica e quase idílica da relação dos brancos com os escravos. Jessé Souza (2000, p. 138) reafirma, no entanto, que além de Freyre em várias partes da obra mencionar a violência do branco em relação ao escravo, em nenhuma parte do livro ele disse que a sociedade cultural e racialmente híbrida da qual falava significava de modo algum igualdade entre as culturas e raças. De difícil classificação, muitos autores tratam a obra de Freyre como um estudo literário, ficcionista, sociológico ou antropológico. Para alguns autores, parece claro, no entanto, que Freyre estava fazendo o que poderia ser chamado de uma “sociologia do cotidiano”. (Sodré, 1999, p. 100).

e negros que o autor procura destacar em sua obra. Das idéias de Gilberto Freyre nasceu o pensamento de que se viveria no Brasil em uma perfeita comunhão de raças. É a partir dele e de outros ideólogos que se discute uma identidade nacional e se constrói uma idéia de democracia racial. A impressão desse momento é que se havia encontrado a resposta para a inclusão das diversas raças no País, e que já não seria necessário discutir as diferenças culturais ou raciais, elegendo o mestiço como o produto nacional.

Algumas críticas vão nesse sentido, pois afirmam que no trabalho de Freyre se eliminaram as contradições reais do processo histórico-social, as classes e os estamentos em seus dinamismos específicos e seus conflitos e desajustamentos no sistema social global. Ademais, Freyre estaria apresentando uma visão equivocada da violência da escravidão (Sodré, 1999, p. 101).⁷⁰

Alguns autores têm interpretado a análise de Freyre sobre as relações inter-étnicas, entre brancos, negros e índios como a manutenção da ideologia de branqueamento. Segundo Skidmore (1989, p. 211), *“o valor prático de sua análise não estava, todavia, em promover o igualitarismo racial. A análise servia, principalmente, para reforçar o ideal de branqueamento, mostrando de maneira vivida que a elite (primitivamente branca) adquirira preciosos traços culturais do íntimo contato com o africano e com o índio, em menor escala”*.

Embora afirmando que os primeiros trabalhos de Freyre, que foram seguidos depois por Melville Herskovitz, Donald Pierson, Charles Wagleys, decretaram a morte do racismo explícito que se manifestava nas ideologias racistas, entre elas a idéia de embranquecimento, Guimarães (1999, p. 52) expressa que é um erro pensar que com isso se rompeu radicalmente com esses pressupostos racistas. Para ele, na verdade, a tese do embranquecimento foi apenas adaptada aos cânones da Antropologia Social, passando a significar a mobilidade ascensional dos mestiços na hierarquia social.

A suposição de Guimarães (1999) é de que, por um lado, o embranquecimento seria uma constatação feita por meio de pesquisas empíricas, um caminho de mobilidade preferencial encontrado entre os negros, mas, por outro lado, esse caminho pressupunha uma visão racista da negritude, ainda que interiorizada pelos negros, para a qual a teoria antropológica da época permaneceu muitas vezes silenciosa e acrítica. Embranquecimento passaria a ser, então, a capacidade de a nação brasileira (definida como uma extensão da civilização européia, em que uma nova nação emergia) absorver e integrar mestiços e pretos, o que implicaria a concordância das pessoas de cor em renegar sua ancestralidade africana ou indígena. Seria assim um intento de construir uma nova brasilidade, e a democracia racial poderia ser considerada como um mito fundador de uma nova nacionalidade.

Muniz Sodré (1999, p. 101), ainda afirmando que, de fato, Freyre eliminou em seu trabalho as contradições reais do processo histórico da escravidão e da violência escravocrata, responde às críticas anteriores que ligam os estudos de Freyre à idéia de

⁷⁰ No item sobre a escravidão negra no Brasil, menciono o comentário de Reis e Silva sobre a visão harmoniosa de Freyre sobre a escravidão.

embranquecimento. Essas críticas, segundo ele, não conseguiriam obliterar, em geral, um certo prussianismo acadêmico, empenhado em confrontar a “cientificidade” das análises feitas por cientistas sociais paulistas com o “regionalismo ideológico” dos autores nordestinos ou cariocas. Esta seria, segundo o autor, uma atitude persistente em setores da *intelligentsia* paulistana que, ancorados numa posição mais “civilizatória” (econômico-política, societária, tecnológica, mundialista) do que “cultural” (articulada com a heterogeneidade humana no território nacional), terminariam aspirando a uma espécie de mandarinato da verdadeira “interpretação brasileira”.⁷¹ Sodré cita, como exemplo, a tendência em trasladar conceitos como operariado industrial em vez de operariado histórico (erro que também comete Freyre) para entender a escravidão e o que ela teve de mais fundamental: “a posição civilizatória, não necessariamente sincrética ou enfraquecida, que os africanos e seus descendentes sustentaram na História do Brasil” (Sodré, 1999, 101)⁷².

Sodré concorda que Freyre tenha deixado de lado os movimentos armados por parte dos escravos, os quilombos e todas as formas de resistência desses grupos, no entanto, procura demonstrar que os negros buscaram contornar qualquer *ethos* de vitimização com estratégias e simbolizações guiadas por lógica própria, comprometida com a sobrevivência e a expansão do grupo dito “afro-brasileiro”.⁷³ Assim sendo, os negros impregnaram a cultura brasileira, elemento de que não dão conta as análises que enfocam apenas os interesses da elite branca.

Sem dúvida, continua Sodré, as elites estamentais se empenharam sempre na elaboração de formas particulares de compromisso com os aspectos humanos da diversidade territorial. A questão maior era a excessiva proximidade com os indivíduos de cor escura, ao contrário dos indígenas. Para explicar essas formas, autores como Skidmore, Da Matta e outros, recorreriam aos argumentos que enfatizam as estratégias de manutenção sub-reptícia do poder. Seguindo essa argumentação, esses autores, embora reconhecendo a ausência de fronteira racial, sustentariam que a hierarquização na sociedade brasileira fez-se com base na “superioridade branca” e não na “supremacia”. A mestiçagem seria, nesse pensamento, uma racionalização das elites que buscavam como finalidade apenas o embranquecimento da população e dariam origem à ideologia do embranquecimento e da democracia racial.⁷⁴

⁷¹ É verdade que os estudos sobre a questão racial realizados no Nordeste tendem a chegar a interpretações diferenciadas dos estudos realizados no Sudeste e no Sul, no entanto, há sempre uma disputa entre os intelectuais sobre a interpretação correta para o País, passando por cima de diferenças regionais de suma importância.

⁷² Sodré faz referência a Prado Jr. e outros que, em sua análise da formação econômica nacional, assumiram a hipótese da incapacidade dos negros como força de trabalho modernizante, tendo como argumento o seu despreparo básico, por terem supostamente vindo de regiões atrasadas da África. Para Sodré, esses autores só demonstram, portanto, o desconhecimento da diferenciação cultural de diáspora, e de que muitos escravos teriam vindo de complexos urbanos, com práticas técnicas, além de desconhecerem a tradição artística.

⁷³ Recordo aqui os espaços de negociação apresentados por Reis e Silva (1999).

⁷⁴ Aqui se incluiriam todas as estratégias com tal objetivo, como, por exemplo, as omissões de raça nos censos, as denegações reiteradas por parte de intelectuais, imprensa e senso comum quanto à existência de uma questão racial, as afirmações de uma cordialidade entre brancos e negros, e etc.

Para Sodré, evidentemente a obra de Freyre atrai aqueles que não duvidam da democracia racial nem de sua cordialidade. Todas essas críticas, não seriam, portanto, destituídas de fundamento, já que, é claro, a obra de Freyre é um manancial de fórmulas conciliatórias e de que a síntese cultural operada pela mestiçagem não conseguiu erradicar o racismo da sociedade nacional, porque “*conciliação e síntese são caminhos da discriminação que não se assumem como estereótipos de dominação*” (Sodré, 1999, p. 104).⁷⁵ A procedência dessas críticas, no entanto, não significa, por outro lado,

que as explicações ditas “científicas” (porque baseadas em argumentos econômicos ou de classe social) dêem conta do problema das relações raciais no Brasil. O real-histórico costuma ser irônico com as pretensões acadêmicas de esgotamento do objeto social pelas estatísticas ou por outros procedimentos formalizantes, e, freqüentemente, dá razão à suspeita de que os sociólogos – talvez por acreditarem demais na substância do “social”, que, na verdade, é apenas uma categoria histórica – sabem muito pouco do “vivido” das sociedades (Sodré, 1999, p. 104).

Parece importante a análise de Sodré, que busca trazer para o estudo das relações raciais brasileiras o vivido, as trocas simbólicas entre negros e brancos e a influência cultural civilizatória negra no Brasil. Além disso, o autor busca contextualizar a importância dos estudos de Freyre para a época.⁷⁶ Trazendo a discussão para toda a América Latina, Sodré afirma que a mestiçagem como paradigma cultural não foi só um fenômeno exclusivo brasileiro, ao contrário, esteve no centro da construção da identidade nacional, que era questão essencial na constituição do Estado-Nação moderno. O empenho das elites latino-americanas no sentido de modernizar o Estado-Nação contava com recursos mais culturais do que propriamente civilizatórios, já que se encontravam distantes das conquistas tecnológicas européias. Para o autor, o povo, não a idéia de povo, é o único poder concreto na criação cultural, na língua, no solo, no território dos lugares concretos da cultura.⁷⁷

⁷⁵ Como afirma Schwarcz (2002, p. 278), *Casa Grande & Senzala* é recebido como um modelo que ao invés da falta encontrava excessos de significação na sociedade brasileira. O livro carregava dessa maneira um mito: o “mito da democracia racial”. Contudo, como afirma a autora, um mito como todos os mitos, que muitas vezes contradiz a realidade, mas de alguma forma se debruça sobre ela, pois a *casa-grande* continha distorções mas, também, pistas. Por um lado era possível refletir sobre convivência racial e, por outro, era difícil não observar a desigualdade de relações entre brancos e negros.

⁷⁶ Segundo Sodré (1999, p. 132), a obra de Freyre teria sua contrapartida no Sul, na afirmação de Buarque de Holanda dos indígenas como civilizadores do sul do País. Essas posturas seriam ideologicamente favoráveis à idéia positiva de povo brasileiro, tornadas possíveis dentro de um contexto histórico em que as elites ainda acreditavam e eventualmente se batiam pelo desenvolvimento endógeno do País. Isso não significa que Sodré acredite na democracia racial como existente no País ou na mestiçagem como significado de homogeneidade, que oculta o pluralismo racial e cultural do Brasil. Ele também acredita que o discurso da mestiçagem e da democracia acabou servindo, sobretudo, para manter a supremacia de um grupo dentro de um contexto de patrimonialismo. Creio que o autor procura colocar em seus tempos e lugares as idéias que, historicamente, permearam a questão racial no Brasil.

⁷⁷ No contexto mexicano, observa-se a construção da ideologia da mestiçagem como fundamento para a formação do povo no projeto pós-revolucionário. Contudo é importante estabelecer algumas diferenças. A ideologia da mestiçagem é assumida pelo projeto pós-revolucionário devido à necessidade de incorporação

Ainda segundo Sodré (1999), na história brasileira a incorporação da idéia de povo às de Estado e Nação emergia como uma exigência político-cultural do que pretendia ser um novo patamar civilizatório, o da passagem da economia agroexportadora à da industrialização. Sodré cita que o Estado Novo chegou a criar um “Dia da Raça”, e aqui faço um parêntese, pois nesse mesmo contexto, igualmente foi criado o dia da raça no México, e nesse momento é que se dá fermento a obras como as de Freyre. Assim sendo, não se trata apenas de uma atividade escrita para manter o princípio da superioridade branca, mas sim um esforço de se construir um povo.⁷⁸ Para a América Latina, a mestiçagem foi vista como a promotora “possível” de uma conciliação ideológica entre as diferenças étnicas, éticas e culturais, apontando para as singularidades.

Sérgio Costa também vê a obra de Freyre como um manifesto de (re)fundação da Nação, que não pode ser compreendido apenas como a construção de uma ideologia racial, mas sobretudo como uma inflexão profunda e definitiva no processo de redefinição da identidade nacional. Constituem-se, nesse momento, as bases de uma ideologia de mestiçagem que, em seus aspectos culturais, orientaria a ação dos governos brasileiros pelo menos até o fim da ditadura militar (Costa, 2002, p. 42). Essa ideologia nacional que se construía não era racial, pois evitava a discussão da raça, apresentando o caráter inclusivista/assimilacionista do modelo francês.

Gilberto Freyre foi importante para promover uma unidade nacional em um País que se dividia entre as oligarquias rurais tradicionais e as novas elites industriais, sobretudo de São Paulo, cada vez mais marcada pelo crescimento econômico urbano. Segundo Telles (2003, p. 53) Freyre havia recuperado, inventado ou elevado de forma elegante a tradição e os valores regionais nordestinos ao patamar das tradições brasileiras, numa sociedade que normalmente reproduzia ou só valorizava as culturas européias.

Antônio Sérgio Guimarães (1999, p. 52) reconhece que essa antropologia social dos anos 40 e 50, sobretudo produzida na Bahia e em Minas Gerais, era parte de uma reação cultural de “brasilidade”, contudo ele crê que era muito ambígua em sua elaboração, pois o mestiço, ora se aproximava do europeu, ora do brasileiro, ora do euro-africano. Essas caracterizações demonstrariam, segundo o autor, a nacionalidade típica das elites nordestinas, e revelariam também as tensões na elaboração dessa nacionalidade como resultado da tensão da imigração branca que entrou, sobretudo, pelo Sul e pelo Sudeste.

dos indígenas para a formação de um povo, e não pela aceitação de um grande número de mestiços já existentes. A quantidade de culturas e línguas indígenas dificultava a formação de um Estado-nação homogêneo, como se almejava. Isso não quer dizer que, para o México, a mestiçagem não tenha sido pensada também como forma de embranquecer a população como um todo, aproximando-se do ideal europeu.

⁷⁸ Para Sodré (1999, p. 107), faltaria na análise a perspectiva da lógica patrimonial exposta por Freyre que, citando Barel, se distinguiria da lógica do capitalista, advertindo tratarem-se de categorias abstratas “que não pretendem necessariamente descrever estratégias concretas de indivíduos ou grupos sociais, e sim a ambivalência de algumas dessas estratégias, ambivalência que reflete o trabalho das duas lógicas, cada uma limitando a outra, e sem que nenhuma possa expulsar completamente a outra. E uma das características dessa lógica era legitimar-se através de relações permitidas nesse espaço de transculturalidade. Além disso, ainda que essa lógica tenha maior efeito no Nordeste, não deixou de estar presente em todo o Brasil.

Citando Thales de Azevedo, Guimarães (1999) afirma que a brancura produzida nesse caldeirão étnico sulista era muito diferente da que acontecia no Nordeste, pois os brancos se misturaram racialmente na classe média e só residualmente na classe operária. A classe operária paulista já estava se transformando em termos raciais nos anos 50, por meio da absorção nordestina, em especial por negros e mestiços, enquanto os brancos migrantes ascendiam socialmente. Segundo o autor, o fato é que as comunidades étnicas formadas por imigrantes foram vistas pelas outras regiões do País como estrangeiras e, por sua vez, esses mesmos imigrantes, uma vez absorvidos nas “elites” sulistas ou nas classes médias nacionais, desdenhavam dos “brasileiros”, redefinindo os demais, principalmente os trabalhadores, como baianos, paraibás, ou nordestinos. Dito de outra forma, baianos e nordestinos passaram a ser, nesse contexto, uma codificação neutra para pretos e mulatos ou pardos da classe subalternas, transformados nos alvos principais do racismo brasileiro.

Infelizmente, Guimarães em seus estudos não volta a tratar com mais detalhe desse novo racismo que tem fundamento sobretudo no regionalismo e não na cor em si. Muitos desses “nordestinos” diferem culturalmente entre si, e pode-se dizer mesmo fenotipicamente, principalmente os que têm marcadamente uma predominância mais indígena – os caboclos – diferem dos sulistas e sofrem uma discriminação específica como “nordestinos”. Essa discriminação que pode ser tão intensa quanto a dirigida aos negros, relaciona-se mais com a imagem negativa e atrasada que se construiu dessas regiões e que seria melhor identificada como uma forte discriminação regional existente no País.⁷⁹

Paralelamente à elevação da obra de Freyre como uma “gênese da nacionalidade”, tem início um processo de desafricanização de vários elementos culturais simbolicamente clareados. Como afirma Schwarcz (2002, p. 277), os exemplos são muitos e podem ser procurados na oficialização da capoeira e do samba, no final das perseguições ao culto do candomblé ou até na escolha de Nossa Senhora da Conceição Aparecida para padroeira do Brasil: mestiça “como os brasileiros”. Em seu conjunto prevaleceu a idéia de Freyre de uma troca cultural entre os vários grupos. O certo, segundo Lília Schwarcz, nesse movimento de nacionalização, é que os símbolos vão se tomando mestiços, assim como uma alentada convivência cultural miscigenada torna-se o modelo de igualdade racial. Portanto, a elevação do mestiço foi vista por muitos autores como sinal do embranquecimento pretendido pela ideologia da mestiçagem. Como reforço dessa opinião, está o exemplo da ambigüidade do governo Vargas, como pode ser demonstrado pelas políticas migratórias colocadas em prática.

⁷⁹ Analisando esse mesmo trecho escrito por Guimarães, Sérgio Costa (2002, p. 56) afirma que careceria de plausibilidade a subsunção das adscrições regionais no âmbito das adscrições raciais contra os afro-descendentes, como afirmaria Guimarães. Ainda que compartilhem uma adscrição negativa, que pode ser de mesma intensidade, Costa afirma que negros e nordestinos seguramente não são simbolicamente construídos como categorias similares e substituíveis no repertório racista brasileiro. Pelos menos desde o final do século XIX, constrói-se uma imagem do Norte, depois do Nordeste, como uma região inepta para o progresso e refratária à modernização e é sob tal chave, e não na polarização branco/negro, que deve ser buscada a explicação para o racismo de que se tornou vítima o nordestino no Sul e Sudeste.

Vargas assumiu a presidência em 1930, depois da crise financeira mundial de 1929 que atingiu fortemente a exportação do café brasileiro.⁸⁰ Era um líder populista, apoiado pela classe popular brasileira, constituída por negros e brancos (chegou a ser conhecido como “pais dos pobres”). Assumiu o poder em meio a revoltas por todo o País e ao conflito crescente entre comunistas e integralistas (pertencentes à Ação Integralista Brasileiro, de linha fascista). Como um governo popular, que alguns autores identificam com tendências fascistas, Vargas preocupava-se em arregimentar toda a população buscando criar “o povo” brasileiro. Obteve bastante apoio da Frente Negra Brasileira para sua ascensão ao poder, por acharem que Vargas combatia as oligarquias rurais. De fato, é Vargas que iniciará o período de modernização do País e em seu governo se instalarão as grandes indústrias nacionais.

Em 1930, ano que começa o governo provisório de Vargas, foi também o ano em que a Frente Negra Brasileira, uma importante organização nascida na Região Sul, em pleno desenvolvimento urbano e industrial, se transformou em partido político. Tinha um caráter assumidamente assimilacionista, retomando as teses em vigor no pós-Abolição: a elevação moral, o trabalho e a educação como elementos necessários e suficientes para acabar com o preconceito de cor e promover a integração do negro, objetivo principal do movimento (Agier, 1994, p. 109).

No início da sua ditadura, em 1937, Vargas dissolveu o Congresso e extinguiu todos os partidos políticos, entre eles a Frente Negra Brasileira. Não deixaria, no entanto, de reconhecer o seu apoio, pois inicia várias reformas para proteger os trabalhadores locais da competição com os imigrantes, assegurando assim que um grande número de negros e mulatos ingressasse na força de trabalho, dando-lhes inclusive preferência em empregos governamentais (Telles, 2003, p. 54)

Ainda no primeiro governo de Vargas, no entanto, as leis que regulavam a entrada de imigrantes demonstravam a ambigüidade do tratamento sobre as raças no Brasil. Se as Constituições de 1934 e 1946 enfatizavam a igualdade perante a lei, independente da raça, o documento de 1934 também restringia a imigração de africanos.⁸¹ Durante o Estado Novo, através do Conselho de Imigração e Colonização, Vargas manteria sua política migratória que restringia a entrada segundo a origem, e as cotas de imigração eram estabelecidas segundo a capacidade de adaptação e de ser assimilado do imigrante, que deveria contribuir com a formação da nacionalidade.⁸² Muitas dessas políticas não escondiam a manutenção dos interesses de branqueamento da população. A despeito da

⁸⁰ Vargas esteve no governo por um longo período, dividido em um governo provisório, de 1930 a 1934, um governo constitucional, de 1934 a 1937, e no Estado Novo, a ditadura de Vargas, de 1937 até 1945. Voltou novamente como presidente eleito em 1951, mandato que se encerrou com seu suicídio em 1954. Seu governo esteve no meio do conflito entre comunistas e fascistas

⁸¹ No governo provisório de Vargas, a posição hegemônica sobre a imigração seria a defendida por Oliveira Vianna (Vainer, 1990, p. 108)

⁸² É preciso recordar que os imigrantes europeus também foram penalizados pela campanha de nacionalização varguista que, com o objetivo de integrá-los na Nação, inibiu suas manifestações culturais, entendendo-as como possíveis desagregadoras da nação que era idealizada (Costa, 2002, p. 45).

crença emergente em uma democracia racial, a crença no branqueamento também persistia em setores da elite brasileira (Telles, 2003, p. 56).

De todas as formas, a partir dos anos 30, até recentemente nos anos 70, a democracia racial passa a estar presente no discurso do Estado brasileiro. Segundo Costa (2002), em sua dimensão racial,⁸³ a ideologia da mestiçagem caracterizou-se por banir o conceito da raça do debate público, o que apresentaria resultados ambíguos. Por um lado, o racismo biológico perdeu sua legitimidade e, por outro lado, o racismo presente nas relações e nas estruturas sociais permaneceu inalterado.⁸⁴ O discurso que passou a vigorar foi anti-racialista, onde a raça perdeu todo o sentido; contudo, esse discurso não veio acompanhado pelo anti-racismo. Como afirma Guimarães (1999, p. 62), o ideário anti-racialista da negação da existência de “raças” fundiu-se logo à política de negação do racismo como fenômeno social. O racismo na sociedade brasileira, ao ser negado simplesmente, não foi combatido, conseqüentemente não se concretizaram políticas públicas que buscassem a inclusão dos negros na sociedade brasileira, ampliando inclusive as desigualdades sociais hierarquizadas segundo as raças.

5. A desmistificação da democracia racial: os estudos da Unesco

A partir da consolidação da ideologia da democracia racial, as diferenças entre negros e brancos no Brasil passaram a ser definidas, por muitos intelectuais e pela sociedade mesma, como uma mera diferença de classe social. Os negros estariam nas piores condições sociais pela sua posição nas classes mais baixas. Essa nova interpretação da questão racial, que deixou de ser racial, é considerada por muitos autores como uma forma perversa de sufocar a identidade negra e, conseqüentemente, a mobilização negra.

Os governos brasileiros que se seguiram a Vargas continuaram alimentando o ideário da democracia racial, sem, no entanto, promover políticas para a sua realização.

⁸³ Para Costa (2002), a ideologia da mestiçagem teria diferentes expressões. Uma seria social, onde a ideologia da mestiçagem é aristocrática, romantiza as desigualdades e as banaliza. Uma outra face seria a cultural, que procura disciplinar a heterogeneidade existente selecionando, através da ação discursiva e política sistemática, as manifestações que conformam a identidade nacional (e aí estaria a proposta da nacionalização de Vargas). E por último, haveria sua dimensão racial.

⁸⁴ Para Costa (2002), no âmbito de tal ideologia e das políticas que a acompanham, a ênfase no branqueamento é substituída pelo discurso de modernização, no sentido econômico e social. Seria, para o autor, na conjunção com o nacionalismo modernizante que se reformulam e se generalizam adscrições sociais negativas de fundo racial e regional. Seria dentro desse contexto que o negro assumiria o estigma de atraso, e eu incluiria, o da pobreza; o nordestino no Sul assumiria o sinônimo de subdesenvolvido, e o País inteiro, diante de um mitificado “mundo desenvolvido”, mais tarde como “primeiro mundo”, se auto-representa como a encarnação do atraso. Para concluir, para o autor, o mito que persistiu no Brasil seria assim o da brasilidade inclusiva e aberta.

Ainda assim, no País da democracia racial, algumas leis anti-racistas foram elaboradas, principalmente como exigências externas. Em 1951, promulgou-se a Lei Afonso Arinos, que ameaçou com punição toda a prática de “preconceito”, no intento de que todos contribuíssem com o ideal da democracia racial. O termo “racismo” era considerado totalmente inadequado. O correto seria usar “preconceito”. A Lei nº 1.390/51 dizia: “constitui infração penal (contravenção penal) punida nos termos desta lei, a recusa por estabelecimento comercial ou de ensino, de qualquer natureza, de hospedar, servir, atender ou receber clientes, comprador ou não, por preconceito de raça ou de cor”.⁸⁵

Essas leis, contudo, comprovavam que o racismo, ou melhor o “preconceito”, ainda existia no País. Algumas contestações começam a surgir e é nesse momento que surge, em 1944, no Rio de Janeiro, o Teatro Experimental do Negro (TEN), cujos intelectuais de maiores expressão foram Abdias do Nascimento e Guerreiro Ramos.

Segundo Abdias do Nascimento (2004, p. 210), o TEN *propunha resgatar os valores da pessoa humana e da cultura negro-africana, degradados e negados por uma sociedade dominante que, desde os tempos da Colônia, portava a bagagem mental de sua formação metropolitana européia, imbuída de conceitos pseudo-científicos sobre a inferioridade da raça. Propunha-se o TEN a trabalhar pela valorização social do negro no Brasil, através da educação, cultura e da arte.*

O TEN visava não somente a estabelecer um teatro negro, mas também tentava constituir um “*foro de idéias, debates, propostas e ação visando à transformação das estruturas de dominação, opressão e exploração raciais implícitas na sociedade*” (Nascimento, 2004, p. 221). Teria sido com esse objetivo que o TEN organizaria o Comitê Democrático Afro-Brasileiro para atuar em nível político, reivindicando medidas específicas para melhorar a situação dos negros no Brasil.

O TEN nasceu dentro de um contexto de crítica ao Estado Novo e o Comitê Democrático Afro-Brasileiro seria, nesse sentido, um movimento social com a finalidade de defender uma democracia mais inclusiva. Segundo Abdias do Nascimento (2004), o Comitê, que era formado por negros ativistas e líderes estudantis, teve como primeiro objetivo a libertação de presos políticos, que eram em sua maioria brancos; no entanto, a partir do momento em que se começaram a discutir problemas específicos da população negra, o grupo se dividiu. O enfoque na questão negra era visto por alguns integrantes do Comitê como obstáculo à formação de uma classe operária unida e homogênea. O TEN, ainda assim, realizaria em 1950, o I Congresso Negro Brasileiro, no Rio de Janeiro.

Guimarães (2002, p. 146) explica que, a princípio, nos anos 40 e 50, o negro brasileiro continuaria sendo mestiço e híbrido, mas com o correr do tempo ganharia cada vez mais uma essência negra, culturalmente africana. O TEN representaria bem essa mudança, pois oscilava sempre entre a busca da superação das práticas culturais ditas “africanas” e “retrogradadas” da população negra por um lado, e, por outro lado, a afirmação

⁸⁵ Segundo Guimarães (1999, p. 62), na linguagem cotidiana, a negação ao racismo transparece na preferência por referir-se à discriminação como “preconceito” – a atitude equivocada de pré-conceber antes de conhecer os fatos e as pessoas. Entre nós existiria apenas “preconceito”, ou seja, percepções individuais, equivocadas, que tenderiam a ser corrigidas na continuidade das relações sociais.

de um *ethos* negro, também africano, de emotividade e expressividade, que se manifestaria espontaneamente nas artes.

Esse movimento entre a negação das práticas culturais africanas, ao mesmo tempo em que busca uma alma *mater*, demonstrava a ambigüidade de discurso do TEN, que pode ser compreendido como uma organização negra de elite que buscava o florescimento de uma elite de homens de cor, capazes de empreendimentos de envergadura na esfera da cultura. Não se buscava romper com os valores da sociedade branca, ao contrário, buscava-se a inclusão dos negros através da sua educação, da melhora de sua auto-estima e da adoção dos comportamentos brancos típicos das camadas mais altas.⁸⁶

Segundo Guimarães (2002, p. 89), a crença no valor da democracia racial, do povo e da nacionalidade não é rompida com o TEN, porque os intelectuais que o integravam não romperam com a política nacionalista e populista de Vargas. O autor cita como exemplo Guerreiro Ramos, para quem o negro era o povo brasileiro, não fazendo sentido falar de uma questão negra ou cultivar como exóticas formas de expressão cultural próprias da situação de miséria e de ignorância em que se encontrava boa parte da população pobre (por exemplo, as religiões afro-brasileiras). Guerreiro Ramos, ainda segundo Guimarães, exagerando o mulatismo de Gilberto Freyre, transformaria a “negritude” em assunção de uma identidade nacional brasileira liberta dos complexos de inferioridade deixados pela colonização portuguesa.

Através da “negritude”,⁸⁷ os intelectuais negros do TEN buscaram transformar sua cor, muitas vezes motivo de dissabores, em um valor supremo para eles (Pinto, 1998, p. 255). Como afirmou Bastide (1961; Guimarães, 2002, p. 101), o movimento *Négritude* foi absorvido pelos negros brasileiros mas com um sentido muito próprio e original. Da negritude, recusou-se seu aspecto cultural (como vimos acima, havia uma recusa das culturas de origem africana por serem atrasadas) e se deu maior ênfase no seu caráter libertário e nacionalista.

Na verdade, o TEN buscava uma segunda abolição, que pudesse finalmente trazer a integração econômica e social do negro e que fizesse da democracia racial um fato. Guimarães afirma que essa é a ambigüidade do uso do termo democracia racial pelo TEN, pois, por um lado, falar em democracia racial significava afirmar os direitos plenos a algo que não se tinha materializado, mas que podia ser reivindicado a qualquer momento – nisso estaria seu lado progressista, mas havia o lado conservador, que ficava por conta de que tal igualdade, não consubstanciada em oportunidades iguais de vida, ficava como promessa.

Sem dúvida o TEN tomou-se uma organização negra de referência para o movimento negro em geral. Os ativistas que participaram do TEN constituíram mais tarde a

⁸⁶ O TEN tinha como objetivo ajudar as massas negras a elevarem-se até o nível cultural das “classes média e alta da sociedade brasileira” (Hanchard, 2001, p. 130).

⁸⁷ O termo deriva do movimento político e literário da *Négritude* fundado por escritores do mundo africano de fala francesa (Nascimento, 2003, p. 310).

base de grupos mais contestadores de épocas posteriores, que valorizariam a cultura afro-brasileira. Abdias de Nascimento, intelectual idealizador do TEN, é ainda hoje importante líder para o movimento negro.⁸⁸

Um novo momento de questionamento sobre as desigualdades raciais no Brasil foi promovido pelas pesquisas da Unesco realizadas por volta da década de 50.⁸⁹ Logo depois dos horrores da Segunda Guerra Mundial, o Brasil já havia adquirido a reputação internacional por sua democracia racial. A Unesco encomendou uma série de estudos para compreender como no Brasil se havia estabelecido uma harmonia racial. Vários intelectuais foram chamados a participar, entre eles C. Wagley, Thales de Azevedo, Marvin Harris, René Ribeiro, Costa Pinto, Roger Batista, Oracy Nogueira e Florestan Fernandes. Os trabalhos, principalmente o de Florestan Fernandes, procuraram demonstrar os obstáculos para a integração do negro na sociedade de classes e as peculiaridades do racismo brasileiro, questionando a imagem de democracia racial.

É importante considerar, no entanto, que os vários intelectuais que participaram do projeto da Unesco nem sempre chegaram a posições semelhantes. Os estudos realizados na Bahia, Recife e Região Norte, principalmente os de Charles Wagley e Marvin Harris, teriam preservado as conclusões de Freyre e Pierson, que afirmavam que o preconceito racial era fraco ou, se não, inexistente. Nos estudos realizados no Sul do País, em São Paulo e no Rio de Janeiro, foi documentado fartamente o aparecimento de tensões raciais crescentes, demonstrando que o preconceito era forte, mas negado, levando Florestan Fernandes a afirmar que no Brasil se teria “preconceito de afirmar o preconceito”.⁹⁰

Florestan Fernandes desconsiderou fortemente as conclusões dos trabalhos realizados por seus companheiros no Norte e Nordeste. Vários autores se dedicam a estudar as divergências dos dois grupos, considerados como a Escola Baiana e a Escola Paulista. Guimarães (1999) comenta que essas diferenças podem ser explicadas de duas maneiras não excludentes: por um lado, no plano empírico, uma diferença entre o Norte e o Sul do Brasil, ou entre áreas tradicionais e áreas modernas,⁹¹ e, por outro lado, essas diferenças poderiam ser fruto de esquemas interpretativos distintos, ou seja a diferença de escolas teóricas.⁹² Para o autor, contudo, essas diferenças não são bem colocadas. Ressalta a

⁸⁸ Sobre o TEN, ver: Hanchard (2001), Maués (1988), Guimarães (2002), Nascimento (2003), e a edição fac-símile do “Quilombo”, jornal dirigido por Abdias do Nascimento, com distribuição de dezembro de 1948 a julho de 1950, pela Editora 34.

⁸⁹ As investigações foram realizadas no período compreendido entre 1951 e 1952. Esse projeto foi continuado depois pela Escola Paulista de Sociologia, onde Fernando Henrique Cardoso (1962), Otávio Ianni (1962) e Renato Jardim realizaram projetos em áreas onde a proporção de negros era a menor em todo o Brasil, buscando as formas peculiares da escravidão (Schwarcz, 2002, p. 281).

⁹⁰ A tendência do brasileiro seria continuar discriminado, apesar de considerar tal atitude ultrajante (para quem sofre) e degradante (para quem pratica). (Schwarcz, 2002, p. 282).

⁹¹ Para Costa Pinto ou para Oracy Nogueira (integrantes da “escola paulista”), as diferenças de situação racial no Brasil são menos entre o Norte e o Sul, e mais entre áreas tradicionais e modernas do País (Guimarães, 1999; Nogueira, 1998, p. 202).

⁹² Essas diferenças poderiam ser resultado de estudos com cunho mais culturalista do que estrutural-funcionalista. Além disso, havia diferenças devido a uma maior influência da Escola Estruturalista Francesa ou da Escola Anglo-Saxônica com maior enfoque no indivíduo.

importância de Florestan Fernandes, que lograria cristalizar uma problemática sociológica das relações raciais propriamente brasileiras, opondo-se aos outros estudiosos que se apegaram a uma problemática mais universal, preocupados na comparação do racismo no Brasil com outros países. A importância de Florestan Fernandes foi demonstrar que o preconceito de cor era de fato racial e não de classe, e que a democracia racial era fundamentalmente um “mito” (aí nasceria a denúncia da democracia racial como mito, na qual se fundamentam as mobilizações negras).

Telles (2003, p. 60) interpreta essas diferenças entre as “escolas” como resultado de distintos enfoques. Os adeptos de Freyre tenderiam a segui-lo dando ênfase às relações horizontais de sociabilidade, em prejuízo de relações verticais econômicas, presumivelmente porque acreditavam que os indicadores da integração de minorias na sociedade, como a miscigenação e o casamento inter-racial, representariam melhor as relações raciais e futuras. Em uma interpretação otimista de que o sistema racial brasileiro era mais benigno no Brasil que nos EUA, eles elegeram a desigualdade racial como resultante da recente Abolição da Escravatura, mais do que da discriminação racial vigente.

A Escola Paulista, por outro lado, ter-se-ia se concentrado nas relações hierárquicas de desigualdade racial e na discriminação racial que as causou. Florestan Fernandes, por exemplo, ignorou a mistura das raças, que era mais valorizada no Norte do País. Em São Paulo, por ser um mosaico étnico devido à intensa imigração que recebeu, os negros eram só uma das variadas etnias, ainda que a mais estigmatizada. Essa pouca importância dada à mistura das raças pode também ser fruto da associação entre Fernandes e Abdias do Nascimento, que relacionava o apoio da elite à miscigenação como uma estratégia de embranquecimento.⁹³

Lílian Schwarcz (2002) afirma que a Escola Paulista tinha como inovação aplicar, em lugar de análises culturalistas, as abordagens sociológicas centradas na modernização

⁹³ A união de Florestan Fernandes a Abdias do Nascimento não é um exemplo para toda a Escola Paulista. Abdias do Nascimento e o TEN foram duramente criticados por Costa Pinto, também integrante da Escola Paulista. Costa Pinto analisa o TEN como uma associação que buscava resolver o problema de uma elite negra preocupada tão-somente com seu *status* e aspirações de mobilidade, cada vez mais distante das necessidades das associações negras de massa (as massas de cor), como a Uagacê. O afastamento do TEN das classes negras mais baixas seria devido à necessidade do TEN em adestrar o negro nos estilos de vida das camadas predominantemente brancas e socialmente dirigentes da sociedade brasileira, não respeitando, ao contrário, criticando as massas de cor pelo seu baixo nível cultural e pelos seus vínculos com os misticismos, as sobrevivências africanas, suas tendências artísticas e etc. A construção da negritude pelo TEN como uma vivência, um sentir-se negro também seria uma ideologia que refletiria uma situação social ainda mais longe das massas, das pugnas, das formulações pragmáticas, dos esquemas de conceito definidos. A negritude, como uma terapêutica que atuaria por meio de uma supervalorização sentimental da contribuição do negro representaria tão-somente uma fuga do cotidiano e um refúgio do fantástico. A Uagacê por outro lado, como uma organização reivindicativa das necessidades imediatas da população negra, como a falta de assistência social e de atendimento aos seus problemas imediatos de miséria econômica e social, representaria as verdadeiras necessidades das massas de cor (Pinto, 1998, p. 235-270). Sem dúvida, o TEN representava uma elite negra que desejava realmente ser aceita nas camadas mais altas, no entanto, a leitura de Costa Pinto é fruto de sua visão mais marxista, que tende a ver o problema do negro como um problema de classe social. De qualquer forma, o conflito demonstrado entre o TEN e o Uagacê é representativo de conflitos atuais entre organizações negras no Brasil e, como visto no contexto mexicano, entre organizações indígenas no México, que se dividem entre a reivindicação étnica e a questão da miséria que castiga negros e índios.

do País e, a partir da investigação desse processo que levava à passagem do mundo tradicional ao moderno, abria-se uma ampla discussão sobre a situação de classes sociais no Brasil. Segundo essa escola, havia permanecido uma hierarquização na sociedade brasileira, herança da escravidão, onde o negro acabou sendo identificado com a classe subalterna, inclusive por sua falta de preparo para o mercado de trabalho.⁹⁴ Um racismo assistemático era diagnosticado por Florestan Fernandes, que introduzia, de forma inovadora, dados estatísticos para calçar suas interpretações.

Segundo Schwarcz (2002, p. 285),⁹⁵ os estudos da Escola Paulista foram importantes na desmontagem do “mito” da democracia racial, no entanto, em sua desconstrução, de certa maneira, circunscreveram o tema da raça a uma questão de classe e abandonaram a cultura, entendida nesse contexto como um modelo “de” e “para”, que permite entender universos de sociabilidade e de representações, costumes assentados na longa duração. Ou seja, em meio a um contexto marcado pela radicalização política, o tema racial aparecia como uma questão maior. Era por meio da modernização e da democratização que a questão racial, entre outras, se solucionaria no Brasil e não a partir do enfrentamento de suas especificidades.

Florestan Fernandes viria a influenciar, de qualquer forma, os movimentos negros dos anos 60, que não mais lutariam apenas pela integração na vida nacional, mas enfocariam a construção de uma sociedade mais justa. O ideal socialista contaminará nos anos 60 e seguintes a muitos militantes negros. Segundo Guimarães (1999, p. 97) a adoção de um socialismo marxista terá a desvantagem de acentuar demasiadamente a luta de classes como motor da história em detrimento da consciência racial, tida como particularismo ou alienação. Ainda que fosse reconhecida a discriminação racial como existente, o racismo era atribuído a determinantes socioeconômicos que desapareceriam com a suplantação da sociedade burguesa.

⁹⁴ Tem a ver com uma diferente posição de Oracy Nogueira, pois em seu trabalho assume uma postura de que entre os negros e os imigrantes, por exemplo, não haveria sempre diferenças de habilidades, já que mesmo antes da abolição já havia uma mão-de-obra negra mais qualificada, mas sim que em disputa por um espaço com os imigrantes, os negros eram preteridos. George Reid Andrews também refuta a mesma tese do despreparo dos negros que defende Florestan Fernandes. Andrews afirma que havia um intercâmbio entre fazendeiros e o aparelho de Estado onde os interesses econômicos se misturavam com os interesses raciais. Para o autor, a escolha pelos imigrantes não teria sido uma intervenção desprovida de qualquer conteúdo racial, mas ao contrario, a escolha de se investir em trabalhadores europeus e a recusa em investir nos brasileiros deixariam claras as preferências étnicas e raciais em matéria de trabalhadores (Andrews, 1991, p. 59; também citado por Hanchard, 2001, p. 50).

⁹⁵ Lillian Schwarcz (2002) não enfatiza as diferenças entre distintas posições assumidas por intelectuais do projeto, procurando dar uma explicação geral da posição assumida pela Escola Paulista.

6. A democracia racial da ditadura militar e a inovação do Movimento Negro nos anos 70

Durante os anos 60 e 70, a discussão sobre as desigualdades raciais arrefeceu diante das barreiras impostas pela ditadura militar à liberdade intelectual e política. Além disso, tais discussões teriam sido restringidas pela crescente força do discurso da democracia racial, apoiado e utilizado pelos militares.

Segundo Telles (2003, p. 57) nos anos “duros” do regime militar, especialmente entre 1967 e 1974, a ideologia da democracia racial havia se firmado e era amplamente compreendida. Durante esses anos foi reprimida qualquer ação do Movimento Negro que viesse a questionar a democracia racial existente no País. Ainda que estudos anteriores tenham denunciado a existência de discriminação racial, os militares continuariam divulgando a sua inexistência. Ainda assim, em 1965, o Brasil ratificou a Convenção 111 da OIT sobre a discriminação no emprego e na profissão, embora essa ratificação não tenha repercutido em mudanças internas na forma de tratar a questão racial.

No fim dos anos 70, contudo, ainda sob a ditadura militar, um novo movimento contestatório apareceu. Renasceu, nesse momento, o Movimento Negro sob nova ótica, procurando denunciar o mito da democracia racial, ainda inspirado pelos trabalhos de Florestan Fernandes, não obstante, assumindo um novo caráter. Segundo Hanchard (2001, p. 132), o que se revelou sem precedentes no despontar de grupos e organizações de protesto nos anos 70 foi a confluência de discursos baseados na raça e na classe dentro do Movimento Negro. Tantos os ativistas quanto os seguidores abandonaram os credos de conformismo e de ascensão social que haviam prevalecido nas décadas de 1930 e 1940.

Há uma coincidência entre vários autores sobre os fatores precedentes, de origem interna ou externa ao País, que teriam influenciado nessa mudança na forma de tratar a questão racial. Em um contexto de ditadura militar, a participação política através de partidos e sindicatos estava muito limitada, permitindo que outras formas de organização se impusessem nesse contexto, como organizações de mulheres, homossexuais e negros.⁹⁶

Em meados da década de 70, ainda no âmbito interno, o presidente Geisel iniciou um processo de “distensão” da ditadura militar, que resultaria mais tarde na anistia política aos exilados em 1979.⁹⁷ A volta dos exilados significou também a volta de velhos ativistas que haviam adquiridos novas idéias políticas no exterior, em países da Europa, nos Estados Unidos e em outros países da América Latina. Dessas idéias absorvidas, os ex-exilados

⁹⁶ A ditadura militar havia desorganizado movimentos marxistas e nacionalistas de oposição ao governo, condenando ao exílio líderes e intelectuais importantes, como: Florestan Fernandes, Abdias do Nascimento, Guerreiro Ramos, Fernando Henrique Cardoso e muitos outros.

⁹⁷ O governo do presidente Geisel não pode ser considerado como uma “abertura” da ditadura militar. Geisel tinha o objetivo de realizar um processo de “distensão”, de caminho à democratização, mas é um processo que deveria ser feito de maneira lenta e gradual. A atuação de Geisel foi autoritária, fazendo uso de muitos instrumentos opressores, como o AI-5, no momento em que sentia perder o controle, sobretudo sobre a oposição.

juntamente com os novos e velhos ativistas brasileiros, produziram um novo discurso, no qual ficaria evidente a influência dos avanços da luta pelos direitos civis dos negros americanos, chamando a atenção dos negros brasileiros para a mobilização em torno das questões raciais. Também se notaria a influência da descolonização da África e de movimentos de insurreição não-brancos na Ásia, África, na América Latina e do Caribe.

A descolonização da África vai provocar reações contrárias por parte do governo e dos ativistas negros.⁹⁸ A política exterior brasileira é uma política de aproximação com a África, explorando dois triunfos. Ao mesmo tempo em que reprime os ativistas negros que a denunciavam, os governos militares exploravam a existência de democracia racial no Brasil e, por outro lado, se ressaltavam as origens africanas da cultura brasileira, principalmente na Bahia. Segundo Guimarães (2002, p. 158), é nesse jogo de repressão e tensão que a cultura negra e as origens africanas passarão a ser o eixo através do qual se construirá um discurso alternativo ao *marketing* estatal. Ao sincrético e mestiço, prefere-se construir o negro e a pureza cultural. Portanto, antes que surgisse o Movimento Negro, já havia organizações negras em busca de uma afirmação étnica.

Ainda segundo Guimarães, o patrocínio à “cultura afro-brasileira”, de fato, terá gerado, e não apenas na Bahia, mas também no Rio de Janeiro, uma espécie de renascimento cultural, do qual se teria beneficiado uma jovem militância negra. O próprio governo assumiria medidas para o incentivo da cultura negra e Guimarães concluiu que houve uma mudança de orientação no pacto racial-democrático assumido por Vargas:

A democracia racial que se implantara no País nos anos 30, seja como ideal de relações não-discriminatórias e não-segregacionistas, seja como pacto político de participação das massas urbanas, seja como integração simbólica dos negros à nação, tal democracia pressupunha o papel subordinado de práticas religiosas de origem africana e o caráter sincrético da contribuição dos negros a cultura nacional: não havia lugar para direitos a identidade ou singularidade. Mas, em meados de 1970 era a reivindicação de tal identidade e singularidade que começava a ser atendida pelo Estado brasileiro, ao menos no terreno da cultura. (Guimarães, 1999, p. 159)

O Estado brasileiro passou então a atender reivindicações de identidades e singularidades, ao menos no terreno da cultura. Citando Florestan Fernandes, Guimarães afirma que o novo que se produzirá nos anos 80, será a demanda por um direito à diferença cultural *pari passu* à demanda de direitos sociais e de respeito pelos direitos civis dos negros.⁹⁹

⁹⁸ A política de apoio à África estava de acordo com o desejo de o governo Geisel tomar medidas diplomáticas que demonstrassem uma independência dos EUA. Ainda em 1975, foram reconhecidos o governos socialistas de Angola e de Moçambique e se votou por retaliações contra o regime racista na África do Sul. Essas ações se enquadravam também na necessidade da expansão da economia brasileira para os novos países emergentes da África.

⁹⁹ São várias organizações apoiadas pelo governo que surgem para tratar a questão cultural negra e as organizações de militantes negros que surgem nesse momento. Como antecedentes, temos a Semana Afro-Brasileira de 1974, patrocinada pelo CEAA (Centro de Estudos Afro-Asiáticos) da Universidade Cândido Mendes, no Rio de Janeiro, e pelo SECNEB (Sociedade de Estudos da Cultura Negra no Brasil), em Salvador.

Hanchard (2001, p. 133) afirma que o que teve maior influência entre ativistas brasileiros foi a manifestação simbólica da insurreição não-branca, não destacando o papel do Estado na afirmação étnica. Houve nessa época uma espécie de negritude, com manifestações supra-ideológicas em vários segmentos do movimento negro. Houve também um movimento *Black Soul* no Rio de Janeiro e com menor repercussão em São Paulo.¹⁰⁰ Como representações de unificação das dimensões nacional e internacional na consciência afro-brasileira, esses fenômenos expressariam o cansaço com os modelos existentes de prática cultural, que tinham sido transformados em mercadoria e tinham sido roubados de suas raízes. Segundo Hanchard, as conseqüências dessas influências foram positivas pois ajudaram a atrair uma grande massa negra que nunca havia se congregado em torno da questão racial.

Uma última influência interna citada por Hanchard (2001) seria oriunda de profissionais negros com nível superior de instrução. Muitos dentre eles haviam entrado na universidade sem uma consciência racial, mas através do ativismo estudantil e de circunstâncias pessoais, tornaram-se militantes do movimento negro. Citando Hasenbalg, Hanchard afirma que esse segmento se politizou quando ficou claro que era a raça, e não só uma questão de instrução ou formação, a chave ou o obstáculo principal para o avanço socioeconômico.

Essas mudanças também são notáveis no campo acadêmico. Nos anos 70 e 80, Hasenbalg e Silva, mediante estudos quantitativos sobre as diferenças de inserção entre negros e brancos, observaram que a raça, enquanto um critério adscritivo, tem favorecido sobretudo a população branca na ocupação de melhores posições no mercado de trabalho. Esses trabalhos procuravam abalar, de fato, o mito da democracia racial e colocar novamente o critério da raça em evidência, comprovando a existência da discriminação racial.¹⁰¹ Esses serão os primeiros de uma linha de estudos estatísticos que buscam cruzar dados socioeconômicos com o quesito “raça/cor” de forma a demonstrar as diferenças entre as condições de negros e brancos.

Surge, nesse mesmo ano, no Rio de Janeiro, a Sociedade de Intercâmbio Brasil-África (SINBA) e o Instituto de Pesquisas das Culturas Negras (IPCN), que emergiram dos debates realizados na Universidade Cândido Mendes. Em 1974, também surge na Bahia a Sociedade Cultural Bloco Afro Ilê Aiyê, como expressão de grupos negros em busca de auto-afirmação cultural através da homenagem à história das nações africanas. Essas organizações demonstravam a ênfase nas posturas culturalistas. Negro, negrura e negritude foram expressões que passaram a dominar a linguagem e as práticas dessas organizações (Hanchard, 1999, p. 144; Cardoso, 2002, p. 28; Guimarães, 1999, p. 159).

¹⁰⁰ Como o próprio Hanchard afirma, não é unânime entre os autores a importância do *Black Soul* para a identidade negra brasileira. Peter Fry tende a crer que o movimento foi reapropriado pelos negros brasileiros e assim tomou importância para a identidade do negro brasileiro. Para outros autores, como Pierre Michel Fontaine, ainda citado por Hanchard, o fenômeno demonstraria nada mais do que uma dependência cultural do Brasil em relação aos EUA, e não teria essa importância, pois não era originado na matriz afro-brasileira.

¹⁰¹ Hasenbalg e Silva marcam a separação com as escolas anteriores ao procurarem estabelecer uma diferença entre grupos de cor e posição social. Os pesquisadores re-introduzem de uma nova forma a categoria “raça” como variável explicativa em seus estudos sobre distribuição de renda, acesso à educação e ao emprego (Schwarcz, 2002, p. 293).

Hasenbalg (1988, p. 177) concluiu que os negros sofreriam de uma desvantagem competitiva em todas as etapas do processo de mobilidade social individual. As possibilidades de um negro escapar às limitações de uma posição social baixa seriam menores que as dos brancos da mesma origem social, assim como maiores seriam as dificuldades para manter as posições já conquistadas. Além disso, Hasenbalg sustentava que a discriminação racial não só desempenharia um papel central na perpetuação das desigualdades socioeconômicas entre brancos e negros, mas complementaria funcionalmente o mercado de trabalho capitalista brasileiro. Ao contrário das teses de Florestan Fernandes, o racismo não seria uma ideologia arcaica que teria seu fim com a modernização, mas ao contrário, cumpriria uma função necessária para o capitalismo brasileiro (Hanchard, 2001, p. 54).¹⁰²

Nelson do Valle Silva usaria as categorias “branco” e “não-branco” em sua metodologia quantitativa para avaliar a desigualdade racial brasileira. Esse autor não acreditava que os mulatos desfrutariam de melhores condições que os negros; ao contrário, em um processo de obtenção de renda, os mulatos também sofreriam o peso importante da raça, e na verdade, o autor constatava que negros e mulatos são quase que igualmente discriminados.¹⁰³

Os trabalhos de Carlos Hasenbalg e Nelson do Valle Silva situam-se, portanto, nesse novo contexto de denúncia da existência da discriminação racial no Brasil. O objetivo era demonstrar que a classe social e a herança dos negros da escravidão não eram suficientes para explicar a posição subordinada atual dos negros na sociedade brasileira.

Nesse mesmo contexto, em 1978, funda-se o Movimento Negro Unificado contra a Discriminação Racial (MNUCDR), posteriormente Movimento Negro Unificado (MNU). Com a visível falência da democracia racial, que não promovera a inclusão da população negra, as várias organizações recém-surgidas reclamaram a necessidade de mobilização da comunidade negra, de sensibilizar intelectuais e pesquisadores, com a finalidade de denunciar a existência do racismo na sociedade brasileira e tomar uma atitude frente às desigualdades sociorraciais (Cardoso, 2002, p. 38).

O Movimento Negro Unificado surgiu com três alvos em sua agenda política: a) a denúncia do racismo, da discriminação racial e do preconceito de que eram vítimas os negros; b) a denúncia da democracia racial como um mito; c) a busca da construção de uma identidade racial positiva, através do afro-centrismo e do quilombismo, que procuravam resgatar a herança africana no Brasil (Guimarães, 1999, p. 160).

¹⁰² Hanchard (2001, p. 54) afirma que Hasenbalg e Silva podem ser classificados como estruturalistas, não em virtude de um reducionismo ou determinismo econômico, mas pela preocupação com o que é comumente designado de condições “socioestruturais” ou materiais da dinâmica racial.

¹⁰³ Tal posição seria uma crítica aos estudos de Degler, que defendia que a raça não teria grande interferência nas diferenças entre brancos e mulatos. Em comparação com os EUA, defendia que a diferença da questão racial no Brasil estaria no tratamento dado aos mulatos. Os negros poderiam sempre superar uma desvantagem racial classificando-se como mulato, o que por outro lado, acabava por enfraquecer as possibilidades de solidariedade entre os negros (Telles, 2003, p. 21).

Abdias do Nascimento (2000, p. 220), de volta ao Brasil, participaria diretamente na fundação do MNU, consolidada em ato público realizado nas escadarias do Teatro Municipal de São Paulo, seria de extrema importância pois daria expressão a uma nova militância negra, que se vinha firmando.¹⁰⁴ Abdias afirma, contudo, que essa militância também enfrentava, no contexto de resistência ao regime militar, a oposição dos setores de esquerda que negavam a legitimidade da luta específica pela questão do negro. Ainda que necessitassem seguir com a bandeira contra a discriminação racial, essa fase da luta afro-brasileira se caracterizava por um certo atrelamento a expectativas da esquerda: o movimento negro organizava-se como uma subutopia, já que a vitória da revolução mais ampla automaticamente resolveria o problema de exclusão racial.

De fato, Guimarães (2002, p. 100) afirma que o MNU, nos anos 80, foi um movimento cindido. De um lado havia as lideranças de esquerda, geralmente jovens universitários comprometidos com a democratização do País, e, do outro lado, lideranças sintonizadas com a resistência cultural que espontaneamente se espalhava nos meios negros mais pobres, influenciados pela cultura do consumo de massa. Abdias do Nascimento ofereceria no entanto, a formação ideológica para o movimento, o *Quilombismo*, uma das principais matrizes ideológicas que aliaria radicalismo político a radicalismo cultural. Tratava-se de uma proposta política para a Nação brasileira, e não apenas para os negros:

um Estado voltado para a convivência igualitária de todos os componentes de nossa população, preservando-se e respeitando-se as diversas identidades, bem como a pluralidade de matrizes culturais. A construção de uma verdadeira democracia passa, obrigatoriamente, pelo multiculturalismo e pela efetiva implantação de políticas compensatórias ou de ação afirmativa para possibilitar a construção de uma cidadania plena para todos os grupos discriminados (Nascimento e Nascimento, 2000, p. 222).

Cardoso (2002, p. 78-80) explica que o *Quilombismo* era baseado na concepção de que tanto o Estado colonial português quanto o Estado brasileiro – Colônia, Império e República – significavam o terror organizado contra a população negra. Abdias buscava, então, um conceito que pudesse ser uma ferramenta teórica do Movimento Negro e alavanca para a mobilização das massas negras oprimidas. Entre os princípios definidos pelo quilombismo, Cardoso destaca o da implantação do Estado Nacional Quilombista, inspirado no modelo da República dos Palmares, no século XVI e em outros quilombos. Esse Estado teria sua base numa sociedade livre, justa, igualitária e soberana, no tocante a raça, classe, sexo, sociedade, religião, política, enfim, numa sociedade que pregasse um verdadeiro estado democrático, que só poderia ser alcançada através da instalação de uma economia de base comunitário-cooperativista, onde o Estado tivesse a propriedade nacional de uso coletivo.

Assim, o *Quilombismo* demonstrava uma proposta nacional, de evidente anti-capitalismo e de apoio ao nacionalismo de esquerda. Abdias, contudo, não se limitou ao discurso da esquerda, pois defendeu a idéia fundamental de que a emancipação do negro

¹⁰⁴ O Movimento Negro Unificado, no seu ato público frente ao Teatro Municipal, nasce refletindo sobre as formas de violência que mais atingiam a população negra.

significava a emancipação do povo brasileiro, até porque o negro é a maioria explorada. Dessa forma, o negro não foi tratado como uma minoria oprimida, ao contrário, buscou-se apresentá-lo como representante de uma maioria explorada. Nesta luta, como afirma Guimarães, foi imprescindível utilizar a definição do negro como afro-descendente. E, para isso, também se buscou adotar uma classificação bipolar (brancos e negros) que abolisse as categorias intermediárias e que permitisse a formação de uma classe trabalhadora majoritária oprimida.

O *Quilombismo* também teve, no entanto, sua versão culturalista, com influências do Afro-centrismo,¹⁰⁵ de onde veio o projeto de filiar os negros brasileiros a uma nação transnacional, de cuja matriz teria evoluído a civilização ocidental e cujas raízes mais profundas se encontrariam no Antigo Império Egípcio e na presença africana na América pré-colombiana. Segundo Guimarães (2002, p. 100), tratava-se evidentemente de um movimento de reinvenção de tradições e reivindicação de um processo civilizatório negro.

Ainda que muitos dos seus elementos estejam presentes nos discursos dos movimentos negros atuais, o *Quilombismo* em si como proposta não foi levado adiante. Segundo Cardoso (2002, p. 81), ao se considerar o conteúdo político e os fundamentos históricos do projeto – a utopia da implantação do Estado Nacional Quilombista no Brasil – que pressupunha romper radicalmente com as estruturas vigentes do País, o *Quilombismo* não foi encaminhado como um projeto político para o conjunto da militância negra.

Um dos sinais do crescimento e fortalecimento do movimento negro nessa época foi, segundo Abdias do Nascimento, a instituição do Dia Nacional da Consciência Negra, no dia 20 de novembro, aniversário de morte de Zumbi dos Palmares. Através do trabalho de entidades negras, a proposta ganhou força e, gradativamente, passou a ser reconhecida pela mídia e pela sociedade em geral.

A força crescente do Movimento Negro vai se manifestar ainda no processo de democratização que se inicia em 1979. Nas primeiras eleições para o Congresso Nacional e para os governos estaduais, em 1982, houve uma crescente participação de negros organizados, inclusive através da criação de núcleos dentro dos partidos.¹⁰⁶ Como exemplo,

¹⁰⁵ Afro-centrismo foi uma doutrina muito influente entre os intelectuais africanos e afro-descendentes, radicados na Europa e nos EUA (Guimarães, 2002, p. 100).

¹⁰⁶ Nesse mesmo período já algumas ações estatais estavam sendo colocadas em prática. Guimarães (2002, p. 161) esclarece no entanto que, no Rio de Janeiro e São Paulo, onde a oposição de esquerda ao regime militar chega ao poder, há uma retribuição aos aliados negros do mesmo partido; já na Bahia, tratava-se de um movimento de ampliação de direitos culturais do povo negro, que desde dos anos 60 estava sendo promovido como parte da política exterior brasileira em relação a África e para fins de turismo na Bahia. Temos como exemplo, a Criação do Conselho de Participação e de Desenvolvimento da Comunidade Negra, em São Paulo; e, na Bahia, a Prefeitura Municipal de Salvador incorpora ao patrimônio histórico estadual o Terreiro da Casa Branca, primeiro terreiro de Candomblé da Bahia. Mais tarde, em 1988, um outro conselho, o Conselho Municipal da Comunidade Negra é criado em São Paulo por ativistas negros do PT, sendo dissolvido no ano seguinte, quando Luisa Erundina assume o poder, prometendo a criação de vários núcleos. No Rio de Janeiro, Leonel Brizola, do PDT, quando assume a chefia do governo nomeia vários ativistas negros de seu partido para cargos públicos, no entanto, devido a crises no plano federal e estadual entre 1982 e 1986, foi impossível a elaboração de uma política estadual que pudesse atuar em termos específicos de raça. Segundo Hanchard (2001, p. 158), com o exemplo da dissolução do Conselho Municipal, as incursões feitas por ativistas negros no aparelho de governo municipal ou estadual durante a gestão administrativa podem ser imediatamente

foi criado no Partido Democrático Trabalhista (PDT), com apoio do seu membro Abdias do Nascimento, uma Secretaria do Movimento Negro, com o objetivo explícito de tratar dos assuntos específicos da comunidade negra.¹⁰⁷ Em outros partidos, como o Partido dos Trabalhadores (PT), ao qual eram filiados vários militantes negros, também foram criados alguns núcleos. Abdias esclarece contudo que, como sinal da imaturidade do movimento negro naquela época, os compromissos partidários foram capazes de criar divisões desnecessárias, acabando por prejudicar a unidade nos objetivos da luta específica pela causa negra que transcenderia as fronteiras partidárias (Nascimento e Nascimento, 2002, p.221).

Ainda conforme Abdias do Nascimento, ligada a essa questão ideológica dos partidos, o movimento negro continuava a enfrentar a acusação de racismo –“racismo às avessas”, ainda lançada por setores da esquerda e da direita. A esquerda, embora mais aberta à questão, não conseguia assimilar a necessidade da independência do Movimento Negro ao definir e buscar soluções para os seus problemas específicos.

7. Nova República, Assembléia Nacional Constituinte: novo impulso para o movimento negro

Os anos que se seguiram de 1985 a 1995 foram anos de reconstrução da Nação não mais subjugada ao poder dos governos militares, ou seja, na constituição de uma Nova República, como se chamou na época. Em 1985, foi eleito, ainda que de forma indireta, o primeiro presidente civil após os anos de ditadura militar: Tancredo Neves, que veio a falecer antes de assumir seu cargo, sendo substituído pelo vice-presidente, José Sarney. Um dos compromissos principais que assume o novo governo é a convocação de uma Assembléia Nacional Constituinte.

Algumas ações do novo governo apontavam para uma possível abertura às demandas do Movimento Negro. Em 31 de janeiro de 1986, por exemplo, o governo procedeu ao tombamento da Serra da Barriga, local onde se estabeleceu o Quilombo dos

desarticuladas no ano seguinte. Seria esse o motivo pelo qual vários ativistas alertam para a não participação da comunidade negra na ocupação de cargos públicos. Os perigos de cooptação, do corporativismo e do velho “jeitinho” brasileiro na política seriam motivos suficientes para eles evitarem as armadilhas da política eleitoral (isso seria, segundo Hanchard, o problema do movimento negro brasileiro que não tem como objetivo a politização das desigualdades raciais, essa posição do autor, no entanto, é muito discutida).

¹⁰⁷ Abdias do Nascimento assume o mandato de deputado federal em 1983, sendo considerado pelos movimentos negros como o deputado que defendeu no Congresso os direitos humanos e civis dos negros brasileiros. Entre seus projetos, encontra-se a denúncia do 13 de maio como uma “mentira cívica”, a proposta da criação de uma Comissão do Negro, e a proposta do dia 20 de novembro como feriado nacional e dia Nacional da Consciência Negra. Ele também abrirá no Congresso Nacional o precedente para a instituição de políticas públicas específicas para a população negra, através da Ação Compensatória (Projeto de Lei nº 1.332 de 1983).

Palmares, reconhecendo o seu valor histórico. Essa ação seria complementada por dois decretos em 1988, um que transformava a Serra da Barriga em um Monumento Nacional e o outro desapropriava mais de 200 hectares, destinando-os para estudos antropológicos, arqueológicos e para o reflorestamento das áreas naturais.

Em 1987, o governo Sarney instalou uma Comissão do Centenário com a finalidade de preparar as atividades comemorativas da Abolição. Surgia, assim, o Programa Nacional do Centenário da Abolição (PROCEM), embrião da Fundação Palmares. O ano de 1988 é um ano importante, quando o tema “Abolição” foi discutido na conjuntura nacional e, na contramão das atividades oficiais, o Movimento Negro saiu às ruas para mobilizar a sociedade e protestar.

As comemorações oficiais do Centenário da Abolição da Escravatura procuravam destacar a contribuição dos afro-descendentes para a cultura e a arte brasileira e apresentar o Brasil como o país da democracia racial, da harmonia entre todas as raças, mas o Movimento Negro fez da ocasião uma oportunidade para denunciar o mito da democracia racial, através da demonstração das condições sociais gerais da população negra no Brasil e da denúncia da existência de racismo e discriminação racial.¹⁰⁸ A comemoração do Centenário foi a oportunidade para confrontar-se com o Estado brasileiro, exigindo medidas para a melhoria das condições da população negra.

O governo brasileiro respondeu a algumas ações do Movimento Negro, sobretudo no Rio de Janeiro, de maneira repressiva e procurou neutralizar outras através da cooptação de representantes de organizações negras, para a participação nos eventos, sobretudo aqueles de cunho mais culturalista. O dia 13 de maio, dia da comemoração da Abolição da Escravatura, foi transformado em um dia de crítica para os movimentos negros e o dia 20 de novembro, o Dia da Consciência Negra, se impôs como o Dia do Orgulho Negro.

As razões da participação nos acontecimentos do 13 de maio, assim como os próprios participantes, foram muito distintos. Alguns terão participado nos eventos por dever nacional; outros afirmaram que as comemorações eram uma prova de que os brasileiros, independente das diferenças raciais, estavam unidos; e outros promoveram debates e eventos para questionar a necessidade de comemoração, devido às dificuldades permanentes da situação dos negros brasileiros (Hanchard, 2001, p. 171). Segundo Hanchard, o sentimento generalizado, no entanto, foi de reconhecimento da marginalização passada e presente na vida dos brasileiros negros.

Em vários momentos no ano de 1988, os ativistas negros se fizeram presentes. Era um momento muito complexo, e a discussão da raça era apenas mais uma das diversas discussões que faziam parte desse momento de abertura política. A questão da raça fazia parte da discussão maior sobre a cidadania que se buscava garantir nesse momento no País.¹⁰⁹

¹⁰⁸ As ações do Movimento Negro, desde os anos 70 até ao longo dos anos 90, vão focar a desmistificação da democracia racial no Brasil.

¹⁰⁹ Como afirma Hanchard (2001, p. 169), o preconceito e a opressão racial eram componentes de um diálogo nacional mais abrangente sobre a cidadania. “Como podem os brasileiros começar a falar uns com os outros

A mobilização negra foi diversa, como, por exemplo, a atuação do Memorial Zumbi, com o objetivo de consolidar a proposta do Movimento Negro de celebrar o dia 20 de novembro como Dia Nacional da Consciência Negra. Da articulação entre o Memorial Zumbi e a Comissão para o Centenário da Abolição da Escravatura, no seio do Ministério da Cultura, nasceria a Fundação Cultural Palmares (FCP), vista por Abdias do Nascimento como conquista da militância negra. A criação da FCP, contudo, foi vista por alguns ativistas do Movimento Negro como um meio do governo dividir, manipular a opinião pública e cooptar lideranças, personalidades e setores adesistas do Movimento com verbas e recursos, além de esvaziar o conteúdo político de protesto que se queria deixar registrado na comemoração do Centenário (Cardoso, 2002, 82). Outros ativistas negros criticaram a criação da FCP por ver nela uma forma de o governo esvaziar de conteúdo as ações contestatórias do movimento negro contra a comemoração da abolição, já que sua criação dava maior ênfase ao caráter cultural da problemática negra brasileira. De qualquer forma, a Lei nº 7.668, de 22 de agosto de 1988, autorizará o Poder Executivo a constituir a FCP.¹¹⁰

A nova Constituição também traria transformações importantes em termos de legislação anti-racista. Nas eleições de 1986, a representação negra no Congresso Nacional já foi mais ampla e a Constituinte de 1988 pôde contar com a colaboração de parlamentares negros como Benedita da Silva, Carlos Alberto de Oliveira Caó e Paulo Paim. Na Nova Constituição anuncia-se a natureza pluricultural e multiétnica do País (Art. 215, §1º),¹¹¹ a prática do racismo como crime inafiançável e imprescritível (artigo 5º, § XLII),¹¹² e se reconhece a propriedade definitiva às comunidades remanescentes dos quilombos (Disposições Constitucionais Transitórias – Art. 68).¹¹³

A década de 90, no período pós-Constituinte, iniciou-se sob grandes inquietações políticas. Elegia-se para presidente um político nordestino novo, um personagem desvinculado dos políticos tradicionais: Fernando Collor, saído de um partido recém-criado – o Partido da Reconstrução Nacional (PRN) – e assumia com a proposta de modernização, com a aparência de renovação que alguns eleitores brasileiros ansiavam. Na verdade, Collor beneficiou-se de uma grande campanha de *marketing* e recebeu intenso apoio dos

como cidadãos, se não existe sociedade civil?” – Essa era, segundo Hanchard, a pergunta subjacente aos debates sobre a questão racial.

¹¹⁰ A Fundação Cultural Palmares foi criada com a missão institucional de *promover a preservação dos valores culturais, sociais e econômicos, decorrentes da influência negra na formação da sociedade brasileira* (Andrade, Mario Edson *apud* Cardoso, 2002, p. 83).

¹¹¹ Art. 215. O Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional, e apoiará e incentivará a valorização e a difusão das manifestações culturais.

§ 1.º O Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional.

§ 2.º A lei disporá sobre a fixação de datas comemorativas de alta significação para os diferentes segmentos étnicos nacionais.

¹¹² Artigo 5º, § XLII – A prática do racismo constitui crime inafiançável e imprescritível, sujeito à pena de reclusão, nos termos da lei.

¹¹³ Disposições Constitucionais Transitórias — Art. 68. Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos.

conservadores, temerosos que Luis Inácio Lula da Silva assumisse o poder. Seu governo, inicialmente marcado por ações espetaculares, e depois por grandes escândalos de corrupção, terminou com a renúncia dois anos mais tarde, por causa de um processo de *impeachment* iniciado no Congresso Nacional.

Em meio desse contexto, o Movimento Negro procurou estabelecer internamente uma nova estratégia, propondo assim um reordenamento de suas ações. Segundo Carlos Alberto Santos de Paulo (2002, p. 46), até 1991, o processo organizativo do Movimento Negro estabelecia encontros regionais de negros: Norte/Nordeste, Sul/Sudeste e Centro-Oeste. Não havia critérios definidos de representatividade. No final de 1991, foi realizado em São Paulo o 1º Encontro Nacional de Entidades Negras (ENEN), que marcou uma inovação do Movimento Negro em estabelecer critérios de definição, participação e representatividade das entidades que o integram, além de haver promovido uma profunda revisão das bases organizativas do movimento e da definição dos critérios que o explicitavam: *o conjunto de entidades e grupos, de maioria negra, que têm o objetivo específico de combater o racismo e/ou expressar valores culturais de matrizes africanas e que não são vinculados a estruturas governamentais ou partidárias.*

A partir do 1º ENEN, Carlos Alberto Santos de Paulo afirma ser possível fazer uma radiografia das forças políticas do Movimento Negro que aqui procuro completar com informações de outros autores. Entre as organizações há as entidades de Caráter Nacional: Agentes de Pastoral Negros (APNs), Grupo de União e Consciência Negra (GRUCON),¹¹⁴ MNU, União de Negros pela Igualdade (UNEGRO); há as Entidades Estaduais: diversos segmentos de mobilização, consciência e cultura negra participantes dos fóruns estaduais constituídos em suas localidades; entidades ligadas às tradições religiosas de matriz africana, como o Centro Nacional de Articulação das Religiões Afro-Brasileiras (CENARAB); e, por último, entidades com estruturas organizacionais diferenciadas que tiveram um papel fundamental ao ampliar os espaços de luta, ao promover a profissionalização e a especialização no que concerne à atuação, estabelecendo um espectro maior em âmbito nacional e internacional: Centro de Articulação de Populações Marginalizadas (CEAP/RJ), Instituto da Mulher Negra (GELEDES), Centro de Estudos de Relações de Trabalho e Desigualdade (CEERT/SP), Crioula/RJ, Fala Preta, e outros.

Dentro desse contexto, além do Movimento Negro Unificado, outras expressões políticas negras aglomerantes apareceram no País. Surgiu a Coordenação Nacional das Entidades Negras (CONEN), criada em 1991, que tem a maior força política do movimento na atualidade, e abriga várias entidades vinculadas a partidos políticos, Igrejas e organismos internacionais. São principalmente diversas ONGs que atuam no campo da educação, cultura e bem-estar para a população negra. Cotas e reparações são temas conflituosos entre as entidades integrantes da CONEN, como veremos adiante.¹¹⁵ Outras

¹¹⁴ São segmentos ligados à ala progressista da Igreja Católica. Os agentes pastorais negros constituem um setor da Igreja Católica que se vem fortalecendo depois dos anos 80. Os “Quilombos”, como são chamados os núcleos das APN’S, estão espalhados por todo o País. Não se pode esquecer que, no processo de organização negra no Brasil, houve o apoio dos militantes da Teologia da Libertação, momento em que a instituição católica se aproxima das organizações.

¹¹⁵ O tema da reparação é espinhoso e extremamente contraditório. Aparentemente a idéia foi lançada por um componente do movimento negro norte-americano e foi celebrada pelas letras das músicas *reggae* e nos

organizações de linha mais radical continuam independentes e formam um bloco constituído por vários intelectuais que atuam de maneira mais isolada promovendo o negro e lutando contra o racismo e a discriminação.

Muitas organizações integrantes da CONEN consistiriam, na verdade, em ONGs específicas ligadas à questão racial. Segundo Heringer (2000, p. 344), nos anos 90, as ONGs brasileiras viviam um momento glorioso, animadas pelo processo de redemocratização do País, pelas conquistas no âmbito legal e pela experiência internacional acumulada principalmente no rastro do ciclo das conferências sociais da ONU. Ao mesmo tempo que se descortinava em meados dessa década uma crise no que diz respeito aos recursos destinados a essas instituições e em função disso, as mesmas são forçadas a redefinir seus objetivos.¹¹⁶

Citando Landim, Heringer (2000), afirma que, em 1988, foram catalogadas 565 ONGs ligadas ao movimento negro. Essa profusão de ONGs negras deve ser relativizada pois esse levantamento realizado na segunda metade da década de 80 refletia a própria confusão então existente entre movimentos sociais e ONGs. Segundo Rosana Heringer, muitos movimentos que estavam em processo de institucionalização tomaram-se posteriormente ONGs e o agrupamento dessas instituições provocou o expressivo número de ONGs ligadas à questão racial.¹¹⁷

filmes de Spike Lee. Nos últimos anos, vem sendo promovida internacionalmente pela Nigéria. A idéia que se encontra por trás da noção de reparação – já colocada em prática com as vítimas do holocausto nazista – é a de compensar, com uma quantia a definir, todos os negros do Novo Mundo vítimas de injustiças históricas (Sansone, 1998, p. 751) O tema entra em discussão nesse momento, revivido por movimentos negros, principalmente como um artifício de luta política.

Momento importante do surgimento da idéia de reparação no Brasil foi com o Movimento pelas Reparações, promovido pelo Núcleo da Consciência Negra da USP, em São Paulo. No dia 20 de novembro de 1993, o Núcleo promoveu um almoço nacional em prol dos negros. Escolheram um dos restaurantes mais caros de São Paulo e, ao sair, comunicaram que não pagariam a conta e que aquele momento seria a marca do início da luta pela reparação das dívidas que o Brasil tem com a população negra. Esse acontecimento foi noticiado nos jornais da época, mas na verdade não com muita amplitude. O Núcleo estipulou uma cota de 102 mil dólares para cada negro, a partir do cálculo do salário mínimo na Espanha, Portugal, França e Inglaterra, que deveria ser dada a cada afro-descendente. Sabem que é uma soma impagável tendo em vista o número de afro-descendentes no Brasil, no entanto, afirmam que não querem o dinheiro e sim o reconhecimento de que a dívida existe com a população negra, pelos sofrimentos vividos na escravidão, é impagável e que, portanto, são necessárias políticas que venham a atender a melhoria da situação (social, econômica etc.) dessa população. A idéia de reparação tem sido normalmente veiculada dessa forma, como uma dívida impossível que deve ser resgatada pelo compromisso de políticas que venham a atender à população brasileira. Essa maneira de compreender a reparação, também foi a que se alcançou na Conferência de Durban, onde os Estados participantes firmaram o compromisso de reparar a população negra através de políticas específicas para eles.

¹¹⁶ Segundo Fraga (2001), a partir da década de 90, as agências de cooperação internacional, grandes financiadoras das ONGs brasileiras, não têm como objetivo principal o envio de recurso para a América Latina (ainda que continuem tendo uma grande importância como fonte de recurso). Nesse momento, as ONGs se redefinem em busca de recursos e a parceria com o Governo Federal.

¹¹⁷ A diferença entre movimentos sociais e ONGs proposta por Rosana Heringer baseia-se no estudo de Maria da G. Gohn que propunha uma diferenciação de movimentos e organizações. Segundo Gohn, e cito Heringer (2000, p. 345) “a crescente necessidade de institucionalização e representação dos movimentos junto à

Sobre o universo específico das entidades que tratam da questão da “negritude”, Heringer (2000, p. 345) afirma, citando novamente Landim, que há fronteiras pouco definidas no conjunto pesquisado. São freqüentes palavras como cultura, tradição, história: *A criação de uma “identidade étnica” e de uma “consciência negra”, conforme as crenças dos agentes desse campo, passam pela identidade cultural, pensada basicamente enquanto recuperação simbólica dos elos perdidos na história, de tradições abafadas – e a religião “afro-brasileira” tem aí seu lugar. Deve-se reconhecer que as entidades que se dedicaram a resgatar os valores positivos da identidade negra, em torno do que hoje é chamado “cultura negra”, como as religiões afro-brasileiras, história e cultura da África e especialmente a música afro-brasileira, foram relativamente bem-sucedidas*

Essas expressões políticas mais recentes do movimento negro afirmam uma nova tendência onde a dimensão social e racial da identidade e da atividade dos grupos é considerada insuficiente. O novo discurso incorpora uma visão privilegiada da dimensão cultural e a partir dela propõe-se uma identificação cultural para a globalidade da população negra. As transformações obtidas são agora fruto não mais de estratégias individuais de ascensão, mas a partir de estratégias políticas coletivas fundadas sobre o uso das diferenças culturais e históricas (Agier, 1994; Sansone, 2004).^{118 119}

Como parte de uma recuperação cultural e histórica, os movimentos negros buscam aproximar-se cada vez mais da África e recuperar as regiões dos quilombos em seus discursos. Se antes eram vistos como símbolos da resistência negra à escravidão, a idéia do quilombo volta também como reação ao que chamam de um neo-colonialismo cultural (Cardoso, 2002).¹²⁰

sociedade política foi o principal motivo das organizações dos mesmos em associações, resultando posteriormente em ONGs”.

¹¹⁸ Agier (1994, p. 116) procura demonstrar como o movimento indígena, principalmente na Bahia, influenciou a assunção de uma identidade étnica e cultural pelo movimento negro. Ambos os movimentos procuram construir uma alteridade global, mas, nessa busca de alteridade global, os indígenas, apesar das diferenças de modalidade de seus contatos inter-étnicos, possuem um avanço em relação aos negros. Em seus estudos sobre os caboclos no Candomblé, Agier afirma que, com o tempo, os negros, de uma certa maneira, tomaram emprestado do indígena sua alteridade. Sempre como um outro, exterior à ordem social, o indígena seria o outro idealizado: livre que não foi submetido a escravidão, e ao qual é reconhecida a propriedade de um discurso específico, típico da razão étnica. Para os negros baianos, principalmente nos anos 60, o indígena era assim a figura perfeita do outro étnico, de que eles tentavam aproximar-se.

¹¹⁹ Segundo Sansone (2004, p. 124), a rede formada pelas ONGs contribuiu para a importação e distribuição de várias expressões mercantilizadas da negritude, como a parafernália dos rastafári e certos lemas como “o negro é belo”, e mais recentemente “autoridade na ação” (*empowerment*). Algumas fundações estrangeiras, como Ford, Rockefeller, Interamerican, Novib, MacArthur e Icco, essenciais para muitos projetos sociais, criaram um meio favorável para a circulação de objetos e *slogans* negros fazendo da promoção da política da identidade uma prioridade central.

¹²⁰ Há que recordar que a referência constante ao Quilombo tem sua origem no projeto da criação do *quilombismo*. Além disso, a defesa do Quilombo encontrou maior espaço na Constituinte de 1988, até pela maior facilidade do tema, devido à sua territorialidade e devido à maior aproximação das reivindicações dos indígenas na mesma Constituinte (por exemplo, a proteção dos interesses relativos aos quilombos e às comunidades indígenas), será tratado conjuntamente pela 6ª Câmara de Coordenação e Revisão (comunidades indígenas e minorias) do Ministério Público Federal. E, por fim, a consagração do quilombo como referência histórica fundamental no processo de afirmação da consciência negra, como afirma Cardoso (2002, p. 86)

Conforme Heringer, no plano político, a atuação das chamadas ONGs específicas, e damos destaque às ONGs negras, confunde-se com a própria atuação política do Movimento Negro, já que possuem estratégias semelhantes de denúncia e intervenção. Algumas, recentemente, têm-se destacado na apresentação de propostas específicas no campo de políticas públicas e da legislação e numa atuação mais incisiva no encaminhamento de questões junto ao Poder Judiciário. Outra ação importante realizada pelas ONGs é a implementação de assessorias jurídicas através de atividades voltadas para o recebimento de denúncias e o apoio, inclusive jurídico, às vítimas de discriminação racial. Há que considerar, no entanto, que as ONGs localizadas nos grandes centros urbanos são as que possuem estrutura para tais ações, além de que não contam com muito apoio da polícia e da justiça no Brasil para realizarem seu trabalho, o que é agravado pelas dificuldades em tipificar um caso como crime de racismo.¹²¹

Para terminar, Heringer afirma que essas ONGs negras, embora tenham maior visibilidade nos dias de hoje, sofrem grandes resistências em seu campo de ação política, no qual predominam partidos de esquerda, as ONGs de desenvolvimento e a presença da Igreja Católica Progressista. O conjunto de ONGs de desenvolvimento, com atuação mais diversificada, trata muito timidamente a questão do racismo e das desigualdades raciais, quando o fazem.

As ONGs negras estão cada vez mais presentes no País e são realmente os grandes interlocutores do Movimento Negro com o Estado brasileiro, como procurarei demonstrar mais adiante. Diferenciam-se das ONGs que exemplifico no caso mexicano, pois são em geral constituídas por negros, em sua grande maioria por intelectuais e profissionais negros, ainda que recebam apoio internacional.

Ao longo dos últimos anos, as ONGs negras estão demonstrando uma outra particularidade que é a promoção de algumas ações concretas de combate à desigualdade racial que se distinguem das antigas ações de mobilização contra a discriminação e o racismo. Essas ações, em geral, têm como finalidade promover o acesso à educação e a inserção no mercado de trabalho e, em alguns casos, foram realizadas através de parcerias com entidades privadas, prefeituras públicas, universidades, cooperativas, sindicatos e outros (Heringer, 2001).

De acordo com os resultados do projeto de mapeamento das ações de combate às desigualdades raciais realizado pela equipe de pesquisadores coordenada por Rosana Heringer (2001), grande parte dessas ações concentra-se em cidades como Salvador, Rio de Janeiro, Belo Horizonte e São Paulo. Essas iniciativas das ONGs vêm aumentando em ritmo acelerado a partir dos anos 90. Suas atividades apresentam uma grande variedade, entre projetos para crianças e jovens, campanhas, eventos, publicações, cursos, oficinas, e

realiza-se nos “300 anos da imortalidade de Zumbi dos Palmares”, quando foi realizado o 1º Encontro Nacional das Comunidades Negras Rurais, com grande apoio do Movimento Negro (seu encerramento coincidirá com a “Marcha Nacional Zumbi dos Palmares contra o Racismo”). .

¹²¹ Heringer e vários autores procuram demonstrar como são poucos os casos em que se consegue penalizar alguém sob a denúncia de racismo no Brasil. A vitória na Constituição do reconhecimento em lei do crime do racismo não logrou ter sua efetividade na prática jurídica.

dentre as atividades mencionadas no campo da política, o SOS Racismo e as propostas de projetos de lei, entre outras coisas (umas das atividades que ganhou muita projeção nacional no debate sobre as ações afirmativas, foram os cursos de preparação para o vestibular, os cursinhos pré-vestibulares, que serão o objeto de análise desta tese). Seus recursos originam-se de outras ONGs e fundações, mas também é expressiva a participação de órgãos públicos.

Não se pode, no entanto, falar de uma homogeneidade do Movimento Negro no Brasil. A ação dessas ONGs, no entanto, recebe críticas de outros ativistas, principalmente os ligados às organizações mais nacionais, como o MNU. Já no fim da década de 80, com a profusão de movimentos sociais e ONGs, como afirma Heringer, o MNU parece perder sua força. Segundo Hanchard (2001, p. 152), os centros de lutas do MNU espalhados por todo País, variavam muito em suas atividades e em sua influência nas comunidades. O MNU acabou por tornar-se apenas mais uma organização entre muitas, não conseguindo ter a abrangência que pretendia. Hanchard afirma que havia grupos em demasia, com plataformas rivais, para que uma única organização pudesse funcionar à maneira de um guarda-chuva.¹²² A disputa entre as diversas organizações, inclusive entre as ONGs, é uma constante no movimento negro. Em geral, a captação de recurso e o acesso ao poder são os motivos mais presentes.

Darien J. Davis (2000, p. 53) comenta que a pouca coordenação entre as várias organizações afro-brasileiras, em parte devido à falta de recursos e, em parte, em virtude de metas e objetivos distintos, é ainda menor entre grupos de Estados diferentes. Há uma grande concentração de ONGs no Rio de Janeiro e São Paulo, cidades que sempre constituíram o centro do ativismo negro no País.¹²³ Darien afirma que a falta de coordenação entre essas ONGs e o resto do País e a proximidade que as ONGs do Rio e São Paulo assumiram com entidades norte-americanas, fazem com que os ativistas negros saibam, com frequência, mais sobre o que está acontecendo sobre problemas ou eventos com a comunidade negra nos EUA, do que eventos até mesmo no interior do Estado em que estão situadas. Observa-se, no entanto, o início de uma mudança, até mesmo devido à Internet e à disputa pela representação nacional da questão negra, e essas ONGs têm procurado vincular-se com entidades de outras regiões.

Um grupo importante dessas ONGs dedica-se à promoção e proteção da mulher negra, pautando-se em uma relação tridimensional, vinculando raça, classe e gênero. Distanciam-se de outras ONGs feministas pelo seu maior enfoque na questão racial, mas encontram também problemas com outras organizações negras, que não logram atribuir à opressão ao sexo feminino a mesma importância dada à opressão racial.¹²⁴ A falta de

¹²² Não muito diferente do que se pensava no México em criar uma organização indígena nacional que abrangesse todas as outras.

¹²³ A Bahia também possui muitos grupos ativistas, mas costumam diferenciar-se pelo seu cunho mais culturalista.

¹²⁴ Hanchard (2001, p. 154) comenta que embora vários grupos, como, por exemplo, o MNU, tenham desenvolvido perspectivas e programas de ação feministas no fim da década de 1970, houve também no movimento uma reprodução de atividades patriarcais que fomentou a discórdia entre os ativistas masculinos e femininos. Muitos ativistas do sexo masculino pregavam a igualdade entre os sexos como parte de sua retórica política, mas esperavam que as afro-brasileiras executassem as tarefas da dona-de-casa convencional,

autonomia das organizações feministas negras enquanto sujeito político único é um problema constante. Segundo Edna Roland (2000, p. 251), contra a concepção da idéia de que o movimento negro feminista deve organizar-se de maneira autônoma, definindo sua própria agenda política a partir de suas necessidades políticas, existem setores que o consideram como um tema específico, mas parte do movimento negro, devendo subordinar sua agenda a este. Essa discussão é levada para dentro do movimento, sobretudo por mulheres oriundas de organizações do Movimento Negro.¹²⁵ Segundo a autora, atualmente parecem surgir, também no interior do movimento, interesses em subordiná-lo às instâncias do movimento feminista.¹²⁶ Além disso, como o movimento negro em geral, sofre a dificuldade de se articular em nível nacional pelo constante confronto com organizações do Norte e Nordeste, que temem a hegemonia das organizações do Sudeste, já que essas têm maior acesso a informações e recursos.

A organização nacional das mulheres negras ganhou grande impulso na participação em conferências internacionais sobre a mulher. Tem ganhado muita visibilidade social junto a determinados setores, como o governo, os organismos internacionais, a mídia, e outros movimentos sociais, mas, conforme Edna Roland (2000, p. 253), não tem sido capaz de processar suas diferenças internas de modo a contar com espaços legítimos de representação.

Os antagonismos fazem parte da história do movimento negro brasileiro e também do movimento das mulheres negras, e duas correntes sempre existiram divididas por posições mais integralistas, onde o diálogo com o Estado é previsto, e correntes mais radicais, que pregavam a separação e a subversão da sociedade como um único caminho. Essa divisão perdurou nos anos 90, quando se observou que organizações mais moderadas aceitavam vincular-se com as instituições do governo e outras, de linha mais radical, que recusavam qualquer diálogo com a Presidência da República e mesmo com qualquer instituição governamental (Adesky, 2001). São essas organizações mais radicais que se queixam das ONGs negras que se permitem serem controladas pelo Estado e pelos organismos internacionais, por ONGs internacionais e agências de cooperação internacional, pois são dependentes dos recursos que recebem dessas instituições. O que de fato se confirma é que, realmente, são essas ONGs que conquistaram o espaço de interlocução com o Estado brasileiro.¹²⁷

enquanto eles participavam plenamente do movimento e, às vezes, de relacionamentos com outras mulheres. Atualmente percebe-se alguma evolução na relação das organizações negras feministas e com as demais, no entanto, ainda são inúmeros os pontos de conflito entre elas.

¹²⁵ Segundo Edna Roland, as diferentes origens das mulheres que compõem o movimento negro feminista, como o movimento negro, os movimentos feministas, os sindicatos, setores religiosos, partidos políticos, núcleos universitários, acabam por trazer muitas discussões para as organizações negras feministas, criando rupturas entre elas e dentro das mesmas.

¹²⁶ Edna Roland (2000, p. 253) reivindica “a auto-determinação das mulheres negras porque acredito que esta categoria política é constituída por duas dimensões hierárquicas essenciais da nossa sociedade e por mais que desejemos contar com a solidariedade dos nossos companheiros negros e de nossas companheiras brancas, eles se beneficiam dessas hierarquias”.

¹²⁷ O conflito entre os movimentos sociais e as ONGs é uma constante. Ainda que parceiros, a participação de ONGs como representantes da sociedade civil é criticada pelos movimentos, já que, na verdade, elas não

Adesky (2001, p. 157), apoiado no trabalho de Paulo Roberto dos Santos, propõe que o movimento negro também seja dividido em três correntes ou três formas de expressão coletiva. A primeira seria as que dão mais ênfase na recuperação e na preservação dos valores de origem africana ligados à tradição e ao costume. Como exemplo, temos os grupos carnavalescos afro que marcam a cultura popular. A segunda corrente é a que valoriza as formas de expressão religiosa da cultura negra e que interpreta o terreiro como espaço de resistência por excelência, porque é onde se concretiza a transposição para um novo território de uma ordem religiosa simbólica que deita raízes em um modelo tradicional negro-africano. O autor ressalta, no entanto, que não há um consenso entre os militantes sobre a questão de saber se a procura de uma consciência negra, em nível individual ou no plano coletivo, passa necessariamente pelo retorno obrigatório ao candomblé e similares pela participação exclusiva nessas práticas religiosas (há que se recordar por exemplo, que muitos militantes negros são adeptos de outras religiões e que muitos crêem que a participação nas religiões deve ser livre, de acordo com sua consciência). Uma última corrente exprime, sua singularidade acima de tudo, por meio da ação política e da contra-ideologia. Essa corrente estimula a tomada de consciência de uma identidade particular, a dos afro-brasileiros, considerada diferente e não necessariamente oposta a uma identidade nacional mais global. Apela à memória da África (por vezes mítica) e da história dos negros no Brasil, invocando um passado glorioso e de rebeliões armadas. Ela mostraria também que a inserção econômica do negro é somente parcial devido ao racismo latente da sociedade. Enfim, a questão cultural é compreendida como uma forma de resistência à cultura ocidental hegemônica que desenraíza o indivíduo negro, ao mesmo tempo que espelha uma imagem depreciada e deformada do negro e do seu grupo.

A divisão proposta por Adesky é apenas um recurso analítico, mas representa bem a natureza das organizações negras. Um detalhe a acrescentar é que essas divisões podem coincidir também com a divisão regional do País, opondo a forma diferenciada do problema negro e da resistência negra no Norte/Nordeste e no Sul/Sudeste. Também pode refletir a oposição entre os movimentos ditos mais culturalistas ou mais políticos.¹²⁸

Para Hanchard (2001), por exemplo, é o excesso do enfoque no “culturalismo”, na ênfase na recuperação da África, na sua história, na concepção de uma África monolítica e unitária, na defesa de uma cultura e do passado escravagista, que não permite que o Movimento Negro se desenvolva. Faltaria ao movimento ações mais políticas e mais desvinculadas da recuperação história e da defesa de uma cultura negra, que levaria afinal a

representariam uma parcela da sociedade e acabariam por ter mais visibilidade que os próprios movimentos. Além disso, e como nos explica Fraga (2001), a partir da democratização do País e da falta de recursos oriundos da cooperação internacional, as ONGs também se vêem frente à necessidade de recursos, o que as conduz muitas vezes a aceitar recursos públicos. Isto constituiria mais um motivo de conflitos entre as ONGs e os movimentos sociais, que preconizam a distância com as instituições oficiais.

¹²⁸ Essa divisão do movimento negro entre movimentos de ênfase mais “culturalista” e movimentos ditos mais “políticos” já está presente desde os anos 70, nas discussões iniciais de reconstituição do Movimento Negro, no período de distensão do governo militar. Aliás, na constituição do MNU há uma preocupação em juntar essas duas propostas. Olívia Maria Gomes da Cunha (2000, p. 335) afirma, no entanto, que ambas as noções, tanto de política quanto a de cultura, vistas isoladamente são ineficazes para o projeto de transformação da condição negra no País.

uma folclonização da questão racial. Essa posição é bastante criticada por vários autores e representantes de organizações negras.¹²⁹ Trata-se, na verdade, da complexidade da questão racial no Brasil que não pode ser compreendida sem levar em conta a história do País, a forma como negros e brancos se relacionaram, a cultura nacional que nele se desenvolveu e a importância da cultura negra para elaboração dessa cultura nacional, as condições sociais existentes que fazem do racismo no Brasil algo específico.

¹²⁹ Hanchard afirma que para construir esse passado, o movimento negro cai constantemente em academicismos e ativismo que se limitam a estar refutando as interpretações igualmente tacanhas do dilema brasileiro. Suas visões, além disso, teriam, em geral, apenas uma semelhança idealizada com as formas reais e pluridimensionais. O culturalismo junto com a falta de recursos e instituições próprias são os obstáculos que o Movimento Negro enfrenta. Para Hanchard o movimento deveria transformar sua política subalterna, episódica e fragmentada numa política mais direta, emergente de contestação. Deveria criar como possibilidade uma organização suprapartidária, cujo objetivo fosse criar uma plataforma mínima nacional de direitos civis, baseada num consenso dos diversos grupos a respeito das necessidades básicas dos brasileiros negros. Para isso, a importância de dados estatísticos que esclareçam a população e desmintam a posição oficial.

Essa opinião de Hanchard é criticada por vários autores e líderes negros, que procuram demonstrar a especificidade da questão racial brasileira em oposição à norte-americana, da qual faz parte Hanchard. É verdade que a população negra não possui instituições específicas. Como Adesky e outros autores concluem, os cultos religiosos, por exemplo, não constituem fatores de aglutinação necessários para o negro. E existem também os problemas a que enfrentam as organizações culturalistas, como os blocos afros que correm o risco de se adular e de perder sua identidade, à medida que se submetem às exigências das empresas fonográficas, negligenciando o caráter contestatório e o particularismo da negritude. Ademais, sem dúvida, em uma construção mítica da África e da história negra brasileira, as organizações se abrem para várias críticas vindas principalmente do setor acadêmico. Há aqueles autores, contudo, que procuram demonstrar que a discriminação e o racismo que vitimiza negros e mulatos estão profundamente enraizados num tipo de relação social que foi desenvolvido durante uma história nacional particular em um contexto culturalmente distinto (Segato, 1998, p. 130; French, 2002, p. 123). Além disso, Hanchard em sua preocupação com a mobilização política baseada na raça acabou por desconsiderar questões não políticas da cultura ou identidade afro-brasileiras (French, 2002). Para terminar, o racismo no Brasil não pode ser analisado sem levar em conta outros fatores, como gênero e classe que, junto com a raça, concorrem para a desigualdade social no Brasil (Costa, 2002) e tampouco deve-se pensar que a reafricanização é apenas orientada pela perspectiva de racializar as relações, pois, na verdade, está relacionada a processos de construção de uma etnicidade negra na qual a cultura não é uma variável dependente de uma política anti-racista e a estética não é um mero instrumento de consciência social, tais imagens têm dinâmicas próprias e não são variável dependente apenas da política (Sansone *apud* Costa, 2002). Em resumo, esses textos criticariam a posição de Hanchard por não ter conseguido ver a importância histórica da cultura negra para o Brasil.

Cap.III - A era Fernando Henrique Cardoso

Fernando Henrique Cardoso (FHC) assumiu o governo brasileiro em 1995 e, já no seu discurso de posse, anunciou seu esforço em assegurar com energia direitos iguais aos iguais, entre eles, *às minorias raciais e algumas quase maiorias – aos negros, principalmente – que esperam que a igualdade seja, mais do que uma palavra, o retrato de uma realidade*.¹³⁰ admitindo, como presidente da República, pela primeira vez na história brasileira, a existência de racismo no País e a falácia da democracia racial brasileira.¹³¹

Na verdade, não foi surpresa Fernando Henrique Cardoso afirmar em público que existia racismo no Brasil, já que ele mesmo o havia denunciado anos antes, por volta dos anos 50, como assistente de Sociologia trabalhando com Florestan Fernandes e Roger Bastide. Sua atitude é certamente explicada pela sua participação na Escola Paulista, coordenada por Florestan Fernandes.

Ainda assim, a admissão por um Presidente de que existia preconceito racial no País e que a democracia racial não era uma realidade, foi um grande impulso para a abertura do debate sobre a questão racial e para dar um novo impulso ao movimento negro. Foi nesse momento que se deu início ao debate sobre a implementação de ações afirmativas para os negros. Com o governo Fernando Henrique Cardoso, fecho a discussão sobre a questão racial no Brasil.

1. As ações do governo FHC

No primeiro ano do governo Fernando Henrique Cardoso, também o ano em que se comemorava o Tricentenário de Zumbi dos Palmares, o Movimento Negro realizou no dia 20 de novembro, a “Marcha Zumbi dos Palmares Contra o Racismo, pela Cidadania e a

¹³⁰ Discurso de Posse disponível em: www.presidencia.gov.br

¹³¹ Em seu discurso de posse, o presidente Fernando Henrique Cardoso também se comprometeu a abandonar *velhos dilemas ideológicos e as velhas formas de confrontação e enfrentar os temas que movem a cooperação internacional e o conflito entre os Países nos dias de hoje: direitos humanos e democracia; meio ambiente e desenvolvimento sustentável...* Desde o governo Sarney, já de volta à democracia, o Brasil via-se pressionado no ambiente internacional pelas acusações de desrespeito aos direitos humanos. FHC se preocupará especificamente em recuperar a imagem do País no exterior, introduzindo com toda força o debate dos direitos humanos.

Vida” – que se tornou um marco importante para as novas estratégias políticas que seriam assumidas pelo Movimento. Esse ano foi marcado por várias reuniões, seminários, festivais, atos públicos e congressos nacionais e internacionais em todo País que trataram da questão racial, muitos deles estimulados pelo governo federal. Foi essa efervescência que possibilitou a realização da Marcha¹³² e que gerou uma grande expectativa dos militantes do MNU.

Os organizadores da Marcha entregaram ao presidente Fernando Henrique um documento onde destacavam as condições da população negra no Brasil e propunham ações para a superação do racismo e das desigualdades raciais. Essas demandas foram organizadas na forma de um programa: *Programa de Superação do Racismo e da Desigualdade Racial*, estruturado em eixos temáticos que caracterizavam a situação de desigualdade racial existente no País: a democratização da informação, mercado de trabalho, educação, cultura e comunicação, saúde, violência, religião e, por último, terra (quilombos). Seu objetivo seria “*tornar a igualdade formal, a igualdade de todos perante a lei, em igualdade substancial: igualdades de oportunidade e tratamento*”.¹³³

No mesmo dia da Marcha, o presidente Fernando Henrique assinou o decreto que instituiu o Grupo de Trabalho Interministerial para a Valorização da População Negra (GTI), coordenado pelo Ministério da Justiça, por meio da sua Secretaria Nacional de Direitos Humanos. A proposta do GTI nasceu dentro do próprio governo a partir da articulação de setores do movimento negro, que “*exigiam uma ação mais direta do governo federal no estabelecimento de políticas públicas e sem a marca culturalista que em geral prevalecia no âmbito do Estado quando se pensava no segmento negro*” (Jaccoud e Beghin, 2002, p. 19).¹³⁴

¹³² Carlos Alberto Santos de Paulo (2002, p. 59), afirma que a Marcha foi proposta por membros do MNU, mas não foi resultado de um amplo debate interno da organização. Diante da sua dificuldade em aglutinar apoio justamente no interior da organização, optou-se também pela estratégia de envolver a CUT (Central Única dos Trabalhadores), não somente pela manifestação de seu dirigente como afro-descendente, mas, sobretudo, porque o movimento sindical vinha buscando redimensionar o seu espectro de luta incorporando as dimensões de raça e gênero às dimensões de classe. Maria Aparecida Silva Bento (2000) esclarece, de maneira muito interessante, como foi a aproximação dos sindicatos das organizações negras e da luta anti-racista no Brasil e como a participação dos sindicatos em conferências internacionais contribuiu para colocá-los em contato com uma opinião pública internacional favorável à ação de sindicalistas anti-racistas. Neste contexto, é importante assinalar o surgimento do Instituto Interamericano pela Igualdade Racial (INSPIR), criado pelas três centrais sindicais do Brasil – CUT, CGT e Força Sindical –, juntamente com o apoio da Central AFL-CIO, dos EUA, e da Organização Interamericana dos Trabalhadores de Caracas. Foi o contato do dirigente da CUT, Vicentinho, com o líder da Coalition Black Trade Unists, a CBTU nos EUA, que o motiva para criar o Instituto.

¹³³ “Marcha Zumbi Contra o Racismo, pela Cidadania e a Vida” (1996, p. 24) e também citado por Jaccoud e Beghin (2002, p. 46).

¹³⁴ Seguindo a síntese apresentada por Jaccoud e Beghin (2002, p. 20), o GTI teria como função: (i) *propor ações de combate à discriminação racial*; (ii) *elaborar e promover políticas governamentais*, (iii) *estimular ações de iniciativa privada*; (iv) *apoiar a elaboração de estudos atualizados*; e (v) *estimular iniciativas públicas e privadas que valorizem a inserção qualificada dos negros nos meios de comunicação*. O GTI era formado por oito representantes da sociedade civil (leia-se Movimento Negro) e dez representantes governamentais (oito representantes de Ministérios e dois de duas Secretarias). Sua ação abrangia 16 áreas: informação – quesito cor (inclusão do quesito cor em todos os levantamentos de dados estatísticos); trabalho e emprego; comunicação; educação; relações internacionais; terra (remanescentes de quilombos); políticas de

Uma das discussões mais importantes levada a cabo dentro do GTI era a implementação de ações afirmativas para a população negra. O GTI definia as ações afirmativas como medidas especiais e temporárias, tomadas pelo Estado e/ou pela iniciativa privada, espontânea ou compulsoriamente, *com objetivo de eliminar desigualdades historicamente acumuladas, garantindo a igualdade de oportunidade e tratamento, bem como de compensar perdas provocadas pela discriminação e marginalização, por motivos raciais, étnicos, religiosos, de gênero e outros.*¹³⁵

Hélio Santos (2000, p. 72) afirma que, com a realização da Marcha e a criação do GTI, a questão racial estava definitivamente inscrita na agenda nacional. Ao ser criado o GTI, o presidente Fernando Henrique haveria finalmente institucionalizado a temática, contudo, os próprios integrantes do movimento negro participante do Grupo afirmavam que faltava uma ousadia do governo na implementação de políticas.

Como afirma Carlos Alberto Santos de Paulo (2002, p. 77), o que chama a atenção no conjunto de atribuições do GTI é que não há nenhuma referência ao acompanhamento de implementação de políticas públicas. Os verbos propor, estimular e apoiar são recorrentes, sem, contudo, representar um poder de controle das ações governamentais. Além disso, o autor alega que em face da amplitude de ações do GTI e o expressivo contingente populacional que ele representava, era de se esperar um conjunto de medidas funcionais para dar configuração ao Grupo, no entanto, ficou evidenciado logo em sua constituição, a ausência de instruções normativas que possibilitassem o funcionamento financeiro e administrativo do mesmo. O GTI acabou por funcionar como um espaço de reflexões teóricas sobre a problemática racial.

Deve-se ter em conta que a criação do GTI se insere em um contexto de grande preocupação do Estado brasileiro em demonstrar no âmbito internacional seu interesse com a questão dos direitos humanos. Ainda no governo anterior, Fernando Henrique Cardoso, então Chanceler, reuniu no Ministério das Relações Exteriores, em maio de 1993, representantes do Ministério da Justiça, da Procuradoria Geral da República, parlamentares, e ONGs de direitos humanos com o objetivo de elaborar um relatório com diagnóstico dos principais problemas do País, de modo a definir uma agenda a ser apresentada na Conferência Mundial de Direitos Humanos realizada em Viena, em junho de 1993 (o Brasil teve uma participação destacada nessa Conferência). Após essa conferência, setores do governo se reuniram para elaborar uma Agenda Nacional de Direitos Humanos.¹³⁶

Quando assumiu seu cargo de presidente da República, FHC voltou a reiterar sua preocupação com a defesa dos Direitos Humanos e determinou ao Ministério da Justiça a elaboração de um Programa Nacional de Direitos Humanos, conforme era previsto na

ações afirmativas; mulher negra; racismo e violência; saúde; religião; cultura negra; esportes; legislação; estudos e pesquisas; assuntos estratégicos. Através do GTI esperava-se afirmar a importância da transversalidade da questão racial nas políticas públicas, obrigando assim a realização de um corte racial em todas as políticas executadas pelo Estado.

¹³⁵ Brasil. Ministério da Justiça. Secretaria de Estado dos Direitos Humanos. *GTI População negra*. Brasília, 1996.

¹³⁶ Publicações da Presidência da República sobre o PNDH.

Declaração e Programa de Ação de Viena. Fica registrada no novo Programa a importância do Brasil em aderir aos tratados internacionais de direitos humanos, assim como em implementar convenções internacionais já ratificadas pelo País e em promover o intercâmbio internacional de experiências em matéria de proteção e promoção dos direitos humanos.

Dentro desse contexto, como exemplo, se retomou a discussão sobre a Convenção 111 da OIT, até então não considerada. No início dos anos 90, organizações sindicais encaminharam uma denúncia à OIT declarando a existência de discriminação racial no mercado de trabalho. Diante dessa denúncia, o Ministério do Trabalho e Emprego (MTE) iniciou uma série de medidas com o objetivo de atacar o problema. Foi a partir de 1995, que se deu início a uma parceria com a OIT, com o objetivo de pôr em andamento no País o *Programa para a Implementação da Convenção 111*.¹³⁷ Em 1996, o presidente Fernando Henrique assinou o decreto presidencial (Decreto de 20 março de 1996) que criou o *Grupo de Trabalho para a Eliminação da Discriminação no Emprego e na Ocupação (GTDEO)*.^{138 139} O objetivo do grupo seria definir ações de combate à discriminação e estabelecer o cronograma para sua execução.

O novo *Programa Nacional de Direitos Humanos (PNDH)* concedeu um tópico específico para a população negra, que resumiria as propostas governamentais para atender à população negra, divididas entre medidas de curto, médio e longo prazos. Muitas das ações são definidas ainda através de verbos como propor, estimular e promover, porém, entre as medidas de médio prazo são previstos o desenvolvimento de ações afirmativas para o acesso dos negros aos cursos profissionalizantes, à universidade e às áreas de tecnologia de ponta; a determinação ao IBGE da adoção do critério de se considerar os mulatos, os pardos e os pretos como integrantes do contingente da população negra; e, por fim, a adoção do princípio da criminalização da prática do racismo, nos Códigos Penal e de Processo Penal.

A abertura do Governo para a discussão sobre os direitos humanos e os direitos específicos para a população negra é contínua. No décimo relatório referente à *Convenção*

¹³⁷ A Convenção 111 da OIT tem por objetivo o fim da discriminação em matéria de emprego e profissão. Segundo a Convenção, a discriminação, seja por raça, credo ou gênero constituiria uma violação dos Direitos enunciados na Declaração Universal dos Direitos Humanos do Homem.

¹³⁸ Este Grupo seria constituído por representantes dos ministérios do Trabalho (Presidente do grupo), Justiça, Saúde, Educação e Desporto e das Relações Exteriores, assim como representantes do Conselho Nacional dos Direitos da Mulher (CNDM) do Ministério da Justiça, da Fundação Palmares, do Ministério Público do Trabalho, e dos sindicatos brasileiros e de representantes de confederações nacionais, como a da Indústria, Comércio, Transporte, Agricultura, Instituições Financeiras. Jaccoud e Beghin (2002) afirmam, contudo, que na realização de seu estudo em 2002, final do governo FHC, o GTEDEO não se reunia mais.

¹³⁹ Em 1997, também é lançado no âmbito da assessoria do MTE, o Programa Brasil, Gênero e Raça, que teve como principais produtos a implementação nas Delegacias e nas Subdelegacias Regionais do Trabalho, de Núcleos de Promoção da Igualdade de Oportunidades e de Combate à Discriminação no Emprego e na Profissão. Esses núcleos tinham como função receber as denúncias de práticas discriminatórias no acesso e no curso do trabalho e também de promover ações preventivas, educativas e de conciliação entre empregadores e empregados. Jaccoud e Beghin afirmam, no entanto, que até o final do governo FHC, a questão racial ainda ocupava pouco espaço na agenda dos núcleos, que se voltavam, sobretudo, para as pessoas portadoras de deficiência.

Internacional sobre a Eliminação de todas as formas de Discriminação Racial, elaborado pelos Ministérios da Justiça e das Relações Exteriores, em 1996, e enviado às Nações Unidas, se reconheceu a existência de práticas discriminatórias que repercutiam em todas as instâncias sociais. Apesar do racismo ser considerado como crime (Lei nº 7.716, de 5 de janeiro de 1989), estava clara a persistência de uma relação causal entre cor e desigualdades.¹⁴⁰

No dia 2 de julho de 1996, foi realizado no Palácio do Planalto, o seminário *Multiculturalismo e Racismo: o Papel da Ação Afirmativa nos Estados Democráticos Contemporâneos*, promovido pelo governo brasileiro, que reuniu intelectuais brasileiros e brasilianistas norte-americanos para discutir a viabilidade de políticas de ações afirmativas no Brasil.¹⁴¹ A partir das recomendações do Seminário, o GTI retomou o trabalho propondo medidas para promover um maior acesso de negros a empregos e educação, que se aproximavam mais das ações afirmativas. Essas medidas são condensadas no documento *Construindo a Democracia Racial* que apresenta o plano das ações que estão sendo ou serão desenvolvidas, em termos de políticas públicas. Esse documento, junto com o Plano Nacional de Direitos Humanos, expressaria, portanto, as diretrizes governamentais para o combate das desigualdades no Brasil nos diversos âmbitos como saúde, educação, direitos humanos, trabalho e emprego, comunicação etc.

A partir de então, o debate das ações afirmativas vai ganhando espaço, principalmente em setores do governo e entre organizações representativas do movimento negro. Esse debate ainda será mais intensificado a partir do ano 2000, com a preparação do Brasil para participar na *III Conferência Mundial contra o Racismo, a Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerância Correlata*, promovida pela ONU e realizada em Durban, na África do Sul, entre 30 de agosto e 7 de setembro de 2001.

Para preparar um relatório para ser apresentado na Conferência, foi criado o *Comitê Nacional para a Participação Brasileira em Durban*. Esse comitê foi presidido pelo Secretário de Estado dos Direitos Humanos, embaixador Gilberto Sabóia, e foi constituído por representantes governamentais e não governamentais.¹⁴² O ambiente de discussão no

¹⁴⁰ Outras ações oficiais se seguiram durante os anos 90. Dou destaque a algumas ações. No Ministério da Saúde, por exemplo, elaborou-se o Programa de Anemia Falciforme, para o controle dessa enfermidade, que atinge sobretudo a população negra. No Ministério da Educação, foi realizado um curso para a formação de professores que atuam nas áreas de remanescentes de quilombos, e foi editado e publicado um livro elaborado por educadores negros: *Superando o racismo na Escola*, com objetivo de oferecer elementos aos professores do Ensino Fundamental no processo de ensino-aprendizagem para o devido tratamento do preconceito racial. Outra ação do MEC é a reformulação dos Parâmetros Curriculares Nacionais (PCNs). Ainda no interior do Ministério do Trabalho e do Emprego, foi introduzido o quesito raça/cor como diretriz para o Plano Nacional de Qualificação do Trabalhador (PLANFOR) com a finalidade de possibilitar a identificação da clientela negra, tratada agora como público preferencial. Por último, no Ministério da Cultura, reconheceram-se oficialmente as Comunidades de Remanescentes de Quilombos pela Fundação Palmares e se deu início à titulação, por parte do governo federal, da propriedade definitiva das terras ocupadas por esses remanescentes de quilombos. No dia 20 de novembro de 1997, foram entregues os primeiros títulos pelo presidente da República.

¹⁴¹ Voltarei ao Seminário no item 2.

¹⁴² Participaram do Comitê representantes da Assessoria Especial da Presidência da República; do Ministério das Relações Exteriores, da Educação; da Saúde; do Trabalho e Emprego; do Desenvolvimento, do

Comitê foi bastante tenso e, ainda na sua formação, acabou por provocar importantes dissidências. Entre os representantes do Governo também se apresentaram alguns problemas, como, por exemplo, os conflitos enfrentados com o representante do Ministério de Educação, órgão fundamental na discussão sobre a questão racial, que era absolutamente oposto à discussão de implementação de ações afirmativas, principalmente em sua forma de cotas raciais. Curiosamente, o relatório que foi enviado a Durban e no qual se discute a aplicação de medidas de ação afirmativa na educação, sai sem o aval do Ministério da Educação.

Há que destacar a importância e a visibilidade que um órgão governamental assumiu na preparação para a Conferência. O Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA), fundação pública vinculada ao Ministério do Planejamento, Orçamento e Gestão exerceu e exerce um importante papel nas discussões sobre a questão racial, sobretudo pela divulgação de estudos estatísticos que demonstram a desigualdade racial presente no País. Como resultado de estudos que estavam sendo elaborados para a Conferência, divulga-se o texto de Ricardo Henriques, *Desigualdade racial no Brasil: evolução nas condições de vida na década de 90*, em julho de 2001. Esse artigo ganha grande legitimidade pois, pela primeira vez, um órgão do governo divulgou dados mais concretos, demonstrando a desigualdade racial no Brasil.

Logo em seguida, e sempre com o apoio da Secretaria de Estado de Direitos Humanos do Ministério da Justiça, lança-se o primeiro *Programa de Ações Afirmativas* do Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA). O programa, sob os auspícios do ministro Jungmann, propõe o estabelecimento de cotas de participação de negras e negros para cargos de direção e vagas em concurso público, além de medidas para garantir às comunidades negras o acesso a financiamentos rurais. As principais medidas de ações afirmativas no âmbito do MDA são os cursos de treinamento e formação para negros/as, criação de uma coordenação de ações afirmativas dirigidas por uma profissional negra,¹⁴³ a continuidade de levantamento da situação do negro dentro do Ministério, e o repasse de 30% dos recursos de crédito para afro-descendentes. Na execução do programa, ao decidirem quem seriam os primeiros a ser beneficiados e por reconhecerem o problema de quem seria considerado como negro, se incluíam pardos ou não, decidiu-se por privilegiar os pretos.

Como parte da preparação para a Conferência, foi realizada uma série de seminários, promovidos tanto pela Secretaria de Estado dos Direitos Humanos quanto pela Fundação

Planejamento, Orçamento e Gestão; da Secretaria da Assistência Social, do Conselho da Comunidade Solidária; Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA); Instituto de Pesquisa em Relações Internacionais (IPRI); Fundação Cultural Palmares; Fundação Nacional do Índio. Havia também representantes da Comissão de Direitos Humanos do Congresso Nacional, da Comissão de Defesa do Consumidor, Meio Ambiente, Minorias da Câmara de Deputados, representante do Ministério Público Federal. Como representantes da sociedade civil, havia um reverendo, um bispo, um rabino; além de representantes de organizações indígenas e negras, professores universitários. Do Comitê, pediram desligamento o professor Hédio Silva, advogado e militante negro, e a ialorixá Maria Stella de Azevedo Santos (Relatório oficial do Comitê).

¹⁴³ Zélia Amador de Deus será a Coordenadora do Programa Raça e Etnia do MDA.

Palmares.¹⁴⁴ Igualmente em nível internacional foram realizadas pré-conferências com o mesmo intuito de preparar uma agenda para Durban.

O Movimento Negro, principalmente as ONGs negras, também se mobilizou intensamente para a participação na Conferência. Começava a denotar-se que as ações prometidas pelo governo federal não chegavam à efetividade. Muitas propostas foram elaboradas nesse momento, mas, na realidade, poucas saíram do papel. Os conselhos como o GTI, não conseguiam apoio para a implementação de medidas mais eficazes. Como afirma Sueli Carneiro, então diretora do Geledês Instituto da Mulher Negra:

Decorridos quase cinco anos da criação de tais grupos e da publicação dos planos oficiais, é forçoso reconhecer que a retórica governamental terminou por revelar-se vazia, divorciada de qualquer medida concreta, indiferente aos problemas mais agudos enfrentados pela população negra no cotidiano... não basta que o Estado brasileiro reconheça solenemente a existência do problema racial, como também não basta a existência de leis: é imprescindível que o Poder Executivo assuma sua responsabilidade, por meio da adoção de medidas concretas, imediatas e eficazes, nos exatos termos da Convenção em exame.¹⁴⁵

Como narra Sueli Carneiro, o Geledês, enquanto membro do comitê impulsor, responsabilizou-se, com apoio da Fundação Ford, pela disseminação de informações sobre a Conferência Mundial e pela capacitação da militância para intervir no seu processo de construção. Como parte de sua ação, o Geledês organizou reuniões nacionais, nas quais participaram representantes da organização internacional de direitos humanos *Law Group*, e organizou a delegação que deveria estar presente nas pré-conferências. No plano internacional, o Geledês, o *Escritório Nacional Zumbi dos Palmares (ENZP)* e o CEAP, participaram da criação da *Aliança Estratégica Afro-Latina Americana e Caribenha Pró III Conferência Mundial do Racismo* que tinha com objetivo organizar a participação na Conferência Regional das Américas¹⁴⁶ e Conferência Mundial.

O relatório que o Brasil apresentou em Durban foi considerado bastante aberto às demandas do Movimento Negro. Nele, entre outros itens, o Estado brasileiro comprometeu-se a reconhecer sua responsabilidade histórica pelo escravismo e pela marginalização econômica, social e política dos descendentes dos africanos; a efetivar o reconhecimento das terras quilombolas; a criar um foro afro-indígena para a definição conjunta de políticas

¹⁴⁴ Não houve uma ação conjunta da Fundação Palmares e da Secretaria de Estado de Direitos Humanos na elaboração dos seminários de preparação para Durban, inclusive cada uma apresentou um relatório distinto. Ainda assim, há uma convergência comum nos relatórios, que representam em síntese, as reivindicações do Movimento Negro. Algumas críticas foram dirigidas a esses seminários, que perdiam legitimidade na medida em que a participação era por indicação ou por afinidades com o dirigente promotor, seja a Fundação Palmares ou a Secretaria (Santos, Carlos Alberto, 2002, p. 95).

¹⁴⁵ “A Conferência de Racismo”, escrito por Sueli Carneiro, cedido por Geledês.

¹⁴⁶ A Conferência Regional das Américas Preparatória da Conferência Mundial de Durban foi realizada nos dias 5 e 7 de dezembro de 2000, em Santiago do Chile.

específicas de inclusão social; e, por fim, a adotar cotas ou outras medidas afirmativas que promovessem o acesso de negros às universidades públicas.

A delegação brasileira foi uma das maiores na Conferência Mundial de Durban, composta não somente por representantes do governo, mas também por membros da sociedade civil. Como foi divulgado na época, a Conferência não teve a repercussão internacional que se esperava, no entanto, foi extremamente importante e suficiente para incrementar os debates no Brasil sobre a questão racial, suscitando novas ações de várias instituições governamentais e mesmo não governamentais e fortalecendo de maneira inusitada as organizações negras.

De volta de Durban, foi criado, por decreto presidencial, o *Conselho Nacional de Combate à Discriminação (CNCD)*, (o GTI já se encontrava bastante enfraquecido), no âmbito da Secretaria de Estado dos Direitos Humanos do Ministério da Justiça. Esse novo conselho tinha como objetivo a criação de políticas públicas afirmativas de promoção de igualdade e da proteção dos direitos de indivíduos e de grupos sociais e étnicos afetados por discriminação racial e por demais formas de intolerância. Nesse conselho, se somaram representantes de organizações indígenas, de homossexuais, de deficientes físicos, e etc.

Também foi criado, no âmbito do Ministério da Justiça, o *Centro Nacional de Cidadania Negra (CENEG)*, que foi instituído por portaria interministerial, Ministério da Justiça e Ministério da Cultura, e tinha por objetivo precípua a capacitação e a valorização cultural da comunidade negra, cujo enfoque e a fundamentação são em direitos humanos. O CENEG foi considerado como um exemplo de política pública afirmativa, segundo seu coordenador nacional, professor Gilberto Caixeta.

Em 2002, foi também lançado o *II Plano Nacional de Direitos Humanos (II PNHD)*, elaborado através de consulta nacional, que contemplou de maneira mais ampla e em todos os âmbitos a questão da diversidade cultural no País. Além disso, ampliou as metas fixadas pelo plano anterior, no que diz respeito à valorização da população negra, consagrando o termo “afro-descendente”, oriundo da Declaração e Plano de Ação de Durban. O II PNHD teve um caráter inovador pois propôs uma série de medidas que visava a equilibrar e a melhorar os indicadores econômicos e sociais dos grupos raciais menos favorecidos, além de reconhecer os males causados pela escravidão e pelo tráfico negreiro entendidos como crimes contra a humanidade e cujos efeitos exigiam medidas compensatórias (Jaccoud e Beghin, 2002, p. 23)

Em 13 de maio de 2002, nas comemorações do aniversário da Abolição foi criado, por decreto presidencial, o *Programa Nacional de Ações Afirmativas*, sob a coordenação da Secretaria de Estado dos Direitos Humanos do Ministério da Justiça. O objetivo foi implementar uma série de medidas específicas no âmbito da administração pública federal que privilegiasse a participação de afro-descendentes, mulheres e pessoas portadoras de deficiência (Jaccoud e Beghin, 2002, p. 24).

No ano de 2002, o Ministério das Relações Exteriores também anunciou algumas medidas para a valorização da população negra. Essas medidas prevêm a implementação do projeto de inclusão dos Países Africanos de Língua Oficial Portuguesa (PALOPs) à

Rede Nacional de Pesquisa, com o objetivo de utilizar a rede Internet como instrumento de integração do Brasil com esses países, sobretudo em atividades de apoio à educação, à pesquisa e ao desenvolvimento científico e tecnológico. Também se decidiu implementar o projeto *Rota dos Escravos*, apoiado pela Conferência Geral da Unesco, por iniciativa dos países africanos e com o apoio do Brasil. O objetivo é, em resumo, fazer um grande levantamento do tráfico de escravos e sobre a escravidão com a finalidade de subsidiar políticas de valorização da população negra e da herança cultural africana nos países interessados. Como uma medida afirmativa, o MRE decidiu conceder bolsas de estudo para afro-descendentes se prepararem para o concurso do Instituto Rio Branco, que é a entrada na carreira diplomática.¹⁴⁷

No nível estadual, várias ações foram e estão sendo tomadas. Destacam-se: a lei que estipulou cotas na Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), abrindo espaço para o estabelecimento de cotas em outras universidades: o Programa de Superação das Desigualdades Raciais no Mato Grosso do Sul, a criação da Secretaria Municipal de Assuntos da Comunidade Negra em Minas Gerais. Em pequenas cidades do interior do Brasil, sobretudo no Sudeste, foram desenvolvidas, com apoio das Câmaras de Vereadores, algumas ações afirmativas que variavam entre a instituição de pequenas cotas ou a criação de conselhos para dar atenção à comunidade negra.

O governo estadual do Rio de Janeiro foi pioneiro ao estabelecer cotas para negros na UERJ, decisão tomada de maneira repentina, causando espanto e trazendo muitos problemas para sua implementação. No dia 9 de outubro de 2002, a Assembléia Legislativa do Estado do Rio de Janeiro aprovou um projeto de lei reservando 40% das vagas para negros e pardos nas universidades públicas estaduais: a UERJ e a Universidade Estadual do Norte Fluminense (UENF) – a lei, inicialmente proposta pelo Governador Garotinho, previa 50%, mas a Assembléia reduziu essa porcentagem.¹⁴⁸ Para a tomada da decisão do estabelecimento de cotas na UERJ não foi promovido um amplo debate na sociedade e nem

¹⁴⁷ A carreira diplomática é bastante criticada pelo seu pouco número de negros. Alguns estudos afirmam que existe um só negro na carreira. Esse dado não é correto, pois, se é seguida a regra da soma de pretos e pardos como negros, ainda que o número continue bastante insignificante, pode-se afirmar com certeza que existe mais de um diplomata negro no Itamaraty (inclusive há mais de um preto). A entrada na carreira é feita pela aprovação em um concurso de alto grau de dificuldade. Os requisitos de conhecimento geral e de línguas são muito elevados, exigindo um grande investimento pessoal. Basta isso para que a carreira acabe por recrutar representantes das classes mais altas, que, como se sabe, é constituída em sua maioria de brancos. Mais que isso, a carreira diplomática é ainda constituída em sua maioria por representantes das grandes famílias oligárquicas brasileiras. A concessão de bolsas foi a medida encontrada para a preparação e introdução de negros no Itamaraty, no entanto, essa medida não pôs em discussão a estrutura mesma da carreira. Gostaria de ressaltar que a discriminação racial presente no Itamaraty não ocorre somente no momento de aprovação do vestibular, inclusive porque não é possível a identificação da cor do inscrito. A discriminação inicia-se durante o curso do Instituto Rio Branco (curso de preparação do diplomata), onde valores extremamente elitistas e racistas (uma autêntica política de branqueamento que passa a ser seguida inclusive por muitos diplomatas negros) são transmitidos aos alunos, disfarçados sob a idéia de “como deve” ser um diplomata e que “imagem” ele deve transmitir, e continua no processo de ascensão dentro da carreira.

¹⁴⁸ A Lei nº 4.151, de 4 de setembro de 2003, determinou mudanças nesses critérios: as universidades públicas estaduais do Rio de Janeiro deverão estabelecer vagas reservadas aos estudantes carentes no percentual mínimo total de 45%, distribuído da seguinte forma: 20% para estudantes oriundos da rede pública de ensino; 20% para negros; e 5% para pessoas com deficiência, nos termos da legislação em vigor e integrantes de minorias étnicas.

na universidade, que teve de adaptar-se rapidamente ao sistema de cotas, respondendo inclusive a várias liminares na justiça contrárias ao sistema. Há que se levar em conta que o ano de 2002 era um ano eleitoral, último ano do governo Garotinho, e que sua esposa era candidata a sucedê-lo no governo do Estado. Não há dúvidas que o estabelecimento de cotas da forma como foi realizado respondeu, sobretudo, aos interesses eleitorais do governo estadual.

No Poder Legislativo Federal, ainda se encontravam em trâmite dois Projetos de Lei com a finalidade de instituir, entre outras, ações afirmativas para a população negra. Um é um antigo projeto de Lei nº 650 de 1999, do senador José Sarney (PMDB-AP), que retoma força nesse momento, propondo de maneira geral cotas para negros; contudo, esse projeto serve para mostrar o uso político que se pode dar ao debate sobre as ações afirmativas. O Senador Sarney, um representante da oligarquia nordestina tradicional, havia sido presidente do Brasil e governador do Maranhão, Estado com grande porcentagem de negros, em períodos em que não havia discutido a implementação de ações afirmativas nem no País e nem no Maranhão, onde ainda exerce grande influência.

Também há o Projeto de Lei nº 3.198 de 2000, apresentado pelo deputado Paulo Paim, que prevê a instituição de um *Estatuto da Igualdade Racial, em defesa dos que sofrem preconceito ou discriminação em função de sua etnia, raça e/ou cor, e dá outras providências*. O Estatuto busca proteger os afro-descendentes em seus direitos fundamentais, no campo da cultura, trabalho, terra, educação, comunicação, esporte, lazer. Como parte de seu conteúdo, as ações afirmativas e as cotas raciais aparecem como elementos fundamentais para a reparação dos sofrimentos dos afro-descendentes assim como medidas destinadas à correção das desigualdades raciais ainda existentes. No texto original do projeto, a menção de um valor financeiro para reparação dos sofrimentos causados pela escravidão causou grande impacto. *O Estatuto da Igualdade Racial* é o projeto que melhor corresponde às demandas do Movimento Negro, no entanto, não consegue ser votado.

Paralelamente a todas estas atividades, o Ministério da Educação divulgou a elaboração do *Projeto Diversidade na Universidade*, financiado pelo BID, e que foi apresentado pelo Ministério como uma alternativa de aplicação de cotas no País, em um momento em que o Ministro da Educação se sentia extremamente pressionado pelos movimentos negros e por outras instituições do governo para elaborar uma política específica para a população negra e assumir a defesa das cotas. Não há dúvidas que o Ministério da Educação é a instituição mais importante para o debate, já que, como afirmam estudiosos e militantes negros, é a educação a arma mais importante para o combate da desigualdade racial no País. Sobre o projeto se tratará nesta tese.

Apesar das várias ações que foram anunciadas durante o governo Fernando Henrique,¹⁴⁹ a inclusão racial não constituiu uma “política do Estado brasileiro”. O que se observou foram ações isoladas em alguns ministérios, sem que se lograsse uma intercomunicação entre elas e sem mesmo que se lograsse a sua aplicação. Apesar dos discursos do presidente e dos inúmeros decretos e conselhos criados por ele, não houve

¹⁴⁹ Para mais exemplos de ações dirigidas à população negra no âmbito federal, ver Jaccoud e Beghin (2002).

uma determinação da Presidência da República para que se aplicassem tais medidas. O Ministério da Educação é o maior exemplo de tal atitude. Como pôde ser observado, vários documentos produzidos pelo governo e em particular pela Presidência da República anunciavam a adoção de políticas de ações afirmativas na educação, no entanto, o MEC não recebeu a determinação da Presidência para iniciar o processo de estabelecimento de tal política. Além disso, várias autoridades assumiram o discurso de defesa das ações afirmativas e da população negra por motivos demagógicos e eleitoreiros. Em suma, o debate das cotas no interior do governo, apesar de demonstrar alguns avanços, não conseguiu romper com a velha estrutura política brasileira.

2. Definindo as políticas de ação afirmativa

As políticas dirigidas à população negra elaboradas na década de 90 tiveram enfoque, sobretudo, na legislação anti-racista, na valorização cultural da comunidade negra ou na promoção de ações afirmativas. Cada vez mais o debate sobre a questão racial no Brasil vem-se concentrando na discussão sobre as ações afirmativas, sobretudo na educação. No entanto, observa-se uma grande confusão na definição do que seja uma política de ação afirmativa, ou até mesmo do que seja racismo, discriminação e preconceito racial. Essa confusão é perceptível em meio da sociedade, mas também entre autoridades e funcionários públicos ou mesmo entre militantes negros.

A implementação de ações afirmativas não tem o consenso nem de políticos, nem da população em geral, negra e branca, nem de acadêmicos e nem mesmo no interior do Movimento Negro.¹⁵⁰ O debate já não se centra na discussão sobre a existência ou não de racismo e práticas discriminatórias no Brasil. De maneira geral, há uma consciência geral da existência de racismo, e, portanto, da não existência de uma democracia racial no País, e da necessidade de que algo deve ser feito para a inclusão social dos negros. A questão que se coloca é a escolha da melhor política a ser aplicada.

Meu objetivo neste item é apresentar o debate sobre as ações afirmativas, expondo a opinião de vários atores que se envolveram no cenário de discussão pública. Não serei exaustiva nessa discussão, principalmente na amplitude que ela tomou no setor acadêmico, restringindo-me, como no caso da autonomia mexicana, em anunciar os pontos principais do debate.

Joaquim Barbosa Gomes (2001, p. 40), jurista, negro, hoje ministro do Supremo Tribunal Federal, define as políticas de ação afirmativa como *“um conjunto de políticas públicas e privadas de caráter compulsório, facultativo ou voluntário, concebidas com*

¹⁵⁰ Obviamente, existem ainda várias pessoas no Brasil que insistem em que não há uma discriminação racial e sim um discriminação social; no entanto, retomo as opiniões dos atores envolvidos no debate das ações afirmativas, todos eles conscientes da existência de discriminação racial no País.

vistas ao combate à discriminação racial, de gênero e de origem nacional, bem como para corrigir os efeitos presentes da discriminação praticada no passado, tendo por objetivo a concretização do ideal de efetiva igualdade de acesso a bens fundamentais como a educação e o emprego". Seu estudo sobre a ação afirmativa tornou-se a grande referência do debate no Brasil.

Uma das primeiras alegações para a não aplicação das ações afirmativas no Brasil seria a sua inconstitucionalidade. A Constituição brasileira, seguindo os princípios universalistas, prevê a igualdade de todos perante a lei, aplicada aos indivíduos independente de suas pertencas sociais, o que impossibilita a existência de leis específicas para um grupo, entendidas neste contexto como privilégios.¹⁵¹

Juristas brasileiros têm-se ocupado de defender, frente às estruturas do Estado, as ações afirmativas. O objetivo de seus estudos é o de demonstrar que as políticas de ações afirmativas não contradizem a Constituição Brasileira, ao contrário, contribuem para que seus princípios de igualdade sejam respeitados. Segundo Carmem Lúcia Antunes Rocha (*apud* Gomes, 2001, p. 42), as ações afirmativas são pensadas não no sentido de conceder privilégios a um grupo especial, mas para promover a igualdade daqueles que foram e são marginalizados por preconceitos; pretende-se assim, através de uma "desigualação" positiva promover a igualação jurídica efetiva. A ação afirmativa é assim justificada como necessária para a concretização da igualdade jurídica e, portanto, integrante do princípio de isonomia que reclama a igualdade entre todos.

A concepção das ações afirmativas como necessárias para o estabelecimento do princípio de isonomia também responde às críticas que alegam que qualquer seleção deve basear-se no mérito do candidato, independentemente da sua cor/raça. Defensores das ações afirmativas alegam que não é possível estabelecer uma seleção por mérito, quando os candidatos não partem das mesmas condições sociais. Não se pode entrar em uma competição por um espaço quando, desde o princípio, já existe a desvantagem, devida não somente à situação social em que vivem, mas a atitudes discriminatórias constantes e ao racismo de que são vítimas os negros.

As ações afirmativas são também justificadas pela incapacidade de se enfrentar a discriminação apenas pela repressão da mesma, através das leis anti-racistas. Segundo Joaquim Barbosa Gomes (2001), não basta proibir, é necessário promover, tomando rotineira a observância dos princípios de diversidade e de pluralismo. As ações afirmativas têm por objetivo garantir a oportunidade de acesso de grupos discriminados em diversos setores da vida econômica, política, institucional, cultural e social.

Outro elemento, que Joaquim Barbosa Gomes ressalta como de grande utilidade para evitar um sem números de confusões sobre a ação afirmativa, é o caráter distributivo

¹⁵¹ As cotas não são, contudo, uma inovação na legislação brasileira. São várias as leis que protegem a igualdade de sexo, como, por exemplo, a Lei nº 9.100/95 que obriga que no mínimo 20% das candidaturas às eleições municipais sejam reservadas às mulheres. O artigo 37, inciso VIII, da Constituição prevê reserva percentual de empregos e cargos públicos para pessoas portadoras de deficiência; e a Lei nº 8.213/91 determina cotas para a contratação de pessoas portadoras de deficiência em empresas de mais de cem empregados.

ou compensatório da ação afirmativa, cuja defesa apóia-se, geralmente, no discurso de que os negros no Brasil devem ser recompensados pelos sofrimentos de que foram vítimas pela escravidão (demanda da reparação). Essa alegação tem recebido muitas críticas afirmando que a população negra nos dias de hoje não é a população negra que foi escravizada e mesmo sua única descendente, já que muitos brancos no Brasil são descendentes de escravos negros além do que os brancos de hoje não são os mesmos colonizadores de antes. Do ponto de vista jurídico, na concepção da reparação ou da justiça compensatória, como também se denomina, o raciocínio jurídico tradicional opera com categorias rígidas tais como ilicitude, dano e remédio compensatório, estreitamente vinculados uns aos outros em uma relação de causa e efeito. Em regra, somente quem sofre diretamente o dano tem legitimidade para postular a respectiva compensação e somente quem efetivamente provocou o ato ilícito pode ser responsabilizado. Melhor, portanto, seria reivindicar as ações afirmativas como políticas distributivas, que se fundamentariam na não aceitação de que negros e mulheres estejam fadados a ocuparem posições inferiores ou subalternas na hierarquia social por razões que repousam unicamente na cor de sua pele ou no seu sexo. O ponto de vista jurídico, no entanto, não impede o uso da reparação como apelo político.

As ações afirmativas, contudo, em sua versão de cotas raciais, são as que mais suscitam discordâncias nos debates sobre a sua aplicação. Joaquim Barbosa Gomes (2001, p. 40) afirma que a desinformação fez com que o debate sobre as ações afirmativas tenha sido iniciado no Brasil de maneira equivocada, pois se confundiriam ações afirmativas com sistema de cotas. Na realidade, segundo o autor, as cotas constituem apenas um dos modos de implementação de ações afirmativas. Seu estudo procura inclusive demonstrar que a aplicação de cotas de maneira aleatória, “cotas cegas”, não atenderia os objetivos da ação afirmativa.

As ações afirmativas também têm seu impacto limitado. Vários autores insistem em que essas políticas têm como objetivo a inclusão social de grupos racialmente discriminados, e não podem ser definidas como políticas que aportam um reconhecimento cultural, que combatem o preconceito racial ou o racismo, ou mesmo como políticas contra a pobreza.¹⁵² As ações afirmativas podem ser úteis para o combate da discriminação racial que implica uma posição social diferenciada entre negros e brancos, como o demonstram os dados estatísticos, mas não são suficientes para confrontar o preconceito racial ou o racismo, que necessitariam sobretudo, de políticas valorativas que tenham como objetivo o reconhecimento da pluralidade étnica que existe na sociedade brasileira (essas políticas não devem ser dirigidas somente à população atingida, mas à população geral que deve ser esclarecida sobre os efeitos negativos do racismo). Além disso, as ações afirmativas não consideram o impacto de sua ação sobre os grupos aos quais são dirigidas e nem sobre as relações entre os diversos grupos na mesma sociedade.

¹⁵² Wieviorka (2001, p. 90) é um dos autores que insiste em que as ações afirmativas devem ser compreendidas dentro do contexto de inclusão social, de integração de grupos que, por motivo de raça ou gênero, são discriminados. Essas políticas não trazem nelas mesmas o reconhecimento cultural. Segundo o autor, é claro que não se deve dissociar o social do cultural, no entanto, as políticas de ação afirmativa têm como objetivo assegurar aos membros de grupos vítimas de injustiça social uma igualdade de oportunidades ou uma redistribuição igualitária, sem se preocupar como impacto dessa redistribuição sobre as culturas desses grupos.

As ações afirmativas tampouco podem resolver o problema de pobreza. Elas não resolverão o problema de toda população negra brasileira e, provavelmente, auxiliarão mais a classe média negra que os negros situados nas classes mais baixas. Essa é uma crítica feita constantemente à aplicação da ação afirmativa no Brasil, que é apresentada geralmente como uma forma de retirar os negros da posição nas classes mais baixas¹⁵³. Alguns autores defendem que a população negra situada nas classes sociais mais baixas necessitaria na verdade, de políticas que atendam suas necessidades mais básicas, como o são a educação, saúde e trabalho. As ações afirmativas, segundo Joaquim Barbosa, são úteis para promover a diversidade e dar uma maior representatividade aos grupos minoritários nos mais diversos domínios da atividade pública e privada, auxiliando-os a romper as barreiras artificiais e invisíveis (fazendo uma referência ao *glass ceiling*) que emperram o avanço de negros e mulheres qualificados a posições de prestígio e poder.

Algumas críticas feitas *a priori* às ações afirmativas nascem, muitas vezes, da falta de entendimento do que sejam essas políticas, quais são suas possibilidades e limites de atuação e de benefício. Tais confusões sobre o entendimento do que seja uma ação afirmativa prejudica uma discussão mais séria da sua possibilidade, ou não, de aplicação no contexto brasileiro.

Na abertura do Seminário *Multiculturalismo e racismo: uma comparação Brasil-Estados Unidos*,¹⁵⁴ o presidente da República afirmou que seu desejo era buscar soluções para o problema racial no Brasil, não tanto por cópia das soluções encontradas no EUA, mas através do debate e do confronto de pensamentos que deveriam produzir idéias novas que auxiliassem a encontrar uma solução para a desigualdade racial no contexto brasileiro.¹⁵⁵ Na verdade, a discussão do seminário esteve enfocada na possibilidade de implementação de ações afirmativas no Brasil. A convocação do presidente e de intelectuais brasileiros e norte-americanos foi a sinalização de que o Estado brasileiro

¹⁵³ O relatório da Unesco, citado na introdução, assim como vários outros apresentados pelas organizações internacionais tendem a apresentar as ações afirmativas como ações necessárias para solucionar as desvantagens econômicas das minorias culturais.

¹⁵⁴ Participaram no seminário: Ângela Gilliam, Carlos Hasenbalg, Roberto Da Matta, Michael Rosenfeld, Jonathan S. Leonard, Ronald Waters, Thomas Skidmore, George Reid Andrews, Luis Roberto Cardoso de Oliveira, Anthony Marx, Estevão de Rezende Martins, Dora Lúcia Lima, Hélio Santos, Fábio Wanderley Reis, Antônio Sérgio Guimarães, Contardo Caligaris, Marcelo Neves. Os textos apresentados no seminário foram condensados em forma de livro organizado por Jessé Souza (1997)

¹⁵⁵ Mônica Grin (2001, p. 180) encontra na atitude de Fernando Henrique Cardoso um paradoxo. Por um lado, o presidente estimula e endossa encontros internacionais de maneira a afirmar a necessidade de encontrar medidas positivas e urgentes para o combate da discriminação racial no País, como parece ser o objetivo do seminário; por outro lado, reafirma em seu discurso que o terreno das relações raciais no Brasil é movediço e contingente, que um olhar cartesiano e intervenções dogmáticas jamais apreenderiam esse fenômeno social tal como ele se expressa. Para Mônica Grin, Fernando Henrique de certo modo inverte os propósitos do encontro, no qual o reconhecimento de um problema e as considerações de possíveis padrões normativos e soluções de inspiração exógena se convertem em identificação da ambigüidade racial e criatividade para solucionar desigualdades sem, necessariamente, eliminar a ambigüidade. Mônica Grin entende o discurso do presidente como uma mensagem dupla, onde ele afirmaria a ambigüidade da questão racial no País, que não deve ser entendida como negativa, apenas como própria da situação racial brasileira. Contudo, tal atitude do presidente, segundo alguns militantes negros, pode ser interpretada como um ato de "lavar as mãos", que justifica dessa forma a dificuldade de realizar qualquer ação para a população negra no Brasil, devido à falta de consenso em torno do tema.

estava abrindo para a participação direta da intelectualidade na busca da solução para a desigualdade racial e o racismo existente no País. Se, por um lado, tal abertura significou a oportunidade de se promover um debate mais aprofundado da questão, por outro lado, exigiu que vários intelectuais assumissem daí em diante uma posição clara e definida sobre o tipo de políticas dirigidas à população negra que deveriam ser aplicadas no Brasil.

O debate sobre as ações afirmativas acabou gerando no País um campo de disputa, no qual muitos intelectuais se viram imersos, inclusive aqueles engajados nos movimentos negros, contribuindo, por um lado, para dar uma maior amplitude, legítima e necessária, ao debate da questão racial no País, mas, por outro lado, enfraquecendo o debate mais crítico em torno dessas ações, por faltar um devido distanciamento necessário ao intelectual para o estudo da questão.

A primeira crítica à aplicação de políticas de ações afirmativas no Brasil parte daqueles que a vêem como uma mera importação dos Estados Unidos, na qual não se levariam em conta as especificidades da questão brasileira. Tem sido inevitável a constante comparação dos casos brasileiro e norte-americano. A ação afirmativa seria vista como uma política norte-americana mais adequada ao seu sistema segregacionista e racista. Ainda que alguns militantes negros procurem demonstrar que o racismo brasileiro, que é um racismo camuflado, é tão ou mais perverso e daninho que o racismo norte-americano, muitos estudiosos afirmam que as relações raciais no Brasil seriam muito mais fluidas e ambíguas que o modelo norte-americano, como o pode demonstrar o alto nível de mestiçagem no País, os casamentos inter-raciais, o sincretismo cultural e a falta de segregação dos espaços entre negros e brancos. No Brasil haveria, portanto, uma convivência mais harmônica entre as raças, e políticas de ações afirmativas poderiam conduzir a divisões raciais fixas, não desejadas. Na verdade, a comparação entre racismos não parece adequada, pois independente da intensidade, o racismo sempre é perverso com suas vítimas, no entanto, sem dúvida a questão racial no Brasil apresenta suas especificidades, que devem ser levadas em conta.

Edward Telles (2003), por exemplo, procura explicar as diferenças entre o Brasil (e a América Latina em geral) e os EUA como uma questão de fronteiras raciais, que variariam entre os planos horizontais e verticais. No plano horizontal, onde ocorrem as relações de intimidade, de convivência, as fronteiras raciais no Brasil são muito mais facilmente ultrapassadas. Em oposição, na dimensão vertical, a que rege relações sociais, em um contexto de disputa por acesso aos bens sociais, às riquezas produzidas, observa-se a extrema diferenciação entre negros e brancos. Isso é comprovado pelos estudos que procuram denunciar a desigualdade racial no Brasil, onde o racismo e a discriminação racial são mecanismos poderosos que agrupam os brancos dentro de um sistema de classes altamente desigual, que permite que mantenham seus privilégios.^{156 157}

¹⁵⁶ Telles identifica três fatores como os principais responsáveis pelas profundas desigualdades raciais no Brasil: a hiperdesigualdade, as barreiras discriminatórias invisíveis e uma cultura racista. Essas desigualdades não seriam só materiais, mas abrangeriam também relações de poder desiguais e a sensação subjetiva de inferioridade de um cidadão ou seu tratamento como inferior e sua inabilidade de participar efetivamente da vida social, inclusive no acesso ao trabalho, educação, saúde e habitação, assim como a seus direitos civis e políticos.

A importância do trabalho de Telles é que ele procura romper com uma divisão que se vem estabelecendo nos estudos sobre a questão racial no Brasil. Estudos de enfoque mais estatístico, baseados nos números que comprovam a desigualdade racial, com razão terminam concluindo a existência de um racismo virulento, com fronteiras bem delimitadas entre negros e brancos, justificando inclusive a soma de pretos e pardos como negros. Outros estudos, que procuram dar conta das relações cotidianas entre negros e brancos, tendem a demonstrar a complexidade das relações raciais, que não podem ser estudadas através de uma oposição dicotômica: negros e brancos. As desigualdades raciais justificam mais do que nunca a aplicação de ações afirmativas no Brasil, mas esses autores temem pelo efeito que essas medidas possam ter nos espaços de convivência entre negros e brancos.¹⁵⁸

3. O debate em torno das ações afirmativas

Uma das primeiras dificuldades na aplicação das ações afirmativas é a classificação do negro, ou melhor dizendo, de quem será beneficiado por essas ações. A definição do negro, significa, para alguns autores mais críticos, a retomada do conceito “raça” que, no passado, serviu para a fundamentação de uma divisão entre raças superiores, os brancos, e raças inferiores, os negros. Costa Pinto (1998), participante do antigo projeto da Unesco, alerta para os perigos da racialização das tensões sociais entre negros e brancos (o autor critica o discurso político com base na “negritude”). Para esse autor, que tem sido seguido por autores críticos mais atuais, a assunção pelos negros de um discurso racista, seria na verdade a assunção de concepções racistas brancas; como um reflexo invertido na cabeça dos negros do que os brancos fazem sobre eles. Em suma, seria um “racismo às avessas”.

¹⁵⁷ Livio Sansone (2004) entende essas interações entre negros e brancos a partir da noção de áreas leves e pesadas. Não as trata como áreas limitadas, pois existiria em realidade um *continuum* que teria num extremo a idéia de “quase todo mundo branco” e no outro “quase todo preto”. As áreas mais pesadas seriam, como mostra Telles (2003), as áreas do local de trabalho, sobretudo na procura de emprego, onde há a exigência da “boa aparência”, o namoro e o casamento e as interações com a polícia; e, as áreas mais leves são os espaços em que ser negro não constitui nenhum empecilho, e, em certas ocasiões, pode até trazer prestígio. São exemplos dessa área os espaços de lazer, os espaços religiosos, e aqueles espaços definidos como negros, como a música afro, os templos religiosos afro-brasileiros e a capoeira (isso não quer dizer que não sejam compartilhados com os brancos). Nesses espaços implicitamente negros, falar em termos de cor e expressar idéias racistas costumam ser evitados: o que importa é a cordialidade e o bom entendimento com todas as pessoas que dividem o mesmo espaço.

¹⁵⁸ Sobre a autonomia no México, muito pouco se fala sobre as conseqüências de sua aplicação para a convivência entre brancos e índios no País. Na concepção de Diaz-Polanco, pressupõe-se a possibilidade de que os mestiços compartilhem o processo autonômico, que teria base na região, mas, na proposta culturalista, as fronteiras seriam delimitadas pela comunidade. Faltam, todavia, mais estudos sobre os espaços que dividem índios e brancos no contexto rural e/ou no contexto urbano. Novos estudos sobre o racismo e tolerância racial ou sobre os espaços de convivência entre índios e brancos surgem, mas costumam ser marginalizados no cenário de discussão sobre a autonomia.

Podemos concluir, que a discriminação racial, nessa interpretação, não deve ser combatida reforçando a “raça”, ao contrário, é o fim dessa categoria que conduzirá ao final do racismo.

Defensores das ações afirmativas, alegam que a raça é retomada nesse momento como um conceito social e não biológico, como foi outrora:

“raça” é um conceito que não corresponde a nenhuma realidade natural. Trata-se, ao contrário, de um conceito que denota tão-somente uma forma de classificação social, baseada numa atitude negativa frente a certos grupos sociais, e informada por uma noção específica de natureza, como algo endodeterminado. A realidade das raças limita-se portanto, ao mundo social. (Guimarães, 1999, p. 9)

O que esses autores também afirmam é que a “raça”, enquanto uma classificação social, já existe e tem servido para imputar aos negros uma inferioridade social. Seria usada na retórica política semelhantemente ao que foi visto no contexto mexicano, quando os representantes indígenas afirmam que “como índios foram oprimidos e agora como índios serão libertados”. Contudo, para alguns autores a recuperação do conceito “raça”, ainda que transformado em um conceito social, corre sempre o risco de naturalizar diferenças.

O uso do conceito “raça” no decorrer histórico também teve sua transformação, de maneira muito própria, no Brasil. Como vimos, na discussão sobre os censos, foi equiparada a “cor”, desde os famosos estudos de Oracy Nogueira. Ainda que estudiosos, como Guimarães, afirmem que, em última instância, a cor remete à diferença racial, sem dúvida o debate no Brasil concentra-se na cor e não na raça, que remete a uma origem, a uma ascendência.

Para a defesa das ações afirmativas, militantes negros utilizam o conceito de afro-descendente para a definir os negros que devem ter acesso às ações afirmativas, procurando oferecer uma origem comum para a população negra e também justificar a inclusão de pardos e pretos como negros. Ora, esse conceito tem trazido muitos problemas na aplicação prática das cotas. É comum ocorrer que entre dois irmãos, um mais escuro e um mais claro, só o mais escuro seja aceito na seleção por cotas. Além do que, recorrer a uma descendência africana não é difícil para muitos brancos no País. Como, então, classificar os beneficiários?

O critério de aceitação geral para a aplicação das ações afirmativas é a auto-declaração. No entanto, como no caso da afro-descendência, outros elementos impedem uma classificação mais apurada. Como já vimos, a opção biológica tem sido descartada como critério de seleção. A outra opção que tem surgido nas cotas estabelecidas nas universidades, por exemplo, na Universidade de Brasília (UnB), é o julgamento da aparência negra de uma pessoa através de fotografias¹⁵⁹. A cor da pessoa seria analisada por uma comissão da universidade, formada por funcionários da mesma e representantes do Movimento Negro. A justificativa dos que apóiam a esse critério é que, assim, se evitam as

¹⁵⁹ Essa opção foi abandonada pela Universidade de Brasília.

fraudes dos brancos que querem passar como negros. Esse critério tem sido bastante criticado, pois retira das pessoas o direito de definirem suas identidades e entrega nas mãos das instituições o direito de decidir a cor dos candidatos, podendo cair em uma subjetividade maior ainda e, porque não, em um racismo indesejado.¹⁶⁰ Resta sempre a opção de que seja declarado desde a opção apresentada por alguns autores, de introduzir em todos os registros do Estado a identificação cor, mas: *Se ser negro é realmente algo desvantajoso, quem gostaria de ser identificado como negro?* (Guimarães, 1997, p. 241).

A coincidência que se foi construindo historicamente e que vinculou a idéia de pobres como negros e ricos como brancos, é outra grande dificuldade para a definição de quem é negro. Os estudos de Hasenbalg, citados no capítulo sobre os censos, já demonstravam que a tendência dos pobres é de escurecer sua pele e a dos ricos é embranquecê-la. Repito aqui que, obviamente num *continuum de cor* existente no País, os mais pretos tem maior dificuldade em embranquecer sua pele. De qualquer forma, autores chamam a atenção de que os dados estatísticos podem estar supervalorizando o número dos negros na pobreza e subestimando o número de pretos nas classes mais altas. Além disso, sem dúvida, essa identificação de negros como pobres tem sua base em um racismo profundamente assentado no País e que, portanto, deve ser modificado.

A concentração dos negros nas classes mais baixas justifica a preferência de alguns autores pelas políticas universalistas de combate à pobreza. Essas políticas seriam por si só suficientes para retirar os negros de sua situação de marginalização e, portanto, promover a sua inclusão social. Contudo, defensores das políticas de ações afirmativas recordam que tais políticas não tocam na questão da desigualdade racial e do racismo, pois não levam em conta que negros qualificados são preteridos por brancos no mercado pelo simples motivo de terem a pele escura.

O debate de como classificar quem são os negros representa a dificuldade de se criar um sistema bipolar, branco e negro, devido à mestiçagem existente no Brasil. Se o uso ideológico da mestiçagem tem servido para impedir a denúncia da discriminação racial e para o debate sobre o racismo e a mobilização negra no País, não é menos verdade que ela seja um fato. O número de mestiços não cessa de crescer, e mesmo que os dados estatísticos

¹⁶⁰ Guimarães (1997, p. 240) não vê um problema em partir de uma terceira pessoa a definição de uma identidade. Para o autor, a aplicação das ações afirmativas exige, sem dúvida, identidades bem definidas, uma comunidade de sujeitos que se auto-reconhecessem e fossem reconhecidos como negros para que uma política de ação afirmativa pudesse ter eficácia. Na ausência de tal identidade, o legislador poderá ajudar a criar, com sua legislação, a comunidade sobre a qual ele quer legislar. Creio que o autor tem em vista oferecer a possibilidade aos negros de instrumentalizar politicamente suas identidades, sem, com isso, significar mudanças culturais, ou busca de identidades ancestrais inexistentes. A dúvida que resta é se é possível construir essas identidades políticas sem que tenham impacto na forma como as pessoas cotidianamente constroem suas identidades e reelaboram suas culturas. Além disso, o que garante que a afirmação de identidades raciais bem delimitadas e a criação de uma comunidade negra, em linha semelhante a de Hanchard, trará realmente o benefício para a população negra brasileira?

afirmem que as condições sociais dos pardos se assemelhem às condições dos negros, nem por isso eles deixam de existir como categoria social.¹⁶¹

A mistura racial, segundo Telles (2003), é um processo histórico-demográfico e um fator social que tem sido relevante para a identidade brasileira por mais de cem anos; e a alta incidência de mestiçagem demonstra essa flexibilidade das fronteiras raciais, o que é verdadeiro sobretudo entre os pobres e entre as pessoas de cores semelhantes no Brasil. O fato de os brancos da elite brasileira não se misturarem com os negros não pode servir para ocultar a verdade de que a mistura existe na classe média e baixa branca. Deve-se considerar, contudo, que os brancos tem a tendência a misturar-se com os menos escuros e esses por sua vez com os mais escuros, porém, a mestiçagem é um fato.

O uso sociológico da raça, que se baseia em uma polarização branco/negro, nega também a variedade de cores que a população utiliza para se classificar. Sem dúvida, nos estudos estatísticos que buscam demonstrar a desigualdade racial é importante a polarização negro/branco, mas os estudos qualitativos procuram demonstrar a importância de levar-se em conta as diferentes formas que os brasileiros utilizam para se classificar. Se, para os militantes negros e alguns autores, isso denota a falta de consciência racial da população negra brasileira, outros autores procuram demonstrar que a população brasileira define sua cor e sua identidade não de maneira objetiva. Ela corresponderia a processos individuais e coletivos de busca e conquista de reconhecimento social e envolveria assim um conjunto complexo de escolha e negociações múltiplas e simultâneas, que são informadas por mitos, desejos, experiências e conhecimento (Costa, 2002, p. 52).

Sansone (2004, p. 76) afirma que o uso diversificado dos termos que os brasileiros utilizam representa uma classificação do mundo de cada um termos de cor. O que parece necessário, segundo o autor, é uma disposição de interpretar a terminologia fluída e complexa que se usa para descrever a raça, e uma disposição de reconhecer a importância dos múltiplos contextos na determinação do uso dos termos e das formas de classificação. Sérgio Costa (2002) afirma, portanto, que não cabe aos cientistas sociais construir artificialmente, um lugar epistemológico acima dos processos históricos concretos, julgando a partir dele quais são as escolhas identitárias e as formas culturais de vida válida.¹⁶²

¹⁶¹ Sansone (2004, p. 35) afirma que é chegada a hora de se fazer um estudo mais rigoroso dos mestiços, categoria demográfica em rápida expansão, em vez de descartá-la como um grupo residual. O autor ressalta que sua concepção de mestiçagem é radicalmente diferente de sua celebração como “solução” para a questão de “raça”. Para essa visão, a mestiçagem é o arquiinimigo dos direitos civis e étnicos dos brasileiros. Sansone sustenta que a mestiçagem deve ser considerada um componente extremamente importante da etnicidade brasileira. A categoria da mestiçagem como objeto do estudo nos remete ao proposto por Gruzinsky, citado na introdução dessa tese, ainda que seu estudo se enfoque de maneira particular na mestiçagem cultural.

¹⁶² A forma como os brasileiros se classificam é uma forma complexa, segundo Da Matta (1997), pois é resultado de uma triangulação das três raças que compõem e se complementam na formação do povo brasileiro, onde existe um sistema hierarquizante, mas o princípio seria “desigual mas juntos”. Sansone (2004, p. 78). afirma que é interessante levar em conta essa tradição do pensamento triangular no estudo das relações raciais brasileiras, porque elas podem ser um antídoto contra a tendência de rotular o Brasil ambíguo.

A bipolaridade negros/brancos corre o risco também, segundo algumas críticas, de ocultar as demais diferenças que existem e são muitas vezes motivos de discriminação na sociedade brasileira. Autores criticam que um excesso de enfoque na raça pode levar ao ocultamento de outras categorias que fazem com que as pessoas sejam discriminadas e que se mantenha a estrutura desigual da sociedade brasileira. Sem dúvida, a questão da classe social não pode ser abandonada em um País considerado como um dos mais desiguais do mundo, como demonstram vários autores. O racismo não pode ser considerado como a única categoria que é utilizada para justificar essa estrutura desigual. Os negros são excluídos porque são negros, mas também porque são pobres o que os aproximam de outros brancos pobres. Além disso, o gênero, a idade, a origem, podem ser outros elementos que, de maneira hierárquica, determinam as posições na sociedade brasileira.¹⁶³

A polarização negro/brancos, também não daria conta para explicar a forma pela qual o racismo se manifesta no País. Costa (2002, p. 51), citando Sansone, afirma que quando se *“consideram ambas as dimensões da segregação racial – a estrutural e a moral – observa-se que, ainda que possa haver, no plano material, uma dinâmica polarizada de reprodução das desigualdades, os estudos qualitativos revelam que, no plano moral, o racismo obedece a regras múltiplas, e que variam conforme a esfera social considerada”*.

A dificuldade em identificar quem é negro no Brasil é aumentada pela falta de delimitação de uma “comunidade negra”.¹⁶⁴ Alguns autores afirmariam que só a dimensão demográfica dos negros brasileiros já é suficiente para legitimar uma identidade racial e delimitar uma “comunidade negra”. Sansone (2004, p. 268) afirma, contudo, que não é verdade que a dimensão populacional dos negros no Brasil seja suficiente para a determinação da força e da intensidade da identidade étnica negra ou africana. Um exemplo, seria a falta de identificação dos negros com uma instituição política única e própria, como desejaria Hanchard. Não seria, portanto, evidente que a dimensão populacional dos afro-descendentes no Brasil – independentemente de como definamos essa ascendência e de as pessoas se verem ou não como tais, ou considerarem que vale a pena enfatizar sua ascendência no campo da política – resultaria numa espécie de força política e até eleitoral negra. O caso do Brasil tem sido exemplar dessa questão.

Na retórica política, o apelo aos quilombos e à África têm servido para a militância negra criar a idéia de uma comunidade negra com base numa origem comum. Comunidade negra também tem sido definida pelos negros que freqüentam e praticam ostensivamente o culto afro-brasileiro. Contudo, como já visto, esses elementos não são suficientes para a criação de uma forte identidade racial no País.¹⁶⁵ Muitos autores se referem a uma

¹⁶³ Segundo Sérgio Costa e outros autores, o fato de que índios e seus descendentes, assim como os caboclos nordestinos, apresentem um perfil de desfavorecimento social semelhante ao do negro, não autoriza que sejam tratados na categoria de “negro”, esquecendo o viés étnico e o viés regional que podem ser motivos da discriminação que sofrem.

¹⁶⁴ Aqui faço referência a “comunidade” no sentido comum, de uma referência a um limite territorial, lingüístico e cultural e religioso, elementos que permitiriam estabelecer uma diferença coletiva.

¹⁶⁵ Segundo Sansone (2002, p. 141), a identidade negra mais forte pode ser encontrada no Brasil se a buscamos onde ela se exprime de formas mais individuais. O autor define dois tipos de identidade negra: a identidade negra propriamente dita, compreendida como um fenômeno coletivo; e a negritude, percebida

comunidade negra, quando falam de militantes e intelectuais negros que juntos lutam pela causa negra. Sodré (1999, p. 209) afirma que a ética comunitária afro-brasileira reencontra-se na prática com o que, na teoria, um certo pensamento ocidental da diferença chamaria de “projeto aberto”. Não deve ser confundida com as subdivisões societárias a que se chama comunidade tal, comunidade qual. Estas são geralmente formas de vinculação por afinidades grupais ou religiosas, mas sob a regência de relações sociais caracterizadas pelo egoísmo econômico, pela racionalidade dos laços jurídicos e pela subjetivação individualista. Na luta política dos afro-descendentes, a comunidade ou a comunalidade litúrgica poderia, segundo Sodré, equivaler-se a isso que alguns teóricos do multiculturalismo contemporâneo chamam de agência (*agency*), isto é, o conceito de um coletivo capaz de ação política fora das grandes narrativas utópicas e da consciência liberal moldada por partidos, algo como a noção wittgensteiniana de gramática de conduta.

A reivindicação de uma cultura negra, especificamente afro-brasileira, tem sido o outro elemento pensado como aglutinador para a formação de uma identidade negra. Alguns autores argumentam que não existe uma cultura negra autônoma no Brasil, existiriam sim traços culturais de origem africana que se fundiram na cultura geral do País. Haveria portanto, uma só cultura compartilhada por negros e brancos. Alguns autores criticam tal posição como um clichê preconceituoso que nega a pluralidade cultural no Brasil. Esses autores não concordam com a reivindicação de militantes negros de uma cultura negra pura africana no Brasil, no entanto, existe uma pluralidade cultural no País e, obviamente, como uma cultura recriada, existiria uma “negritude” que se traduz em manifestações culturais herdeiras das contribuições civilizatórias africanas e que são adaptadas e recriadas no Brasil.¹⁶⁶ São esses espaços culturais que os negros usaram e usam para negociar com o domínio branco e são neles, que os negros circulam com maior liberdade, e mesmo com maior poder que os brancos (Sodré, 1999; Sansone, 2002). Se os negros têm predomínio nessas manifestações culturais, não significa que não compartilhem esses espaços com os brancos, nem que todos os negros compartilham desses espaços.

Como afirma Sansone, mais do que reivindicar um lugar de uma minoria numa sociedade, a maioria dos negros sonhou com uma sociedade em que eles seriam o povo ou, pelo menos, parte dele. Segundo Sodré, a cultura negra faz parte da contribuição negra para o povo brasileiro (povo que Sodré entende como um amálgama especial de heterogeneidades econômicas, sociais, fenotípicas e culturais). Se a “cultura negra” não tem sido suficiente para aglutinar os negros em torno de uma identidade racial politizada, ela tem conseguido, ao contrário do que se pregava, a sua contínua expressão. O risco de rotulações de grupos e práticas como exclusivas dos negros traz o perigo de essencializar a diferença e tornar estático aquilo que é dinâmico (Sansone, 2002, p. 25).¹⁶⁷ ¹⁶⁸ Essa

como um comportamento e atitudes individuais concentrados em torno de um orgulho negro. Essa última é mais compatível com opções e estratégias individuais e corresponderia melhor o caso brasileiro.

¹⁶⁶ Segundo Sansone (2002, p. 25) a “negritude” não é uma categoria racial fixada numa diferença biológica, mas uma identidade racial e étnica que pode basear-se numa multiplicidade de fatores: o modo de administrar a aparência física negra, o uso dos traços culturais associados à tradição afro-brasileira, o *status*, ou uma combinação desses fatores.

¹⁶⁷ Segundo Sansone (2002, p. 25), nas últimas duas décadas, os estudiosos, as fundações e as ONGs, na América Latina, têm tendido a sobrepor uma linguagem polarizada (negro e branco) que nem sempre conduz

constatação leva ao questionamento sobre a adequação das políticas multiculturalistas para a questão negra brasileira, tomando-se em conta, os critérios discutidos por Wieviorka apresentados na introdução desta tese, como necessários para que uma minoria cultural seja atendida por estas políticas.

O que esses autores demonstram é a dificuldade da aceitação no País de uma divisão racial fixa e bipolar. Muitos entre eles, como Da Matta, não se manifestam contra a aplicação de políticas de ações afirmativas no Brasil, mas reclamam que devem considerar as especificidades do contexto brasileiro, definido como um contexto ambíguo (não no sentido negativo, como afirma Grin, mas específico da situação brasileira). Propõem que as ações afirmativas se façam acompanhar por políticas mais próximas da realidade brasileira, como, por exemplo, uma grande campanha nacional onde os brasileiros se vissem confrontados com seus mecanismos de exclusão racial. Outros preferem políticas universalistas, evitando assim a necessidade da instituição de identidades raciais, acompanhadas de um monitoramento da desigualdade racial no País

Peter Fry e Yvonne Maggie são considerados como os grandes opositores da aplicação de ações afirmativas no Brasil. Criticam que nas decisões do Estado em aplicar ações afirmativas, assim como na preparação para Durban, não fora promovido um amplo debate na sociedade. O frágil debate apenas teria começado quando já era fato consumado. Sem negar a existência de racismo e discriminação, crêem que a aplicação de cotas representa uma ruptura com a tradição a-racista brasileira, alimentada por uma antiga ideologia do Brasil misturado. Apoiando-se em opiniões de leitores de jornais, os autores procuram demonstrar a negação da população em geral em aceitar a criação de duas categorias raciais (2004). Os leitores recusam a obrigação de terem de se assumir como brancos ou negros para terem acesso a lugares nas universidades ou nos serviços públicos. Afirmam também a importância de políticas contra a pobreza para acabar com o grande mal da sociedade brasileira: a desigualdade de renda. Além disso, crêem que a política de cotas apenas jogaria os pobres brancos contra os negros, enquanto as elites brancas não veriam nenhuma mudança em suas posições, já que não são atingidos pelas cotas. Para Peter Fry, é impossível não escutar a voz da população, e não seria correto mudar a armadura da ideologia racial nacional sem debate nem votação. Se assim se comportaram os governantes nas arenas do exterior, como na Conferência em Durban, crêem que o fizeram para impressionar as agências e a comunidade internacional.

Seriam três os motivos apresentados pelos autores para fundamentar sua radical oposição às ações afirmativas: primeiro, não estão convencidos que seja possível corrigir séculos de desigualdade de qualquer ordem, racial ou não, por meio de uma política de custo zero, afinal a política de cotas não mostra gasto nenhum, tal como aplicada pelo

a uma melhor compreensão da dinâmica da discriminação racial, freqüentemente sutil, bem como a variedade de formas possíveis de resistência individual ou coletiva ao racismo.

¹⁶⁸ Muniz Sodré (1999), afirma rejeitar a alteridade se ela significa o distanciamento do outro. O autor defende o “convivialismo”, não o convivialismo tolerante, mas a efetiva partilha de territórios. Uma parceria (trocas, interações, trabalho conjunto, convivência prolongada) entre singularidades e não de uma cívica e piedosa tolerância democrática. Não se trata apenas de isonomia, mas, principalmente, de isotopia – igualdades de lugares.

governo. Os governantes, no entanto, não se preocupam com as animosidades que tais políticas podem suscitar na sociedade. Em segundo lugar, os autores crêem que as políticas universalistas ainda não se esgotaram no País, mesmo porque não foram produzidas até hoje políticas eficazes contra a pobreza, e, por último, crêem que os governantes poderiam ter mais cuidado antes de abandonar um projeto nacional baseado no não-racismo. Melhor do que as cotas seria transferir recursos para as áreas necessitadas, nas quais se concentram os negros. Parece ser mais fácil que a elite apoie as cotas do que essa transferência de recursos.

A tradição não-racialista no Brasil teria seu fundamento na ideologia da democracia racial. Alguns intelectuais, alguns deles identificados como neo-freyrianos, tendem a defender a democracia racial, não como algo já existente, mas como algo que deve ser buscado. Esses autores tentam demonstrar que, de fato, a democracia racial é um mito brasileiro, mas não um mito no sentido de farsa, como apresentado por alguns autores e por militantes do movimento negro, e sim como um mito no sentido antropológico, incorporado à cultura brasileira. Um mito, como afirma Fry (2000), como um conjunto de idéias e valores poderosos que fazem com que o Brasil seja o Brasil, usando a expressão de Da Matta. Esse mito informaria a vida cotidiana e ensinaria que a cordialidade é melhor que o confronto (Fry, *apud* Hasenbalg, 1996, p. 237, nº 4).

O esforço para desmascarar a democracia racial não tem permitido a reflexão sobre sua eficácia e permanência, que resiste ao descrédito teórico, desde os anos 50. Schwarcz afirma que é possível “levar a sério” o mito, o que implica evitar associá-lo à noção de ideologia – de falsa ideologia — ou compreendê-lo apenas como intencional mascaramento da realidade. Em lugar de insistir nas “mentiras” que o mito da democracia racial contém, naquilo que esconde, talvez se possa reler o que o modelo afirma, perguntar pelas recorrências, que não parecem fruto do acaso, mas sim resultado de um excesso de significação.

Os dados estatísticos estão aí para demonstrar a desigualdade racial, contudo denunciá-la como forma de provar o racismo não conduz à sua extinção. Insistir no mito da democracia racial é uma forma de insistir numa sociabilidade que, pelo menos em ideologia, está presente nas mentes dos brasileiros. Segundo, Lillian Schwarcz (2002, p. 310): é “*na evidenciação do mito que talvez esteja uma das pistas para a recuperação da especificidade desse racismo brasileiro, que já não se esconde na imagem indelével da democracia racial, mas mantém a incógnita de sua reiteração constante.*”¹⁶⁹

Sem dúvida, todas essas considerações são importantes para ressaltar a especificidade da questão racial brasileira, mas o que deve ser feito para eliminar a desigualdade racial manifestada nos dados estatísticos, que resultam dos estudos quantitativos, e o que racismo de formas múltiplas, que apontam os estudos qualitativos?

¹⁶⁹ Segundo a autora, se a mestiçagem não é um atributo exclusivo do Brasil, é aqui que o mito da convivência racial harmoniosa ganhou uma penetração impar, que lhe assegurou um lugar de modelo. A preocupação desses autores é que essas novas políticas não destruam a maior sociabilidade entre as raças no Brasil. É difícil aceitar que, de um momento para outro, o Brasil, considerado antes como um modelo de paraíso racial, que certamente nunca foi, se transforme no inferno racial (recorrendo à expressão de Sansone), que certamente não é.

Parece que os estudiosos se encontram na angústia de descobrir a melhor política no momento em que a população negra cobra urgência.

4. O Movimento Negro e a defesa das ações afirmativas

O Movimento Negro percebeu nesse novo espaço de debate sobre a questão racial a oportunidade de se promoverem mudanças efetivas na condição do negro brasileiro. Reconhecendo que, no Brasil, é muito difícil que haja uma continuidade de políticas, reclamam uma urgência, principalmente por parte do Estado, no combate à desigualdade racial. Essa urgência é um elemento que permite unificar as reivindicações do Movimento Negro em torno das ações afirmativas, no entanto, não há um consenso entre as organizações de que sejam elas a solução ou o melhor caminho para resolver a questão da desigualdade racial no País.

A opinião dos militantes negros na esfera pública é tímida, pois manifestar-se contra ou apontar os problemas das ações afirmativas pode contar para a debilitação do próprio movimento. Alguns comentários podem ser apreendidos durante o trabalho mais qualitativo. O estudo de Carlos Alberto Santos de Paulo (2002) traz alguns depoimentos de militantes negros que são de uma grande riqueza para o debate das questões raciais. Resumirei esses comentários, acrescentando o apresentado por alguns autores.

Os militantes negros percebem que houve alguns avanços, detectados na mudança dos discursos, inclusive oficial, e no espaço que a questão racial tem ocupado na agenda pública. Crêem que a pressão do Movimento Negro foi fundamental, mas no entanto, temem os interesses que guiaram e que possam estar guiando o Estado ao assumir para si a defesa dos interesses da comunidade negra. Temem que o Estado compre para si o discurso da defesa do negro, sem traduzi-lo em medidas concretas. Sentem que o Movimento Negro perdeu o controle das iniciativas, que agora é do governo.

Ademais, tem sido evidente o esforço do governo em cooptação de lideranças negras, e isto tem produzido grandes divergências no Movimento Negro. Os militantes reconhecem a importância da participação de ativistas nas atividades técnicas do governo, desde que ocupados de forma estratégica. Preocupam-se em que o governo lhes ofereça postos sem dar condições para que realizem seu trabalho de maneira efetiva, acabando por serem inculcados do mau funcionamento das políticas implementadas (Cardoso, 2002). Divisões entre os movimentos negros são uma constante. Nessa abertura oficial para a parceria com as organizações negras, elas acabam por entrar em sérios conflitos umas com as outras.

Quanto às ações afirmativas, as opiniões divergem. Muitos militantes crêem que elas podem ser realmente úteis para a comunidade negra e para a sociedade em geral, rompendo com espaços normalmente reservados para os brancos, no entanto, têm consciência de que

não serão suficientes para resolver o problema negro, que implica ações mais concretas de combate à pobreza e à desigualdade social existente no País e de combate ao racismo. Muitos militantes preferem medidas focalizadas às ações afirmativas, como cotas, por exemplo. Na opinião de alguns militantes, o ideal seria a promoção de políticas sociais para a população em geral, ou seja universais, que tivessem uma focalização na comunidade negra: *queremos lutar para que todos os projetos sociais só possam obter recursos se colocarem como parte obrigatória do projeto, a descrição sobre o seu impacto sobre as desigualdades raciais*, isto é, que a questão racial seja um tema de transversalidade (Paulo, 2002, p. 110).

O medo de que a implementação das ações afirmativas provoque antagonismos na sociedade brasileira não existe somente entre intelectuais. Líderes de organizações negras demonstram tal medo, até porque grande parte das ações estimuladas por eles englobam a população pobre em geral, constituída de negros e brancos, como veremos no capítulo sobre os cursinhos. Temem que essas ações prometidas pelo governo não sejam de fato aplicadas e acabem tão-somente por provocar esses antagonismos.

A centralidade da discussão nas cotas é outra coisa que assusta. O movimento negro sempre discutiu sobre as cotas, no entanto, sempre houve a preocupação com medidas abrangentes, num sentido mais amplo do que a introdução de negros em espaços definidos. O movimento preocupava-se com conteúdos de políticas que se relacionavam à saúde, educação, trabalho. Afinal, o movimento negro também foi surpreendido pela repentina abertura dada às ações afirmativas e crê que sua participação no debate não foi tão ampla como deveria. Na realidade, alguns militantes foram convidados a participar, mas não houve um debate difundido entre a militância negra em geral, por todo País. Não houve, portanto, tempo para o debate ser aprofundado. As ações afirmativas acabaram por sair sem levar em conta outras medidas que seriam necessárias para atacar problemas que dizem respeito à maioria da população negra.

Como conclui Carlos Alberto Santos de Paulo, sem dúvida os preceitos universais assumidos nas políticas sociais não têm dado conta de resolver o problema da desigualdade racial, no entanto, para que se altere a questão racial tal, como se apresenta no Brasil, são necessárias políticas que vão além de inserções de alguns negros em espaços determinados, principalmente quando essas políticas parecem corresponder mais a um esforço de legitimação do governo do que a respostas ao movimento negro e uma forma efetiva de neutralizar o aprofundamento da problemática racial brasileira. Na avaliação que o autor faz dos depoimentos, ele finaliza dizendo que a *“proposição de políticas públicas deu lugar a concessões transformadas em cotas e políticas específicas, o que não revelou com fidedignidade a intenção do movimento. São medidas isoladas que, no conjunto das expectativas, não refletem as necessidades reais do empoderamento da população negra”* (Paulo, 2002, p. 112).

5. Para concluir

Tal como a discussão indígena no México, a questão racial no Brasil é de grande complexidade. Não se pode falar da questão racial brasileira, sem falar igualmente da questão social e da brutal desigualdade social que existe no País, assim como da vontade e da capacidade mesma do Estado em afrontar os problemas vividos pelos negros brasileiros.

Como afirmo sobre a questão da autonomia indígena no México, não creio que o mais urgente seja assumir posições contra ou a favor das ações afirmativas, muitas vezes de maneira simplista, até porque essas políticas já se encontram em curso. Creio que a contribuição dos estudos deve ser no sentido de apresentar elementos que contribuam para o debate com uma visão mais crítica sobre as vantagens e desvantagens, bem como sobre os limites que tais políticas podem alcançar.

Por isso trago para o debate a experiência do projeto *Diversidade na Universidade*, um projeto do governo elaborado no seio do Ministério da Educação. O projeto é elaborado no momento em que há um grande impulso inclusive pelo Estado brasileiro ao debate das ações afirmativas, mas como demonstrarei, contraditoriamente, na elaboração do *Diversidade na Universidade*, esses mesmos impulsos estão longe de serem verificados. Mediante a análise do projeto, pretendo demonstrar portanto a complexidade da problemática racial brasileira, assim como a ação limitada do Estado.

Parte.3. O INI e as organizações indígenas da Cidade do México: o “Programa de Atención a la Población Indígena de la Zona Metropolitana de la Ciudad de México”.

Neste capítulo abordarei diretamente os dados recolhidos no trabalho de campo realizado no México. Procurarei demonstrar como se foi construindo um discurso multiculturalista no interior das instituições oficiais na Cidade do México, que foi pouco a pouco se traduzindo em políticas públicas mais concretas. Com o exemplo do *Programa de Atención a la Población Indígena de la Zona Metropolitana del Distrito Federal*, instituído pelo Instituto Nacional Indigenista (INI), procurarei demonstrar como esses projetos, definidos como inovadores já que propunham o reconhecimento da diferença cultural indígena, se desenvolveram no contexto urbano e quais foram as dificuldades para a sua implementação.

Terei como objetivo, mediante a análise da ação desse programa, demonstrar como foi discutido no interior do governo e qual foi a sua aceitação pelas demais instituições públicas. Enfocarei, também, a relação assumida por essas instituições com as organizações indígenas, procurando detectar os impactos que a colocação em prática de políticas multiculturalistas no contexto da cidade do México teve sobre o processo organizativo indígena e sobre a assunção e definição de uma identidade indígena. Como demonstrarei, não se trata de políticas de grande amplitude; ao contrário, são ações isoladas, realizadas por instituições públicas de atenção ao indígena, sem reconhecimento pelos demais órgãos governamentais e sem grande impacto nas condições socioeconômicas da população indígena em geral.

O trabalho de campo, realizado no México a partir de 1997, foi integrante de um projeto de pesquisa intitulado *Interculturalidade, direito e gênero em regiões indígenas: um enfoque comparativo* e serviu para a elaboração da minha dissertação de mestrado, concluída em 2000. Após o mestrado, já visando à pesquisa doutoral, realizei distintas visitas ao campo, de forma a atualizar meus dados e dirigi-los mais concretamente para os interesses da comparação com o Brasil.

No primeiro período de campo, estive vinculada como trabalhadora voluntária à Delegação do Distrito Federal do INI, o que me possibilitou observar o trabalho da instituição e o contato com as diversas organizações indígenas. No segundo período, dediquei-me, sobretudo, à observação do resultado da atuação das novas instituições indigenistas que haviam surgido e ao contato com as mesmas.

O ponto de partida para esta tese foi a análise dos dados, experiências e conhecimentos adquiridos no contato institucional e com as organizações indígenas. Privilegiei, como informação, o relato da minha observação diária das organizações e do trabalho da instituição e a relação entre elas, além das inúmeras conversas com representantes indígenas e autoridades. Baseei-me também em biografias, de forma a

ampliar meu conhecimento sobre os problemas vivenciados pelos indígenas na Cidade do México.¹

O uso de dados etnográficos teve como objetivo descrever com maior detalhe o mundo diário dos indígenas da cidade do México e de suas relações com as instituições. O enfoque na observação, nas conversas diárias e na elaboração de biografias deveu-se a um desejo de ir mais além do discurso, já bastante manipulado pelos representantes indígenas e pelas instituições, que geralmente despontam em entrevistas mais formais. O momento de intensa discussão política sobre a questão dos direitos indígenas provoca uma certa homogeneidade dos discursos dos líderes indígenas e de autoridades institucionais, acabando por constituir um obstáculo para se ter acesso às opiniões mais individuais ou mais coletivas, segundo os distintos grupos étnicos, das novas políticas que estavam sendo implantadas.

¹ O relato feito pelos indivíduos de suas experiências diárias permite-nos enriquecer e transcender o plano da informação sobre os fatos para o das representações mentais. Citando Jose Pujadas, Manuela Camus (2000, p. 118) afirma que as narrações biográficas remetem a um contexto social determinado; são a expressão de uma subjetividade que organiza a realidade circundante com base em determinadas imagens ou construções sociais nas quais se inscreve e adquire sentido sua própria narração. O discurso da memória individual possui duas leituras: uma que tende a mostrar como os atores sociais reproduzem e assumem o discurso dominante, que remete à construção social de uma memória coletiva, e outra, uma leitura alternativa que nos apresenta um quadro que desestrutura e supera o corte ideológico do discurso dominante, marcando o caminho tortuoso e cambiante das descontinuidades, dos refluxos, das transformações de mentalidade e de época.

Cap.I -O programa institucional para os indígenas

1. O “Programa de Atención a la Población Indígena de la Zona Metropolitana de la Ciudad de México” do INI

Para compreender a criação de um programa de atenção aos indígenas da cidade do México, é necessário recuperar algumas informações da parte 2 desta tese. Quando o presidente Salinas de Gortari instituiu o *Programa Nacional de Solidariedad* (PRONASOL), para o combate à pobreza nas zonas rurais e urbanas e afirmou que o enfoque seria dado aos povos indígenas que, segundo ele, eram dignos de tratamento mais justo, o presidente abriu as portas para que se estabelecesse uma nova relação do Estado com os povos indígenas, agora pautada no reconhecimento de suas diferenças culturais e de suas capacidades autogestivas.

O PRONASOL, através de sua parceria com o INI, tinha como objetivos: promover e apoiar as iniciativas dos povos indígenas, a fim de atualizar suas potencialidades e consolidar o caráter plural e diverso da nação; promover a transferência das funções institucionais às organizações e coletividades indígenas, assim como às outras instituições políticas e grupos da sociedade envolvidos e comprometidos com a ação indigenista; e, por fim, promover a coordenação com as instituições federais, estatais, municipais e da sociedade civil, assim como com os organismos internacionais, o fim de ampliar a cobertura de atenção aos povos indígenas e envolver as outras dependências e setores da sociedade civil nas ações indigenistas (Ohemichen Bazán, 1994). O presidente Salinas inaugurou no México o discurso de reconhecimento e de respeito ao pluralismo cultural, de forma semelhante ao passo mais tarde dado por Fernando Henrique Cardoso em relação aos negros no Brasil.

A elaboração de um programa dessa magnitude era justificada pela necessidade de combater a desigualdade e a injustiça que freavam o desenvolvimento dos povos indígenas mexicanos. Ao INI caberia pôr em prática o desejado pela nova administração, que se definia agora por um discurso de respeito à diferença e de transferência para as organizações indígenas do poder de decisão sobre os projetos e a administração dos gastos públicos, através dos *Fondos Nacionales de Solidariedad (FRS)*. Era uma ação inovadora para a instituição que, para cumpri-la teria, *a priori*, de romper com modelos tutelares segundo os quais, até então, se desenhavam as políticas à margem das organizações sociais beneficiárias. Após a realização de vários diagnósticos, foram elaborados alguns projetos estratégicos que teriam como objetivo incidir nas áreas onde se detectavam os problemas estruturais que impediam o desenvolvimento dos povos indígenas. Esses projetos se condensaram em uma série de programas: *Programa de Justicia, Fondos de Solidariedad para el Desarrollo; Programa Nacional de Lenguas Indígenas, Apoyo ao Patrimonio*

*Cultural, Programa de Investigaciones, e, entre eles, o Programa de Atención a la Población Indígena de la Zona Metropolitana de la Ciudad de México.*²

O Programa para a Área Metropolitana nasceu com o objetivo de apoiar os projetos apresentados por grupos e organizações indígenas assentados na Cidade do México e com eles abrir espaços de participação e negociação. As atividades da instituição se concentrariam em apoiar as iniciativas das organizações indígenas com a intenção de:

- fortalecer a capacidade de gestão dos grupos e das organizações indígenas, para terem acesso aos serviços institucionais de justiça, educação, saúde, habitação e capacitação, entre outros;
- promover a capitalização das organizações a fim de realizar atividades profissionais relacionadas com sua especificidade étnica;
- fortalecer as diversas formas organizativas, com pleno respeito institucional às suas culturas;
- promover a participação das instituições oficiais e das organizações civis nas ações dirigidas para a população indígena (Igreja, 2000).

Segundo os documentos da instituição e entrevistas com a diretora do Programa, ele teve como primeiro objetivo a definição da sua cobertura de atendimento. A partir de 1989, o INI iniciou um trabalho de revisão da informação bibliográfica e censitária, assim como de sistematização da informação adquirida diretamente através do seu trato com as organizações. A partir desse diagnóstico, o Instituto enfocou três destinatários para suas políticas:

- grupos e famílias que vieram em condições de infra-subsistência, os quais careciam de garantias, identificações e não podiam ser sujeitos de créditos por viverem em condições de pobreza extrema;
- grupos que viviam em condições mínimas de subsistência, ou seja, que tinham o mínimo para subsistir, mas que careciam de outros insumos necessários;
- grupos com condições de vida mínimas essenciais e cujas condições não eram tão precárias como nos dois primeiros casos, faltando-lhes somente assessoria.

A instituição não levou em conta a cobertura territorial, mas procurou relacionar o tipo de ocupação por grupo étnico e a situação de pobreza extrema dos indígenas. Procurou estabelecer uma relação entre etnia, ocupação e pobreza extrema e tomou como base, para elaborar uma estratégia de ação, as relações dadas por padrões de parentesco, bairro e comunidade de origem dos indígenas assentados na capital. Da população definida como de extrema pobreza, trabalhou-se essencialmente com grupos triquis, originários de San Juan Copala de Chichauxtla, grupos otomís de Santiago de Mexquititlán e Querétaro; e grupos mazahuas de Michoacán e do Estado do México. Ao todo, somavam em torno de oito mil pessoas atendidas, que tinham como reivindicação central o acesso à habitação, a defesa de

² Na parte 2, capítulo II, item 5, exponho as várias críticas e interpretações que foram feitas a essa “inovação” do presidente Carlos Salinas de Gortari.

um espaço no comércio ambulante e a proteção frente aos inúmeros conflitos com a Justiça do Estado.

A partir dessa cobertura, o Programa desenhou suas linhas de ação que tinham como finalidade o fortalecimento da capacidade organizativa e de gestão dos indígenas, ainda que desse seguimento a ações mais assistencialistas. O trabalho do INI foi iniciado através da elaboração de projetos produtivos em parceria com as organizações. Sua metodologia era definida como fundada no trabalho direto com as bases das organizações, a capacitação e a definição coletiva dos projetos de forma que se pudessem converter numa alternativa viável para o desenvolvimento do grupo. A instituição trabalhou em um sistema de coresponsabilidade para, dessa maneira, segundo a direção, garantir o manejo transparente e honesto dos recursos oferecidos. Para a liberação desses recursos eram abertas contas bancárias conjuntas, assinadas por representantes das organizações e por funcionários da instituição. Além disso, todos os recursos outorgados deveriam ser recuperados à maneira de crédito.

Os projetos levados a cabo pela instituição tinham como objetivos: apoiar a produção e comercialização de artesanato, assim como financiar oficinas de serigrafia, de corte e costura, de confecção e tecidos indígenas e outras – entendidos como projetos produtivos; apoiar a gestão de créditos para a habitação em instituições do governo que se ocupavam da casa própria; apoiar programas de saúde, como a vacinação infantil, programas de apoio à educação e promoção cultural; apoiar programas de comercialização, que se traduziam no apoio aos comerciantes ambulantes indígenas para a compra de produtos para a venda ambulante e na gestão ante o governo da cidade a fim de conseguir a autorização para a venda nas ruas. Como um último projeto, foi criada dentro do programa uma coordenação de procuração de Justiça, que se encarregava de promover o registro civil dos indígenas, a legalização das organizações como associações civis, e, por último, de apoiar trâmites jurídicos realizados pelos indígenas. Apesar do caráter inovador demonstrado no apoio aos projetos produtivos, o INI, na realidade, seguiu agindo com uma proposta de atenção integral, ainda nos antigos moldes paternalistas da instituição.

O surgimento do conflito em Chiapas, em 1994, introduziu mudanças na instituição. O Programa da Área Metropolitana teve de rever seus princípios de assistência aos mais pobres e passar a incluir grupos que não eram considerados de extrema pobreza, como os povos indígenas originários e os grupos denominados “culturais”, ou seja, grupos indígenas em melhor condição social que criaram organizações de promoção cultural na cidade. Ainda que tenha sido mantido o fomento organizativo, o enfoque determinado pela nova linha de ação assumida pela direção do INI nacional passou ser a promoção do reconhecimento legal da diferença cultural. O Programa da Área Metropolitana era convidado a integrar o discurso de defesa dos direitos indígenas e da autonomia que despontava no País. Infelizmente, tal ação sofria e ainda sofre o risco de isolar as organizações indígenas necessitadas de ações imediatas do Estado para promover sua saída da situação de “extrema pobreza”.

A partir das novas instruções, foram estabelecidos três projetos,³ que passaram a ter como denominador comum a luta pelos direitos políticos dos povos indígenas:

POR UNA CALIDAD DE VIDA DIGNA: Este concepto engloba el derecho a la vivienda, la salud, el empleo y la educación. La estrategia fundamental de los grupos indígenas para contar con representación y acceso a los servicios es la creación de organizaciones, ya sea como grupos informales o como asociaciones civiles, cooperativas o uniones. La conformación de estas organizaciones abarca a varias familias emparentadas entre sí o del mismo barrio o pueblo y asentados en el mismo predio o colonia. Esta propuesta abarca grandes núcleos de población otomí, triqui, mazahua y nahua, principalmente asentados en las delegaciones Cuauhtémoc, Venustiano Carranza, Ixtacalco, Iztapalapa y Gustavo A. Madero.

POR UN DESARROLLO SUSTENTABLE: Los así llamados "pueblos del sur" (de origen nahua) se congregan en las delegaciones más rurales de la ciudad como son Milpa Alta, Xochimilco, Tláhuac, Cuajimalpa y Tlalpan. Sus propuestas incluyen el reconocimiento de sus pueblos y de sus límites, la elección de sus autoridades, la redignificación y aprendizaje de la lengua, la aceptación de la forma de trabajo comunitario, la decisión de la asamblea con máxima autoridad.

LA DIVERSIDAD DE LA CULTURA: Los grupos con mayor tiempo de asentamiento en la ciudad han generado organizaciones en apariencia sólo culturales en el sentido de la danza o la música, pero en realidad son pequeñas embajadas indias urbanas. Un objetivo común siempre es el apoyo para las obras del pueblo, sean purépechas, mixtecos, zapotecos, nahuas o mixes. Es decir, la migración es una estrategia para redistribuir la riqueza a los pueblos indios, de ahí casi todos tienen vínculos con sus comunidades e inclusive vienen las autoridades de la región a la toma de posesión de algunas mesas directivas.

Para responder às novas mudanças institucionais, o Programa da Área Metropolitana teve de redefinir sua estrutura e suas linhas de ações. Definia-se agora como uma área concentrada do INI com a responsabilidade de instrumentar uma política institucional para a defesa dos direitos indígenas e o desenvolvimento integral dos indígenas migrantes e originários da zona metropolitana da cidade do México através dos programas de apoio às atividades produtivas, culturais, sociais, de saúde e justiça. Constituiu-se assim a *Delegação do Instituto Nacional Indigenista para o Distrito Federal*, que teria como missão promover, em todos os âmbitos, a tolerância e o respeito às diferenças culturais dos povos indígenas da cidade através do amplo reconhecimento de sua identidade.

Em um levantamento interno sobre as condições institucionais para assumir essa nova tarefa, a delegação detectou possuir como vantagem a experiência necessária para dar solidez às mudanças que deviam ser implementadas; por outro lado, reconhecia que sofria de sérias debilidades, como a falta de pessoal e de recursos materiais e financeiros. Havia uma contradição entre o compromisso real de trabalho e a capacidade para cumpri-lo, e, ademais, havia problemas internos como a falta de clareza de funções, direção e coordenação das ações, além da incapacidade de coordenação entre os setores da instituição.⁴

³ Documento fornecido pela instituição.

⁴ Uso como fontes documentos e discussões com as equipes de trabalho do Programa.

Além do trabalho com as organizações indígenas, o Programa se responsabilizava por um albergue – *La Casa de los Mil Colores*, inaugurada em 1993 – para os indígenas, principalmente mulheres e crianças, que vinham à capital para tratamento de saúde, em nível de urgência. Esse albergue foi realizado com apoio de outras instituições governamentais, o Departamento do Distrito Federal (DDF) e a Secretaria de Desenvolvimento Social do Distrito Federal (Sedesol), e servia também de apoio para os escritórios administrativos da instituição. A localização nesse espaço permitia uma independência maior do Programa da Área Metropolitana em relação às outras instâncias do INI, que se encontravam nos edifícios administrativos da capital. Quando o Programa se tomou uma delegação do INI para o Distrito Federal, as instalações administrativas foram transferidas para o edifício central, alterando também a autonomia que desfrutavam anteriormente.

Essa nova fase do Programa, agora Delegação do Distrito Federal, coincidirá com o surgimento de novas instituições na cidade dirigidas para a atenção aos indígenas migrantes, promovidas no início do governo de Cuauhtémoc Cárdenas. Ao contrário do que se esperava, iniciou-se uma decadência do Programa. Havia a idéia de que o surgimento de novas instituições poderia contribuir para o melhor desenvolvimento do atendimento aos indígenas, mas entre outros motivos, o Programa da Área Metropolitana, assim como o INI em todo País, sofria de problemas para se manter. Meu trabalho de campo na instituição inicia-se em 1997, ano da eleição de Cuauhtémoc Cárdenas para o governo da cidade.⁵

De maneira a facilitar o desenvolvimento do meu trabalho, candidatei-me como trabalhadora voluntária da Delegação, quando ainda estava instalada na *Casa de los Mil Colores*. Como o debate sobre a problemática indígena no México caminhava cada vez mais para a luta do reconhecimento dos direitos indígenas, e entre eles o da autonomia indígena, e como esses serão os novos enfoques do INI, interessei-me em acompanhar o setor de procuração de justiça da instituição.⁶

A atenção jurídica prestada pelo setor se dividia em três áreas de trabalho: registro civil, constituição legal das organizações e defensoria jurídica, como dito anteriormente. Além dessas áreas, junto com os responsáveis de capacitação, o setor era responsável pelos cursos de direitos humanos e indígenas oferecidos às organizações indígenas. Ainda que pareça irrelevante, a promoção do registro civil dos indígenas era uma das atividades mais importante. Muitos deles estão na cidade sem nenhum tipo de documentação, o que limita o seu acesso a serviços básicos, como educação, empregos e atendimento nos centros de saúde e hospitais.

⁵ Cárdenas toma posse em dezembro de 1997.

⁶ Em realidade, não havia uma divisão muito clara dos diversos setores dentro da instituição, inclusive porque havia setores que contavam apenas com um funcionário. Conquanto tivesse funções tão amplas, o número de funcionários da instituição era mínimo (em torno de 8) e o uso de trabalhadores voluntários ou prestadores de serviço social era uma constante. O setor de procuração de justiça, que realizava também uma série de atividades de outros setores, funcionava com apenas dois advogados como funcionários fixos, embora a demanda de apoio jurídico fosse muito superior ao que poderia realizar esse pessoal.

Para o acesso aos recursos públicos, o INI oferecia apoio aos grupos na formação e legalização de suas organizações, para que estas correspondessem a suas necessidades e interesses. Para cumprir tal objetivo, o INI oferecia subsídios para a eleição da figura associativa mais conveniente, como associações de comerciantes ambulantes, de artesãos, de inquilinos.

A defensoria jurídica se limitava a assessorar e apoiar os grupos indígenas na busca de solução de processos penais ou civis em que estivessem envolvidos, seja na condição de vítimas ou de acusados. Como veremos a seguir, essa assistência era muito precária pela falta de pessoal dedicado e, sobretudo, pela falta de reconhecimento das demais instituições públicas. O INI pretendia trabalhar em coordenação com outras instituições, como a polícia, as organizações nacional e distrital de Direitos Humanos, as penitenciárias e os albergues, mas, em geral, havia uma recusa em se reconhecer e valorizar o trabalho do Programa.

Os advogados do Programa para a Área Metropolitana aclaravam constantemente que não era a intenção da instituição proteger a impunidade e que, portanto, aqueles indígenas que tivessem cometido algum delito deveriam cumprir sua pena normalmente. A tarefa do INI seria apenas auxiliar a Defensoria de Ofício e o Trabalho da *Procuraduría General de Justicia del Distrito Federal* na defesa dos indígenas. Havia mesmo um convênio assinado entre as duas instituições que estabelecia a parceria de suas ações.⁷ Contudo, essa parceria nunca foi efetiva e o convênio raramente aplicado, pois não se reconhecia a intervenção do INI nos assuntos jurídicos que envolviam indígenas, principalmente porque havia uma grande dificuldade no reconhecimento da identidade étnica dos indígenas, como demonstrarei a seguir.

A ação da coordenação jurídica da instituição também era limitada pelas organizações indígenas. Na verdade, segundo seus princípios, o INI só deveria intervir nos casos determinados pelas organizações indígenas. Por princípio, se uma organização decidia contratar advogados particulares, o INI não acompanharia mais o procedimento jurídico. Quanto a disputas internas, ocorridas por exemplo entre dois integrantes de uma mesma organização, a instituição não deveria interferir, permitindo que a própria organização buscasse a solução do conflito, salvo se uma das partes procurasse a instituição que, por sua vez, poderia atuar como conciliadora. O INI, no entanto, deveria retirar-se caso o problema chegasse à Justiça. Para a instituição, a diferença cultural deveria ser utilizada como argumento nos casos que envolvessem terceiros não-indígenas; contudo, se o caso fosse interno a uma organização indígena e não houvesse uma predisposição para solucioná-lo neste âmbito, deveriam ser seguidos os procedimentos normais. Todas essas fronteiras presentes nos regulamentos da instituição são de difícil aplicação na

⁷ O Convênio assinado entre o INI e a *Procuraduría General de Justicia* do Distrito Federal, no dia 25 de setembro de 1989, tinha como objetivo a assistência aos indígenas que estivessem envolvidos em algum processo penal de foro comum do Distrito Federal. Para efeitos do convênio, indígenas são pessoas que tenham como característica falar alguma língua indígena e pertencer a uma comunidade reconhecida como tal. O INI deveria ser responsável por determinar a identificação indígena, caso houvesse alguma discrepância entre a Procuradoria e o envolvido. O INI também teria a responsabilidade de fornecer tradutores de língua indígena caso fosse necessário, assim como realizar peritagens antropológicas em casos relacionados a tradições culturais.

cotidianidade da sua relação com as organizações indígenas. O limite da interferência da e mesmo a dependência das organizações em relação ao INI nunca foram realmente delineados.

2. Outros programas da cidade

No decorrer do desenvolvimento do trabalho da Delegação do Distrito Federal do INI, surgiram na Cidade do México novos programas dedicados à atenção da população indígena, os quais abalaram a forma de trabalho da instituição. Não poderia analisar o projeto do INI sem referir-me aos demais programas levados a cabo por outras instituições, principalmente aquelas vinculadas ao governo do Distrito Federal.

Estabeleceu-se na cidade uma clara competição entre a Delegação do Distrito Federal do INI, portanto braço responsável pela aplicação das diretrizes do INI nacional e as instituições do governo do Distrito Federal, de oposição ao governo federal, embora muitos de seus coordenadores fossem antigos funcionários do INI. O que se observa no decorrer do tempo é uma transferência das atividades da Delegação do Distrito Federal do INI para a instituição distrital que restará no cenário. Se, por um lado, tal fato pôde permitir uma atenção mais direta aos indígenas da cidade, por outro lado, há uma perda de conexão com as políticas indigenistas nacionais, ou seja, se a atenção aos indígenas na cidade fazia parte de um programa nacional mais amplo dirigido aos povos indígenas, ela se resumirá à atenção isolada dirigida à população indígena presente na cidade. Tal como no restante do País, a atenção aos indígenas é realizada por ações isoladas e não por uma política mais ampla e uma reforma mais geral do Estado mexicano que contemple a participação dos povos indígenas.

(a) Dirección de Atención a Pueblos Indígenas del Distrito Federal (DAI)

Cuauhtémoc Cárdenas inicia seu governo no Distrito Federal com a criação ou a reativação de instituições especificamente voltadas para a atenção à população indígena da cidade. Sua eleição marcou uma importante mudança política no México, pois Cuauhtémoc era um político importante que encabeçava o PRD, partido de oposição ao tradicional PRI (marcava-se portanto o início da democratização do País e a decadência do PRI) e porque foi eleito democraticamente (pela primeira vez se elegia de maneira direta e democrática o governador do Distrito Federal).

A DAI era uma dessas antigas instituições que foram reativadas pelo novo governo. A princípio fazia parte da Direção de Atenção a Pessoas com deficiências, idosos, indígenas e minorias, dependente da *Dirección General de Equidad y Desarrollo* que, por sua vez, era subordinada à *Secretaria de Desarrollo Social del Distrito Federal*. Constituiu uma área normativa do governo distrital que procurava elaborar políticas e programas que deviam ser implementados por outras instituições do governo da cidade. Hoje, a DAI dedica-se à atenção aos indígenas, estando subordinada diretamente à *Dirección General de Equidad y Desarrollo*.

O objetivo primeiro da DAI era buscar o reconhecimento da multiculturalidade da Cidade do México e, assim, promover o respeito aos direitos dos grupos indígenas. A instituição pretendia realizar um trabalho propositivo de instrução para as demais instituições do governo da capital. Sua intenção era constituir-se em instituição normativa, responsável pelo desenho de políticas para o atendimento a população indígena, e pela especialização e capacitação das outras instituições da cidade no atendimento a essa população em suas necessidades específicas. As demais instituições públicas da cidade deveriam incorporar de maneira particular os indígenas, de forma a facilitar seu acesso aos serviços de saúde, educação, justiça, cultura e aproveitamento do tempo livre. Os funcionários dessas instituições deveriam reconhecer os indígenas, de forma que, finalmente, a sociedade da cidade passasse a atuar de maneira “multicultural”.

Responsáveis da DAI procuravam afirmar e marcar a diferença da nova instituição em relação ao antigo INI, que, por sua vez, teria um enfoque muito mais operativo e assistencialista. Haveria que se lutar, segundo tais responsáveis, para que se reconhecesse os direitos indígenas na cidade, o que somente poderia ocorrer se houvesse uma mudança nas leis. O programa elaborado pela DAI incluía revisar a legislação do Distrito Federal, promover mudanças na lei através da discussão com a Assembléia Legislativa e divulgar tais ações aos grupos indígenas, para que eles mesmos se apropriassem dessas transformações. Pretendia-se igualmente estimular a criação de um sistema público de representação jurídica e de defensoria especializada em direitos indígenas, que abrisse o caminho para processos de procuração de justiça, especialmente em matéria agrária, penal e trabalhista, em um quadro pluricultural de respeito aos direitos indígenas.

Para a realização de tal objetivo, buscaram realizar um diagnóstico das condições dos indígenas da cidade, a partir da revisão de bibliografias e da revisão de dados estatísticos do INEGI, de penitenciárias e do INI, todos referentes a essa população. Iniciaram seu trabalho estabelecendo a divisão dos indígenas da cidade em dois grupos: os povos originários, que habitavam no Sul da cidade, e a população indígena migrante. E como resultado de uma primeira aproximação aos indígenas, traçaram algumas linhas estratégicas e programáticas através das quais deveriam guiar suas ações.

Como parte da estratégia de ação, a DAI convidava as organizações indígenas e organizações não governamentais para participarem na gestão de projetos e nas tomadas de decisão em assuntos alusivos à população indígena da cidade. E também convidava as demais instituições públicas e não-públicas da cidade para trabalharem de forma concertada no atendimento à população indígena. Não obstante, os indígenas não deveriam ser vistos como objeto de atenção, mas sim como sujeitos ativos e participantes. Organizações

indígenas e instituições públicas e não-públicas eram chamadas a dividir a responsabilidade da elaboração, da execução e da avaliação das políticas destinadas à população indígena da cidade, trabalhando num sistema de co-responsabilidade. Para isso, segundo os delineamentos da instituição, a participação dos indígenas só poderia ser efetiva através da consolidação de um processo organizativo. O fortalecimento das organizações passaria pelo desenvolvimento de mecanismos de transferência para os indígenas dos recursos, conhecimentos técnicos, faculdades, funções e poder de decisão.

Como parte das linhas programáticas, além da promoção de uma parceria com outras instituições e das propostas de transformação das leis, programava-se promover pesquisas úteis para a formação de um banco de dados sobre os indígenas da cidade, e promover a proteção do patrimônio cultural e da propriedade intelectual indígena. Essas duas últimas ações foram abortadas em seu início, devido a cortes no orçamento do governo.

A direção da DAI era constituída por antigos funcionários do INI, vinculados ao PRD, participantes da discussão do novo indigenismo do Estado, portadores de grande experiência no debate da questão indígena no País, sobretudo no interior, enfocados na defesa dos direitos indígenas. As propostas da DAI marcavam realmente uma nova forma de atuar no atendimento aos indígenas da cidade; no entanto, faltava à instituição, a princípio, a experiência do contexto da cidade e das especificidades das demandas dos indígenas que aí estão presentes.

O contato da DAI com as organizações indígenas da cidade e com as demais instituições públicas vai ser marcado por diversos conflitos, alterando rapidamente sua forma de ação, que passará a ser mais operativa, em um modelo semelhante ao do INI. Ainda assim, a DAI se recusa a oferecer uma política integral para os indígenas e prefere funcionar como instituição intermediadora dos indígenas com as outras instituições públicas. Procura estimular o encontro dos representantes indígenas com autoridades para possibilitar que aqueles se inteirassem das ofertas institucionais e que estas tomassem conhecimento das necessidades indígenas. Não obstante, serão as instituições públicas que trabalharão diretamente com os indígenas.⁸

⁸ Nesse sentido, o *Conselho de Consulta e Participação Indígena* foi criado e sancionado pelo chefe do governo da cidade. Nesse conselho participam os representantes indígenas (dez dos povos originários e dez dos indígenas migrantes), assim como representantes do governo da cidade, das secretarias distritais, dos institutos de habitação e de cultura, das delegações com maior número de indígenas, e, por fim, cinco organização civis que trabalhem com indígenas e quatorze acadêmicos especialistas na questão indígena no País. O decreto da criação do Conselho está disponível na página web: <http://www.equidad.df.gob.mx/indigenas/consejo.html>.

(b) Centro de Atenção ao Indígena Migrante (CATIM) e as ONGs

Paralelamente à reativação da DAI, o governo do Distrito Federal criou o Centro de Atenção ao Indígena Migrante (CATIM) em parceria com a Agência Holandesa de Cooperação Internacional. O CATIM iniciou seu trabalho no dia 29 de abril de 1998, e tinha como função atender os grupos indígenas da cidade, em moldes semelhantes aos do INI. O objetivo da instituição era dar capacitação laboral, apoio jurídico e atenção médica, assim como oferecer assistência aos indígenas que chegavam à cidade, encaminhando-os aos serviços necessários. Estruturava-se em cinco áreas: atenção imediata, assessoria jurídica, promoção econômica e serviços comerciais, apoio aos povos indígenas e sua cultura, e comunicação social. No entanto, o principal propósito do CATIM foi a elaboração de cursos de formação de promotores jurídicos, que eram oferecidos às organizações indígenas. Com a mesma preocupação da DAI, o curso de promotores jurídicos se definia como parte da construção de um novo marco jurídico e institucional para o indígena migrante, baseado em três eixos temáticos fundamentais: as causas e conseqüências da migração; os migrantes como realidade social e seus direitos específicos, e, os migrantes e a construção de um projeto próprio.

Mediante os cursos, o CATIM pretendia oferecer ferramentas para que os próprios grupos buscassem sua defesa no âmbito da justiça. Não obstante, desde o seu início, tais cursos pareciam não corresponder às expectativas dos grupos indígenas. O CATIM enfrentou muitos problemas, inclusive conflitos com a DAI. Logo após sua criação, deixou de fazer parte do governo da cidade e tornou-se uma ONG. Recentemente, após grandes dificuldades para funcionar, veio a ser extinto.

Concomitantemente à criação do CATIM e a reativação da DAI, surgiram também várias pequenas ONGs dedicadas à assistência ao indígena. Instalaram-se na cidade a Fundação Riguberta Menchú, a Fundação de Servicios Legales e, por parte da Igreja Católica, Cáritas com seu programa *Nuestros Hermanos Indígenas*. As ações de muitas dessas ONGs eram menos amplas, pois tratavam de assuntos muito mais pontuais. Todas elas seguiam o mesmo objetivo de defender o multiculturalismo na cidade através da luta pelo reconhecimento dos direitos indígenas. Começavam sempre pela elaboração de um diagnóstico, nem sempre concluído, mas sempre abarcando as mesmas organizações indígenas. Anunciavam um sem número de ações, mas acabavam atendendo aos grupos nas suas necessidades cotidianas, mais urgentes. Em sua grande maioria, não eram instituições que integravam indígenas em seus quadros administrativos, com exceção da Fundação Riguberta Menchú que buscou realizar seu diagnóstico com o apoio de representantes indígenas, mas, infelizmente, esse trabalho não pôde ser bem realizado e jamais foi concluído. Muitas dessas organizações foram fechadas.

A existência de várias organizações na cidade para o atendimento aos indígenas, sem nenhuma coordenação entre elas, terminou por gerar diversos conflitos e abalar de maneira importante os grupos indígenas.

Cap.II -As organizações indígenas da cidade do México

As organizações indígenas serão aqui analisadas como o público-alvo do projeto institucional, como os cursinhos pré-vestibulares para negros e carentes no Brasil. Não representam a totalidade da população indígena da Cidade do México, mas representam a maioria dos clientes das instituições indigenistas.⁹ Essas organizações foram constituídas como associações civis, com objetivos muito específicos, como a luta pela habitação, pela venda ambulante, dentro do quadro da concessão de recursos do Fundo Regional de Solidariedade.

Os indígenas presentes na Cidade do México são originários de várias etnias e regiões do País. Os grupos trazem consigo suas referências culturais e regionais, que os fazem ver e vivenciar de maneira distinta o ser indígena. Fazendo referência a essas particularidades étnicas e regionais, procurarei apresentar de forma resumida alguns dados sobre as origens e as particularidades das organizações estudadas.

1. Os indígenas urbanos

Os primeiros estudos sobre os indígenas urbanos tendiam a concentrar-se no processo de migração, urbanização e posterior assimilação dos indígenas, já que se esperava que, uma vez na cidade, eles seriam assimilados à cultura nacional. Muitos autores acompanhavam um modelo redfiliano do *continuum folk-urbano*, que foi concebido para estudar a transformação sociocultural ocasionada pela urbanização, utilizando-o também para tratar da transformação associada à migração rural e urbana.¹⁰ Outros estudos foram surgindo contradizendo o modelo de Redfield, enfocando, no entanto, uma “cultura da pobreza” que tendia a ser perpetuada devido às condições de subemprego e desemprego, marginalidade e promiscuidade em que os migrantes viviam na cidade (Lewis, 1957, 1972).

⁹ É importante esclarecer que, mesmo que assistamos atualmente um processo organizativo intenso entre os indígenas, muitos migrantes que estão na cidade não pertencem a nenhuma organização. Além disso, existem as organizações comunitárias que são melhor definidas como organizações tradicionais que se formam a partir de suas referências culturais, com interesses de manter o contato com a comunidade de origem e difundir na cidade sua cultura. Identificam-se talvez, com o que o INI denomina de embaixadas indígenas. Muitas dessas organizações escolhem seus representantes à maneira tradicional, com o apoio da comunidade. Essas organizações, em geral, não buscam o apoio das instituições.

¹⁰ Redfield (1941) propôs um modelo evolutivo o qual associou uma série de características das sociedades tradicionais e modernas, como o intuito de analisar a mudança sociocultural.

Ainda que alguns autores, anos mais tarde, tenham observado que nem todos os migrantes rurais eram pobres e que nem todas as migrações obedeciam a fatores econômicos (Butterworth, 1962),¹¹ grande parte dos estudos esteve encerrada em teorias da marginalidade e da dependência. Da década de 70 em diante, os estudos sobre migração multiplicaram-se, mas tinham como base as teorias da dependência, do colonialismo interno e da marginalidade, que explicavam a migração como sintoma de desequilíbrios regionais vinculados com a exploração econômica (Ohemichen Bazán, 2001, p. 7). A deterioração da agricultura de subsistência, o crescimento populacional e o desenvolvimento da indústria permitiriam explicar as causas e os movimentos migratórios (Oliveira y Stern, 1972; Muñoz y Oliveira 1972), assim como a presença dos indígenas na cidade do México (Arizpe, 1975, 1978, 1985; Nolasco, 1979; Lomnitz, 1997).

Segundo Ohemichen Bazán (2001, p. 9), o enfoque histórico-estrutural outorgou grande peso ao sistema econômico nacional e internacional na explicação, acabando por marginalizar o estudo da transformação sociocultural. Um exemplo seriam os estudos realizados por Lourdes Arizpe, nos anos 70, que se tornaram referência obrigatória sobre os indígenas urbanos, sobretudo os da Cidade do México. Ainda que tenham significado a renovação do interesse pela pesquisa com indígenas urbanos, seus estudos privilegiavam o enfoque determinista econômico. A autora chamou a atenção dos estudiosos da época para a persistência da diferença étnica e da discriminação frente ao que se esperava, ou seja, a assimilação dos indígenas por uma sociedade urbana regida pelas diferenças de classe. Não obstante, seria a marginalização econômica na cidade que fortaleceria uma identidade étnica: *Totalmente marginados, sin posibilidad de movilidad social y económica, necesitan del apoyo de su grupo étnico en la ciudad y así, en vez de perderla, reafirman su identidad étnica*¹² (Arizpe, 1975, p. 151).

Além disso, a autora afirma que a posição socioeconômica dos indígenas não estaria dada por sua filiação étnica: *su posición socioeconómica está dada por la estructura ocupacional urbana y no por sus características culturales* (idem). Seriam a falta de educação e capacitação, a dependência do trabalho assalariado e a falta de acesso aos serviços sociais que a cidade pode oferecer que conduziria os indígenas a concentrarem-se nas camadas mais pobres. O problema étnico é explicado, portanto, como um problema socioeconômico.¹³

¹¹ Estudos de Butterworth (1962), de Kemper (1970) e de Graves y Graves (*apud* Ohemichen Bazán, 2001, p. 7) tomaram como sujeitos de estudo indivíduos relativamente ricos e aculturados nas comunidades rurais e que tinham migrado para a Cidade do México em busca de mobilidade social e prestígio. Esses migrantes, segundo esses autores, teriam sido incorporados à vida urbana com relativo êxito, trabalhavam na indústria e no comércio e contavam com apoio de sindicatos e, em geral, com seguros de saúde governamentais. Esses casos se diferenciavam dos estudos de Lewis da cultura da pobreza, como afirma Ohemichen Bazán (2001).

¹² A autora compara os indígenas migrantes dos anos 40 e 50, que encontraram maior espaço no mercado de trabalho na cidade, o que lhes permitiu incorporarem-se culturalmente no sociedade urbana, e os migrantes dos anos 70, que não tendo mais acesso a bons postos de serviço, caíram em subocupações e acabaram por reafirmar suas identidades étnicas.

¹³ Deve-se inserir os estudos de Lourdes Arizpe no contexto dos anos 70, quando se privilegiava o enfoque socioeconômico nos estudos com os indígenas no México. Ver o capítulo 2.

Outros estudos observaram que os migrantes, ao menos da primeira geração, não rompiam com os lugares de origem, e destacaram a análise dos vínculos dos migrantes com suas comunidades de origem (Ohemichen Bazán, 2001, p. 8). O envio de dinheiro, a contribuição para a realização de obras e serviços de melhoramento da comunidade, a participação nas festas patronais e o apoio que ofereciam aos novos migrantes na cidade, passaram a constituir um novo enfoque (Orellana, 1973; Romer, 1982; Odena, 1983; Mora, 1983; Hirabayashi, 1985, entre outros).¹⁴ Não obstante, alguns estudos que focalizam os vínculos com a comunidade acabam por não retratar os laços que esses indígenas criaram com a própria cidade e os problemas que enfrentam nela.

A partir dos anos 80, novos estudos vão ser realizados enfocando de maneira mais detalhada as condições e a transformação da cultura dos indígenas migrantes na Cidade do México. Esses novos estudos vão focalizar o auto-reconhecimento dos migrantes como indígenas ou como pertencentes a seus lugares de origem. Vão também estudar as relações dos indígenas com a sociedade de origem, enfocando a discriminação de que são vítimas. Ainda assim, não são numerosos os estudos sobre os indígenas da Cidade do México.¹⁵

Estudos mais recentes demonstram uma nova interpretação da cultura indígena no contexto urbano e no País como um todo. São estudos que abandonam o enfoque na aculturação e pensam em uma definição de cultura mais abrangente. Camus (2000, p. 2) citando Arizpe, por exemplo, afirma que o estudo com os indígenas urbanos demonstra uma transformação na raiz da etnicidade, no sentido que se modifica a construção social e cultural do índio como esse ser primitivo vinculado à sua terra e à sua comunidade. Todos esses autores procuram compreender a permanência ou a transformação da cultura indígena no contexto urbano através de conceitos mais abrangentes, como podem ser culturas híbridas e *criolização*,¹⁶ re-significação¹⁷ ou transformações culturais,¹⁸ mas denunciam

¹⁴ Os estudos de Hirabayashi, na Cidade do México, juntamente como os de Teófilo Altamirano, em Lima, têm como enfoque a formação da “cultura regional” nos contextos urbanos (1991, p. 26). O regionalismo é a fonte teórico-conceitual com a qual analisam as migrações e as condições dos indígenas que se encontram no contexto urbano. A cultura regional seria a expressão mais visível da cultura indígena e campesina na cidade. Além disso, com a dificuldade e a incapacidade da cultura urbana absorver esses novos migrantes rurais, observa-se a tendência de uma ruralização do contexto urbano através da reprodução de elementos culturais tipicamente do mundo rural na cidade. As culturas campesinas, indígenas e tribais teriam trazido para a cidade suas características localistas e regionalistas, que rapidamente a ruralizaram culturalmente. Estudiosos sobre os indígenas urbanos têm sido críticos a essa posição, pois crêem que ainda que o regionalismo possa ser uma fonte de identidade, não seria a única. Regionalismo e etnicidade são duas construções sociais de ordem distinta (Camus 2000, p. 25). Não obstante, é importante ressaltar o regionalismo como critério de formação de identidades, já que junto com a etnicidade explicam as especificidades das diversas culturas indígenas que encontramos na cidade.

¹⁵ Ainda que pouco numerosos, há importantes estudos sobre os indígenas urbanos no México. Entre eles, os de Romer (1998), de Perez Ruiz (1993), Lestage (1998, 1999), Ohemichen Bazán (2001).

¹⁶ O conceito de culturas híbridas aqui mencionado foi proposto por García Canclini (1989) e propõe uma realidade sociocultural de hibridismo ou de mistura entre a modernidade e a tradição. A hibridação é compreendida através de três processos: a quebra e a mescla das coleções que organizam os sistemas culturais, a desterritorialização dos processos simbólicos e a expansão dos gêneros impuros. O autor se refere a dois processos: a perda da relação natural da cultura com os territórios geográficos e sociais, e, ao mesmo tempo, certas relocalizações territoriais relativas, parciais de velhas e novas produções simbólicas. Essas culturas híbridas ocorrem, sobretudo, nas fronteiras, nas fusões, nas uniões, comunicações. O híbrido se aproximaria do mestiço, do sincrético, mas a diferença é que estes remetem à noção de mistura racial ou fusão

também uma falsa dualidade entre o campo e a cidade, já que os indígenas do mundo rural também estão sujeitos a transformações constantes advindas da modernidade, inclusive através da contribuição dos migrantes. A importância desses novos estudos é que abrem a perspectiva da definição do indígena não como remanescente do passado, mas como uma presença no mundo moderno, com valores culturais e necessidades distintas. Assim mesmo, procuram demonstrar os diferentes rumos em que se pode dar a re-significação ou transformação cultural, de forma a permitir o reconhecimento de uma verdadeira multiculturalidade.

Por esta multidirecionalidade da transformação cultural no contexto urbano, os estudos com os indígenas da cidade não despertam tanto interesse. Camus (2000), que estuda o discurso político mayista da Guatemala¹⁹ afirma que os indígenas urbanos são

religiosa. Ainda com todos os cruzamentos interculturais, o híbrido não é indeterminado, ao contrário, é também formalizado e organizado por lógicas históricas. Camus (2000) em seu estudo com os indígenas urbanos demonstra sua preferência pelo conceito de hibridismo de Canclini, ainda que se pergunte se esse hibridismo não poderia culminar em uma homogeneização cultural pela força de implantação e aceitação dos meios massivos. Prefere, portanto, recorrer ao conceito de Hannerz que, em uma discussão semelhante, se refere ao “criolismo” ou à “criolização” para descrever a inter-relação cultural acumulativa histórica e em trânsito entre o centro e a periferia, o que resultaria no compromisso ativo das pessoas fazendo suas próprias sínteses (Camus, 2000, p. 39)

¹⁷ O uso do conceito de re-significação cultural para o estudo dos indígenas urbanos no México é proposto por Regina Martinez Casas em seu estudo com os migrantes otomís de Guadalajara. Para esta autora, re-significar a cultura não leva necessariamente a uma transformação cultural, mas sim à aquisição de novas formas sociais que ampliam o conceito de cultura indígena no contexto urbano e nas regiões rurais em função dos contextos nos quais os migrantes se movem. Haveria, portanto, uma transformação e uma re-acomodação dos costumes, mas não uma ruptura cultural. Ao contrário, haveria um processo de continuidade, permitindo que, além das fronteiras, os grupos guardem suas identidades étnicas. A re-significação cultural leva implícita a idéia de conflito, pois, algumas vezes, se dá de maneira superficial e manipulável, mas, em outras, apresenta fortes tensões ou contradições. A própria vida nas comunidades resulta já impensável sem o impacto da migração, não só em termos econômicos, mas também culturais e sociais. Os migrantes se identificariam com vários contextos de interação que seriam as esferas de sua vida cotidiana, como o lar, as relações de comunidade de origem e os vários espaços da cidade onde se desenvolvem e nos quais devem aprender a atuar socialmente. Os indígenas se identificam segundo o contexto e uma parte crucial da reprodução das culturas indígenas se concretiza nas zonas urbanas. Assim, a cultura urbana não é contraditória com o mundo indígena.

¹⁸ Ohemichen Bazán (2001) utiliza o conceito de transformação cultural para entender os indígenas urbanos. Para a autora, citando Giménez, haveria que distinguir as formas objetivadas da cultura, como aqueles elementos simbólico-expressivos que podem ser reconhecidos pelo observador externo, tais como a língua, a vestimenta, os objetos, as cerimônias, ou seja, tudo aquilo que corresponderia à cultura etnográfica de um povo; e as formas subjetivadas da cultura, que seriam as estruturas mentais interiorizadas sob a forma de crenças, valores, conhecimentos do senso comum, visão de mundo. Essa última forma constituiria os “mapas mentais” que, por sua vez, representam a realidade, orientam, dão sentido à sua ação e estariam incorporadas sob a forma de *habitus* (conceito de Bourdieu). Partindo do pressuposto que a transformação cultural é incerta e multidirecional, a autora, em seu estudo com os mazahuas, acredita que no contexto urbano pode haver uma perda cultural, uma aculturação, mas pode também haver uma transformação cultural, onde elementos da cultura objetivada possam ser selecionados, e elementos da cultura subjetivada, como um núcleo cultural, possam ser mantidos e servirem de matriz para a formação de identidades. Assim sendo, as culturas se modernizam, sem que isso signifique irremediavelmente a perda de tradicionalismos, nem a assimilação, a hibridação ou o *melting pot*.

¹⁹ Manuela Camus é uma pesquisadora da Guatemala que vem realizando um longo trabalho com os indígenas da Cidade de Guatemala.

vistos como sujeitos intermediários e não são abarcados ainda pelo discurso político indígena, nem pelo discurso oficial nacional, que não gosta de meios termos. Os indígenas da cidade seriam vistos, entre outras definições, como indígenas contaminados, igualados, transfigurados. São personagens incômodos, como já foi o ladino na sua primeira acepção durante a colônia, um produto social indesejável, imprevisível e fora do ordenamento planejado das repúblicas de índios e espanhóis.

Meu estudo com os indígenas migrantes da Cidade do México só viria a confirmar essas afirmativas de Camus. É notória a falta de interesse de muitos setores acadêmicos e institucionais no estudo e no trabalho com os indígenas urbanos. Da mesma forma, os movimentos indígenas pelo resto do País não se interessam em incluir as demandas desses grupos, que são, em geral, reivindicações muito específicas, relacionadas à pobreza e à discriminação. Essa falta de interesse é ainda aumentada pela diversidade de situação em que se encontram os grupos indígenas presentes na Cidade do México. São grupos com culturas e histórias distintas. Os motivos individuais e coletivos que justificam a migração podem ser múltiplos, assim como a adaptação na cidade pode dar-se de distintas formas. A migração, ela mesma, pode ser uma migração temporária ou permanente, fenômeno cada vez mais freqüente. Assim, nem sempre os laços culturais e socioeconômicos com a comunidade de origem são mantidos, ainda que a comunidade, muitas vezes idealizada, seja vista como uma referência permanente para estes grupos.

Os indígenas presentes na Cidade do México não constituem um grupo social homogêneo. Muitos são originários da própria cidade e outros migraram das comunidades rurais do interior do País. Os grupos “originários”²⁰ nahuas, encontram-se situados no sul da cidade, em Milpa Alta, Xochimilco, Tláhuac, Cuajimalpa, Tlalpan, Magdalena Contreras e Álvaro Obregon, zonas de caráter mais rural. São grupos que historicamente se dedicam à agricultura. Suas reivindicações enfocam, sobretudo, a proteção de suas terras, que, nos últimos vinte anos, têm sido fracionadas, ameaçadas pela crescente urbanização, o que tem servido de motivo para a geração de conflitos entre eles. Ainda assim, esses grupos procuram manter sua coesão social, seus sistemas políticos, suas festas, principalmente as tradicionais festas do dia dos mortos. Representantes dos grupos originários chegaram à Delegação do INI pedindo sua interferência para a solução de conflitos de terras.²¹ O início do trabalho dos povos nahuas com o INI leva-os a assumir a identificação de indígenas, pois anteriormente se identificavam como grupos camponeses, ainda que reconhecessem sua herança nahua. É o INI que colocará os grupos originários em contato com as demais organizações indígenas da cidade; não obstante, essa união não se concretiza realmente, sobretudo pela diferença de reivindicações.

²⁰ Os grupos do Sul da cidade são denominados como “originários” por serem considerados como descendentes das populações que antes da conquista espanhola habitavam nos limites do que hoje é o Distrito Federal.

²¹ Prevalecem entre os grupos originários os *ejidos* e as terras comunais, mas enfrenta-se atualmente graves problemas com o fracionamento dessas terras. Muitas comunidades não possuem títulos de propriedade e os limites entre as comunidades não são bem resolvidos, provocando históricos conflitos entre elas. Luta-se junto ao Governo do Distrito Federal para que essas terras sejam reconhecidas como território indígena e que se evite a venda a particulares. Além disso, essas terras são ricas em recursos naturais, cuja exploração traz conseqüências para os grupos aí instalados (Fonte: arquivos DAI).

As demais organizações indígenas presentes na cidade são constituídas por migrantes, assim considerados ainda que se encontrem na segunda ou terceira geração na cidade. Suas condições sociais dependem da condição social prévia à saída da comunidade de origem, das condições de vida que encontraram na sua chegada e da forma como se estabeleceram e se adaptaram nesse contexto (Pérez Ruiz, 2003). Não se pode negar a existência de uma classe média indígena, no entanto, parte dessa população encontra-se nas classes mais baixas,²² sobretudo os indivíduos que conformam as organizações que se vinculam às instituições.

As organizações indígenas que foram abarcadas pela Delegação Distrito Federal do INI eram, sobretudo, constituídas por grupos triquis, originários de San Juan Copala de Chichahuaxtla, grupos otomís de Santiago de Mexquititlán e Querétaro; e grupos mazahuas de Michoacán e do Estado do México, grupos definidos como “grupos de extrema pobreza”. Mais tarde, foram incluídas as organizações constituídas pelos povos nahuas do sul da cidade.

O enfoque desta tese estará centrado sobretudo nas organizações migrantes, sobretudo mazahuas, triquis e otomís, escolhidas pelo seu contacto com o INI. Mais numerosas, as organizações mazahuas contatadas foram: Associação de Inquilinos Mazahuas A. C. (*Cuba 53*),²³ Inquilinos Organizados Pensador Mexicano A. C., La Mansión Mazahua A. C.; La Joyita A. C., Grupo Mazahua Cerro de Xochiaca A. C., Grupo Mazahua de Resistência Activa A. C., Grupo Mazahua de Bairros Unidos de San Antonio Pueblo Nuevo A. C. (*Mesones*) e Mazahuas de la Villa. Os grupos otomís: Otomí Guanajuato A. C., Otomí Zona Rosa A. C., Otomí Chapultepec 380, Agrupação de Artesanos Otomís A. C. Os grupos triquis são: União de Artesãos Indígenas e Trabalhadores Não-Assalariados (*López 23*), Associação de Artesãos e Comercialização Emiliano Zapata A. C. (*Candelária*). Outras organizações triquis e otomís foram contatadas de maneira menos intensa. Essas organizações se fracionam com grande facilidade e novas organizações são criadas a cada instante. Disputas entre representantes e integrantes são a grande causa para que uma organização se desfça.

²² Associar os indígenas com as classes mais baixas da cidade não permite vislumbrar as distintas posições sociais que os indígenas ocupam. Uma das particularidades das organizações indígenas com as quais o INI desenvolveu seu trabalho é sua situação nas camadas mais pobres, o que não quer dizer que não haja indígenas na cidade que tenham conseguido situar-se em uma melhor posição social.

²³ Muitas das organizações levam o nome ou são reconhecidas pela rua ou pelo bairro onde estão situadas como Cuba 53, Pensador Mexicano, Lopez 23 etc. A Mansão Mazahua é um caso particular, pois o prédio que os indígenas invadiram tratava-se de uma antiga mansão do Centro Histórico da cidade.

2. As organizações indígenas

As organizações mazahuas, triquis e otomís que foram constituídas basearam-se sobretudo em relações de caráter familiar, de vizinhança ou comunitária, ou seja, de grupos que compartilham entre si uma mesma experiência na cidade.²⁴ Os integrantes podiam compartilhar uma mesma moradia, fazer parte de um mesmo grupo, ou não. O local de venda ambulante também servia como formador dessas organizações. As organizações devem ser compreendidas como associações civis que possuíam objetivos muito específicos, como o podem ser, a moradia, a venda ambulante, um projeto produtivo ou cultural e outros. Nasceram em sua relação com o INI dentro do contexto de aplicação do projeto Solidariedade, como já mencionado. À medida que foi se desenvolvendo o debate sobre os direitos indígenas na Cidade do México, estas organizações vão sendo convidadas a integrá-lo, ampliando assim seus campos de ação e possibilitando sua inclusão como parte do movimento indígena.

Apesar da influência da instituição nos processos de formação e capacitação, como veremos a seguir, as organizações e seus resultados vão se diferenciando segundo o grupo étnico que as conformam dependendo de suas heranças culturais, de como se deu a migração, do processo de adaptação à cidade e da relação com a instituição e entre os membros e os representantes. Este processo não permite julgar se uma organização é mais ou menos indígena ou mazahua, triqui ou otomí, ao contrário, a enriquece pois retrata suas experiências na cidade, que vão se combinando com suas referências históricas e culturais.

Grupos mazahuas, triquis e otomís se encontram em *vecindades*²⁵ em mau estado, sobretudo no centro da cidade. Alguns deles habitam em terrenos baldios, onde construíram casas com papelão e lâminas de alumínio, sem nenhuma infra-estrutura. Outros conseguiram, com apoio de projetos do governo da cidade, habitações nas periferias, mas voltam ao centro da cidade constantemente para a venda ambulante. Nessas *vecindades* ou terrenos baldios encontramos 30, 40 ou até mesmo mais de 100 famílias do mesmo grupo étnico vivendo juntas. Não é raro, tampouco, encontrar pessoas não-indígenas habitando na mesma *vecindad*. Compartilhar um mesmo local de habitação de maneira tão próxima e em condições tão precárias, tem possibilitado, por um lado, reforçar os laços entre os

²⁴ Os indígenas migrantes pertencentes a essas organizações encontravam-se anteriormente convivendo juntos na cidade. Participavam conjuntamente de atividades recreativas e juntos planejavam sua participação na comunidade de origem. De uma certa forma, essas organizações rompem com a organização mais tradicional que existia anteriormente. Até mesmo porque, exigem a escolha de um representante na cidade, que está ligado a um pequeno grupo limitado pela habitação ou pelo comércio ambulante, criando assim divisões e limites entre ele.

²⁵ Podemos identificar as *vecindades*, muito típicas da Cidade do México com o que se denomina em português de “cortiços” ou, segundo o dicionário Houaiss da Língua Portuguesa, vizinidade ou vizinhança, definidas como o conjunto de pessoas que moram na proximidade. As *vecindades* indígenas são edifícios, na maioria das vezes abandonados e condenados, divididos em pequenos quartos em más condições. Os serviços como banheiros (em geral um ou dois) e tanques para lavagem de roupas são coletivos de todos os moradores. Muitas dessas *vecindades* foram constituídas nos edifícios condenados depois do grande terremoto de 1985 que abalou a Cidade do México. Mantereí o termo em espanhol *vecindades*, por considerá-lo o que melhor representa esse tipo de moradia no México.

moradores, permitindo criar um espaço de interação, mas, por outro lado, tem sido causa de vários conflitos entre os habitantes e, em geral, explicação para o desenvolvimento da violência, da delinquência e das drogas entre os jovens das *vecindades* (Igreja, 2000). Um dos grandes incentivos para os indígenas formarem associações civis tem sido a luta por uma melhor habitação. Por este motivo, várias organizações indígenas se definem como associações de moradores ou de inquilinos.

Os grupos migrantes, assim que chegam à cidade, formam suas redes de apoio, em geral familiares ou comunitárias, que servem sobretudo como estratégia de sobrevivência. Não obstante, à medida que os grupos se vão redividindo e constituindo pequenos grupos que habitam juntos, passam a identificar-se também a partir da *vecindad*. A *vecindad* passa a ser um elemento criador de identidade social e mesmo cultural. Por este motivo, alguns estudos na Cidade do México procuram ressaltar a criação de uma “identidade de vizinhança”, que mesmo não podendo ser compreendida a partir de um modelo homogêneo, pois é diversa em sua construção, permite algumas tipificações.²⁶

A identidade de “vizinhança” é compreendida como uma construção social e cultural, um espaço de relações e interações e também uma arena de conflitos que nasce a partir do interesse de preservar e defender os limites da *vecindad* (Safa, 1998, p. 60). Esse reconhecimento como parte de um mesmo grupo social tem possibilitado a formação de várias organizações de vizinhos na Cidade do México. Pensar em uma identidade de vizinhança auxilia na explicação dos diversos conflitos que surgem entre indígenas migrantes de uma mesma comunidade de origem mas de *vecindades* distintas. Os grupos estereotipam-se, existem sempre as *vecindades* melhor organizadas e outras que são vistas como de má fama. Na disputa por um lugar onde morar, em muitos casos, são privilegiadas as relações de vizinhos sobre a relação étnica.²⁷ A *vecindad* tornou-se, na cidade do México, o limite para a formação de muitas organizações indígenas.

Os indígenas na cidade assumem diversas identidades sociais e nem sempre a etnicidade é o elemento ordenador para estruturarem sua vida coletiva. É difícil demarcar a fronteira do étnico que, normalmente, se cruza com outras fronteiras, como a erguida pela *vecindad*.

A *vecindad* não só oferece uma possibilidade para que os indígenas se identifiquem, mas também para que sejam identificados pelos outros, principalmente vizinhos e autoridades institucionais. As *vecindades* indígenas, sobretudo as constituídas no Centro Histórico, têm sido estigmatizadas como lugares de bandidos e de viciados. Mesmo aquelas

²⁶ Ainda que as *vecindades* possuam uma localização geográfica e se baseiem na “proximidade” são bastante diversas em sua configuração no contexto urbano. Segundo Safa (1998, p. 59), nas *vecindades* onde habitam os setores mais desfavorecidos predominam as relações de parentesco, e a identidade local se define graças à origem social e étnica de seus habitantes, o que lhes permite criar laços comunitários e de ajuda mútua.

²⁷ Em meu estudo anterior pude observar vários conflitos entre migrantes de uma mesma comunidade de origem, triquis, otomís e mazahuas, por uma habitação. Um dos casos estudados relata o momento de posse de um novo terreno, onde os indígenas que conseguiram entrar primeiro criaram barreiras impedindo a entrada do resto do grupo, embora antes estivessem juntos em uma mesma organização. A partir da nova habitação criaram uma nova organização indígena. Há que considerar a importância fundamental para estes grupos ter um lugar onde morar na cidade (Igreja, 2000).

em que não se detecta um número importante de problemas com a delinqüência dos jovens, tendem a ser tratadas de forma estigmatizada pelas autoridades, sobretudo pela polícia e por vizinhos do mesmo bairro.²⁸ Assim tem sido com todas as *vecindades* populares, no entanto, quando são constituídas por indígenas que se conhecem e se identificam como um grupo específico são interpretadas pelos policiais como “associações de delinqüentes”, e o nome *vecindad* passa a designar quadrilhas de bandidos. Além disso, policiais e vizinhos do bairro ressaltam neste momento todo o estereótipo negativo sobre o indígena, considerado normalmente como o “incivilizado”, o que não sabe e não pode habitar na cidade. Tal fato tem servido de justificativa para invasões do espaço comunitário de forma arbitrária, assim como para agressões contínuas de vizinhos que os ameaçam para que deixem o bairro.

A luta pela habitação é um dos principais motivos pelos quais os grupos se associam e, por isso, muitos deles buscaram participar em organizações urbanas populares de luta pela moradia. Essas organizações cresceram muito após o terremoto de 1985 na Cidade do México. Algumas delas são mais radicais e atuam constantemente propondo invasões de espaços públicos, manifestações constantes. A participação nessas organizações contribuiu para que alguns grupos estivessem mais organizados quando tiveram a oportunidade de receber uma moradia.²⁹

A venda ambulante é outra atividade com a qual se identificam os indígenas migrantes. Em geral, na chegada à cidade, os homens empregam-se na construção civil e as mulheres trabalham como empregadas domésticas. Muitos, no entanto, se empregam no comércio ambulante, atividade exercida na maioria das vezes sem autorização legal.³⁰

As mulheres mazahuas, principalmente de San Antonio Pueblo Nuevo, se destacaram desde sua chegada exercendo a venda de frutas nas ruas, o que era uma atividade já realizada na comunidade de origem. Hoje, os mazahuas vendem suas frutas, mas também vendem comida, brinquedos, cds e cassetes piratas, entre outras coisas. Triquis e otomís vendem, em geral, artesanatos e destacam-se especialmente as bonecas típicas dos otomís. A venda ambulante parece ser o trabalho ideal, pois oferece melhores recursos do que poderiam conseguir em outros empregos, já que não contam com qualificação trabalhista, além de permitir, principalmente às mulheres, estarem com seus filhos regularmente e participarem em grupo, com familiares, vizinhos e amigos da mesma comunidade de origem, o que não seria possível caso estivessem sujeitos a um emprego

²⁸ Uma *vecindad* otomí constituída em um bairro de classe média importante da Cidade do México foi vítima de várias agressões por parte dos vizinhos da mesma colônia. Outras *vecindades* mazahuas, triquis e otomís são invadidas constantemente por policiais, que lhes extorquem dinheiro com ameaças de prisão sob falsa denúncia caso não contribuam (Igreja, 2000).

²⁹ Uma organização otomí cujo representante é participante da União Popular Revolucionária Emiliano Zapata (UPREZ), foi um dos que mais êxito obteve na luta pela moradia. A participação nessa organização faz o representante afirmar que é importante que os indígenas continuem associando-se a outras organizações de esquerda da cidade, já que compartilham com os mestiços mais pobres problemas semelhantes. De outra forma, esse mesmo representante tem-se vinculado à luta indígena, buscando contatos com movimentos existentes pelo resto do País.

³⁰ Entre os otomís, há uma grande porcentagem, sobretudo de mulheres, que se encontram nas ruas pedindo esmolas. Encontramos também mazahuas que estão nos sinais de trânsito vendendo bebidas e chicletes ou limpando pára-brisas.

fixo com horários determinados. A atividade no comércio ambulante é considerada por muitos indígenas, principalmente pelas vendedoras mazahuas, como parte de suas próprias culturas.

A venda nas ruas colocou muitos indígenas em contato com organizações de comerciantes ambulantes da cidade do México. Em um primeiro momento, como uma exigência para que pudessem ter acesso a um espaço para a venda, os indígenas viram-se inseridos no esquema de líderes das ruas, que eram os intermediários dos vendedores com as autoridades. Os líderes faziam parte do esquema corporativista do antigo PRI e eram responsáveis por garantir a segurança dos vendedores, muitas vezes através de negociações não legítimas com as autoridades. Os indígenas, de forma individual, também se integram a associações de vendedores ambulantes, que lutam pela organização da atividade. A participação nessas associações contribuiu para que os indígenas adquirissem experiência e a aplicassem na conformação de suas próprias organizações.

A venda ambulante traz muitos conflitos para os indígenas. Os vendedores ambulantes são constantemente perseguidos nas ruas e suas mercadorias são confiscadas. O confronto dos vendedores ambulantes com os fiscais e policiais, às vezes com as tropas de choque, acontece de maneira bastante violenta, terminando com vários feridos e muitos presos. Inúmeras mulheres indígenas acabam por serem presas, principalmente aquelas que não sabem expressar-se bem em espanhol.³¹

O problema do comércio ambulante é um importante aglutinador dos grupos indígenas. Algumas organizações foram formadas com o objetivo de conseguir um espaço de venda, principalmente no Centro Histórico. A partir da formação dessas organizações, os indígenas, como coletividades, puderam negociar diretamente com as autoridades a autorização para a venda ambulante através da intermediação das instituições indigenistas.

A vida na cidade também colocou os indígenas em contato com várias autoridades, principalmente no momento em que estas necessitavam de votos. Ainda que muitos grupos não se definam como pertencentes a um partido, muitos indígenas se associaram ao partido oficial, na época o PRI e, mais tarde, a outros partidos. Também participaram, de maneira individual, dos movimentos urbanos, em geral de esquerda, integrando-se a um ativismo político na cidade. Não se deve esquecer as conversões religiosas de integrantes das organizações indígenas, divididos entre a crença católica e a protestante. Todos esses espaços colocaram os indígenas em contato com outros habitantes da cidade e, na maioria das vezes, a identidade étnica não foi tratada. Essas experiências resultaram em importantes contribuições e influenciaram mais tarde na constituição das organizações indígenas. Tem-se, no entanto, que a participação em organizações agora de base étnica e o estabelecimento de vínculos com as instituições a partir de uma identificação étnica provoque um isolamento dos grupos indígenas dessas outras formas organizativas em que se podiam apoiar na luta cotidiana da cidade.³²

³¹ Narro longamente em minha tese de mestrado os confrontos entre os indígenas e os fiscais, policiais e a tropa de choque (denominados “granaderos”) da Cidade do México (Igreja, 2000).

³² Obviamente que a relação de muitos indígenas com outras organizações urbanas foi marcada também por muitos conflitos. Muitos indígenas recém-chegados da comunidade acabavam tornando-se vítimas de

Infelizmente, a vida na cidade também integrou os indígenas com a delinquência e as drogas. A vida marginalizada, a falta de emprego e de perspectivas, a vida em *vecindades* podem ser motivos para a inserção, principalmente dos jovens, no crime e nas drogas. Além disso, a chegada provocou importantes transformações nas famílias indígenas, muitas vezes desestruturando-as. São comuns problemas de violência familiar, principalmente violência contra a mulher e contra o menor. Esses casos geram invariavelmente sérios conflitos entre as tradições indígenas e o contexto urbano. A cidade põe os indígenas em contato com o submundo da delinquência e da violência, e oferece também meios de defesa para muitas mulheres, crianças e jovens indígenas que já não querem ou não podem submeter-se às tradições culturais que, crêem, possam oprimi-los (Martinez Casa, 2002; Ohemichen Bazán, 2003; Pérez Ruiz, 2002; Igreja, 2004). Além disso, formas particulares de aplicação de justiça comunitária que os auxiliem na solução de seus problemas, nem sempre encontram espaço de aplicação na cidade.

Todos estes problemas, juntamente com o comércio ambulante e o abuso de autoridades policiais, geram conflitos constantes dos indígenas com o sistema de justiça da cidade. Observa-se uma falta absoluta de diálogo e os indígenas não podem contar com o apoio das instituições que, em geral, assumem atitudes discriminatórias em relação a eles.

Ainda que as organizações indígenas triquis, otomís e mazahuas compartilhem problemas, suas experiências na cidade divergem, pois dependem das formas de inserção nesse contexto. Uma importante distinção é a forma como esses grupos defendem sua identidade étnica e a manutenção de suas tradições na cidade.

- Organizações mazahuas

Os indígenas, à medida que foram chegando à cidade, perderam muitas das suas tradições culturais. A chegada dos mazahuas³³ na Cidade do México foi marcada por fortes pressões para que abandonassem suas tradições culturais, especificamente sua língua e suas roupas típicas, como exigência para que fossem integrados. Desde o princípio marcados por situações de violência, discriminação e racismo, sobretudo por parte de policiais e dos

representantes mal-intencionados. Não obstante, os indígenas ganharam experiência e passaram eles mesmos a discutir com as organizações.

³³ Os grupos mazahuas são originários do Estado do México ou de Michoacán. As primeiras levas de mazahuas vieram para a cidade fugidas da comunidade de origem por problemas de empobrecimento e de violência. A luta pelo controle dos *ejidos* principalmente na comunidade de San Antonio Pueblo Nuevo, desde os anos 30, levou à constituição de um forte caciquismo indígena e de uma permanente violência contra os mazahuas mais pobres. Às primeiras levas de migrantes seguiram-se outras. A falta de fontes de emprego, de serviços e os baixos salários regionais operam como fatores de expulsão, a que se podem juntar outros fatores subjetivos (de expulsão e de atração), já que a emigração está plenamente incorporada como uma forma de vida da comunidade (Ohemichen, 2001, p. 96).

trabalhadores de instituições públicas, viram a necessidade de buscar uma integração forçada, começando pela integração cultural, já que eram vistos como estrangeiros.³⁴ Pediam-lhes constantemente que regressassem as suas comunidades, pois a cidade não era lugar de índios e se nela quisessem estabelecer que se portassem como “urbanos” e não como índios. Sua principal necessidade era ocultar a diferença cultural e buscar o respeito como “cidadãos mexicanos”, com direitos de ir, vir e habitar na Cidade do México. Frente a esta pressão aculturativa, várias mães mazahuas afirmam ter tomado a decisão de não ensinar o idioma a seus filhos. De fato, a partir da segunda e terceira geração na cidade, já não se encontram muitos praticantes da língua nativa.³⁵ Apesar de assumirem tal atitude, não viram melhorar suas condições e, na cidade, permaneceram em situação de exclusão social, situados nos níveis mais baixos de pobreza e continuaram sendo vítimas de atitudes discriminatórias.

Ainda assim, os grupos mazahuas radicados na cidade procuram manter seus vínculos com a comunidade. Participam das festas patronais, visitam o espaço ancestral nos dias de mortos e durante a Semana Santa e, comumente, voltam à comunidade para que os seus filhos nasçam lá ou para enterrar os seus mortos. Além disso, ainda são muito freqüentes o casamento entre mazahuas, sendo mais raro com mestiços da cidade.

Ohemichen Bazán, (2001, p. 235), em seus estudos com os mazahuas, afirma que ainda que tenham incorporado um conjunto de práticas da sociedade receptora não o fizeram de forma total ou absoluta. Incorporaram elementos de maneira seletiva, mas incorporaram elementos parte de seu repertório cultural mazahua, os mesmos que lhes permitem distinguir-se de outros grupos e coletividades. Os mazahuas, ademais, contariam com agentes transformadores cujas práticas se orientam tanto em direção à reagrupação da comunidade como à re-significação cultural. Eles teriam como referência um conjunto de paradigmas tradicionais (fazendo uma referência à definição de *root paradigmas*, de Shinar³⁶), com os quais convocam a coesão comunitária, apelam à memória coletiva e se distinguem de outros atores sociais.

³⁴ A escola era outro ambiente onde os indígenas, principalmente as crianças, enfrentavam situações discriminatórias. As crianças indígenas e seus pais eram vítimas constantes de escarnecimento dos outros alunos e dos professores, principalmente pelo sotaque notado quando falavam espanhol e pelas roupas típicas que ainda traziam (Arizpe, 1975; Ohemichen Bazán, 2001; Igreja, 2000).

³⁵ Devido às situações de discriminação, os indígenas mazahuas migrantes da primeira geração adotaram práticas orientadas a evitar que seus filhos também fossem vítimas dessas mesmas situações. Algumas dessas práticas foram ensinar-lhes o espanhol e eliminar alguns indícios tradicionais como a roupa típica. Assim comenta uma mulher mazahua: *No, no les enseñe mazahua, porque... porque la verdad me daba pena de enseñarle a mis hijos mazahua [...] decía mi papá: a tus hijos, hija, ya no les vas a enseñar mazahua y todos van a hablar español [...] Mejor háblale en castellano, lo poquito que usted sepa, háblale castellano. Y entonces, de ahí, siempre les hablaba y luego a mí, a veces, me daba coraje si querían hablar mazahua. Les digo: no, no hable mazahua, porque después no van a saber hablar ni como yo, que no sé ni hablar...* (Igreja, 2000, p. 105).

³⁶ Shinar (1994, *apud* Ohemichen Bazán, 2001) refere-se aos paradigmas tradicionais como aqueles elementos que se interpretam como tradicionais, tais como as referências a uma origem comum, real ou inventada, assim como a certos elementos culturais que permitem às coletividades culturais distinguirem-se de outras. Entre elas estão: língua, religião, roupa típica, o apego aos antepassados, aos mitos etc.

Os mazahuas, assim como outros indígenas urbanos, também levaram para a cidade referências culturais que fazem parte de sua própria história e que é colocada em cena no momento em que se articulam com a cultura mestiça. Além disso, essa referência histórica e cultural, que se expressa melhor como uma memória coletiva, contribuiu para enfrentar as situações de discriminação e racismo que encontraram e, de uma certa forma, mudar o cenário urbano.³⁷ Os indígenas urbanos, no entanto, não abrem mão de buscar a modernidade e de reinterpretarem a si mesmos e a suas culturas a partir de novos valores encontrados na cidade e em constante contato com outras culturas urbanas.³⁸

Uma distinção importante das organizações mazahuas é que grande parte de seus representantes são mulheres. São, em geral, as mulheres que se encontravam vendendo nas vias públicas da cidade que se propuseram a organizar-se. Essas organizações não se definem como organizações feministas, em prol da defesa da “mulher indígena”, mas, mesmo assim, trazem importantes transformações para a vida dessas representantes.

A emigração para a cidade provoca muitas transformações nas relações familiares dos indígenas. As mulheres mazahuas, como responsáveis pelo comércio ambulante, tomam-se as provedoras do lar, invertendo papéis tradicionais. Conseqüentemente, os conflitos com seus maridos tendem a agravar-se nesse contexto. Da mesma maneira, como são também responsáveis pelo cuidado de seus filhos, e não contam em geral com o apoio de seus maridos, não conseguem prestar-lhes a devida atenção deixando-os em geral sozinhos nas *vecindades*, em um ambiente mais hostil do que a comunidade de origem. A assunção da representação de uma organização agrava ainda mais a situação dessas mulheres frente a suas famílias. As biografias realizadas com as representantes mazahuas demonstram a luta que essas mulheres empreendem para transformar suas condições na cidade, para fazerem-se respeitar e harmonizar suas famílias, sem que para isso tenham de abandonar sua atividade à frente da organização.

³⁷ A presença indígena transforma a imagem e a própria dinâmica da cidade. Um minuto observando a Cidade do México é suficiente para vislumbrar a multiculturalidade presente. Canclini (1995, p. 16), por exemplo, afirma que as transformações que observamos nas cidades não ocorrem apenas por fatores como a migração massiva, a contração do mercado de trabalho, as políticas urbanas, de habitação e de serviços insuficientes para a expansão populacional e de espaço urbano, o agravamento das condições de vida e insegurança, mas também por conflitos étnicos que ocorrem nesse espaço e que juntamente com os outros fatores, geram a dinâmica que observamos.

³⁸ Os vários estudos atuais sobre os indígenas urbanos em cidades latino-americanas procuram demonstrar que, de fato, os indígenas urbanos rompem com a idéia de uma Cultura, demonstrando que não se pensam como uma cultura diferente, mas sim como grupos que compartilham elementos culturais do próprio contexto, ao mesmo tempo em que aportam elementos próprios (Camus, 2000, p. 115). Segundo o depoimento de um indígena quíchua equatoriano, *para el indio de la ciudad, la riqueza cultural que encontramos en la comunidad es un soporte muy grande y creo que el otavaleño está consciente de esa herencia, pero la dinámica que vive en la ciudad le obliga también a hacerse de otros instrumentos que la sociedad ofrece, por ejemplo, aprenderse a desarrollarse en una sociedad capitalista...* (Conejo, 1999). Creio, contudo, que essa mesma pressão vivem as comunidades indígenas de México, que estão inseridas igualmente dentro dessa mesma relação capitalista.

- *Organizações otomís*

Grupos otomís, vítimas da mesma discriminação na cidade, procuraram fechar-se em seu próprio grupo.³⁹ Segundo Arizpe (1975), os otomís de Santiago de Mexquititlán são mais fechados, hostis à sociedade nacional. Possuiriam uma clara consciência étnica que seria ambígua na sua apreciação, pois, por um lado, menosprezam o mestiço e, por outro lado, sentem-se marginalizados pela sociedade nacional. Segundo Arizpe, essa consciência da separação étnica teria dificultado a adaptação dos otomís ao contexto urbano.

Os otomís, de fato, constituem grupos mais fechados e, ao contrário dos mazahuas, procuraram conservar seu idioma. De maneira geral, as organizações otomís são mais isoladas em si mesmas e procuram manter um contato mais intenso com a comunidade de origem. Sua situação econômica não é muito diferente dos mazahuas, mas sentem-se mais marginalizados pela difícil integração na cidade e, por isso, é bastante comum encontrá-los pedindo esmolas nas ruas.

As novas gerações otomís, não obstante, também passam por transformações e por conflitos, tal como os mazahuas. Muitos otomís estão perdendo seu idioma. Os mais jovens procuram integrar-se à cidade e vivem, como os jovens mazahuas, problemas de drogas e delinquência. Muitos deles já não usam suas roupas típicas. Alguns grupos enfrentam, particularmente, sérios problemas com as crianças, que são vítimas constantes de agressões nas ruas, quando acompanham seus pais na mendicância ou mesmo nas *vecindades*, já que em geral não vão à escola.

Segundo Martinez-Casas (2002) a vida dos otomís tem sido historicamente difícil. Atualmente é um dos grupos com maiores índices de marginalidade e migração. Essa realidade parece manter-se, apesar das supostas tentativas para melhorar suas condições. Os otomís são grupos marginalizados e excluídos em seu próprio município de origem, Santiago de Mexquititlán. Como na cidade não é diferente, muitos jovens procuram negar suas identidades, ainda que, por outro lado sofram duros controles por parte da família. O controle social nas famílias otomís é forte e se exerce através da violência física e das chantagens e ameaças. O pior desses controles é a exclusão do grupo familiar. Segundo Martinez-Casas (2001, p. 35), a inserção no mundo das drogas poderia ser uma das formas que têm os adolescentes de manifestar seu conflito cultural. O processo de re-significação cultural é bastante difícil, principalmente quando se tem uma forte consciência de discriminação.

³⁹ Segundo representantes otomís, a emigração para a Cidade do México se justifica pela falta de comida na comunidade de origem. Além disso, dirigem-se à cidade em busca de melhores condições de educação e emprego. Infelizmente, os grupos otomís não conseguiram uma devida inserção no mercado de trabalho. Muitos dentre eles tornaram-se mendigos e são poucas as crianças otomís que vão à escola.

- *Organizações triquis*

As organizações triquis contatadas, muitas de migração mais recente (anos 80), constituem grupos cultural e politicamente mais fortes e fechados. O contato com os indígenas das comunidades de origem é intenso (há um constante traslado entre a cidade e a comunidade) e é bastante forte a defesa pela manutenção de suas tradições ainda estando na cidade. São as mulheres triquis, muitas ainda portam suas roupas tradicionais, as responsáveis pela continuação lingüística e cultural na cidade.

A migração triqui também se deu por conflitos políticos na comunidade de origem, problemas de caciquismos e de conflitos pela terra que acabaram por criar divisões entre os mesmos triquis⁴⁰ que, pelos conflitos que enfrentaram e enfrentam em suas comunidades, desenvolveram uma participação política mais ativa. Algumas organizações estão vinculadas ao PRI, mas outras, como López, de linha esquerdista, associam mais facilmente ao PRD, ainda que proclamem sua distância dos partidos políticos (há muitos conflitos entre as organizações triquis). Em 1981, indígenas triquis na cidade do México se associaram e criaram o Movimento de Unificação da Luta Triqui (MULT), iniciado para lutar contra a repressão triqui, pela liberdade dos presos políticos, pela saída dos militares da região triqui e execução das resoluções que amparam as terras comunais (Bárceñas, 1986). Nos anos 80, o MULT logrou, de certa maneira, unir os triquis. Seus representantes transitam entre a cidade e o povoado. Hoje, na cidade, se resume ao grupo López 23, que se considera o próprio MULT.

Os grupos triquis demonstram uma maior consciência étnica. Mesmo nas organizações menos envolvidas na discussão política, percebemos um esforço pela manutenção de suas tradições na cidade. Chama a atenção o esforço das famílias, ao contrário dos mazahuas e otomís, em colocarem as crianças nas escolas, e de fato, mesmo em condição de pobreza, encontramos vários profissionais triquis, e muitos deles envolvidos já na luta política. Ainda com todo esse esforço, os triquis são também vítimas de atitudes discriminatórias na cidade, vítimas de policiais e fiscais do comércio ambulante. Suas *vecindades* também estão em más condições e são freqüentemente invadidas por policiais ou bandidos da rua. São detectados igualmente problemas com os jovens, relacionados à delinqüência e às drogas.

Os conflitos dentro das *vecindades* triquis são constantes. A pressão sobre os jovens e sobre as mulheres para que mantenham suas tradições na cidade acaba gerando diversos conflitos internos na comunidade. López 23 havia elaborado um projeto de reforma da organização, que tinha a intenção de, junto com a comunidade, reforçar a obediência e a ordem dentro da organização, principalmente sobre os jovens. Fazia parte de seus objetivos

⁴⁰ Nesses conflitos, a influência dos partidos políticos, principalmente o PRI, é fundamental. O conflito nessa zona se desenvolveu de forma muito violenta, armada, com a interferência de militares. Vários triquis foram assassinados ou estavam sob ameaça, quando menos, de prisão. Essa situação empurrou muitos indígenas para a emigração, muitos deles, convidados pelo mesmo PRI, através da Confederación Nacional Campesina, para expor seus artesanatos na cidade do México. Muitas organizações triquis conseguiram na cidade mercados próprios para eles. As organizações em contato com o INI, basicamente, se encontram vendendo nas ruas.

formarem mais profissionais, principalmente advogados, que pudessem auxiliar em sua luta política. Procuravam instituir seus projetos de maneira bastante radical, de forma não democrática. Sofreram resistências de outros integrantes que, constantemente, queixam-se de estarem sendo pressionados dentro da organização. Atualmente, os representantes que iniciaram o projeto já não estão à frente da organização, por causa de sérios conflitos internos.

Os triquis chamam bastante a atenção das instituições e dos estudiosos pela coesão que demonstram como grupos. Não se pode, contudo, esquecer a trajetória da migração triqui e como ela é de data mais recente. De qualquer forma, sofrem na cidade dos mesmos problemas que as demais organizações, conflitos com a justiça, problemas com a venda ambulante, problemas com os jovens e a pressão aculturativa da cidade.

Embora a relação dos grupos triquis, otomís e mazahuas seja intensa com a comunidade, os indígenas vêm à cidade não só fugindo dos conflitos políticos e em busca de melhores condições de vida, de educação, mas também buscam a modernidade e o acesso a bens de consumo. Normalmente nas casas dos integrantes das organizações, em espaços tão mínimos e sem estrutura própria, encontramos televisões, aparelhos de som (é normal haver mais de um), telefones sem fio, pequenos aparelhos elétricos e eletrônicos. Ter esses aparelhos significa para muitos deles um motivo de *status* e orgulho, sentir-se parte da cidade.⁴¹ Muitos afirmam que já se sentem da cidade e não voltariam a viver em seus povoados.⁴² Além disso, crêem que as pessoas que lá ficaram tendem a ver os indígenas que estão na cidade de maneira distinta, o que, conseqüentemente, dificulta a integração deles à comunidade.⁴³ Sem dúvida, os indígenas urbanos sentem-se mais livres para questionar as autoridades locais e para introduzir novos valores nas comunidades de origem.

Muitos autores e representantes de movimentos indígenas mexicanos afirmam que a solução para os problemas dos indígenas urbanos é a solução do campo. A propriedade da terra evitaria que estes indígenas fossem para a cidade. Essa solução parece bastante insatisfatória, porque não dá conta da experiência que esses grupos têm vivido na cidade e a escolha desse novo contexto como seu. Tal postura nega aos indígenas o direito de escolher

⁴¹ Os estudos de Canclini (1995) demonstram como hoje a noção de cidadania abarca, além de participação política e direitos de moradia, saúde e educação, a apropriação de outros bens no processo de consumo. Sentir-se cidadão é sentir-se capaz de desfrutar dos bens de consumo que são oferecidos na cidade e que passam a ser fundamentais para os indígenas.

⁴² Alguns representantes compram casas nas comunidades, mas não deixam de estar na cidade. Para eles ter a casa na comunidade é uma forma de ter uma segurança para o futuro, e de desfrutar de um outro *status* na comunidade.

⁴³ O contato dos migrantes com os que ficam na comunidade de origem pode gerar alguns conflitos. Em algumas comunidades, por exemplo, frente ao costume dos indígenas da cidade de voltarem para enterrar seus mortos, decidiu-se fazer um cemitério próprio para esses indígenas, de forma a separá-los. Alguns jovens indígenas reclamam que quando regressam a seus lugares de origem sentem-se criticados pela forma como se vestem e pelo jeito como falam.

a vida na cidade como opção, acabando por torná-los, a eles e a seus problemas, invisíveis.⁴⁴

Cap.III -Aplicando a política multicultural na cidade

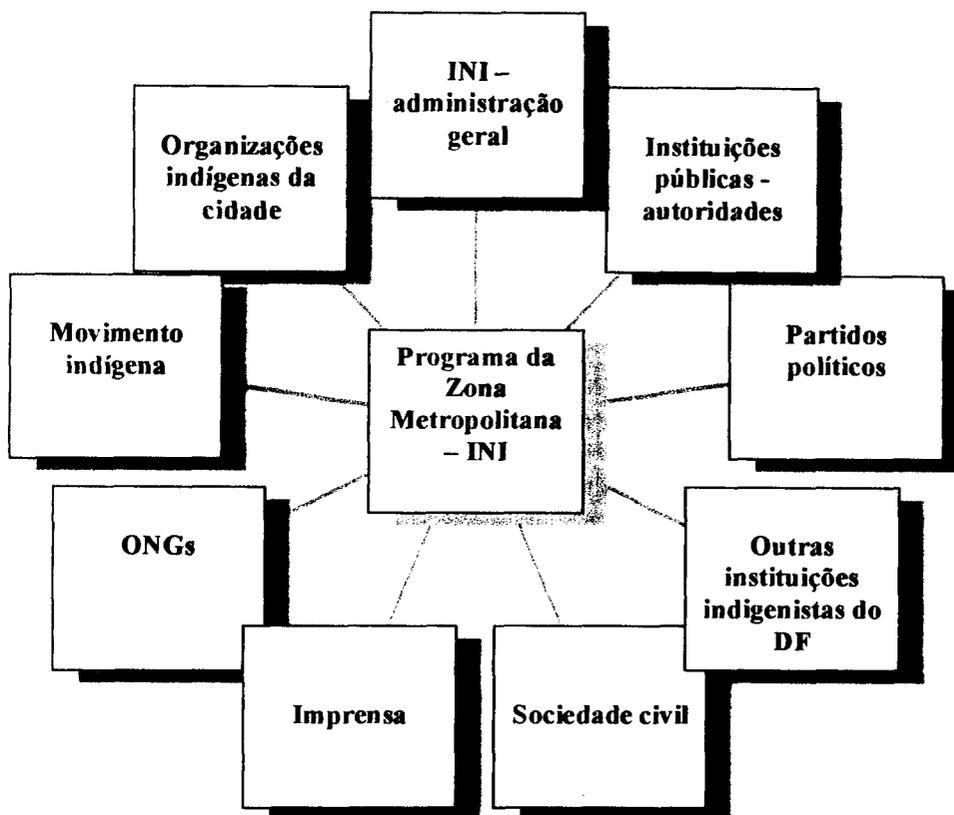
O trabalho de campo cotidiano acompanhando a atividade do INI, das demais instituições indigenistas e não-indigenistas e dos representantes das organizações indígenas me possibilitou verificar as dificuldades que se apresentam quando se procura estabelecer uma política multiculturalista em um contexto marcado por falta de objetivos claros, de recursos, de parcerias inter-institucionais, de participação dos indígenas e de diálogo com a sociedade.

Nos próximos itens ofereço um quadro demonstrativo dos objetivos e métodos perseguidos pelo INI e, de certa forma, também pelas outras instituições indigenistas da cidade para a elaboração de uma política multiculturalista e suas dificuldades de aplicação. Esse quadro é uma tentativa de síntese das distintas formas como o trabalho da instituição incide sobre a cotidianidade dos problemas vividos pelos indígenas. Todos os pontos selecionados se referem sempre aos problemas que despontam no momento em que a instituição desenha e aplica sua política. Neste capítulo, concentro-me, sobretudo, no impacto dessas políticas sobre aqueles aos quais elas são dirigidas, ou seja, às organizações indígenas e no possível impacto que trariam à problemática indígena em nível nacional. Não se trata, portanto, de um estudo da formação e da dinâmica interna das organizações, e sim das conseqüências das ações do Estado junto a essas organizações.

Além disso, em todos os itens percebe-se uma evolução histórica que abrange do período de ação do INI, antes da entrada do governo Cárdenas na Cidade do México, ao posterior surgimento das novas instituições. Esses períodos marcam a diferença entre um momento em que a diferença cultural é invisibilizada na cidade e um momento em que ela passa a ser defendida e estimulada, ao menos no âmbito discursivo.

Através de um diagrama pode-se compreender melhor os vários atores que interferem na ação do INI e, como conseqüência, na forma como se busca atender aos indígenas da cidade. Todos esses atores contribuem com uma definição própria do que é o indígena e quais são os seus problemas, e negociam sua participação nas decisões sobre o seu atendimento.

⁴⁴ A história pré-colonial mexicana relata as inúmeras cidades indígenas que existiam. Desde a colonização europeia se desarticularam as estruturas urbanas dos indígenas, promovendo sua identificação como camponeses e suas lutas passaram a ser vistas como lutas agrárias. Essa situação dificulta a aceitação do indígena no contexto urbano (Bartolomé, 1997).



1. O “índio” da instituição indigenista

Como já mencionado, o primeiro objetivo do programa desenvolvido pelo INI foi definir a sua cobertura de atendimento, ou seja, quem seriam os indígenas que deveriam ser assistidos. O corte para o atendimento aos indígenas foi estabelecido pela “extrema pobreza”, dentro dos marcos do PRONASOL.⁴⁵ Essa escolha se apoiou principalmente no fato de que somente grupos nessa situação poderiam ser enquadrados nas ofertas dos Fundos Regionais.

Embora o corte de pobreza fosse o privilegiado, a instituição não deixou de estimular a identificação étnico-cultural dos indígenas. A delegação estimava que os grupos deveriam reforçar e recuperar seus vínculos e suas tradições, entre elas a língua nativa, como uma forma de facilitar o processo organizativo e de auxiliá-los a encontrarem valores

⁴⁵ O PRONASOL não existia somente para os indígenas, portanto, o projeto tratava de incluir os indígenas dentro das ofertas agora existentes para a população carente.

comuns que os amparassem na luta contra a desagregação familiar, os problemas da marginalidade, da delinquência e das drogas. A recuperação das tradições era uma opção vista para combater a baixa auto-estima que se percebia nos indígenas. Sem dúvida, também era importante que os indígenas passassem a se reconhecer e a serem reconhecidos a partir da sua identidade étnica, de forma a justificar o trabalho da instituição.

Em um primeiro momento, a instituição esteve preocupada em estabelecer contatos com os grupos, em formar seus clientes, em estabelecer uma relação cujo objetivo principal era a transferência de recursos. Suas atividades eram todas de corte assistencialista, apesar de a instituição afirmar o seu interesse em ter os indígenas como parceiros nos projetos produtivos, rompendo com a antiga forma de trabalho paternalista do Indigenismo. O INI continuou agindo como entidade protetora dos indígenas a quem estes deveriam recorrer em busca de orientação sobre a melhor forma de se organizarem.

A identificação institucional do “indígena” era ainda bastante complexa. Os indígenas não se auto-declaravam como tal. Eram sempre camponeses originários de tal região, ou quando muito, mazahuas, triquis ou otomís, ainda que portassem suas roupas ou falassem sua língua. Eles haviam vivido historicamente uma pressão para aculturar-se e conheciam todos os estereótipos negativos que eram associados à sua identificação como indígena.⁴⁶⁴⁷ Nesse momento é o INI que busca e se aproxima dos indígenas, que deveriam se declarar como tal para serem atendidos.

A exigência de se reconhecerem como indígenas para serem atendidos pela instituição não implicava, necessariamente, que os grupos devessem a princípio afirmar sua identidade étnica. Ainda nos moldes do antigo indigenismo mexicano, exigia-se o reconhecimento do indígena para que ele pudesse ser assistido pela instituição, mas não se percebia como critério de atendimento a demonstração de identidades étnicas bem delimitadas. Somente tinham de ser “índios” para serem atendidos e seria o INI, dentro desse novo contexto de discussão sobre os direitos indígenas, que apoiaria os grupos que haviam perdido suas tradições a recuperá-las. Com este objetivo, os grupos eram incentivados a manifestarem-se como indígenas, a defender suas identidades étnicas frente às outras instituições. O INI era, portanto, cúmplice dos grupos indígenas, sobretudo dos mazahuas, os que mais sofriam sua influência.

Assim, o INI podia promover projetos culturais, integralmente de sua elaboração, com organizações bastante desestruturadas, onde se percebia um conflito muito forte entre os seus integrantes, em geral pela moradia, e a presença de sérios problemas com a justiça. Um dos projetos foi a publicação de um livro sobre tradições culturais e o INI podia

⁴⁶ Encontra-se no estudo de Ohemichen Bazán (2001) um levantamento dos vários termos que se foram associando à imagem do índio, como o pobre, o incivilizado, o feio e que são comumente usados por habitantes da cidade do México.

⁴⁷ A Comissão de Direitos Humanos do Distrito Federal (CDH-DF) tentou incluir na identificação das pessoas que lhes traziam as demandas a declaração como indígenas. Segundo a diretora da Comissão, nenhuma pessoa se identificou como indígena não somente por se identificar a partir de suas regiões mas também por medo que, caso o fizesse, sua demanda não fosse atendida. Parecia muito claro, segundo a diretora, um medo que as demandas dos indígenas fossem tratadas de maneira distinta e, portanto, discriminatória (entrevista com a responsável da CDH-DF).

escolher alguns integrantes, em geral pessoas mais idosas, para serem entrevistados por algum funcionário e assim construir o livro, sem que o grupo participasse coletivamente do projeto. Da mesma forma, a instituição podia defender os indígenas frente às autoridades judiciais em casos que, aparentemente, não se relacionavam a um conflito étnico, recorrendo muitas vezes ao discurso da diferença cultural.⁴⁸ Frente aos indígenas, contudo, o discurso era distinto, pois os funcionários assumiam atitudes absolutamente firmes, chamando a atenção dos envolvidos, ameaçando retirá-los o apoio, caso reincidissem.

Outro exemplo, são os cursos que o INI oferecia aos grupos. Muitos cursos eram realmente úteis, pois tratavam dos sérios problemas que os indígenas vivenciavam nas *vecindades*. Eram cursos para pais e filhos, que buscavam acabar com o maltrato das crianças; cursos para mulheres, buscando combater a violência doméstica; e cursos para jovens, com objetivo de levantar o problema das drogas e delinquência. Nesses cursos, ainda que a diferença cultural não fosse o enfoque, procurava-se, por exemplo, passar o conhecimento da tradição indígena para os jovens, sempre no intuito de reforçar os valores dos grupos indígenas, como oferecer aulas de mazahua para os jovens que não o falavam.

Os cursos que pude melhor acompanhar foram os de direitos humanos, que procuravam levar ao conhecimento dos indígenas as “garantias” individuais que lhes oferecia a Constituição. O curso tinha como base um livro editado pelo INI – *Conoce tus derechos para exigir su respeto* – que expunha de maneira muito simples e com ilustrações esses direitos (Gómez, 1990). O enfoque estava nos problemas do dia-a-dia e a formatação do curso era bastante simples, correspondendo ao nível educacional dos indígenas. Ao mesmo tempo, se observava um enfoque no discurso sobre a discriminação da qual são vítimas os indígenas, onde o preconceito passava a ser explicação única de todos os problemas que os indígenas vivenciavam na cidade.

O trabalho do INI com os indígenas, porém, não marca ainda a implantação de uma política multicultural na cidade. O enfoque está na solução das necessidades básicas dos indígenas, situação que o INI auxilia os grupos divulgarem.

Após o levantamento zapatista e o fortalecimento do debate sobre os direitos indígenas no País, a Delegação do Distrito Federal é convidada a rever seus objetivos e a trabalhar pelo reconhecimento da diferença étnica na cidade. Ainda que tenha assumido novos objetivos e tenha-se aberto para o atendimento a grupos indígenas que não se enquadravam na definição de “extrema pobreza”, a Delegação não alterou suas atividades diárias. O processo é muito lento e o debate custa a chegar à cidade.⁴⁹ Seus indígenas ainda são os mais pobres, até mesmo porque as organizações “culturais” não recorrem

⁴⁸ Há que ter em conta que não era difícil assumir a defesa dos indígenas, porque a justiça em geral atuava de maneira muito irregular, de forma violenta e discriminatória. Em muitos casos, o INI não lograva apoiar devidamente os indígenas, no entanto, os grupos podiam conseguir ao menos uma melhor aplicação de justiça.

⁴⁹ O debate sobre os direitos indígenas é intenso em todo México e sobretudo na Cidade do México, centro do País. No entanto, esse debate refere-se sempre aos indígenas de outras regiões, principalmente de Chiapas. Os indígenas da Cidade do México são invisíveis e não participam desse debate, tampouco a Delegação do Distrito Federal assume um novo discurso imediatamente.

intensamente ao INI. Soma-se a isso o processo de crise que a direção do INI nacional começa a enfrentar.

No ano de 1997, quando a abertura democrática do País parece realmente chegar, com o processo de eleição para o governo do Distrito Federal e quando o debate sobre os direitos indígenas se intensifica na cidade, a Delegação do Distrito Federal reforça seu discurso de apoio e promoção dos direitos indígenas e o setor jurídico ganha apoio com um novo advogado chefe mais integrado a esse novo contexto. A Delegação vai assimilando a necessidade de um maior esforço no esclarecimento dos grupos sobre os direitos indígenas, principalmente sobre o Convenção 169 e o artigo 4º da Constituição. O indígena, para a Delegação, é agora o diferente culturalmente. Mesmo assim, por falta de pessoal e de recursos, a atividade cotidiana da instituição não passa por muitas modificações. Na verdade, a Delegação passa a viver um momento difícil de trabalho, com mudanças na direção e com uma redução importante dos recursos.

Com o surgimento de novas instituições para trabalharem com os indígenas da cidade, instituições essas que contavam com apoio direto do governo além de apoio internacional, a Delegação do Distrito Federal se viu diminuída. O INI representava, naquele momento, o passado, o indigenismo mexicano, o modelo que não deveria ser seguido. Essas novas instituições apostam em uma nova relação com os indígenas e em uma nova forma de defini-los.

O enfoque principal do novo indigenismo está na defesa do multiculturalismo na cidade e a DAI e o CATIM iniciam seu trabalho com os indígenas a partir dessa proposta multiculturalista. Realizam cursos sobre os direitos indígenas, tanto para os indígenas quanto para os profissionais da justiça. Promovem cursos de promotores jurídicos para os indígenas, a fim de que eles mesmos sejam promotores da sua defesa na cidade. O enfoque dessas instituições está sobretudo na defesa dos direitos indígenas na cidade e para isso lutam para a promoção de mudanças em lei para atender aos indígenas. Mas quem são os indígenas para essas instituições?

Os cursos oferecidos pela instituição nem sempre estavam de acordo com as necessidades dos indígenas. O excessivo enfoque nos direitos indígenas e na discussão do Convênio 169 ou a forma de abordar esses direitos eram bastante criticados por algumas organizações. Nos estudos sobre esses direitos não consideravam os indígenas como urbanos ou os problemas específicos que eles enfrentavam na cidade. Além disso, a linguagem e os textos utilizados nos cursos eram considerados de difícil compreensão e pouco adaptados ao nível educacional dos indígenas. Os cursos eram melhor aproveitados e apreciados sobretudo por representantes triquis que, em geral, eram já profissionais, inclusive muitos advogados, ou que estavam mais vinculados ao movimento indígena nacional. Os outros representantes afirmavam que os cursos eram importantes, mas lamentavam a dificuldade que sentiam em acompanhá-los.⁵⁰

⁵⁰ Uma das representantes que participava nesses cursos mostrava-me os textos e pedia que eu explicasse novamente o conteúdo, pois lhe dava angústia não compreender nada do que se discutia.

A maneira de se enfocarem nos problemas com a justiça também retratava a visão que a instituição tinha das dificuldades dos indígenas. Em uma entrevista com um advogado do CATIM, interroguei-o como estavam atuando frente aos graves problemas dos indígenas com a justiça e o funcionário narrou alguns exemplos de casos onde eram discutidos alguns costumes indígenas, como, por exemplo, a bruxaria ou casos em que a justiça não respeitava a presença de um tradutor indígena. A falta de tradutores indígenas nos processos judiciais é uma constante e é realmente uma violação dos direitos indígenas, mas os casos de denúncia de bruxaria não são comuns na cidade. Sabendo que não são por esses problemas que os indígenas se confrontam com a justiça, e que são principalmente os mazahuas, que falam bem espanhol, quem mais pedem apoio às instituições, interroguei sobre os casos que se envolviam. Depois de titubear, o funcionário respondeu: *los mazahuas son aculturados*.

Há, normalmente, por parte das instituições uma grande dificuldade para tratar os problemas de violência que os indígenas enfrentam. Seja na qualidade de vítimas ou de acusados, os indígenas na cidade, triquis, mazahuas e otomís, se envolvem com o mundo da delinqüência. São roubos, drogas, violências sexuais, casos em que os indígenas são vítimas ou acusados constantemente, no entanto, esses casos não estão de acordo com a definição do indígena que se espera. Casos que se relacionam com o conflito interétnico, onde se observa a falta de compreensão da cultura indígena ou por conflitos com a terra, parecem estar mais de acordo. Muitas organizações não buscam esconder a realidade que enfrentam e pedem apoio às instituições. Além disso, a diferença “étnica” pode ser encontrada não na tipologia de casos, mas na forma como os indígenas vivem esses casos, ou seja, nas situações de discriminação, nas repercussões dos casos a nível comunitário e no confronto que esses casos provocam entre os valores trazidos da comunidade, divulgados pelos mais velhos, e os valores que principalmente os mais jovens estão incorporando na cidade (Igreja, 2000).⁵¹

Um outro exemplo de como essas novas instituições definem o indígena é o depoimento do responsável da DAI sobre a atividade dos mazahuas no comércio ambulante.⁵²

Nós tentamos sensibilizar as autoridades sobre o que representa a diversidade cultural. No caso dos mazahuas, essa identidade se perde. Não é a mesma coisa dizer: escute, é necessário apoiar os artesãos indígenas, que são os produtores, do que dizer: apoiemos os mazahuas que vendem cigarros ou que vendem discos piratas. Ai eles me dizem: do que você está falando? Então é melhor estabelecer uma coisa para começar, os índios que são artesãos merecem um tratamento diferente. Além disso, eles estão ligados pela Convenção 169 da OIT, que diz que os governos devem incentivar o artesanato, o que não é a mesma coisa que os indígenas que vendem na via

⁵¹ Muitos dos indígenas que são encarcerados são mulheres vendedoras ambulantes, por motivos de confronto com os fiscais da via pública, ou os seus filhos, por problemas de delinqüência. Perguntava-me constantemente o que tem significado para essas mulheres, muitas de idade mais avançada, confrontar-se com a justiça de maneira violenta. Mulheres que são consideradas as responsáveis pela perpetuação da cultura indígena na cidade, são, ao mesmo tempo, as que mais duramente se confrontam com a justiça na capital.

⁵² Este depoimento foi recolhido por Anne Perraudin, para um relatório de estágio feito para o Instituto de Pesquisa para o Desenvolvimento (IRD – Paris, 2003). Vários dados meus puderam ser atualizados pelas anotações de campo que Anne gentilmente me cedeu. Traduzo o texto que originalmente foi transcrito em francês.

pública, não importa o quê. É um tratamento à parte, porque a diferença cultural não tem nada a ver aí. Aí eles são comerciantes da via pública e como tais eles devem receber um tratamento como qualquer comerciante, mesmo os não-índios. No caso dos artesãos indígenas, é necessário um tratamento preferencial... Não preferencial, um tratamento específico para sua diversidade cultural.

A esse tipo de opiniões, vários indígenas mazahuas preferem responder recordando que quando eles chegaram à cidade foi-lhes exigido que eles deixassem de ser índios para serem atendidos pelas instituições públicas, e agora exige-se que eles sejam índios para poderem pedir proteção à instituição. O fato de eles se sentirem mazahua ou não, não é ser o que pedem as instituições. Afinal de contas, as duas situações lhes negam a possibilidade de estarem e se adaptarem à cidade.

Em que argumentos o diretor se baseia para afirmar que os mazahuas já não são mais portadores da diversidade cultural? Segundo Anne Perraudin (2003, p. 94), parece ser claro que é o fato de vender ou não artesanato o que identifica o indígena, mas essa é uma visão muito simplista da "indianidade" e não leva em conta a história desses grupos. Muitas mulheres mazahuas, por exemplo, tem uma longa história de vendas de frutas nas ruas, inclusive no povoado de origem (Ohemichen Bazán, 2001). Desde que chegaram à cidade continuaram a exercer a venda de produtos alimentares, como frutas ou *tacos*. Além disso, mesmos os indígenas de outras etnias afirmam que o artesanato já não se vende bem e não é suficiente para a sobrevivência da família.⁵³ Sem esquecer que as instituições prometem seguidamente mais espaços e mercados de artesanatos para os indígenas, mas são promessas nunca cumpridas.

Como pondera igualmente Anne Perraudin, podemos perguntar em que a produção em série de bonecas mazahuas e otomis, que são os artesanatos produzidos por esses grupos, é reveladora da potencialidade artesanal deles. As bonecas indígenas já são produzidas em série, todas muito semelhantes, sempre com os mesmos modelos, sem nenhuma inventividade.⁵⁴ Não se trata com isso de desvalorizar o artesanato indígena, mas parece realmente simplista tê-lo como a marca definitiva do indígena.

Há várias formas de viver uma identidade étnica e ela não pode ser vista de maneira separada das outras identidades sociais que assumem os indígenas, como as que resultam da diferença de gênero, da diferença de classe ou da localização em uma atividade como o comércio ambulante, à qual os indígenas urbanos se identificam e foram a ela identificados. Não são identidades separadas e certamente a forma de exercer o comércio ambulante pode

⁵³ Uma ONG da cidade do México chegou a propor a um grupo mazahua a construção de um atelier, ou pequena fábrica, para que produzissem suas bonecas. Preocupados com a pouca saída das bonecas e acostumados à sua venda ambulante de comidas e outras coisas, o grupo recusou.

⁵⁴ Haveria de ver o significado dessas bonecas para os próprios indígenas, se não as vêem já como uma mercadoria. Os mazahuas também fazem bordados típicos que parecem mais adaptados para a venda. Os grupos que possuem atelier podem diversificar e adaptar melhor os bordados a um melhor mercado (jogos americanos, toalhas, guardanapos etc).

ser influenciada pelas experiências próprias dos indígenas. As diversas identidades sociais se cruzam, se influenciam e se mesclam nesse contexto.⁵⁵

Os índios dessas instituições são os índios definidos pela leitura da Convenção 169.⁵⁶ A partir dessa leitura, o índio é interpretado como: pobre, campesino, artesão, tradicional, não moderno. O índio é o falante de língua indígena, o que participa em comunidade, o que mantém e respeita um sistema jurídico próprio e o que tem como base de reivindicação os direitos culturais indígenas, a diferença cultural. Os grupos vivem suas tradições de forma seletiva, onde algumas são reproduzidas, outras são abandonadas, todas em constante transformação. A própria Convenção 169 reconhece como indígenas aqueles que mantêm suas instituições sociais, culturais, políticas ou jurídicas ou **parte delas** (negrito meu), e que deverão ser adotadas as medidas especiais que sejam necessárias para salvaguardar as pessoas, as instituições, os bens, as culturas e o meio ambiente dos povos interessados, mas que essas medidas não deverão ser contrárias aos desejos expressos livremente pelos povos interessados. Devem ser os indígenas os atores da sua preservação ou transformação cultural.

O importante a ser ressaltado nesse comentário é que ele foi feito pelo representante de uma instituição que se define pela proteção dos indígenas. Essa figura idealizada, os funcionários das instituições sabem que não encontra correspondência na realidade dos indígenas no México, mas buscam e necessitam de parâmetros para justificar seu trabalho. Sem dúvida que a elaboração de uma política envolve o estabelecimento de critérios claros para a definição da população à qual se destina⁵⁷ e, em geral, não há recursos para atender a todos; porém, devem ser as instituições do Estado as responsáveis pela definição de quem é ou não indígena? Não seria o auto-reconhecimento indígena que clama o movimento indígena? Se a ação paternalista do INI levou a um clientelismo, com privilégio para algumas organizações indígenas e exclusão de outras, assim também o faz o "eticismo". A

⁵⁵ Outros estudos realizados na América Latina têm demonstrado como o comércio ambulante tornou-se a única opção de trabalho para os indígenas que migram para a cidade. Em busca de recursos, recorrem à venda de comidas, de loterias, ou qualquer produto (Camus, 2000). Além disso, em meu trabalho realizado na Cidade do México, pude perceber diferenças na forma em que se organizam os indígenas para a venda ambulante das redes de comerciantes ambulantes de contrabando que se encontravam na região de Tepito, bairro ao lado do Centro Histórico, conhecido pela atividade de comércio ilícito (Igreja, 2000).

⁵⁶ O Artigo 1º da Convenção 169 da OIT afirma que ele se aplica: 1.a) aos povos tribais em países independentes, cujas condições sociais, culturais e econômicas os distingam de outros setores da coletividade nacional, e que estejam regidos, total ou parcialmente, por seus próprios costumes ou tradições ou por legislação especial; b) aos povos em países independentes, considerados indígenas pelo fato de descenderem de populações que habitavam o país ou uma região geográfica pertencente ao país na época da conquista ou da colonização ou do estabelecimento das atuais fronteiras estatais e que, seja qual for sua situação jurídica, conservam todas as suas próprias instituições sociais, econômicas, culturais e políticas, ou parte delas. 2. A consciência de sua identidade indígena ou tribal deverá ser considerada como critério fundamental para determinar os grupos a que se aplicam as disposições da presente Convenção. 3. A utilização do termo "povos" na presente Convenção não deverá ser interpretada no sentido de ter implicação alguma no que se refere aos direitos que possam ser conferidos a esse termo no direito internacional. (Fonte: tradução realizada pelo Instituto Sócio-Ambiental (ISA).

⁵⁷ Essa é uma observação importante feita por Wiewiorka mencionada na introdução desta tese. Parece ser uma evidência que as instituições necessitam de definições mais delimitadas das identidades para sua conversão em sujeitos de políticas públicas. Haveria no entanto, de buscar formas para que essas delimitações não acabem por privilegiar alguns grupos às dispensas de outros.

perda da identidade cultural dos mazahuas, tema ainda muito controverso entre aqueles que trabalham com estes grupos, tem a ver com a experiência que tiveram ao migrar para a cidade. E não importa se são mazahuas, otomís ou triquis, todos vivem situações de fortes carências nesse contexto e vivenciam situações de discriminação que se revelam como pressões para se adaptarem à cultura citadina ou regressarem às suas comunidades de origem; portanto, como classificá-los? A definição do indígena pelo Estado é, portanto, um grande limitante para a aplicação de políticas multiculturalistas.

Como consequência, o trabalho com as instituições, desde o INI, incentivou um intenso processo de recuperação de tradições indígenas na cidade.⁵⁸ Representantes mazahuas que não falavam mais a língua voltaram a estudá-la assim como a re-utilizar suas roupas típicas, não somente pelo interesse de recuperá-las, mas de maneira estratégica frente às instituições.⁵⁹ ⁶⁰ As bonecas ou bordados mazahuas voltaram a aparecer nas mercadorias dos indígenas, ainda que em meio a bonecas ou outros artigos, em geral, chineses, que se vendem mais fácil. Além disso, as organizações indígenas, como maneira de mostrarem-se como um grupo coeso, retomam o discurso de um direito indígena próprio. Sob a ameaça de não serem mais atendidos pelas instituições, caso perdurem os conflitos nas organizações, os indígenas buscam formas de solucionar suas disputas, o que resulta bastante positivo para as organizações. Procuram através da figura do representante construir julgamentos alternativos que possam reconciliar as partes. Alguns procuram dar a esses julgamentos a aparência de uma tradição jurídica indígena, no entanto, muitos grupos não possuem como referência uma justiça indígena aplicada no povoado, além de que os representantes enfrentam dificuldades para serem aceitos pelos demais integrantes das organizações como autoridades capazes de produzir juízos. Grupos triquis, que demonstram maior referência à sua cultura de origem e que possuem um plano claro de fortalecimento de uma justiça indígena ainda no contexto urbano, igualmente enfrentam barreiras para sua

⁵⁸ Nesse processo de recuperação das tradições indígenas interfere não somente o Estado, pois estamos em um campo onde vários atores se movimentam, entre eles: antropólogos, movimentos indígenas nacionais e internacionais, organizações da sociedade civil, organismos internacionais e outros. Interessa-me aqui ver o papel do Estado como o aplicador dessa política.

⁵⁹ A história de vida que realizei de uma representante mazahua mostra o interessante percurso que ela traçou de recuperação de costumes indígenas depois que se tornou representante. Em poucos meses, deixou seu cabelo crescer para fazer as tranças típicas utilizadas pelos mazahuas (no início usava um aplique), encomendou uma roupa tradicional a sua mãe, tomou aulas de mazahua assim como de alfabetização em espanhol, já que era analfabeta, e procurou resolver o problema com os conflitos que havia entre os integrantes da *vecindad*, pois como ela dizia: logo vão dizer que os índios andam se matando. Essa indígena tornou-se uma das mais conhecidas e realmente uma das mais interessantes representantes da cidade, no entanto, é evidente o processo acelerado em que se viu envolvida de recuperação das tradições.

⁶⁰ Segundo um funcionário do Programa “Mis hermanos indígenas” de Cáritas, é lamentável a forma como os indígenas vivem esses usos estratégicos de suas tradições. Contou-me que ao convidar uma jovem indígena integrante de uma organização que estava precisando de seu apoio a visitar a instituição, ela lhe perguntou, bastante embaraçada, se tinha de pôr suas roupas típicas para poder visitá-lo. Acostumada a seus velhos “jeans”, não as usava costumeiramente. É evidente que a recuperação do uso do traje indígena passa pela pressão que esses grupos sofrem para mostrar sua indianidade como exigência para serem apoiados pelas instituições.

aplicação. Na insistência em aplicá-la, acabam por provocar maiores conflitos ao interior da *vecindad*.^{61 62}

Percebe-se também um conflito entre indígenas das diferentes etnias. Para os triquis de Lopez 23, os mazahuas deixaram perder sua língua, suas tradições, e, dependentes das instituições, são grupos fracos, por isso não se unem a eles. Fazendo referência a uma organização otomí mais estruturada e melhor organizada, também a vêem como decepcionante, pois deixaram que a religião fosse motivo de divisões na *vecindad*. Por sua vez, organizações como Lopez 23, são invejadas por outros grupos mazahuas, otomís e mesmo triquis pelo seu poder de organização, mas despertam antipatias dos grupos pela aparente superioridade que demonstram. Afinal de contas, com o apoio das instituições, acabam por se afirmarem como mais índios que os outros índios da cidade.

⁶¹ Alguns integrantes de organizações triquis se queixavam junto ao INI que se sentiam oprimidos pelos representantes. Integrantes denunciavam que eram obrigados a participar das manifestações; jovens e mulheres denunciavam que lhes impunham duros castigos de forma a controlá-los na cidade. Chegou inclusive à instituição a queixa que havia sido criado em umas das *vecindades* um quarto como um cárcere. Em entrevista ao representante da organização, ele me afirmou que a decisão por regras mais estritas devia-se à necessidade de preservar a cultura indígena na cidade, frente às pressões aculturativas vindas principalmente por parte do Estado. Segundo o representante, não seria sem motivo que eram grupos mais fortes e mais respeitados, principalmente comparando-se com os mazahuas. Com razão, os triquis eram vistos como grupos mais respeitados e despertavam maior interesse, não obstante, deveria ser verificado o que significam tais restrições para os direitos humanos individuais que estão sendo reivindicados pelos membros da organização (Igreja, 2000). Questões com essas onde se colocam em cheque a sobrevivência “cultural” e o respeito pelos direitos humanos individuais são de difícil tratamento e nos leva a discussão sobre o direito consuetudinário indígena no México tratada na parte referente ao contexto mexicano. Tal como afirma Teresa Sierra, é imperativa a promoção de diálogo com os grupos indígenas para que situações como essas possam alcançar uma solução. Tais casos ganham ainda maior importância em um contexto urbano como a Cidade do México, onde membros das organizações acedem ainda mais facilmente as instituições de aplicação de justiça do Estado. A aceitação das restrições internas às comunidades como forma de proteção e conservação cultural deve ser considerada a partir de casos específicos sempre levando em conta ao manifestado não somente pelos representantes mas também pelos demais integrantes, além disso, não se deve esquecer do momento atual de reafirmação política das identidades culturais, o que conduz a um excessivo reforço das normas internas aos grupos, alterando dessa maneira a antiga dinâmica das formas de solução de disputas desses grupos.

⁶² Essa recuperação em grande velocidade das tradições indígenas, que tomam por vezes formas de manipulação étnica, não é vivida de maneira automática, mas sim provoca muitas discussões ao interior das organizações. Os conflitos gerados são muitos, mas o debate também é iniciado, trazendo importantes mudanças para os indígenas. São os jovens sobretudo que questionam as organizações e que propõem uma recuperação das tradições indígenas sem que com isso aceitem abrir mão da modernidade, das possibilidades que o contexto urbano lhes oferecem. O jovem indígena, principalmente aquele que já nasceu na cidade, se sente viver entre dois mundos: o mundo da modernidade que lhe permite maior acesso aos bens de consumo e os meios de comunicação, que o insere em um contexto intercultural; e o mundo da tradição, da cultura de seus pais e os vínculos com a comunidade de origem. Os estudos dirigidos ao tema dos jovens indígenas têm demonstrado que eles vivem este processo com muitas tensões.

Os jovens participam das organizações indígenas e têm servido muitas vezes de interlocutores entre estas e as instituições. Levam ao interior das organizações suas propostas de combinação da tradição indígena que estão buscando defender como o contexto urbano ao qual pertencem e com o qual também se identificam. Os estudos sobre as organizações indígenas e o futuro do movimento indígena na Cidade do México não podem deixar de considerar o estudo sobre a atuação e a vivência dos jovens nesse ambiente. Na volta ao campo em 2003 pude observar que se iniciava no interior de algumas organizações, em algumas assembléias, um debate sobre o processo organizativo e sobre o reforço das identidades étnicas levado a cabo principalmente por jovens indígenas. Esse debate constituiria um impacto positivo importante desse processo de afirmação étnica, mas sobre ele voltarei a tratar na conclusão desta tese.

Resulta, portanto, que, mais uma vez, o Estado define os critérios que devem ser assumidos pelos indígenas para que possam ser sujeitos de atenção, critérios esses que podem tomar a forma de padrões de autenticidade como afirma Briones, citada na introdução dessa tese, que muitas vezes podem ser difíceis de serem atendidos. É preciso recordar que a categoria “indígena”, criada pelo colonizador como antítese do branco, foi usada para classificar e homogeneizar povos distintos, com culturas, história, desenvolvimento socioeconômico diferentes. Ainda que essa categoria esteja sendo apropriada pelo movimento indígena como forma de reverter o processo de dominação, a sua definição e uso pelo Estado como critério de oferecimento de recursos lhe põe novamente em mãos o poder sobre a classificação desses grupos. Sem dúvida, a classificação dos indígenas como pobres e camponeses, conduz também a que o Estado feche os olhos para uma dominação que se assenta sobre a defesa de uma superioridade cultural e racial dos não-indígenas. É preciso, no entanto, que a categoria “indígena” não se torne novamente uma categoria fechada que não possibilite a melhoria de condições e a participação desses grupos como verdadeiros cidadãos e impeça a manifestação das diferenças existentes entre as distintas culturas indígenas.

2. O apoio ao processo organizativo: a formação das associações civis

Para iniciar o trabalho com os indígenas, o INI estabeleceu como objetivo apoiar e estimular a formação e o fortalecimento de processos organizativos dos grupos étnicos presentes na cidade. Era imprescindível que esses grupos estivessem organizados para terem acesso aos recursos que estavam sendo disponibilizados. A instituição, não obstante, ampliou suas ações para além do auxílio formal ao processo organizativo, como explica Laura Villasana, antiga funcionária (Igreja, 2000).

Nos tocó estar con ellos cuando la gente se plantea como una necesidad para acceder a un servicio institucional organizarse y constituirse legalmente. Cuando yo empecé a trabajar en esto, que surge el Programa de Atención a los Indígenas de la Ciudad, se decía que, para que los grupos tuvieran acceso a recursos, que es uno de los principales atractivos para la población y uno de los más importantes vínculos iniciales, se les decía que no podían acceder a este tipo de recursos mientras no estuvieran constituidos legalmente. Nosotros, muchas veces en contraposición o yendo un poquito no tan de acuerdo con la política institucional, hemos tratado de instrumentar una metodología que sea integral, que abarque lo que es la cotidianidad, que es: dónde vive, qué es lo que come, qué es lo que te interesa, qué proyectos tienes a futuro, cuál es tu historia, qué trae de vínculos con su comunidad de origen y al revés; y, a partir de esto, nosotros empezamos a trabajar con grupos sobre el primer interés que es obtener recursos y todo lo demás.

O INI acompanhou passo a passo a formação das organizações e, pouco a pouco, foi inteirando-se dos vários problemas que enfrentavam os grupos. A discriminação que enfrentavam os indígenas na cidade era evidente.⁶³ Funcionários da instituição de braços dados com representantes das organizações iam aos bancos para abrirem as contas individuais e conjuntas para o depósito dos financiamentos, pois em geral os gerentes recusavam-se em abrir contas para indígenas (Silvia Bazúa *apud* Ohemichen Bazán, 2001). Muitos indígenas que deveriam apresentar-se nas delegacias pediam o acompanhamento de funcionários do INI para sentirem-se mais aptos a confrontarem as autoridades. Vítimas de discriminação e inseguros no contexto urbano, muitos deles contaram com o apoio do INI para caminharem. Essa situação, contudo, acabou por desenvolver uma relação de dependência.

A organização Cuba 53 foi a primeira a estabelecer contato com o INI. Ao inteirarem-se das ofertas da instituição, uniram-se entre familiares e constituíram a Associação de Inquilinos Mazahuas A.C. Como primeira organização efetiva trabalhando com o INI, os *cubanos* contaram como o apoio integral da instituição. Chegaram a constituir uma organização mais sólida e invejada por outras organizações mazahuas que foram constituídas depois. Rapidamente lograram alguns benefícios, como alguns apartamentos em um conjunto habitacional popular, perto do Centro Histórico da cidade, e máquinas de costura para a produção de bonés e camisetas. A relação do grupo com o INI foi uma relação de maior harmonia e o grupo, com o passar do tempo, foi ganhando maior autonomia.

Outras organizações com problemas mais graves em seu interior não conseguiram estruturar-se devidamente e elaborar um projeto que pudesse ser atendido pelo INI. Acabaram por se constituir com o apoio integral da instituição, tornando-se ainda mais dependentes. Dessa forma, permitiam, e às vezes chegavam a convidar, que o INI participasse de suas assembléias comunitárias e que os aconselhasse constantemente.⁶⁴ Assim, o Instituto foi ganhando maior espaço na cotidianidade dos grupos.

⁶³ Chegavam ao INI muitas queixas por parte dos indígenas, como, por exemplo, de que lhes haviam recusado atendimento hospitalar, que não lhes haviam aceitado em uma escola ou, ainda, que haviam sido maltratados por policiais. Os indígenas buscavam o apoio da instituição para enfrentarem esses problemas. Os casos eram todos notificados, mas, em geral, não resultavam em nenhuma ação mais concreta, salvo a criação pelo INI, junto com a Comissão de Direitos Humanos do Distrito Federal, de uma pequena *Cartilha dos indígenas*, concluída em 1997, que seria na verdade um folheto, onde constavam os direitos constitucionais de todo cidadão. Essa cartilha era oferecida aos indígenas para orientá-los na defesa de seus direitos diante de autoridades e demais funcionários públicos.

⁶⁴ O INI, por exemplo, participou ativamente na orientação da organização de Pensador Mexicano. Essa organização passou por um grave problema de moradia. Os indígenas haviam sido demandados na justiça pelo proprietário de um antigo prédio abandonado que haviam invadido na cidade. Enquanto o problema se resolvia na justiça, os indígenas e o dono do prédio se envolveram em conflitos violentos, que acabaram em confrontos físicos diretos e no encarceramento de muitos indígenas. Com o passar do tempo, muitos dos integrantes da *vecindad* negociaram diretamente com o dono para saírem do prédio em troca de uma soma de dinheiro, o que acabou por provocar deserções na organização. A partir desse momento, os conflitos entre os integrantes foram muitos, rompendo com a organização e mesmo com a autoridade do representante. Em uma das inúmeras reuniões que convocava o representante em busca de conciliar os interesses dos membros da organização, o INI foi chamado para participar como mediador. Ainda que os funcionários tenham assistido a

Essa relação tão próxima do INI com algumas organizações vai provocar disputas entre elas pela atenção da instituição. Os recursos não são suficientes para atender a todas e o INI vai escolher, portanto, aquelas com quem melhor trabalha. As organizações mazahuas e algumas otomís, mais dependentes da instituição, assumem uma relação muito estreita com o INI. Mesmo aquelas organizações que tiveram problemas para pagar seus créditos, são constantemente atendidas pela instituição. Essa situação não somente gera uma dependência da instituição, como também faz surgir organizações viciadas no atendimento institucional, isto é, grupos que não procuram saídas para seus problemas por si mesmos e não aproveitam devidamente os recursos que recebem.

Outras organizações afirmavam sua maior independência da instituição. Ainda que buscassem os recursos, procuravam manter sua autonomia quanto à forma de utilizá-los e de dirigir suas organizações. Essa atitude nem sempre significou, contudo, um melhor manejo dos recursos. Algumas organizações triquis, por exemplo, apresentaram problema com as condições impostas para o fornecimento de recursos. Houve aquelas que haviam recebido os recursos demandados para os projetos produtivos e os empregavam para outros fins, como, por exemplo, para o benefício próprio de alguns representantes. A relação do INI com essas organizações era conflituosa, mas, por serem constituídas por grupos mais coesos, tradicionalistas e mais politizados, a instituição se sentia inibida em reprimir sobretudo aos representantes.

A escolha do representante era feita pela própria associação que estava sendo criada. Muitos dos indígenas que se tornaram representantes assistiram os cursos de capacitação de líderes do INI, onde foram incentivados a constituírem suas organizações.⁶⁵ Esses cursos baseavam-se em cartilhas que instruíam o comportamento que deveria ter um líder e os caminhos que deviam ser seguidos para a constituição legal de uma organização. As cartilhas também traziam considerações sobre a diferença cultural, os direitos humanos, a democracia, o autoritarismo e a relação que deve existir entre a base e a liderança.

Ainda que promovesse esses cursos, o INI manifestava que seu objetivo era trabalhar com a organização como um todo, de forma a não concentrar no representante o seu contato. Para isso, incentivava que as decisões fossem tomadas através da promoção de assembléias comunitárias. A defesa dessa posição trouxe problemas com alguns gestores das organizações, que, por sua vez, tentaram boicotar a capacitação por se sentirem ameaçados em sua liderança (Ohemichen Bazán, 1994, p. 178). São, portanto, os representantes de organizações mais independentes, como as triquis, e algumas organizações otomís e mazahuas, que mais se oporão à interferência do INI.

Os representantes das organizações indígenas cresceram muito na cidade. Muitos analfabetos fizeram seus cursos de alfabetização e procuraram se instruir para poder

reunião com o compromisso de não se envolverem, suas presenças acabam por legitimar opiniões e ações, que parecem estar mais de acordo com o esperado pela instituição.

⁶⁵ Silvia Maya, por exemplo, após ter frequentado os cursos do INI e ter recebido a oferta de recursos para um projeto, segundo ela porque eles viram que ela trabalhava bem, reuniu 20 mulheres mazahuas e constituiu a organização La Mansión Mazahua.

assumir a organização. Outros, já possuidores de maiores conhecimentos tomaram-se fundamentais para o seu grupo:

Mira, hay momentos que uno tiene que ser enérgico, otro va hablar bien, otro con cariño, otro va a perder la paciencia. Bueno, nosotros cuando hay que ser enérgicos, cuando se trata de que un problema, la organización tiene la capacidad de hacerlo. Es la máxima autoridad la asamblea, nosotros, bueno cuando yo llegué al predio, nosotros seguíamos con el problema de la drogadicción, de alcoholismo, existía alcoholismo, la gente dormía tomada, levantaba tomada, todo el día, entonces, este, empezamos a organizarnos y llegó un momento que dijimos que vamos a constituir una asociación civil. La gente dijo: ¿quién va a encabezar a la organización? La gente dijo: estás tú, señalaron otros compañeros, secretarios, y otros. Entonces la gente dijo: quédate tú como coordinador de la organización. Digo: va a ser una bronca muy dura, hay muchas broncas, si ustedes quieren que yo esté al frente van aceptar mis condiciones, y ya les dije cuáles son mis condiciones... Y sí yo trabajo.

¿Cuál es mi compromiso con la organización? Trabajar, hacer contactos, buscar recursos, apoyar a la gente en los problemas, muchas veces uno acaba representando papel de un papá. Muchas veces la gente tenía problemas con el esposo, que el esposo le pega, tú no lo puede resolver y yo tampoco puedo llegar y decirlo, yo tampoco puedo meterme si ustedes no me dicen, éstos son problemas familiares, mientras pase de la puerta para afuera, aunque no sea mi problema, están dentro del predio, están dentro de la organización, van a respetar la organización. Si es dentro de su casa no me meto, pero si es fuera, sentimos mucho pero la organización permite entrar. (Representante otomí)

Embora buscassem assumir o papel de autoridade para o grupo, os representantes nem sempre logravam ser obedecidos. Havia muitos conflitos com os representantes que eram denunciados no INI. Representantes que tiravam proveito próprio dos recursos oferecidos, que privilegiava seus familiares ou que oprimiam os integrantes exigindo que respeitassem regras muito estritas para a defesa e proteção da organização. Não são, porém, somente esses problemas. Ainda que muitos representantes tivessem o interesse de conduzir de maneira harmônica e interessada a organização, os grupos estão muito desagregados na cidade e nos conflitos interferem experiências muito pessoais.

O representante otomí que prestou o depoimento acima enfrentou vários problemas com os integrantes de sua organização. Semanas após ter feito o comentário acima, ocorreu uma discussão entre duas mulheres, que culminou em agressões físicas. O caso foi levado por uma das envolvidas à assembléia comunitária que, por diversos motivos, lhe concedeu a razão. A outra parte não conformada, levou o caso até a delegacia mais próxima, conseguindo que a senhora fosse autuada. O fato de recorrer a uma instância exterior para solucionar o conflito foi visto pelo representante como uma afronta direta à sua autoridade. Visivelmente contrariado, ele percebeu que não conseguiria manter o controle sobre a organização.⁶⁶

⁶⁶ Este caso é muito sintomático da forma em que a justiça mexicana trata os problemas em que se envolvem os indígenas. Os responsáveis do caso do Ministério Público (delegacias) não consideraram que as mulheres

Ainda que os representantes queiram converter-se em autoridades para os grupos, muitos integrantes os vêem como representantes da associação civil, mas não autoridades indígenas. Além disso, estando na cidade, os integrantes das organizações, de forma individual, se sentem mais seguros para confrontar as decisões tomadas na assembleia comunitária. Recorrer à justiça do Estado serve para eles como pressão sobre o grupo para que aceitem sua posição. Se essa situação permite a proteção dos integrantes das organizações, por outro lado, leva a desestruturação delas pela confrontação das decisões tomadas em assembleias.

O contato do INI com as organizações, não obstante, acabava passando pelo representante ou no máximo pela mesa diretiva. Nas entrevistas com vários integrantes das organizações percebia-se que não estavam inteirados do trabalho realizado pelo INI e não sabiam como acudir a instituição.⁶⁷ A questão do representante é bastante complexa. Alguns dos conflitos que ocorrem com os representantes advêm da interferência do INI na sua escolha. Nem sempre o representante apoiado pela instituição correspondia à eleição das organizações. Por outro lado, existiam as denúncias que chegavam ao INI sobre os abusos cometidos pelos representantes mesmo das organizações mais independentes. O INI tinha como princípio não interferir nos conflitos internos das organizações, salvo se uma das partes procurasse a instituição. Ainda que nem sempre atuasse dessa forma, como já mencionado, era contido pelas organizações mais fechadas. Restava a dúvida, contudo, do que fazer com essas denúncias⁶⁸.

eram indígenas e que havia um problema com uma decisão tomada em assembleia. Trataram o problema como uma brincadeira de mendigos. O representante se sentiu ofendido pela atitude dos funcionários do MP e pela afronta a sua autoridade feita pela denunciante (Igreja, 2000). Este é um excelente caso para demonstrar a “desconsideração” com que os casos indígenas são tratados na justiça do Distrito Federal mexicano. Essa mesma organização enfrenta problemas de divisões internas que são, ao mesmo tempo, por motivo de discordância com as atitudes do representante e de cunho religioso (separação entre católicos e protestantes). Embora haja sérias críticas e denúncias de uma parte à outra, percebem que o representante tem boas relações com as autoridades e, portanto, frente a elas se comportam como um único grupo, ainda que a *vecindad* esteja espacialmente dividida em duas partes.

⁶⁷ Um dos casos que pude acompanhar estava relacionado à prisão de dois jovens irmãos mazahuas, acusados de roubos na rua. A mãe desses dois jovens recorria constantemente às agências do Ministério Público (que seriam mais ou menos como as delegacias no Brasil) procurando apoio para liberar seus filhos. Havia tentado recorrer à representante, mas, segundo ela, está sempre muito ocupada com os seus. Não sabia como recorrer ao INI e que tipo de ajuda poderia lhe oferecer. Normalmente era a mesa diretiva que se comunicava com a instituição, e o resto da organização, segundo ela, continuava sua vida normalmente. Essas pessoas não tiveram frutos com a formação da organização ou com o crescimento do discurso indígena na cidade. A cada instituição judicial que essa senhora recorria, lhe diziam para regressar a sua comunidade, que a cidade não era para eles, e ela mesma duvidava se não tinham razão.

⁶⁸ Retornamos novamente a questão das restrições internas que devem ou não serem reconhecidas e apoiadas pelas instituições públicas. O INI não podia ignorar as queixas que eram levadas à instituição principalmente quando não há um reconhecimento por parte da organização do representante como uma autoridade indígena. Muitos dos representantes são pessoas mais jovens o que contradiz a representação política dos anciãos comum em algumas comunidades de origem (não deve se esquecer igualmente que algumas comunidades indígenas vivem esse mesmo processo). O conflito com os representantes no contexto das organizações indígenas da Cidade do México se deriva principalmente dessa nova forma de constituição das associações, apoiadas pelas instituições indigenistas e que na verdade não corresponderiam ao esperado das organizações indígenas tradicionais.

Os primeiros representantes que foram capacitados pelo INI são ainda os mesmos representantes que criam e recriam constantemente as organizações. Costumam reeleger-se, ainda que muitos regimentos das organizações prevejam uma eleição periódica. A mudança, em geral, só ocorre quando há o conflito com os integrantes.

As organizações indígenas são criadas e desfeitas muito rapidamente. A cada instante assiste-se a criação de uma nova organização por um antigo representante de outra organização que se separou do seu grupo.⁶⁹ A organização La Joyita por exemplo, foi desfeita por problemas entre a representante e seus integrantes. A representante foi acusada por seus membros de utilizar a organização para alimentar sua própria vaidade. Após abandoná-la, a representante criou uma outra organização com outros indígenas da cidade que compartilhavam o mesmo espaço de venda ambulante.⁷⁰

O caso dessa representante é singular. A Sra. Malena, apoiada pelo INI, foi eleita representante da primeira organização multiétnica da cidade. Como tratarei no próximo item, sua postura como representante trouxe conflitos entre os vários representantes de outras organizações que integravam a organização multiétnica. Encerrada a organização, a Sra. Malena continuou sendo promovida pelo INI. Como uma rara “mazahua”, a Sra. Malena, uma senhora bonita, sempre com suas roupas típicas, perfeita falante de mazahua e com melhores condições de vida pois ao menos possuía casa própria, parecia a ser a melhor pessoa para representar aos indígenas da cidade.

Todo o tempo com os funcionários do INI, a Sra. Malena parecia reproduzir as palavras que a instituição lhe ensinava. Pouco a pouco, deixou de reproduzir o discurso comum das organizações indígenas da cidade, que demandavam pelas suas necessidades cotidianas, passando a utilizar um discurso de cunho mais “eticista”, reivindicando os direitos culturais dos povos indígenas, ainda que ela mesma confessasse que não entendia bem “o que era isso de autonomia indígena”. Cooptada pela instituição, somando-se o fato da sua vaidade pessoal, viu-se separada dos membros de sua organização e, conseqüentemente, de muitos dos seus familiares.⁷¹

A capacitação dos representantes através dos cursos ministrados pelas instituições provoca naturalmente um distanciamento destes em relação ao resto do seu grupo. Esses representantes tomam-se pessoas experientes e competentes para advogar pelos indígenas. Muitos se tornam, realmente, líderes seguros e preparados para enfrentar qualquer problema; outros são envolvidos pelo seu personagem de “lutador social”,⁷² sem que realmente compreendam seu papel (Perraudin, 2003).

⁶⁹ Alguns representantes chegam a constituir outras organizações sem integrantes, ou seja, antes mesmo de aglomerar um bom número de indígenas, já se dizem representantes de uma nova organização.

⁷⁰ Deve-se ressaltar, no entanto, que são todos parentes muito próximos os que conformavam a organização. A ruptura da organização significou, também, uma ruptura familiar e mesmo comunitária.

⁷¹ Ao contrário do que se pode imaginar, a Sra. Malena não é uma representante agressiva. Trata-se de uma pessoa muito simples, que se deixou conduzir mal.

⁷² Perraudin faz referência ao discurso da Sra. Malena que se define como uma lutadora social.

Esses representantes descobrem a potencialidade do discurso dos direitos indígenas, e por isso querem ir além das necessidades cotidianas (como por exemplo, a sra. Malena). A situação que os grupos enfrentam na cidade, no entanto, leva a que muitos membros das organizações se interessem pela solução do dia-a-dia, sem pensar de maneira mais ampla sobre a questão indígena. O discurso etnicizado de alguns representantes, e até mesmo o nível de conhecimento que, em geral, alcançam, tendem a distanciá-los daqueles que representam.

3. As novas instituições e a disputa pelas organizações

O surgimento das novas instituições para a atenção ao indígena trouxe ainda mais impulso para as organizações. Estabeleceu-se na cidade uma clara competição entre as distintas instituições pelo trabalho com os indígenas. A DAI e o CATIM apoiaram-se em antigos dados do INI para iniciar seu relacionamento com os grupos, ainda que não propusessem nenhuma parceria. A partir desses dados, conectam-se com as mesmas organizações já atendidas pelo INI. As organizações, por sua vez, como possuidoras de maior experiência em relacionar-se com as instituições, recorrem rapidamente a elas em busca de apoio. Ainda que existissem outros grupos indígenas na cidade ou mesmo outras organizações, que podiam ser também mazahuas, triquis e otomís, eram sempre as mesmas que trabalhavam com as distintas instituições.

O INI tinha muitas dificuldades de se manter no cenário. Desprestigiado e com sérios problemas de fundos, não lograva manter sua influência sobre as organizações. As novas instituições por outro lado, sofriam dificuldades para iniciar sua relação com os indígenas, pois lhes faltava experiência no trabalho com as organizações que, por sua vez, já se sentiam mais independentes para afrontá-las.

O CATIM, por exemplo, iniciou seus trabalhos procurando realizar seu diagnóstico sobre as condições dos indígenas. Os grupos já impacientes com os inúmeros diagnósticos que são constantemente realizados, recusam-se, a princípio, a prestar ajuda e demandam pelo auxílio que a instituição pode oferecer. O oferecimento de cursos de promotores jurídicos pela instituição foi imediatamente criticado:

Quando dijeron vamos hacer un curso, vamos a dar un curso, digo: ¿cuales son los ejes de este curso, o cómo piensan ustedes hacer este curso, o vamos empezar como el INI? Cursos para promotores jurídicos. ¿En qué se basa el instituto para armar un programa o armar un curso sin cuestionar a los grupos, sin cuestionar a la gente? Ustedes cómo saben que va dar resultado este curso, sin antes contactar con la gente, saber cuales son los problemas sin juntar a nosotros, para que realmente lo que ustedes van a dar sirva en beneficio de la gente. (representante otomí).

A DAI iniciou seu trabalho através de um projeto de formar um corpo de tradutores junto com a Procuradoria de Justiça e um curso de capacitação para os funcionários do Ministério Público (corresponde às delegacias do Brasil). A proposta era buscar uma mudança na consciência dos funcionários dessas instituições com relação à multiculturalidade da cidade. O projeto era, na verdade, bastante interessante pois abarcava não somente a capacitação dos indígenas, mas o treinamento de funcionários públicos, principalmente juizes e policiais, no trato com os indígenas. O projeto, no entanto, careceu de conhecimento da realidade e das especificidades das necessidades dos indígenas da cidade. A instituição descobriu que seu trabalho deveria ir além dessas iniciativas e abarcar também as necessidades cotidianas dos grupos.

Cada uma dessas instituições vai se relacionar com os indígenas a partir de sua visão sobre as necessidades deles e a melhor forma de auxiliá-los. De uma certa maneira, disputavam a legitimação das soluções que propunham como as mais adequadas para a problemática indígena. Na luta para justificar seu trabalho, as instituições recorrem constantemente aos grupos. Como afirmam muitos representantes, se antes não queriam saber deles, agora os buscam continuamente. *Los mazahuas nos hemos hecho muy famosos* (Ohemichen Bazán, 2001, p. 246). Os grupos indígenas são disputados como clientes das instituições. Se as novas instituições se propunham a trabalhar de forma diferente do INI, evitando o clientelismo, o trabalho com as mesmas organizações e a disputa por eles apenas o renova na cidade.

Os grupos indígenas, por sua vez, relacionam-se com as instituições a partir do que elas lhes podem oferecer. Estão conscientes do apoio que podem receber e jogam com elas de acordo com seus interesses. Por exemplo, uma só organização mazahua, La Mansión, em 1999, estava administrando 16 projetos financiados pelas instituições, ao mesmo tempo (Igreja, 2000, p. 145; Ohemichen Bazán, 2001). Além de privilegiarem sempre os mesmos grupos, muitos desses projetos coincidiam em seus objetivos, possibilitando que os grupos recebessem duas vezes pelo mesmo projeto, ou, ao contrário, podiam ser contraditórios, o que não impedia que os grupos os desenvolvessem.

Os representantes indígenas também jogavam com as instituições quando necessitavam de apoio para solucionar algum problema com a justiça. Os representantes recorriam aos advogados das distintas instituições em busca de apoio. Em alguns casos, acompanhados durante o trabalho de campo, podia encontrar ao mesmo tempo advogados do INI, do CATIM e da Fundação de Serviços Legais, uma ONG também recém-criada. A ajuda dessas instituições nem sempre era eficaz, já que não havia uma ação concertada entre elas. De todas as maneiras, para algumas organizações, o fato de poder recorrer a várias instituições ao mesmo tempo, era uma possibilidade a mais de alcançar uma solução. Por outro lado, como estas instituições sofriam de problemas de pessoal, o fato de estarem dedicadas ao atendimento de uma só organização, significava que outras estavam desatendidas. O surgimento de novas instituições de atenção ao indígena, seja as federais, estatais ou mesmo as ONGs provocaram uma competição ainda maior entre as organizações indígenas da cidade.

4. As organizações multiétnicas da cidade: o incentivo para a criação do movimento indígena da cidade

O trabalho do INI e das demais instituições que se dedicavam aos indígenas sempre estimularam a criação de uma organização multiétnica, que unisse as várias organizações indígenas. O objetivo tem sido o de formar um bloco unido para lutar pela defesa dos interesses dos grupos indígenas. A princípio, o enfoque esteve em organizar-se para lutar contra a situação de pobreza e de exclusão vivida pelos indígenas, mais tarde, o interesse motivador será sobretudo a criação de um movimento indígena urbano.

A Aliança das Organizações Indígenas A. C. foi um primeiro esforço de articular as várias organizações com a finalidade de formar uma frente de luta indígena na cidade. A iniciativa de criar a Aliança partiu de grupos triquis, que logo abandonaram a proposta.⁷³ A formação da Aliança acabou sendo apoiada pelo INI e seus objetivos foram:

a todos los indígenas del Distrito Federal es para que nos reconozcan y nos respeten nuestros derechos, ya que somos maltratados, nos ven como extraños, por la ropa que vestimos y por la lengua que hablamos. Por esto pedimos a las autoridades del Departamento del Distrito Federal y a los altos funcionarios que nos respeten de igual manera que a todos los ciudadanos, ya que somos mexicanos y tenemos el derecho de ser respetados. (Manifesto de inauguração da Alianza)

A Aliança foi concebida em 1996, depois da realização de um diagnóstico no qual se constatou que os indígenas de diversas etnias presentes na cidade compartilhavam uma mesma situação de exclusão de bens sociais, como a educação, trabalho, habitação e saúde. Eram principalmente indígenas sem escolaridade que se dedicavam ao comércio ambulante e à mendicância que constituiriam a Aliança. A principal reivindicação era por melhores condições de vida e pela aceitação da presença indígena na cidade. Os discursos dirigiam-se à demanda pela integração, onde era constante a reivindicação por uma cidadania, considerando que também eram mexicanos e portanto com direitos de estarem na cidade. Assim, portanto, no contexto de criação da Aliança não se discutia a defesa de direitos específicos ou de uma cidadania diferenciada dos indígenas.

A Aliança era integrada por quatorze organizações: La Joyita, Grupo Mazahua del Cerro de Xochiaca, Pie de Lucha, Chapultepec 342, Chapultepec 380, Mesones (Mazahua de Barrios Unidos de San Antonio Pueblo Nuevo), Cuba 53 (Asociación de Inquilinos Mazahuas), Agrupación de Artesanos Otomís, Unión Mazahua A. C., La Mansión

⁷³ Segundo o representante, quando perceberam que os demais grupos eram fracos, pouco coesos, já não se interessaram em continuar (entrevista com o representante da organização López 23 durante trabalho de campo).

Mazahua, Otomís Guanajuato, Inquilinos Organizados de Pensador Mexicano A. C., Otomí Zona Rosa y Artesanos Otomís.

A interferência do INI na Aliança iniciou-se com a escolha do representante. Em uma reunião com funcionários do INI, decidiu-se quem deveria representar a Aliança. Assim conta a representante mazahua eleita para assumi-la:

[...] fue luego que me invitaron, fue como representante de la organización. Pero yo les dije que yo iba participar, pero nada más voy ir como oyente y veo que tiene beneficios para el grupo, para mi grupo, o algo que nos beneficia a los todos compañeros que somos de la Alianza, si no, no, nada más voy a ir como oyentes. Así fue, será dos o cuatro ocasiones que fue cuando ya nos dieron varios cursos, como cinco o seis cursos. El primero que tomé fue de mujeres que daba Beth de los Ríos, de allí ya agarré otro curso, toda la alianza tomó, era como nueve o diez, todos los representante tomó ese curso. La Alianza no tenía un representante, ya después de esos cursos hicieron unos papelitos, ella (Beth de los Ríos) cerraba los ojos, dice: “marchen, se formen y van a formar círculos y esos círculos se van dando vueltas, pero sus ojos, la mirada de ustedes van a ver la nuca de los demás”. Y entonces así hicimos, y ella decía: “El chaparrito que se dice tal sí así, viene porque quiere, porque él no tiene ninguno interés de estar como representante”, así dijo, “y la otra de babero, no sé qué, ella está aquí pero ella también no interesa mucho de pasar adelante al grupo, si es que nada más viene aquí”, luego agarra la señora de babero amarillo, que era yo y dijo: “ella que nos platique nuestro problema”...

Neste momento, a Sra. Malena começa a narrar casos em que advogou por jovens de sua organização frente às autoridades judiciais, como lutou para que esses jovens fossem libertados:

Entonces ya expliqué esos casos, que había sucedido, así y entonces ya fue cuando dice la señora que nos dio curso: la señora, así sabe como entrarle. Entonces de allí fueron cuando ya empezaron a hacer unos papelitos, de quién iba coordinar, de quién va a quedar en la Alianza, porque como que no están muy capacitados para tal, para esto, porque les da miedo para hablar, como que les da, como que cuando les hacen hablar hasta sudan, a veces, sudan porque no es cierto que cualquier persona puede hablar como en una reunión en que va una, yo le digo esto cuando la primera vez que participé que fue la de oficinas de vivienda sentí un calor que hacía de cuenta, porque sentía como una sangre caliente que me fue acá abajo y ya no pude decir nada pero de allí perdí el miedo, entonces los compañeros no puede, no pueden y luego sí cuando estamos aquí hablan mucho pero cuando vamos en una parte haga de cuenta que uno le dice porque cállate, y no van hablar.

Representantes de outras organizações indígenas contestaram a eleição da Sra. Malena. Poucos meses depois de sua criação, a Aliança teve deserções importantes. As opiniões sobre seu fracasso divergem. Uns representantes afirmam que a Aliança não era operativa ou que servia apenas para alimentar a vaidade da presidente, que não permitia que outros falassem. Outros afirmam que era interferência do INI, que não permitia que a Aliança se desenvolvesse. A instituição estava presente em muitas reuniões, se responsabilizava muitas vezes pela redação dos discursos feitos pela presidente, além de

que a própria esperava o apoio do INI para fazer caminhar a organização, inclusive com suporte pessoal e apoio para a divulgação.

Uma representante mazahua bastante ativa na cidade, que gostaria de ter sido eleita para a aliança e por isso a abandonou, explica porque crê que foi a Sra. Malena a eleita:

la elección que se hizo era la elección de que había más preparada, más capacitada, más concentrada hacia las raíces, que supuestamente de la concentración era de que compañera o los compañeros saben hablar mazahua, o saben manifestar supuestamente bien, y eso era lo más viable requisito, que supieran el lenguaje. El hecho de que no sepa hablar mazahua no me siento menos, al contrario me siento, como le diré, me siento, como diré, no me siento menos porque yo sé lo que se habla en mazahua....

Se os motivos da eleição da Sra. Malena são os seus vínculos tradicionais, não se explica porque não elegeram representantes otomís, que igualmente sabem falar sua língua, além de que alguns deles possuem uma experiência de ação política na cidade.

Fuimos unos de los principales, del inicio. Yo me salí porque éramos manipulados por el INI. No me gustó. Yo así no trabajo. Queremos que funcione la Alianza, no queremos que esté el INI, no quiero que intervenga en la reunión de nosotros. De hecho yo me iba quedar, la gente me había escogido para estar a frente de la Alianza. Lo malo es que influyó mucho el INI, queremos aprender, hagamos nosotros las cosas, vamos a dar tropezones, vamos a caer pero de estos tropezones de estas caídas vamos aprender. Pero si siempre el INI nos va a decir qué es lo que tenemos que hacer, nunca vamos aprender nosotros. (Representantes otomí)

Além da influência do INI, a Aliança se confrontava com as diferentes visões e maneiras que os grupos adotaram para enfrentar suas necessidades. Assim, explica o mesmo representante otomí:

El problema comenzó así y por eso, porque la presidenta de la Alianza: “represento a la Alianza de organizaciones indígenas de la ciudad de México y tenemos estos problemas”... Compañera, ¿tú conoces mis problemas? Porque hay problemas que no conoces, en que ha entrado para negociar con los de mi grupo, entonces cómo va a decir que representa a este grupo, y mis problemas. Si yo digo represento a esta organización es porque estoy negociando los problemas, estoy al tanto de los problemas. Hay problemas comunes pero cada problema tiene avance distinto, o sea, los de Mesones tienen problema de vivienda pero no tiene los avances que tienen los de mi grupo, ellos se dedican a la comercialización en la vía pública, nosotros también, pero nosotros no tenemos los avances que tienen ellos, entonces como podemos poner así, o sea, a cada problema del grupo hay que darles procedimientos necesarios.

A idéia da Aliança não era desfavorável para os grupos indígenas. A princípio tinha propostas muito bem definidas para solucionar os problemas de moradia, o comércio

ambulante, a saúde e a justiça. Com o tempo, contudo, o discurso proferido pelos representantes nas reuniões e foros diversos tomou-se pouco propositivo, construído em geral com base em lamentações e petições. Os problemas internos, contudo, foram a grande causa da dissolução da organização. Faltou sem dúvida, um representante legitimado pelos demais e um manejo mais democrático que permitisse que a organização encontrasse seu mecanismo de funcionamento, sua forma de trabalho, sua forma eletiva.

A Aliança foi-se desfazendo rapidamente. Pouco a pouco os grupos foram deixando a associação. Surpreendentemente, a representante, com o apoio do INI, continuou se manifestando em nome da Aliança, mesmo quando não tinha outras organizações que nela participassem.

O fracasso da Aliança não impediu que outras tentativas de organizações multiétnicas surgissem na cidade. As novas instituições de atenção ao indígena e o maior desenvolvimento do debate sobre os direitos indígenas estimularam que os grupos se reunissem e criassem novas organizações a partir de um objetivo mais enfocado no discurso da diferença cultural e de maior independência das instituições.

A Assembléia de Indígenas Migrantes (AIM), exemplo dessas novas organizações multiétnicas, se define como uma coordenação de trabalho entre as distintas “comunidades de migrantes” para impulsionar ações e projetos de forma conjunta que permitam a reconhecer a pluriculturalidade da Cidade do México. Formada principalmente por indígenas originários de Oaxaca (Estado onde o movimento indígena se desenvolveu bastante e onde ganha espaço a defesa da autonomia comunitária), mas também por alguns nahuas e mazahuas, seu objetivo principal é lutar pelo reconhecimento da identidade indígena e pela difusão da cultura indígena na cidade.

Muitos dos grupos que freqüentam a AIM se definem como comunidades de migrantes.⁷⁴ Procuram reapropriar-se de um espaço para fortalecer suas identidades, como a língua, a música, a dança e o artesanato. Um dos elementos mais importantes seria a recomposição da vida comunitária, representada pelo sistema de cargos, vida assembleista e *tequio* (trabalho comunitário tradicional). Segundo Pedro González, membro da AIM, é em torno desse conceito que todos os índios se poderiam unir. A comunidade é percebida como uma mais-valia que poderia distinguir os índios de outros candidatos, no mundo do trabalho e na empresa (Perraudin, 2003, p. 67)⁷⁵.

A AIM preocupou-se em reunir os indígenas da cidade através da criação de um espaço cultural, que teria muitas funções, pois além de servir para reunir os grupos, oferecia aos indígenas um serviço de informática (computadores para acesso a Internet), uma sala de reunião que poderia ser usada para assembleias comunitárias, um espaço de fomento e de discussão sobre os direitos indígenas e de fortalecimento da identidade cultural dos migrantes. A AIM solicitava também a colaboração de outras entidades, como ONGs ou de

⁷⁴ A Assembléia afirma, contudo, que está aberta para mestiços também, ainda que sua participação seja minoritária.

⁷⁵ Notas de Anne Perraudin (2003, p. 67).

assistência privada para o financiamento de projetos, que, em geral, eram relacionados a áreas culturais, como, por exemplo, festas, bandas musicais e exposições de artesanato.

Ainda que seja uma organização mais independente, a AIM pôde contar com o apoio da DAI para alguns de seus projetos. Sentem-se suficientemente seguros de seus objetivos para temerem ser cooptados pelas instituições. Muitos dos indígenas integrantes da AIM são já profissionais, como advogados, engenheiros, funcionários públicos (Perraudin, 2003, p. 67). Sua inserção na cidade se dá de forma distinta dos outros grupos que freqüentavam a Aliança.

O apoio recebido da DAI poderia ser justificado pela maior coincidência de idéias entre a organização e a instituição sobre a questão indígena. Não há dúvidas que se percebe um maior comprometimento dos funcionários da DAI com a causa indígena. Após a eleição de Fox e o conseqüente esvaziamento do debate indígena no País, os responsáveis da DAI gostariam de poder reativar o movimento indígena a partir das organizações da cidade. Muitos representantes foram convidados para participar de debates mais amplos sobre o problema indígena e, inclusive, de reuniões internacionais. As organizações, contudo, continuam muito apegadas a suas necessidades diárias, imediatas, do contexto urbano.

É sumamente difícil exigir uma maior consciência étnica de pessoas que vivem situações tão difíceis como a pobreza extrema, em contextos familiares e comunitários tão desestruturados. Muitas vezes me perguntava porque esses migrantes vêm à cidade já que aqui se confrontam com problemas tão difíceis. Como afirmam os representantes e reconhecem os funcionários da DAI, por pior que seja, a cidade lhes dá melhor acesso ao alimento. Essa situação não é distinta de muitas comunidades espalhadas pelo País. Elas também se confrontam com processos de urbanização e modernização, assim como de desemprego e fome.

Outras tentativas de formação de organizações multiétnicas surgiram na cidade. Mencionei apenas mais uma que é constituída por muitos representantes que participaram da antiga Aliança.⁷⁶ A Reunião de Indígenas Radicados no Distrito Federal é um grupo criado mais recentemente, em outubro de 2003, composto de vários líderes, representantes de umas quinze organizações. Essa associação também se propõe como a mais independente das instituições. À diferença da Aliança, seu objetivo é iniciar uma reflexão sobre a aplicação eventual dos Acordos de San Andrés Larrainzar na capital e discute diretamente com militantes da Rede Zapatista, grupo de mestiços vinculados ao movimento zapatista, interessados em estender o movimento à Cidade do México.⁷⁷

⁷⁶ Participam na Reunião: Consejo Indígena, Campesino y Popular, La Mansión Mazahua A.C., Organización Indígena para el Desarrollo Integral A.C., Grupo Otomí Zona Rosa A.C., Tradutores e Gestores en Lenguas Indígenas A.C., Associação de Aresanos y Comerciantes Emiliano Zapata. Unión de Artesanos Indígenas y Trabajadores no Asalariados A.C.; Unión de Juristas de México; Red Zapatista. Muitas dessas organizações são dirigidas por antigos representantes de outras organizações. A antiga representante da Aliança é representante de uma dessas novas organizações.

⁷⁷ Muitos dos integrantes da Rede Zapatista participaram da Fundação da Frente Zapatista. São simpatizantes do zapatismo, formados politicamente em sindicatos, partidos políticos, ONGs ou comitês estudantis. Reúnem-se com os representantes indígenas em busca de apoio para a causa zapatista, entendida no sentido

Ainda que procurem maior autonomia como grupos, os representantes que participam da Reunião apegam-se ao que é orientado pela Rede Zapatista, pelo membro da União de Juristas e por uma funcionária da Cáritas.⁷⁸ Os representantes, em suas primeiras reuniões, demandavam sobretudo por encontros para a discussão e esclarecimento sobre o zapatismo e a autonomia, e a posterior organização de um congresso indígena na Cidade do México. A organização, contudo, tem muitos problemas para caminhar. Há uma desconfiança entre todos: representantes, Rede Zapatista e os outros dois funcionários. Os representantes já caminharam muito e já estabeleceram seus parceiros e, se podemos dizer assim, seus inimigos. Não querem que os mesmos erros da Aliança ocorram e que nenhum representante assuma a liderança da organização. Todos participam da organização, mas cada um continua com suas atividades independentes. Não se sabe se a Reunião terá futuro, pois os encontros para discutir sobre a autonomia indígena, que deveriam contar com a presença de militantes zapatistas diretamente de Chiapas, não puderam ser realizados devidamente, pois muitos dos representantes não se organizaram. Os grupos, na verdade, continuaram presos aos seus interesses imediatos.

Em uma reunião, a que pude estar presente, discutiram com o representante da Rede porque os movimentos indígenas não quiseram incluir suas demandas específicas do contexto da cidade, reclamaram a falta de apoio para suas necessidades cotidianas, reivindicaram o reconhecimento não como indígenas, mas como triquis, otomís, mazahuas, nahuas, povos diferenciados que se uniam em suas necessidades, e, no entanto, se diferenciavam em sua herança cultural. Parece claro que essas reclamações não se dirigiam somente ao representante da Rede, mas entre eles mesmos, pelas desconfianças que os representantes sentem, pelo medo de se verem engolidos pelos discursos dos outros. Nessa mesma reunião, representantes indígenas femininas reivindicaram apoio para demandas particulares, como a distribuição de preservativos femininos de forma a evitar a gravidez precoce das jovens indígenas. Tal atitude demonstra a coragem e o avanço dessas representantes indígenas que se sentem atualmente aptas a apresentarem suas demandas.

Assim também são as reuniões das organizações indígenas da cidade com representantes do movimento indígena nacional ou do movimento zapatista. Os representantes indígenas se interessam pelo que acontece com o movimento indígena no País. Sabem que desse movimento vem a força de que necessitam para expressar-se na cidade. Fascinam-se pelo movimento zapatista, reconhecem sua importância, mas não deixam de centrar-se nas suas problemáticas específicas. O interesse dos grupos pela discussão da autonomia e dos direitos indígenas é sincero, e eles buscam refletir sobre como se apropriarem desses discursos, mas lamentam que no debate dos movimentos indígenas e dos zapatistas não se incluam suas especificidades do contexto urbano.

O reconhecimento da autonomia indígena é importante para solucionar os problemas de muitas comunidades indígenas, mas não deve ser visto como a única política para os indígenas. Nela não são incluídos os indígenas que estão no contexto urbano e nem

mais amplo que ultrapassa a luta pelos direitos indígenas e reivindica uma reforma do Estado mexicano para a inclusão de todos, pobres e indígenas.

⁷⁸ A União de Juristas seria uma associação dedicada à defesa dos Direitos Humanos. Esse integrante e a funcionária da Cáritas, são ambos antigos funcionários do Programa da Área Metropolitana do INI.

aquelas comunidades que estão mergulhadas em sérios problemas de caciquismos, de onde vieram muitos indígenas que fugiram para a cidade por causa desses problemas. Essas comunidades estão marcadas por disputas políticas, onde caciques, principalmente priistas, tomaram o poder, desfigurando muito das formas políticas tradicionais. Para muitos dos grupos, a demanda da autonomia indígena não corresponde nem às suas necessidades no contexto urbano nem às de suas comunidades de origem.

Quando a delegação zapatista veio à Cidade do México para a consulta de 1999, reuniu-se com representantes de várias organizações indígenas, em um pequeno encontro promovido por uma organização otomí e triqui. Nesse encontro, os zapatistas fizeram uma apresentação da problemática de Chiapas; em seguida, cada representante falou sobre os problemas que enfrentavam na cidade, que são os problemas de comércio ambulante e de violência. Tratava-se, na verdade, de uma primeira aproximação. Após o encontro, convidaram os zapatistas a visitarem as *vecindades* indígenas para mostrar-lhes suas condições, ainda que eles mesmos reconhecessem que na cidade podiam contar com melhores condições de vida do que no campo. O encontro com os zapatistas foi de suma importância para os grupos, pois se sentiram mais incluídos na luta indígena nacional. Nesses encontros é possível detectar as inúmeras diferenças entre as demandas dos distintos grupos indígenas, mas também a realidade de exclusão que compartilham. Os representantes das organizações indígenas estavam visivelmente emocionados por estarem ali.

O encontro dos zapatistas com os indígenas em 2003 pode ser interpretado de maneira distinta. Segundo Perraudin (2003, p. 70), mais publicizado e com maior visibilidade, perde o caráter de trocas de experiência e mostra a diferença de reivindicações. A palavra de ordem do encontro era “indígenas visíveis na cidade”. Os indígenas urbanos quando tomam a palavra enfocam novamente a luta pela autorização da venda ambulante no Centro Histórico da cidade. Aproveitam a oportunidade da presença zapatista não para discutir os direitos indígenas e a aprovação da reforma de leis no Congresso, mas para passar sua mensagem, enfocando em uma luta muito mais concreta e circunstancial. Por sua vez, os zapatistas aproveitam a presença dos indígenas urbanos como demonstração do apoio que contam na capital.

A problemática dos indígenas urbanos não é contraditória com os programas zapatistas, já que estes mesmos pretendem abarcar muito mais do que os direitos culturais dos indígenas. Muitas organizações populares urbanas que englobam as necessidades dos indígenas, são simpatizantes dos zapatistas. Tampouco são contraditórias com os movimentos indígenas, já que são vividas por indígenas e se vinculam diretamente a sobrevivência desses grupos e de suas culturas na cidade. É necessário somente que esses movimentos se abram para suas especificidades. Essa abertura para uma nova forma de entender os indígenas, para os novos problemas que eles enfrentam, não somente é necessária para a inclusão dos indígenas urbanos, mas também para a inclusão das várias comunidades indígenas que também sofrem processos de urbanização, de modernização e de inserção no mercado capitalista.

O enfoque das organizações indígenas da cidade nas suas necessidades diárias e a heterogeneidade de demandas leva ao questionamento sobre a existência de um movimento

indígena na Cidade do México. Segundo Sanchez Pina (2003), o que se percebe é que não existe um movimento indígena radicado na Cidade do México, mas sim a luta cotidiana de acordo com a demanda ou proposta específica das organizações e que, às vezes, elas se entrecruzam conjunturalmente para manifestar preocupações gerais, solidariedade ou apoio específico. Para o autor, isso é fruto da natureza mesma da sua diversidade, do imensamente grande que é o território da cidade, mas, sobretudo, das identidades coletivas recriadas no contexto urbano, cada qual com sua própria cultura.

Podemos dizer que encontramos na cidade modelos de organizações de perfil mais reivindicativo do que etnicista (recorrendo à distinção proposta por Perez Ruiz e que apresento no capítulo sobre o contexto mexicano). Organizações de apelo mais etnicista recebem apoio das instituições que se definem sobretudo pela divulgação de suas culturas na cidade. Não obstante, são as organizações acima citadas as que maior contato terão com as instituições.

As instituições devem e procuram demonstrar um maior vínculo com organizações indígenas, para responder à necessidade de se mostrarem mais abertas à problemática indígena e mais de acordo com as pressões que os governos sofrem para o respeito dos direitos indígenas. Não obstante, as organizações às quais se vinculam necessitam de seu apoio para o atendimento de necessidades fundamentais e, para atendê-las, as instituições necessitam mais do que discursos de reconhecimento étnico.

5. O reconhecimento do trabalho do INI pelas instituições oficiais

Um dos grandes obstáculos para o desenvolvimento do trabalho do INI, e mais tarde do CATIM e da DAI, instituições distritais, era a falta de reconhecimento de seu trabalho pelas demais instituições oficiais federais e distritais.⁷⁹ Especificamente, as instituições de administração e aplicação de justiça, como a Procuradoria Geral de Justiça do Distrito Federal, Agências de Ministérios Públicos, polícias, juizes, advogados, não aceitavam a intermediação do INI nos casos em que estavam envolvidos os indígenas. Isso se devia não somente a uma desvalorização da instituição, mas, sobretudo, à falta de reconhecimento da existência de indígenas na Cidade do México. O reconhecimento das instituições responsáveis por administrar a justiça é fundamental, uma vez que a discussão sobre a questão indígena no México passa, sobretudo, pelo reconhecimento em forma de lei.

⁷⁹ Com dificuldade, o INI conseguia abrir algumas portas nas delegações distritais da Cidade do México (as delegações são unidades administrativas do Distrito Federal, logo abaixo da administração distrital; cada delegação tem o seu diretor responsável), junto às instituições oficiais de habitação, saúde, trabalho e educação. Essa parceria, nem sempre muito frutífera, permitia que a instituição intermediasse algumas demandas das organizações indígenas, no entanto, essas demandas eram elaboradas de maneira individual, e não como representativas de uma coletividade indígena. O melhor exemplo da falta de reconhecimento do trabalho da instituição era na atividade do comércio ambulante.

Com a reforma do artigo 4º da Constituição, em 1992, que reconhecia a pluriculturalidade do País, iniciou-se um processo de reforma nas leis ordinárias do Distrito Federal. Diversas instituições enviaram à Assembléia do Distrito Federal projetos de lei que tinham como objetivo a regulamentação do artigo 4º. O Código de Processo Penal do Distrito Federal, assim como o Código de Processo Penal Federal, pela primeira vez incluíam nos procedimentos penais normas específicas para os povos indígenas.

As normas estabelecidas no Código estipulavam a obrigação da presença de tradutores para as pessoas indígenas indiciadas, assim como determinava o registro da categoria de “indígena” e a indicação de um perito para melhor entendimento da personalidade e costumes indígenas. Nos anos que se seguiram à primeira reforma do Código Penal, vários outros projetos de lei foram encaminhados à Assembléia Legislativa, inclusive elaborados por alguns grupos indígenas migrantes. Essas leis, contudo, quase nunca eram respeitadas, e nos processos que pude acompanhar, as menções feitas foram raras. Parecia haver um desconhecimento de sua existência e mesmo um despreparo para a sua aplicação. O grande empecilho, porém, era o reconhecimento da qualidade de “indígena” dos indiciados, raramente realizado. Sem este reconhecimento e sem o seu registro nas declarações, nenhuma outra lei poderia ser ativada.

A decisão sobre a identidade étnica dos envolvidos passa necessariamente pelo crivo de juízes e policiais que, em geral, é bastante estrito e carregado de estereótipos em relação ao indígena. Durante minha pesquisa pude detectar quatro alegações comumente utilizadas pelos funcionários vinculados às instituições de justiça da Cidade (juizes, policiaes, procuradores e outros).⁸⁰ A primeira delas se apóia no princípio de isonomia: a lei deve ser igual para todos. De acordo com uma visão universal das leis, as autoridades negam-se a respeitar os direitos específicos já reconhecidos no País desde o momento em que foi ratificada a Convenção 169 da OIT. Interpretam tais leis como privilégios para os indígenas e a melhor forma de evitar sua aplicação é ignorando a sua auto-declaração. Para isso, apegam-se a estereótipos que os definem, de forma que os indígenas presentes na cidade não correspondam a suas definições. Esses estereótipos, idéias simplistas do que é ser indígena, constituem as outras justificativas.

Uma justificativa muito recorrente era o fato de muitos indígenas terem nascido na cidade. As autoridades afirmavam que, se são nascidos numa cidade como a Cidade do México, já não são indígenas, pois as cidades não produzem índios.⁸¹ Essa era umas das alegações utilizadas pelas autoridades que mais críticas levantava no meio dos indígenas:

⁸⁰ Essas justificativas coincidem com as normalmente utilizadas por outras instituições públicas da cidade.

⁸¹ Como exemplo, em uma das audiências, os advogados do INI foram convidados a sair porque segundo o juiz *“ustedes no tienen por qué estar aquí, ellos no son indígenas, revisamos y todos nacieron aquí, por lo tanto, no son indígenas”*. Assim, os advogados foram impedidos de acompanhar o caso, e o mesmo juiz, voltando-se para o indígena indiciado, afirmou que não queria saber de partidos políticos ou “coisas” de direitos humanos. Podemos concluir que os operadores da justiça não somente negam a diversidade étnica, como também negam os direitos humanos dos indivíduos indígenas. Ainda que exista um verdadeiro avanço na legislação sobre direitos humanos e indígenas, falta que esta faça parte da cotidianidade daqueles que fazem a justiça.

Mis hijos aquí nacieron y no quiere decir que porque aquí nacieron dejan de ser mazahua, yo lo puedo comprobar, yo he registrado aquí y he registrado allá pero esto no quiere decir que les van hacer de menos que otros, posiblemente, a lo mejor no pueden hablar bien la lengua pero entienden unas cosas. No es apenas el idioma sino que la cultura de donde venimos, no más aquí. Vuelvo a repetir, es querer imponer sus leyes, también cosas que yo le decía que es siempre, siempre nos han tenido. Por eso es que lo digo, desgraciadamente desconocemos muchas cosas, por eso yo en la verdad me da mucha tristeza en ver un caso como esto... (representante mazahua)⁸²

Para as autoridades, o fato de falar espanhol parece ser suficiente para afirmarem que já não são mais indígenas. Falar espanhol seria mais importante do que falar uma língua indígena, questão nunca verificada. Por conta disso, não se respeitava o direito dos indígenas prestarem declaração em sua língua e tampouco permitiam que a usassem para se comunicarem entre eles. Assiste-se na cidade a uma clara violação dos direitos lingüísticos previstos para os indígenas. Além disso, a lei prevê a presença de um tradutor quando o indígena não fale “suficientemente” espanhol, contudo, para as autoridades, a fronteira de um espanhol bem falado ou não é bastante ambígua. Em casos que envolviam sobretudo indígenas recém-chegados à cidade, e nos quais se notava um mau manejo da língua pelo indiciado, percebia-se da mesma forma um desinteresse das autoridades, que em geral não solicitava um tradutor.

Segundo as autoridades, os indígenas que vivem na cidade já estão bastante integrados e os casos pelos quais se confrontam com a justiça não se relacionam com a diferença cultural. Como já mencionei, é verdade que muitos desses casos não podem ser explicados através da diferença cultural, ainda que possam repercutir de maneira diferenciada sobre o grupo indígena, contudo, essa é uma posição muito ambígua das autoridades. Ao mesmo tempo em que não reconheciam a identidade do indígena, afirmavam de maneira preconceituosa que eram delitos típicos de índios.⁸³ No momento em

⁸² Muitas crianças indígenas são registradas na região de origem dos pais.

⁸³ São vários os motivos que podem levar os indígenas a vivenciarem um tipo específico de casos e delimitar uma fronteira entre casos relacionados a costumes indígenas ou não constituiria uma arbitrariedade das autoridades. Por exemplo, são frequentes os processos onde os indígenas são indiciados por maltrato e abandono de seus filhos. Um dos casos que pude acompanhar se relacionava a uma mulher otomí, recém-chegada de seu povoado, acusada de obrigar sua filha de 12 anos a trabalhar no comércio ambulante e não encaminhá-la à escola. Essa criança já se havia envolvido com a prostituição e as drogas. Como conclusão, a justiça retirou a posse da mãe sobre a criança. A autoridade responsável do caso não só considerava esse delito como comum dos indígenas, mas também falava da necessidade de que os indígenas progredam. Para ele a organização indígena é um atraso, pois é necessário que cada indígena caminhe por si mesmo, a partir de seus valores, de forma a progredir em seus costumes. Não procuro justificar o maltrato da criança, as autoridades têm a obrigação de atuar, no entanto, essa mulher indígena recém-chegada da comunidade alegava constantemente que é costume em suas comunidades que as crianças e os jovens apóiem seus pais. Não existe em muitas comunidades indígenas a noção do jovem com todas as liberdades que se espera. Depois, segundo ela, mais importante do que a escola é poder sobreviver. O fato de a criança andar pelas ruas sozinha, motivo que facilitou sua inserção no mundo das drogas e da prostituição, é explicado pela liberdade que essas crianças gozam em seus povoados. Essa senhora parece não compreender o que significa viver em uma cidade como a Cidade do México. Neste caso misturam-se os costumes desses indígenas que não se devem somente à etnicidade, mas também ao fato de que sejam de origem campesina. Espanta-se no entanto, que a justiça não procure dialogar com essas pessoas, oferecer um tratamento preventivo para que estes casos

que chegaram à cidade, os indígenas foram identificados com a marginalidade urbana. Eram os delinquentes, os atrasados, os que não sabiam cuidar dos seus filhos. Essa mesma correspondência ainda pode ser verificada nos discursos de muitas autoridades, ao mesmo tempo em que se recusam a aceitar a identificação étnica. A diferença cultural, se não serve para a proteção do indígena, serviria para a sua inculpabilidade.

Para a justiça, os indígenas não faziam parte da cidade. Quando as autoridades se confrontavam com eles, lhes recomendavam seguidamente que deviam regressar a suas comunidades. Se a identidade étnica dos indígenas não é reconhecida na cidade, conseqüentemente as leis em matéria indígena ou o trabalho das instituições indigenistas tampouco serão reconhecidos. Os advogados do INI tinham muita dificuldade em auxiliar os indígenas já que não conseguiam sequer ter acesso aos processos. Pela falta de pessoal e de recursos, os advogados do INI não eram parte do processo e se limitavam em apoiar a promotoria ou a defensoria pública. Essa situação se traduzia em completo desamparo dos indígenas e uma ineficiência do trabalho da instituição.⁸⁴

Com a mudança de governo na Cidade do México e com a amplitude sobre os direitos indígenas, esse cenário também se modifica. Pouco a pouco, as organizações indígenas vão-se sentindo mais seguras para se apresentarem frente às autoridades, as inúmeras instituições indigenistas simbolizam uma maior pressão sobre a justiça, e a própria justiça sente a necessidade de demonstrar um discurso mais aberto em relação ao indígena.

Algumas atitudes se modificam nesse contexto. Quando os policiais e os fiscais de via pública saem às ruas para retirar os comerciantes ambulantes sem autorização, há um claro esforço em não agredir os indígenas e para identificá-los apegam-se sobretudo aos costumes tradicionais das mulheres. Nos ministérios públicos, procuram estar mais atentos aos casos que os envolvem. Os indígenas percebem essas mudanças e dão-se conta de que o momento é outro e que podem beneficiar-se ao se declararem como indígenas: *cuando llegamos si había mucha discriminación porque indio era para ellos significado ya de marginales, pero ahora con tantas bandas, con tantos delincuentes y violencia en la ciudad ya no somos los peores, ya no somos la amenaza.*

Na realidade, as autoridades continuam a utilizar seus critérios para definir os indígenas, no entanto, quando são identificados, procuram manter a aparência de respeito e admiração pela sua cultura. Os conflitos dos indígenas com a justiça continuaram na cidade, e, sob um discurso politicamente correto, as autoridades não modificaram sua forma de tratá-los. Quando havia representantes das organizações indígenas presentes, as instituições podiam demonstrar-se mais abertas para dialogar, no entanto, eram poucas as

não ocorrem com tanta freqüência. Parece ser melhor justificá-los através do preconceito em direção ao indígena.

⁸⁴ A falta de parceria do INI com outras instituições públicas tornou o trabalho da instituição ineficiente quanto ao apoio legal. Outro exemplo é o comércio ambulante, porque a instituição oferecia créditos para os grupos comprarem ou fabricarem suas mercadorias para a venda no comércio ambulante, ao mesmo tempo em que as autoridades do governo da cidade não lhes autorizavam um espaço nas ruas ou nos mercados. Não havia portanto, ações concertadas entre o INI e as demais instituições da cidade.

vezes que se lograva uma melhor solução. Não havia parceria nem diálogo das instituições indígenas com as autoridades. Enquanto isso, os indígenas continuavam vendo seus direitos, como cidadãos ou particularmente como indígenas, sendo violados em uma clara desconsideração com suas pessoas. Os indígenas não somente demandam o reconhecimento formal de seus direitos, mas que eles sejam aplicados na prática e que essa aplicação não seja marcada por atitudes discriminatórias que demonstram claramente a desconsideração com suas pessoas (faço novamente referência aos estudos de Cardoso de Oliveira, citados na introdução).

O comércio ambulante é um bom exemplo para mostrar a falta de uma mudança real. As autoridades evitavam agredir aos indígenas mas, por outro lado, incentivavam que outros comerciantes ambulantes o fizessem. No meio da praça central da Cidade do México, no Zócalo, comerciantes indígenas foram agredidos por outros comerciantes ambulantes incitados, segundo eles, por autoridades responsáveis por esse comércio. Segundo os ambulantes, as autoridades vinham aumentando o cerco cada vez mais, e alegavam como motivo a presença dos indígenas, que estariam usando de seus privilégios para ganharem maior espaço de venda e prejudicar os outros vendedores. Se antes indígenas e comerciantes compartilhavam seus espaços, as autoridades agora lhes ofereciam um motivo para se confrontarem.⁸⁵

A proposta da DAI de cursos de capacitação para juízes e policiais sobre os direitos indígenas é verdadeiramente interessante e necessária, se for melhor adequada à realidade do indígena urbano. A aprovação de uma legislação em matéria indígena sem o devido preparo dos que aplicam a justiça pode resultar em mais conflitos na cidade.

Os indígenas, conscientes do maior apoio que contam com o surgimento das novas instituições e com as novas leis, e na busca para serem reconhecidos, procuram realçar ainda mais elementos diacríticos que comprovem suas identidades. As vendedoras mazahuas passam a utilizar sua roupa quando estão vendendo, de forma que os fiscais e policiais as identifiquem como indígenas.⁸⁶ No momento da declaração judicial manipulam

⁸⁵ A relação das autoridades com a atividade dos indígenas no comércio ambulante é bastante contraditória. Como nos narra Perraudin (2003, p. 97), a realização da 4ª Feira da Diversidade no Centro Histórico, com o apoio da DAI, no ano de 2003, não obteve por parte do Governo da Cidade a autorização para a venda ambulante dos indígenas (a venda na feira é uma importante fonte de recursos para os indígenas). Uma autorização foi concedida para manifestações culturais dos indígenas, mas toda venda proibida (para o diretor da DAI isso era só um pretexto, pois o que queriam as autoridades era suprimir de uma vez por todas os comerciantes do centro). Essa restrição foi mal recebida pelos comerciantes indígenas, ainda mais porque o dia da feira estava reservado para uma feira de livros. A DAI interveio e prometeu às associações de comerciantes que os *stands* da feira de livros seriam reservados para a promoção da diversidade cultural. Essas medidas irritaram as organizações que, sentindo-se colocadas de lado, se organizaram no dia 13 de outubro 2003 e fizeram uma manifestação, tendo por palavra de ordem a visibilidade dos indígenas da cidade (*hacer visibles los invisibles*). Um dos *slogans* em referência direta à restrição da venda ambulante e a venda de livros era: *no somos fotos, nos somos libros, los pueblos indios estamos vivos!* Se o evento tinha como objetivo promover as culturas índias, acabou por recusar o acesso dos indígenas ao Centro Histórico sob o pretexto da venda ambulante, o que, segundo Perraudin, marcou uma ruptura com as políticas de diversidade promovidas pela DAI.

⁸⁶ Comerciantes não-indígenas também buscam comprar roupas tradicionalmente indígenas para também não serem perturbadas pela polícia.

sua identificação conforme seus interesses.⁸⁷ Também recorrem a todas as instituições que possam lhes dar apoio, para que juntas, negociem com as autoridades.

Essa conjuntura alimenta, portanto, uma manipulação por parte dos indígenas de suas identidades. É verdade que grande parte deles ainda se encontram indefesos. São os representantes ou aqueles mais próximos das mesas diretivas das organizações que melhor sabem como atuar frente à justiça. Os demais indígenas na cidade continuam sendo vítimas de abusos das autoridades, longe da possibilidade de usufruir de seus direitos.

Esse mesmo fenômeno acontece com as outras instituições públicas da cidade. Novos projetos de habitação são destinados de maneira específica para os indígenas.⁸⁸ Muitos grupos são convidados a saírem de suas *vecindades* e irem para um novo lugar. Enquanto esperam a construção por parte do governo de um local para habitarem, recebem ajuda para pagar seus aluguéis e morarem de forma mais digna. Essas novas habitações procuram seguir modelos “tradicionais” reservando um espaço comunitário e um espaço para a montagem de oficinas para a fabricação de artesanatos. Essa concepção da habitação indígena era muitas vezes idealizada, já que, na realidade, muitos indígenas se preocupavam com seu espaço de maneira individual.

Algumas organizações puderam ser beneficiadas, mas são ainda poucas frente aos inúmeros indígenas da cidade. São novamente sempre as mesmas organizações as que são atendidas, reproduzindo constantemente o mesmo clientelismo. E, entre elas, somente aquelas mais ativas politicamente e com maior conhecimento de como realizar os trâmites dos documentos puderam ser beneficiadas.⁸⁹ A concessão de moradias também gerou conflitos dos indígenas com os não-indígenas que habitam muitas vezes a mesma *vecindad*.⁹⁰ Por sua vez, algumas organizações ou representantes indígenas atuaram de maneira incorreta junto a essas instituições. Com a possibilidade de conseguir uma habitação a mais, muitos indígenas que já haviam recebido uma casa popular na periferia da cidade se inscreviam novamente na lista da organização para serem beneficiados.⁹¹

⁸⁷ Em um dos processos que pude acompanhar, um indígena mazahua alegou não falar espanhol, para fugir da declaração. Em um caso raro, a Procuradoria conseguiu que um tradutor estivesse presente e, para surpresa de todos, esse indígena não falava mais sua língua natal, somente o espanhol.

⁸⁸ Há uma contradição no oferecimento dos projetos habitacionais para os indígenas. Ao mesmo tempo em que lhes oferece créditos para a habitação, o mesmo governo lhes cobra a venda ambulante que é a principal renda desses grupos.

⁸⁹ Inclusive alguns representantes das organizações beneficiadas estavam cobrando para dar consultoria a outras organizações que queriam candidatar-se para receber uma nova moradia. (Perraudin, 2003)

⁹⁰ Uma das *vecindades* mazahuas se encontra em um terreno, onde de um lado está um prédio com muitos indígenas e, do outro lado, um prédio com mestiços. Estão juntos nesse espaço há bastante tempo. Os indígenas entraram com a demanda por um novo terreno e uma nova habitação, o que acabou por gerar conflitos com os não-indígenas que não foram incluídos no mesmo projeto.

⁹¹ Afinal, não era raro desde o início do trabalho do INI que os indígenas que recebiam uma casa popular, trouxesse parentes da comunidade para ocupar o antigo quarto da *vecindad* e, assim, poderem se beneficiar e reiniciar uma nova demanda por habitação.

Não basta, portanto, o reconhecimento em forma de lei se não há um planejamento conjunto e critérios claros que guiem o atendimento à população indígena. Não há dúvidas que a definição do indígena torna-se um problema na cidade, e qualquer categorização mais estrita pode conduzir a beneficiar alguns grupos e a excluir outros. Os povos indígenas no México são muitos e cada um deles vive de maneira distinta sua própria cultura. Definições muito estritas do indígena não levam ao multiculturalismo; ao contrário, podem conduzir a uma definição estereotipada do indígena, não contribuindo assim para a luta contra o racismo e a discriminação. Além disso, podem alterar o dinamismo dessas culturas, obrigadas a perseguir um mesmo modelo.

Os indígenas urbanos, especificamente, vivem em contexto de intensa interação. A aplicação de políticas multiculturalistas nesse contexto pode exigir o estabelecimento de fronteiras entre os grupos que, em muitos casos, não existem. Não se trata de negar as heranças culturais dos indígenas urbanos, mas é importante afirmar que vivem em contextos interculturais, onde, ao mesmo tempo em que contribuem com suas experiências, se apropriam de elementos de outras culturas com que estão em contato. Na verdade, encontramos na cidade culturas mais híbridas e mestiças do que se pode imaginar; o erro é não reconhecer as contribuições das culturas de cada grupo, não as valorizando e nem lhes permitindo que as reproduzam.

A assunção de políticas multiculturalistas adotadas pelas instituições públicas de maneira isolada e sem maiores critérios de aplicação acabam sendo “vendidas” como políticas de distribuição de recursos e privilégios. O discurso sobre as políticas multiculturalistas não deve suplantam a demanda por políticas sociais, pois o multiculturalismo não significará uma garantia de justiça econômica enquanto não houver uma verdadeira reforma do Estado que combata a desigualdade social. Em um contexto como a Cidade do México, onde diversos indivíduos se confrontam para ter acesso aos bens necessários para sua sobrevivência, o excessivo enfoque no discurso multiculturalista pode tão somente gerar ainda mais conflitos entre os indígenas e os mestiços mais pobres da cidade.

6. Os indígenas e a população carente da cidade

Los problemas más comunes es la injusticia, discriminación, racismo son los principales problemas; el desempleo, la falta de conocimiento. Llegas aquí en la ciudad se encuentra con cosas muy distintas, otro tipo de vida muy diferente a lo que nosotros estamos acostumbrados, y eso son los problemas que enfrentamos. [...] No solamente abarca a los que migramos, indígenas, abarca a la gente de bajo recursos, la gente que no cuenta con conocimientos de este tipo de situación a que nos encontramos, esto es donde más se cargan los problemas. Nosotros estábamos platicando en otro día que, de hecho, que si hiciera reportajes nada más con indígenas sino con gente de bajos recursos... (Representante otomí)

Os indígenas mazahuas, triquis e otomís compartilham com outras populações da cidade uma situação de extrema pobreza. Sobretudo os mazahuas, desde o momento que chegaram, compartilharam com outros indígenas suas habitações e seu local de trabalho. Mazahuas e otomís procuraram criar vínculos com outras organizações urbanas que combatiam a situação de pobreza e de desemprego, participaram de movimentos populares, de organizações de comerciantes ambulantes e compartilharam espaços de lazer e templos religiosos. Deve-se ter em conta que o interesse e o esforço dos indígenas era por integrar-se à cidade e serem aceitos pela sociedade urbana, e para isso necessitavam travar uma luta contra a discriminação e o preconceito com que foram recebidos.

É verdade que muitas vezes os indígenas se viram encerrados em seu próprio grupo por causa da discriminação, mas também é verdade que pouco a pouco se identificaram com a população urbana mais carente que também vivenciava os problemas com que mais se preocupavam, ou seja, educação, saúde, moradia, insegurança, violência e outros. Ainda que não houvesse um espaço aberto para o respeito de suas culturas, compreendidas normalmente como atrasadas, os indígenas não deixaram de interagir com essa população mais carente.

Em várias entrevistas que pude realizar com os indígenas, estes afirmavam que os problemas que mais enfrentam se relacionavam com a situação de pobreza. Na luta pela sobrevivência na cidade, a identidade étnica não constitui a principal identificação, uma vez que a pertença a uma classe social subalterna lhes permite vincular a uma grande parcela da população. Não há diferenças fenotípicas entre os indígenas e os mestiços da cidade, principalmente os situados nas classes mais pobres. Com o passar do tempo na cidade, ocultando suas identidades étnicas, os indígenas conseguem misturar-se à população. Essa maior facilidade não se verifica, contudo, entre aqueles de migração mais recente ou aqueles que lutam pela manutenção de suas tradições culturais.

O anúncio de uma política de atenção ao indígena não suscita uma reação imediata da população, pois na longa história do indigenismo mexicano, enquanto essas políticas foram anunciadas como de assimilação da população indígena, destinadas sobretudo ao mundo rural, não havia porque incomodar aos habitantes da Cidade do México. Esse cenário se modifica quando essas políticas são anunciadas por autoridades e pela elite como defensoras e promotoras da diferença cultural, suscitando imediatamente a reação negativa da população em geral ao serem percebidas como políticas que oferecem privilégios e que ameaçam o espaço do não-indígena.

A instalação do debate indígena na Cidade do México modificou a forma como o próprio indígena encarava sua adaptação ao contexto urbano. De um momento para o outro, os indígenas foram chamados a valorizar e ostentar suas culturas, as mesmas que tanto esforço fizeram para ocultar. Seminários, congressos, entrevistas, todos convocavam os indígenas para se manifestarem. Como diziam os representantes, já não podiam trabalhar, pois tinham suas agendas sempre muito ocupadas. Nesses encontros se realçava a diferença cultural e a importância da recuperação e valorização da cultura indígena. A discussão

centrava-se sobretudo no reconhecimento das culturas indígenas, na luta contra a discriminação e contra a pobreza dos indígenas, os mais pobres de todos os pobres.

Nesse processo de revalorização étnica na cidade, também os partidos políticos foram influenciados. Não era raro que, mesmo antes dessa abertura para o reconhecimento do indígena na cidade, encontrássemos nas épocas de eleição candidatos circulando pelas *vecindades* em busca de votos. Faziam muitas promessas que nunca chegavam a ser realizadas, e quando eleitos, não aceitavam nem mesmo receber aos indígenas. Nas eleições para o Distrito Federal, candidatos de antigos e novos partidos foram em busca dos indígenas.⁹² Pediam votos às organizações ou convidavam os representantes para fazerem parte de seus quadros, até mesmo como candidatos. Percebia-se a importância que os representantes estavam assumindo para os partidos políticos.⁹³

O PRD, como responsável pelo governo da cidade, incentivava a criação desses espaços de promoção do indígena. O *Conselho de Consulta e Participação Indígena*, promovido pela DAI, por exemplo, reúne 5 representantes de organizações civis que trabalham com os indígenas e 14 intelectuais especialistas em pesquisa sobre os indígenas, além dos servidores públicos e dos representantes das organizações. Como já expliquei, a ideia da instituição é trabalhar em um sistema de co-responsabilidade, onde, portanto, todos contribuirão para a decisão das melhores políticas a serem aplicadas.⁹⁴

O discurso dos representantes das organizações indígenas da cidade nesses espaços acadêmicos e frente às instituições buscava corresponder ao que era debatido. Os indígenas iniciavam seu discurso demandando os direitos indígenas, a autonomia e o combate à discriminação e ao racismo, não obstante, sempre terminavam apresentando suas listas de pedidos que correspondiam sobretudo às suas necessidades diárias. Afirmavam serem

⁹² Ainda que o PRD tivesse melhor representatividade entre alguns indígenas, não era possível perceber um vínculo maior das organizações com os partidos políticos; ao contrário, demonstravam uma desconfiança em geral dos partidos.

⁹³ Josefina Flores, líder mazahua, por exemplo, foi convidada para apresentar-se nas eleições de 2003, do Distrito Federal, por um novo partido (ela finalmente não foi eleita): *México Posible*. Apesar de haver aceitado, percebia uma forte desconfiança por parte de Josefina com relação ao partido. Sua relação com o assessor que lhe foi designado despertava ainda maiores desconfianças. Em uma visita que pude realizar à Sra. Josefina, ela comentou que seu assessor falava muito bem sobre a cultura indígena, mas havia comentado que sua eleição seria muito boa para ela e para os indígenas, pois seria uma oportunidade para eles “civilizarem-se”. Para o filho de Josefina, que estava presente, o assessor deve ter querido dizer com civilizar-se não andar, por exemplo, sem sapatos. Para Josefina, o assessor queria dizer algo mais. O risco é que os partidos continuem abraçando os indígenas, sem que reflitam realmente sobre suas necessidades ou sobre as representações preconceituosas dos indígenas que acabam por reproduzir. É claro, no entanto, que os indígenas já não nutrem esperanças nos partidos políticos.

⁹⁴ A proposta da instituição é muito interessante, contudo, muitos representantes indígenas já não participam destes conselhos. As discussões tendem a teorizar-se e a distanciar-se das realidades cotidianas dos grupos. Não podendo esquecer do nível educacional de muitos representantes que não lhes permite acompanharem muitas das intervenções acadêmicas. Além disso, tendem a unificar os problemas dos distintos grupos indígenas não somente na Cidade do México como de todo País. Muitos representantes indígenas sentem que não são escutados nessas reuniões e sentem que elas não apresentam resultados mais práticos para suas demandas.

vítimas cotidianas de discriminação e racismo e, por isso, eram encarcerados e perseguidos; sua diferença cultural era a principal justificativa para os problemas que enfrentavam.

Não quero dizer que os indígenas não sejam vítimas de preconceito e discriminação, pois é fácil verificar a representação e as atitudes que a sociedade tem em relação a eles. O que me incomodava, contudo, era como podiam afirmar essa discriminação em momentos em que as autoridades e a sociedade em geral não tinham como detectar se eram indígenas ou não, como acontece à medida que se vão integrando à cidade.

Acompanhando vários mazahuas, por exemplo, em seus contatos com a justiça e com as autoridades em geral, percebia que era impossível detectá-los como indígenas. Perfeitos falantes de espanhol, vestidos como qualquer pessoa da cidade, cabelos pintados, os mazahuas passavam muitas vezes despercebidos. Vivenciavam uma situação de exclusão e de discriminação que poderia ser explicada sobretudo pela sua localização nas classes mais baixas. A esse propósito passei a perguntar a vários representantes indígenas, sobretudo mazahuas e otomís, se atualmente percebiam sua situação diferente dos demais pobres. Nenhum deles respondeu que a considerava pior. Um representante mazahua, no entanto, ofereceu uma resposta original, ao afirmar que enfrentavam os mesmos problemas da população mais carente, contudo, podiam contar com suas heranças culturais que davam, ao menos, sentido de união para o grupo. Encarar os problemas dos indígenas residentes na cidade através somente da diferença cultural ou da discriminação impede que se observe não somente os espaços de interação dos grupos indígenas com outros grupos da cidade, como também as múltiplas causas que explicam as condições em que os indígenas se encontram.

Por outro lado, a discriminação com base na diferença cultural que os indígenas vivem nesse contexto é sobretudo pela falta de aceitação de que eles manifestem suas identidades, o que atinge sobretudo os indígenas de primeira geração na cidade.⁹⁵ Os indígenas devem ter o direito, se assim o quiserem, de manifestar os elementos de suas culturas, como pode ser a roupa ou a língua, sem que com isso recebam um tratamento negativo. Para isso, as instituições podem e devem contribuir para a promoção da cultura indígena de forma a lutar contra a representação negativa dessa cultura e dos mesmos indígenas, que não devem se sentir obrigados a ocultá-la. Podemos identificar neste ponto, a importância da demanda de reconhecimento cultural tal como apresentada por Charles Taylor. O reconhecimento cultural seria uma necessidade, no sentido de possibilitar o respeito e a valorização das identidades culturais dos indígenas, de forma que eles possam se ver refletidos na sociedade da qual fazem parte. Esse reconhecimento não deve ser pensado a partir de uma idéia de separação dos indígenas, ao contrário, no sentido de promoção da sua integração a partir do respeito das suas identidades culturais.

O excessivo enfoque na identidade étnica tal como vem sendo promovido, contudo, pode também levar à ocultação ou mesmo ao aumento de outros problemas que os

⁹⁵ O estudo realizado por Vargas e Flores (2002, p. 245) conclui que a discriminação é percebida em menor medida nas segundas e terceiras gerações, assim como pelos mais jovens que se integram de maneira mais intensa à cidade. A discriminação também é vivida de maneira distinta se são mulheres, sem instrução ou segundo o nível do espanhol falado. São, portanto, vários os fatores que influenciam a forma como os indígenas vivem a discriminação na cidade.

indígenas enfrentam. Como já mencionado, o esforço de representarem-se como grupos coesos e bem delimitados pode reforçar a intolerância dos representantes das organizações para com os seus integrantes, principalmente os jovens. Essa intolerância pode estender-se aos indígenas de outras etnias, quando todos disputam o espaço que está sendo concedido, sobretudo pelas instituições. Entre eles, disputam os que são “mais indígenas” e, portanto, que teriam maiores direitos em serem beneficiados.

Os estudos de Vargas e Flores (2002, p. 251) ressaltam a intolerância dos indígenas, que se vai ressaltando principalmente agora, neste momento de intensificação do discurso étnico. Em seus estudos, constataram que 61,2% dos triquis, 67,2% dos otomís e 37,3% dos mazahuas afirmaram não aceitar dividir uma habitação com pessoas não-indígenas; 56% dos triquis e 73,1 % dos otomís não permitiriam que vivesse em sua casa um indígena de outra etnia; e 67,2% dos triquis, 65,7% dos otomís e 52,7% dos mazahuas não permitiriam alguém de outra religião.⁹⁶

Como afirmam os próprios autores, esses dados quantitativos obtidos através de questionários, se confrontam muitas vezes com os dados recolhidos na observação de campo. É fundamental, portanto, promover análises que possam reunir essas duas fontes de dados.⁹⁷ Em muitas *vecindades* triquis e otomís encontram-se somente indígenas. Os grupos triquis são, sem dúvida, mais fechados em relação à sociedade. Não obstante, à medida que vão obtendo novas moradias, muitos desses indígenas passam a conviver com outras pessoas. O mesmo aconteceria com os grupos otomís, que ainda que estejam mais fechados em seu núcleo familiar e comunitário, tendem a compartilhar outros âmbitos com os demais habitantes da cidade.

O fato também de habitarem juntos não significa uma maior coesão do grupo. Como exemplo, a organização otomí aparentemente unida, que conseguiu apoio para a posse do terreno e a construção de apartamentos, inclusive de um espaço comunitário, e que na verdade se encontrava dividida ao meio, até mesmo, espacialmente. O grupo está partido em dois por causa de conflitos com o representante e por divisões religiosas, e não há comunicação entre as partes. Destinaram um espaço para cada uma das facções do grupo, e somente continuaram trabalhando juntos com medo de reverterem o processo de obtenção da moradia.

A participação de não-indígenas nas mesas diretivas das organizações não é tão rara. Uma das organizações mazahuas, por exemplo, tinha como parte de sua mesa diretiva uma não-indígena. Essa pessoa tinha o segundo cargo da organização e era uma das mais ativas

⁹⁶ As intolerâncias dos grupos indígenas, como qualquer grupo populacional, são alimentadas pelas diferenças religiosas, de gênero, de idade, e outras. Os estudos de Vargas e Flores (2002, p. 252) também mencionam a maior intolerância demonstrada pelos indígenas em relação aos doentes de AIDS e aos homossexuais, tomando como referência os mesmos estudos realizados para a população mexicana como um todo. Muito dessa intolerância se deve à falta de informação e desconhecimento. Como o resto da população do País, à medida que melhora o nível de escolaridade, maiores são os níveis de tolerância.

⁹⁷ Interessante observar no estudo de Vargas e Flores que, nos questionários que aplicaram na Cidade do México, os mazahuas são os que mais apontam a discriminação como o problema mais importante, e os otomís apontam o não falar espanhol e a pobreza. Creio que isso se deve principalmente à lembrança das atitudes discriminatórias que os indígenas enfrentaram quando chegaram à cidade.

politicamente. Havia se esforçado para aprender mazahua e era aceita por todo o grupo. A representante chegou a afirmar que da mesma forma em que os indígenas podiam se “aculturar” e deixar de ser indígena, o mesmo passava com essa pessoa que estava se tornando indígena. Foram poucas as instituições que se inteiraram desse fato.

As respostas dos indígenas a esses questionários coincidem com os discursos que utilizam frente às instituições e à intelectualidade. Não se trata de mentiras, pois os indígenas realmente começam a refletir sobre suas culturas em busca de revalorizá-las e tomar consciência da subjugação de que foram vítimas historicamente pelo fato de serem indígenas. Neste processo tendem a voltar-se para si mesmos. É muito importante, no entanto, que esse novo contexto não se traduza em empecilhos na interação desses grupos com outros grupos da cidade. A interculturalidade deve também ser promovida.

7. Concluindo: os limites de uma política multiculturalista

Podemos concluir que são várias as conseqüências deixadas pela tentativa de aplicação de políticas multiculturalistas no contexto da cidade do México. Essas conseqüências nos permitem refletir sobre a possibilidade de que essas políticas tragam benefícios reais para os povos indígenas em geral. Ainda que os grupos indígenas da Cidade do México não representem a totalidade dos indígenas do País, constituem uma boa parcela, ainda mais como são migrantes oriundos de várias partes do país permitem vislumbrar a diversidade dos povos indígenas mexicanos. Para uma boa aplicação dessas políticas é importante que o Estado procure abarcar essa heterogeneidade da população indígena.

Esta seria uma das primeiras conseqüências da aplicação dessas políticas: os critérios de definição da cobertura de atendimento. Como afirmam os funcionários das instituições, para a elaboração e aplicação de uma política pública exige-se a definição de critérios claros para a identificação da população que vai ser atendida. O esforço para definir o indígena implica uma homogeneização da categoria, impedindo que os indígenas manifestem suas especificidades. Este é um risco real da elaboração de políticas multiculturalistas nesse contexto, que também são previstos por autores que debatem o multiculturalismo de forma geral, como o faz Wieviorka. A homogeneização da diferença não deixa espaço para que se identifique a diferença na diferença. Grupos às vezes tão heterogêneos são considerados como homogêneos, criando uma ficção viva e uma simplificação da realidade (Camus, 2000, p. 145).

Essa necessidade de definir o indígena como sujeito de políticas públicas incorre em outro perigo. Ainda que o movimento indígena demande pela auto-declaração, a definição de indígena no México, que agora é a mesma utilizada pelo Estado, está amarrada numa série de traços culturais, como os que são definidos pela Convenção 169 da OIT. Porém os indígenas da cidade romperam com um dos elementos principais que é o vínculo com a

terra, já que são grupos desterritorializados. Ainda que se realce seus vínculos com a comunidade de origem, são grupos que se estabeleceram na cidade e vão constituindo uma identidade como indígenas urbanos. Constituem assim os casos-limites, fazendo novamente a distinção de casos-limites de Gros, e possuem grande dificuldade para preencher os critérios que são estabelecidos pelas instituições públicas.

Apegados à definição estrita do indígena como o camponês, as instituições do Estado não levam em conta a auto-declaração e se recusam a reconhecê-lo. Essa atitude é observada nas atividades não só das instituições indigenistas, mas principalmente das outras instituições públicas. Cada autoridade de qualquer instituição pública confrontada com um indígena se permite definir a identidade étnica dos indígenas, o que é ainda mais flagrante na atitude de policiais e juizes, que se dão o direito de definir se o acusado ou a vítima é indígena ou não, segundo critérios não só os estabelecidos de forma geral, mas também baseados em estereótipos racistas sobre o índio. Está no poder de decisão do policial ou do juiz conceder ao indígena os direitos previstos pela Constituição especificamente para ele. Assim sendo, a existência de tais direitos não é real quando não se consegue nem mesmo afirmar a identidade étnica.

A influência no processo organizativo dos indígenas é outro exemplo da incidência do Estado sobre a definição do indígena, que não deve ser desconsiderada, como afirma Christian Gros (2000). Ao tomar para si a iniciativa de organizar os grupos indígenas da cidade, o Estado define quem são indígenas e fazê-lo permite-lhe atualizar suas formas de controle sobre esses grupos e suas tradições. Ademais, o reconhecimento da identidade étnica na cidade, por parte dessas instituições públicas a partir dessas definições estritas do indígena, acaba por contribuir para a essencialização ou manipulação das identidades, não permitindo que elas reflitam as experiências e transformações que os indivíduos indígenas têm vivido.

Essa influência sobre as organizações indígenas permite também que o Estado defina quais são as prioridades das reivindicações indígenas. Recusam reconhecer a importância do comércio ambulante, sem com isso propor alternativas que lhes permitam melhores condições de vida. Enfocam constantemente no discurso os direitos e a promoção cultural dos indígenas, esquecendo que, para eles, a venda nas ruas é que lhes permite suprir suas necessidades diárias. Vão se passando anos de contato das organizações indígenas com as instituições públicas e não se consegue definir um programa que atenda à sua demanda fundamental, que é a venda ambulante.

A oferta de recursos por parte do Estado através das organizações indígenas também gera inúmeros conflitos. Verificam-se disputas entre as organizações indígenas pelo acesso aos recursos. O sistema clientelista, típico do trabalho dessas instituições públicas, gera disputas entre as distintas organizações pelo acesso aos recursos, em geral insuficientes para atender toda população indígena da cidade.

A transferência de recursos através da figura do representante igualmente acaba por criar conflitos dentro das organizações. São os representantes quem se beneficia primeiro do contato com as instituições, o que provoca muitos conflitos com os demais integrantes da organização. Como resultado, as organizações vão se dividindo cada vez mais, surgindo

novos representantes e rompendo antigos laços comunitários ou de família, desestruturando as próprias bases da organização.

As disputas surgem também entre grupos de diferentes etnias que estão juntos de maneira contextual para demandar auxílios semelhantes, mas que têm enfoques distintos, assim como são distintas suas experiências na cidade. Há organizações cujos integrantes já contam com um bom nível educacional, inclusive são profissionais; outras são compostas, em sua grande maioria, por analfabetos. Nas reuniões onde todos se juntam na busca de criar uma “indianidade” genérica na cidade, surgem conflitos devidos às especificidades de cada um e, sobretudo, pelo distinto enfoque sobre a questão indígena. Tentativas de organizações multiétnicas na cidade não têm sido muito eficazes, principalmente quando por trás se encontram as instituições que buscam conciliar os interesses de todas as organizações ou lhes oferecer uma base para se estruturarem, não respeitando a distinção entre elas.

Apesar do discurso inovador de respeito às diferenças culturais, essas políticas ainda não promoveram uma mudança substantiva nas condições dos indígenas. A multiplicidade de projetos que executam acaba pulverizando as ações sem que se chegue a uma efetividade. Para completar, os inúmeros indígenas presentes na cidade que não participam das organizações ou que estão ligados às organizações que não lograram estabelecer um diálogo com as instituições, encontram-se na mesma situação inicial, sem conseguir avanços nas suas condições.

É preocupante o fato de que o Estado mantenha o interesse de organizar os indígenas na busca de dividir com ele a responsabilidade de seu próprio desenvolvimento, o que não significa dar-lhes condições necessárias para sua realização. O fortalecimento do discurso étnico pelo Estado contribuiu para converter o “étnico” num capital político importante, mas que, em vez de promover mudanças estruturais nas condições dos indígenas, acabou servindo para a autopromoção de políticos, instituições e também de representantes indígenas.

Observa-se também o perigo de que estas políticas dirigidas à população indígena urbana acabem por centrar-se na promoção de temas culturais e de direitos, deixando de lado aspectos econômicos, sociais e políticos, que estão longe de serem solucionados. Apoios para promoção cultural são mais fáceis de serem obtidos do que mudanças estruturais, ainda que o respeito pelas suas culturas indígenas não logre ultrapassar o nível do discurso e alcançar uma maior amplitude, assim como as leis que não são cumpridas.

Na Cidade do México ainda não se viram programas que tenham resultado em um eficaz combate à discriminação e ao racismo e na valorização da cultura indígena. Ao contrário, essas políticas, tal como estão sendo desenhadas e aplicadas, sem o apoio das outras instituições públicas existentes na cidade, têm resultado em conflitos dos indígenas com os não-indígenas. É necessário que se compreenda os indígenas como parte integrante e constitutiva do contexto citadino e o reconhecimento de suas identidades culturais deveriam ir no sentido de apoiá-los na sua integração nesse contexto, já não de forma subordinada, mas de forma respeitosa de suas contribuições culturais.

O exemplo do Programa de Atenção aos Indígenas da Zona Metropolitana da Cidade do México nos permite refletir sobre a possibilidade de reconhecimento dos direitos e da autonomia indígenas no País. Além de todas as especificidades próprias do contexto urbano, a problemática dos indígenas da Cidade do México confronta-se com a heterogeneidade dos povos indígenas mexicanos, cada um com suas especificidades históricas e culturais. Pensar na autonomia indígena como “a” política para solucionar os problemas dos indígenas de todo o País, não permite dar conta daqueles para quem a autonomia não é uma solução viável. Essa é a luta que as organizações indígenas da cidade promovem ao demandarem o reconhecimento das especificidades de suas problemáticas. Se o desenho de uma política multiculturalista não levar em conta a diversidade de manifestações culturais, ela servirá para que o Estado continue excluindo determinadas culturas e privilegiando outras.

O discurso autonômico e pela defesa dos direitos indígenas não deve permitir que o Estado se descuide das necessidades básicas dos indígenas, que são sua responsabilidade, como a saúde, educação, emprego e outros. Essas demandas ainda são as mais importantes para muitos grupos indígenas do País. Além disso, um “pretensão respeito” pelas tradições indígenas não deve servir para que o Estado justifique as condições precárias em que se encontram. Os indígenas urbanos desejam alcançar a modernidade sem que para isso deixem de ser indígenas. Anseiam por ter acesso a bens de consumo, a melhor educação, a um melhor emprego e uma melhor justiça. Integrantes dos grupos indígenas querem ter acesso a uma melhor justiça não somente para se defenderem quando são afetados pelos não-indígenas, mas também quando são oprimidos dentro de seu próprio espaço índio. Não poderão ter acesso a essa justiça enquanto as autoridades do Estado os tratarem a partir de idéias preconceituosas.

O discurso da autonomia não é suficiente para o combate à discriminação de que são vítimas os indígenas, principalmente em um contexto intercultural como o das cidades. Não se observa nos discursos dos defensores da autonomia o enfoque na luta contra a discriminação e o racismo. Tais discursos, em geral, dão ênfase ao respeito à diferença, mas não à promoção da convivência. O discurso autonômico tende a deixar de fora o espaço de inter-relações entre os índios e os não-índios, ou mesmo entre índios de etnias diferentes. Os indígenas da cidade do México demonstram a importância que toma a discriminação nesse contexto, e como sua existência dificulta a sua integração e o seu reconhecimento como cidadãos. Da mesma forma, os indígenas urbanos também demonstram os espaços onde índios e não-índios convivem e lutam juntos por melhores condições de vida. Qualquer política multiculturalista deve levar em conta, em sua elaboração, o impacto sobre a vida cotidiana dos indígenas e as implicações sobre as suas relações com os outros, com os não-índios.

Parte 4 – O Ministério de Educação Brasileiro e as organizações negras: o Programa *Diversidade na Universidade*

Nesta parte, o Programa *Diversidade na Universidade: acesso à universidade de grupos socialmente desfavorecidos, com ênfase em negros e indígenas* estará em foco. Os dados que utilizarei foram recolhidos em dois períodos. No primeiro, eu estive vinculada ao projeto como consultora em tempo integral, responsável pela redação da Carta-Consulta para o Programa, que seria encaminhada para o Banco Interamericano de Desenvolvimento (BID). No segundo período, que constituiu meu trabalho de campo doutoral, fiz visitas ao Ministério da Educação e Cultura (MEC), para informar-me do desenvolvimento do projeto, e a organizações negras, sobretudo do Rio de Janeiro e São Paulo. Esse segundo período de campo foi fundamental, pois era necessário restabelecer os contatos com as organizações sem a imagem da consultora do projeto.

No primeiro momento, não poderia afirmar que foi seguida uma metodologia específica para o levantamento dos dados. As informações saíam dos dados levantados para o MEC e do contato diário com as autoridades e as organizações. Por mais que se tratasse sobretudo de um trabalho de consultoria técnica, para as organizações eu era identificada como representante da instituição. Consciente do meu interesse em realizar igualmente um estudo sobre a questão, procurei estabelecer um diálogo contínuo, principalmente com os cursinhos e, de forma especial, com os alunos, que me permitisse aceder a informações independentemente das necessidades do projeto. No segundo período de trabalho de campo, procurei seguir a mesma linha metodológica do trabalho realizado no México.

À diferença do México, a pesquisa realizada no Brasil demonstrará as dificuldades e as dúvidas que surgiram na elaboração do projeto e muito pouco sobre a sua implementação. O relatório a seguir terá como objetivo demonstrar todas as dificuldades para se pensar e elaborar um projeto dirigido para a população negra, dificuldades essas que retratam a complexidade da questão racial no Brasil. De todas as formas, ainda que o acompanhamento do Programa *Diversidade na Universidade* tenha se restringido sobretudo ao período de sua elaboração, é possível apontar para as dificuldades que o projeto enfrentaria na sua execução, assim como prever seus limites de atuação.

Foi difícil dar tratamento aos temas racial e cultural no âmbito do governo e, especificamente, no âmbito do sistema educacional. Além dos problemas de ordem política e econômica, os integrantes da equipe tiveram que enfrentar a crítica dos que consideravam o projeto incompatível com os princípios universalistas da educação brasileira. Parecia que o projeto não se coadunava com as diretrizes estabelecidas para o Ensino Médio, ou que era de importância apenas relativa diante dos problemas característicos da área educacional.

Há que considerar, no entanto, que as dificuldades também nasceram da complexidade do problema racial brasileiro. O desenho de um projeto de política pública

como venho repetindo, exige a determinação de uma série de critérios bem definidos, como, por exemplo, a descrição do público-alvo. Como já vimos no caso mexicano, é sempre muito complexo desenhar, no âmbito do Estado, um projeto para uma população específica, e como será visto a seguir, tampouco é diferente no caso brasileiro.

A comparação entre os programas mexicano e brasileiro pode apresentar desníveis importantes. O programa mexicano conta com anos de implementação e já se vê, ao contrário do programa brasileiro, em conclusão. A apresentação desse programa também reflete o maior tempo de pesquisa por mim realizado. Além disso, o programa do INI se insere no contexto mexicano, onde políticas indigenistas fazem parte da história do país, dessa forma, sua execução desperta menos debates. Há que se recordar igualmente, que o programa mexicano é destinado a uma população indígena específica, os indígenas da cidade do México, e ainda que se insira em um projeto de amplitude nacional como o PRONASOL, seu alcance é limitado. Por outro lado, se o *Diversidade na Universidade* parece se diferenciar do *Programa da Área Metropolitana* do México por pretender ser de alcance nacional, na realidade, trata-se de um programa pequeno e tão localizado quanto o programa mexicano, como será visto. A questão indígena urbana também traz considerações específicas para a discussão da problemática indígena no país, enquanto o programa brasileiro destaca especificidades que são retrato da população negra brasileira como um todo.

A comparação, não obstante, é possível, pois os dois programas, como se observará, se definem dentro do quadro do multiculturalismo, enfrentam dificuldades semelhantes para sua execução, respondem a pressões vindas dos mesmos atores internacionais, e outras semelhanças que podem ser encontradas e que tratarei na conclusão dessa tese. Foi essa constatação que me permitiu decidir realizar a comparação dos dois programas. Acompanhar a elaboração do *Diversidade na Universidade* levou-me a verificar problemas que já havia observado nos anos em que acompanhei a instituição indigenista e as organizações indígenas no México. De uma certa forma, o meu olhar sobre o *Diversidade na Universidade* estará bastante marcado pelo trabalho realizado anteriormente por mim no México.

Cap.I - O programa institucional para a população negra

1. Diversidade na Universidade – o programa do Ministério da Educação e do Desporto – MEC

Neste item apresentarei o que foi o Programa *Diversidade na Universidade*, em sua composição oficial. Foram muitas as dificuldades enfrentadas para que se pudesse chegar a uma formulação final dos objetivos do programa e disto tratarão os próximos capítulos. Demonstrarei também que a forma como o programa foi implementado acabou se distanciando dos objetivos iniciais. A descrição que apresento a seguir consta nos documentos do programa que foi aprovado pelo BID e pelo governo brasileiro.

O Programa *Diversidade na Universidade* surge em um momento de forte pressão sobre o MEC para que elaborasse uma política para a população negra. Iniciavam-se as reuniões preparatórias para a Conferência de Durban e o então Ministro da Educação, Paulo Renato Souza, era chamado a se manifestar. Começava a se discutir no País a questão das ações afirmativas, principalmente em sua forma de cotas, mas o MEC, na pessoa de seu ministro, recusava-a como possibilidade.

Quando o GTI retoma o seu trabalho, depois do seminário “Multiculturalismo e Racismo: o papel da ação afirmativa nos Estados Democráticos Contemporâneos”,¹ propõe medidas de ações afirmativas para promover um maior acesso de negros ao trabalho e à educação. Essas medidas são condensadas no documento *Construindo a Democracia Racial*, que apresenta o plano de ações que estão em desenvolvimento ou seriam desenvolvidas em termos de políticas públicas. Esse documento, junto com o Plano Nacional de Direitos Humanos, expressava as diretrizes governamentais para o combate das desigualdades no Brasil nos diversos âmbitos como saúde, educação, direitos humanos, trabalho e emprego, comunicação etc.

Segundo o documento *Construindo a Democracia Racial no Brasil*, a área de atuação em Educação do GTI estabelece que a discriminação étnica e o preconceito racial constituem práticas sociais destrutivas para a auto-imagem das populações que deles são vítimas.

Seguindo ainda o mesmo texto, a escola coloca-se,

como instrumento fundamental de combate ao preconceito e de consolidação do respeito aos direitos humanos. A política educacional, por outro lado, face aos efeitos perversos de uma discriminação secular em relação à população negra, precisa criar instrumentos compensatórios para restabelecer um mínimo de equidade, no acesso das

¹ Seminário realizado no dia 2 de julho de 1996, ver contexto brasileiro.

crianças, dos jovens e dos adultos aos diferentes níveis de ensino, dos quais foram privados pelas formas mais explícitas ou mais sutis de discriminação e preconceito.

Com esse objetivo se demanda ao MEC:

necessário estabelecer um programa que, combatendo os efeitos da discriminação nas escolas, ofereça aos jovens e adultos negros com potencial acadêmico, igualdade de oportunidades para o ingresso e a permanência no ensino superior. Essa igualdade de oportunidades não deve ser concebida como um programa de quotas, o qual, ignorando as deficiências anteriores de formação escolar, apenas facilitará o ingresso de alunos mal preparados e, por isso, sem condições de competir com os alunos não-negros no decorrer do curso, resultando no fracasso escolar e, conseqüentemente, na diminuição da auto-estima dos jovens negros. Muito mais eficazes são às medidas destinadas a superar as deficiências da escolaridade anterior, dando, aos jovens negros, a possibilidade de competir em igualdade de condições com os demais alunos. Com essa orientação, o MEC deve promover, por meio de uma ampla mobilização dos reitores, do corpo docente e do corpo discente das universidades e demais instituições de ensino superior, como parte regular das atividades de extensão, *a oferta de cursos preparatórios para o vestibular*, destinados especificamente a alunos de escolas públicas provenientes das camadas mais desfavorecidas da população que incluem, como é sabido, elevada proporção de afro-brasileiros.

Tratava-se portanto do documento necessário para o MEC justificar sua oposição às cotas e propor uma forma alternativa de política. O Ministro era constantemente visitado por representantes de organizações negras e de cursinhos pré-vestibulares para carentes e negros, que exigiam uma posição sobre um programa de educação dirigido à população negra. Não era consenso entre esses representantes a demanda pelas cotas. Assim sendo, o MEC poderia encontrar através dos cursinhos uma oportunidade de lançar um programa para a população negra. É o ministro que demandará ao Banco Interamericano de Desenvolvimento (BID) um empréstimo para a realização do programa sabendo que, nesse mesmo contexto nacional e internacional, o Banco encontra-se aberto para financiamentos enfocados em problemáticas étnicas.

O Programa *Diversidade na Universidade* é proposto de forma ainda mais ampla do que o financiamento para os cursinhos. Buscava-se assim conquistar o apoio das organizações negras de forma geral, que muito atacavam ao ministério. Ainda assim, e a isso voltarei, o programa será definido posteriormente pelo financiamento dos cursinhos.

O programa *Diversidade na Universidade: acesso à universidade de grupos socialmente desfavorecidos, com ênfase em negros e indígenas*² tinha como objetivos: “apoiar a promoção da equidade e da diversidade no ensino médio e na educação superior para afro-descendentes, indígenas e outros grupos socialmente desfavorecidos”. Seus objetivos específicos consistem em: (i) “apoiar a formulação de maneira participativa, de

² Tratarei como título ao longo dos textos Programa *Diversidade na Universidade*, realço no entanto, a importância do título completo do programa, já que mais adiante voltarei a discuti-lo.

políticas e estratégias de inclusão social e combate à discriminação racial e étnica para a educação média e superior; (ii) fortalecer a capacidade do Ministério da Educação para orientar a formulação das referidas políticas e estratégias; e (iii) apoiar, desenvolver e avaliar projetos inovadores que possam contribuir à formulação de referidas políticas e estratégias.”

O Programa nasceu, portanto, de uma parceria do BID e do MEC, dentro da Secretaria de Educação Média e Tecnológica (SEMTEC)³ e deveria servir como base para a orientação de futuras políticas públicas de maior amplitude dentro da mesma temática.

Essa é uma distinção importante do Programa *Diversidade na Universidade*. Ele não pretendia ser de longo alcance porque ele deveria ser um programa que auxiliasse no desenho de um programa maior, ou melhor, de uma política mais ampla do MEC para a população negra. Destaco população negra, porque, como demonstrarei a seguir, o programa, na realidade, foi pensado como dirigido a essa população e a inclusão de carentes e indígenas foi de, uma certa maneira, uma imposição para que fosse aceito o seu financiamento. O programa enquadra-se dentro de um tipo inovador de projeto do BID, que são os projetos “pilotos”, ou seja, projetos de curto prazo, de menor financiamento, que devem provar, testar uma experiência como antecedente de uma política pública mais ampla, que possa vir a ser financiada pelo Banco.

Como projeto “piloto”, o objetivo do Programa *Diversidade na Universidade* seria *provar estratégias e projetos inovadores de promoção de acesso à educação superior para estudantes afro-descendentes e indígenas, com a finalidade de promover a diversidade e formular uma política de inclusão social e combate à discriminação racial e étnica no ensino médio e superior.*⁴

A realização de um projeto piloto justificava-se, segundo o BID e o Ministério, uma vez que o programa era inovador e que o MEC não tinha nenhuma experiência anterior com uma política educacional dirigida para a população negra, além de carecer seriamente de informação e de dados no interior do Ministério sobre a temática. O Programa deveria demonstrar ao MEC a importância da questão racial como fundamento para a elaboração de uma política educacional mais ampla. Essa justificativa desperta muitas críticas, pois são inúmeros os dados existentes que provavam a importância da temática, inclusive o trabalho na Secretaria de Ensino Fundamental ou exposto pelo Parecer do Conselho Nacional de Educação, que serão mencionados mais adiante.

Para cumprir seus objetivos, o programa propõe, a princípio, três componentes em sua carta-consulta, que serão ampliados para quatro em seu manual de operação. Cada componente foi negociado com as autoridades do MEC, do BID e com as organizações

³ Cabe à SEMTEC definir políticas gerais para o ensino médio no País, definir normas e padrões para seu funcionamento, apoiar as redes escolares estaduais na definição e implementação de políticas específicas, programas e projetos de desenvolvimento da educação e controlar e avaliar a implementação das políticas para o setor.

⁴ Documentos do Programa.

negras. Ainda que não tenham sido realmente implementados, esses componentes falam muito da questão racial no Brasil. Descrevo a seguir os quatro componentes:⁵

Componente I: produção de insumos para a promoção de inclusão social. Esse componente tinha como objetivo contribuir com elementos que pudessem orientar as políticas de inclusão social para o combate ao racismo e à discriminação étnica e racial de grupos socialmente desfavorecidos. Visava promover o diálogo e o consenso entre os diversos atores responsáveis pelo desenvolvimento de políticas e estratégias de inclusão social e combate à discriminação racial e étnica na educação média e superior. Este componente incluía os seguintes subcomponentes, de acordo com os quais se planejavam as atividades a serem seguidas:

a) Revalorização da diversidade cultural – para promovê-la foram previstos (i) a realização de estudos e pesquisas sobre aspectos culturais das populações afro-descendentes e dos povos indígenas brasileiros e sua contribuição à identidade do País, bem como uma análise dos parâmetros curriculares da educação média brasileira, a fim de incluir temas relacionados à revalorização da diversidade cultural;⁶ (ii) formulação, produção e distribuição de materiais curriculares sobre revalorização da diversidade cultural para sua aplicação na sala de aula e para sua utilização em experiências piloto de capacitação de professores do ensino médio; e (iii) produção e divulgação de programas da TV-Escola sobre revalorização da diversidade cultural para sua utilização em escolas de ensino médio.

b) Constituição de base conceitual sobre exclusão social, discriminação e desigualdade racial e étnica no ensino médio e superior – nestes sub-componentes estavam previstos: (i) sistematização e/ou realização de diagnósticos quantitativos e qualitativos sobre a defasagem no acesso, permanência e conclusão da educação média e superior por parte da população afro-descendente e dos povos indígenas brasileiros com relação a população branca; (ii) sistematização, tipologia e mapeamento de estratégias e dos povos indígenas (por Estado, região e carreira...) nas escolas de educação média e nas instituições de ensino superior; (iii) análise de políticas, estratégias e práticas bem-sucedidas com relação ao combate à exclusão social e discriminação racial e étnica no acesso, permanência e conclusão da educação média e superior por parte da população afro-descendente e dos povos indígenas em nível nacional e internacional.

c) Proposta de política de inclusão social para a educação média e superior – são as seguintes as atividades previstas: (i) formulação de propostas de política e de estratégia de inclusão social para a educação média e superior, considerando, pelo menos, as peculiaridades dos Estados e

⁵ Uso como referência a Carta-consulta e outros documentos do programa.

⁶ Por mais que o Parecer tenha sido anexado ao programa dos parâmetros curriculares da educação média brasileira, no texto mesmo do PCN-Ensino Médio não se encontram refletidos o respeito à pluriculturalidade e à promoção da valorização da diversidade cultural.

a análise dos resultados das atividades financiadas com recursos do Programa; (ii) formulação de propostas nas seguintes áreas: (a) acesso, permanência e conclusão da educação superior por parte de afro-descendentes e indígenas brasileiros; e (b) plano estratégico de fortalecimento institucional para promover a diversidade cultural, a inclusão social e o combate à discriminação racial e étnica no ensino médio. As propostas mencionadas nos itens (i) e (ii) deverão contemplar, entre outras, a base jurídica e as alternativas institucionais e financeiras para sua execução.

O Componente I foi definido, a princípio, como o principal componente do programa. Seria ele que daria subsídios para o desenho e a implementação de uma política educacional com um corte racial. As autoridades do MEC sabiam que a demanda fundamental das organizações negras dirigia-se sobretudo para a melhoria do ensino público e para o combate da discriminação racial nas escolas, dois fundamentos para a falta de acesso de negros nos níveis superiores. Embora a melhoria da escola pública pudesse vir dos outros projetos do Ministério, não se podia dizer o mesmo do combate à discriminação racial.

Já existiam algumas ações por parte do MEC, executadas sobretudo pela Secretaria de Ensino Fundamental, como, por exemplo, a revisão dos conteúdos dos livros didáticos visando a eliminar a veiculação de estereótipos e a publicação do livro *Superando o Racismo nas Escolas*, em terceira edição, com prefácio do presidente da República. Havia também o compromisso do Ministério em apoiar projetos educacionais em áreas remanescentes de quilombos, com a inclusão de atividades de extensão universitária em favor das comunidades carentes, principalmente no que se refere às ações comunitárias visando à melhoria da qualidade de vida e ao desenvolvimento local, integrado e sustentável das comunidades remanescentes de quilombos (Programa *Universidade Solidária* e Fundação Cultural Palmares).

Todas essas ações já demonstravam um avanço no tema, no entanto, eram consideradas como mais localizadas. De todas as maneiras, a melhoria do ensino no Brasil estava permitindo que mais crianças carentes e entre elas, negras, acessem ao ensino médio, e posteriormente, se tornassem candidatas potenciais à universidade. Era necessário portanto, que essas ações saíssem do ensino fundamental e se estendessem para o ensino médio e superior. Para alcançar tais objetivos, o MEC deveria contar com subsídios que permitissem sua fundamentação.

Componente II – Com o objetivo de fortalecer institucionalmente o MEC, para que este pudesse promover a inclusão social e o combate à discriminação racial e étnica, estavam previstas, entre outras, as seguintes atividades: (i) apoio às Comissões Assessoras de Diversidade criadas no âmbito do programa; e (ii) implantação de uma central de informações no MEC para assuntos ligados à inclusão social, diversidade cultural, combate à discriminação racial e étnica, e técnicas de reforço de qualidades orientadas a alunos afro-descendentes e indígenas; essa central incluiria um portal na página *web* do Ministério da Educação, um cadastro de experiências, um cadastro de profissionais, e material bibliográfico e pedagógico referentes aos temas antes mencionados.

O componente II tinha como objetivo criar um núcleo responsável pela problemática negra no MEC, que fosse o coordenador da questão racial entre as várias instâncias do Ministério, ou seja, as diferentes secretarias. Esse núcleo seria responsável por verificar como os projetos educacionais desenvolvidos no MEC incluíam o combate à discriminação racial. Seria uma instância de aconselhamento e fiscalização dos projetos educacionais para que levassem em conta a especificidade da população negra.

Componente III – Com o objetivo de apoiar e avaliar projetos inovadores de cursos (PIC), o Programa financiava cursos de promoção do acesso à educação superior e de reforço ao desempenho no ensino médio nos Estados da Bahia, Rio de Janeiro, Rio Grande do Sul e Mato Grosso do Sul. A esses Estados foram mais tarde agregados outros, como o Maranhão, Mato Grosso, Minas Gerais, Pará e São Paulo. Caso os recursos não fossem comprometidos para projetos nesses Estados, poderiam ser remanejados para projetos que cumprissem os requisitos estabelecidos no Regulamento Operacional do Programa, em outros Estados selecionados pelo MEC. A eleição de cada Estado seguiu critérios específicos, que discutirei mais a seguir.

Este componente incluía os seguintes sub-componentes:

(a) apoio a projetos inovadores de cursos – os PIC seriam selecionados entre instituições de direito público ou privado legalmente constituídas, que contassem com pelo menos um ano de experiência em gestão de projetos educativos para o acesso à universidade, voltados para grupos afro-descendentes e indígenas e que atendessem aos demais requisitos de elegibilidade, fixados pelo Regulamento Operacional do programa. Os PIC deveriam oferecer pelo menos 51% de suas matrículas a alunos afro-descendentes e/ou indígenas que estivessem concluindo ou tivessem concluído o ensino médio e se interessassem em continuar seus estudos no ensino superior; deveriam igualmente contar com uma metodologia para a seleção dos alunos e bolsistas que assegurasse representatividade das camadas de baixa renda, de acordo com o critério estabelecido pelo programa.

O financiamento dos PIC seria no valor de R\$ 1,00 hora/aluno para um curso com duração máxima de 900 horas. Esse dinheiro repassado deveria ser distribuído de acordo com os seguintes critérios: para bolsa de manutenção de estudantes – 40 a 50%; para gastos com equipamento e material didático -10 a 20%; para gastos em acesso a bens culturais por parte dos alunos -10 a 20; para capacitação de docentes – até 5%; para serviços de profissionais de educação – até 20%.

(b) acompanhamento e avaliação dos PIC – o MEC contratava uma Instituição de Acompanhamento e Avaliação dos PIC segundo o Estado participante do Programa. O objetivo de acompanhar e avaliar os PIC era obter subsídios à formulação de sua política de inclusão social; avaliar o

desempenho dos alunos beneficiários dos PIC, o que incluiria a aplicação do Exame Nacional do Ensino Médio (ENEM) ao início e ao final do curso; e levantar a porcentagem dos alunos dos PIC que entram nas universidades. A instituição de acompanhamento e avaliação passaria esses dados ao MEC, para que esses dados estivessem disponíveis para a orientação de uma política pública inclusiva.

(c) Prêmios seriam concedidos aos melhores alunos dos cursinhos, que tivessem tirado boas notas no ENEM e que houvessem sido aprovados e se matriculados em faculdades avaliadas pelo MEC com notas A ou B. Uma segunda premiação destinava-se a alunos universitários que vencessem no concurso anual de ensaios sobre o tema da diversidade cultural e étnica.

O financiamento dos PIC era justificado como mais um subsídio para a elaboração de políticas públicas para a questão racial. Os cursinhos pré-vestibulares para negros e carentes estavam se alastrando pelo país e era sabido que logravam ingressar muitos de seus alunos nas universidades. Interessava ao MEC não somente atender aos representantes de alguns cursinhos que demandavam apoio e estavam exercendo uma forte pressão, mas também conhecer como funcionavam e o que explicava seu sucesso. O trabalho com os cursinhos também deveria se justificar como apoio para o Componente I, uma vez que não faria sentido o financiamento de figuras educativas não formalizadas e não reconhecidas pelo MEC, além de o seu funcionamento ser absolutamente contraditório, pois a existência de qualquer cursinho pré-vestibular, mesmo os comerciais, é uma prova de que o ensino médio brasileiro não está alcançando seu objetivo ou que há uma descontinuidade do ensino médio para o superior. Qualquer ação do MEC para beneficiar cursinhos enfrentava a obviedade que melhor seria usar os recursos para melhorar o ensino médio e adaptá-lo para as exigências de entrada no ensino superior.

Não havia critérios bem definidos para a escolha dos Estados. Tratando-se de um projeto piloto de “baixos” recursos, a atuação deveria limitar-se a poucos Estados, de forma a não pulverizar a ação e, assim, dificultar a obtenção dos dados que se buscavam. Assim, a princípio procurou-se concentrar o Programa no Rio de Janeiro e Bahia, considerando que eram os Estados com maior porcentagem de população afro-descendente em situação de desvantagem social; no Rio Grande do Sul, por ter a menor população afro-descendente, que representaria assim a minoria do Estado, ou seja, um modelo oposto ao interior; e, por último, o Mato Grosso do Sul, por ter maior concentração de remanescentes de quilombos e de comunidades indígenas (o projeto deveria se abrir de alguma forma para os indígenas). Aos poucos foram incluídos os outros Estados, levando-se em conta a proporção da população negra ou a proporção de cursinhos existentes. Em realidade, os Estados escolhidos se tornou uma importante moeda política.

Componente IV – Refere-se à comunicação social e se encarregaria de divulgar os resultados do programa, assim como de realizar uma campanha para motivar a participação de atores potencialmente elegíveis para o programa e de sensibilização para a criação de

correntes favoráveis de opinião que permitam legitimar os processos e atividades do programa.

Era importante, principalmente para o BID, buscar um consenso de forma a legitimar a execução do Programa. O Banco necessitava construir o apoio da sociedade para o projeto que estava sendo elaborado (política de *advocacy*).⁷ Somente se apoiado por setores sociais devidamente identificados seria possível afirmar a importância do programa e, conseqüentemente, o fornecimento do empréstimo. Para isso, o Banco se contatava com intelectuais participantes do debate sobre a questão racial de forma a detectar as diferentes posições e buscar apoio para a realização do projeto. O BID também exigia do MEC que conseguisse um maior consenso político em torno do projeto de forma que fosse imediata a sua aprovação e que, assim, pudesse ser divulgado como uma política pública de interesse prioritário para o Estado brasileiro. Todas essas ações também serviriam para a construção de uma melhor imagem do Banco junto aos representantes das organizações negras ou populares, que constantemente atacavam a sua interferência nas ações do governo brasileiro. O BID seria, portanto, defensor dos interesses das organizações e somente através da construção dessa parceria na elaboração do programa haveria a possibilidade futura de que o programa fosse desenvolvido em um sistema de co-responsabilidade, onde a responsabilidade das ações seria compartilhada pelo Banco e pelo Governo com entidades da sociedade civil.

O custo do programa foi avaliado em nove milhões de dólares (US\$ 9.000.000), dos quais cinco milhões seriam financiados por um empréstimo oferecido pelo BID com uma contra-partida de quatro milhões de dólares do Brasil. Esse recurso seria distribuído segundo os componentes, sendo 65% para o financiamento dos PIC e 11% para o componente 2 e o mesmo valor para o componente 5.

Na concepção do Programa, o MEC enfrentou seu primeiro obstáculo de ordem administrativa, pois já contava com projetos financiados por organismos financeiros multilaterais, entre eles o próprio BID⁸. Não parecia necessário que fosse contratado mais um empréstimo para um novo projeto, no entanto, a inclusão do Programa *Diversidade na Universidade* dentro de outro projeto já existente, não lhe traria a visibilidade política que se queria dar. Nesse momento, o MEC havia rompido com o grupo que preparava o relatório brasileiro para Durban, principalmente pela questão das cotas, e era necessário um novo programa que demonstrasse o interesse do Ministério em propor uma política alternativa. E esse seria um primeiro empecilho para que o Ministério do Planejamento autorizasse o pedido do empréstimo ao BID, mas não o único.

⁷ Realizar *advocacy* significa trabalhar para a sensibilização dos gestores públicos e da sociedade civil sobre a importância de temas de interesse social. Essa sensibilização vem por meio de grupos de pressão e da intersecção pública. Esse conceito tem sido utilizado cada vez mais pelas ONGs e mesmo pelos organismos internacionais para defender a importância de novas políticas a serem aplicadas (Keppke e Meregé, 2000).

⁸ Naquele momento o MEC executava e coordenava três importantes projetos entre outros: o Fundescola, financiado pelo Banco Mundial, e dois outros apoiados pelo BID, o Programa de Reforma da Educação Profissional (PROEP) e o Programa de Melhoria e Expansão do Ensino Médio (Projeto Escola Jovem), sendo que os dois últimos estavam sendo executados na SEMTEC.

2. Educação multicultural: a reforma do Ensino Médio

Neste item, oferecerei alguns elementos que serviram para a introdução da discussão do projeto *Diversidade na Universidade*, na Secretaria de Educação Média e Tecnológica (SEMTEC). Procurarei apresentar os fundamentos legais existentes que afirmavam o compromisso do Ministério de Educação e, especificamente, da Secretaria de Ensino Médio, em elaborar um programa educacional que levasse em conta a diversidade cultural brasileira e promovesse o combate à discriminação e ao racismo nas escolas.

Durante o governo Fernando Henrique, se iniciou o projeto de reforma do ensino médio. A urgência em se promover uma reforma originou-se da constatação dos baixos níveis de qualidade do ensino médio, ao mesmo tempo em que este passava a receber maior número de matrículas, devido à quase universalização do ensino fundamental (o ensino médio mais que dobrou suas matrículas na década dos 90).⁹ O ensino médio também deveria enfrentar as mudanças ocorridas na educação devido aos avanços tecnológicos e ao maior nível de informação existente nos dias de hoje. Fazia-se necessário promover uma reforma curricular que permitisse adequá-lo a essa “revolução de conhecimento” e, ao mesmo tempo, atender à expansão da rede pública satisfazendo aos padrões de qualidade exigidos pela sociedade. Além disso, o ensino médio passou a ser definido como parte da “educação básica”, e portanto, o Estado deveria buscar sua *progressiva universalização*, conforme estipula a Constituição. O ensino médio passa a fazer parte dos direitos básicos de todos os cidadãos.

A reforma do currículo do Ensino Médio deveria, no entanto, adequar-se à nova forma de compreensão do processo educativo. A educação deveria ser encarada, segundo o relatório da Comissão Internacional sobre a Educação para o Século XXI, da Unesco, *entre outros caminhos e para além deles, como uma via que conduz a um desenvolvimento mais harmonioso, mais autêntico, de modo a fazer recuar a pobreza, a exclusão social, as incompreensões, as opressões e as guerras.*

Em um contexto de globalização, que apresenta muitos desafios para o homem, a educação surge como a via possível para garantir uma maior justiça social. Segundo a

⁹ Segundo dados do Inep para a década de 90, a matrícula no ensino médio mais que duplicou: passou de 3,5 milhões para 6,9 milhões de alunos. Nos últimos anos, as matrículas vêm crescendo a uma taxa anual média de 11,5%, e, em 1999, havia 7,7 milhões de jovens cursando o ensino médio no País, cerca de 77% deles em escola pública. Segundo documentos do próprio Inep, detectam-se problemas importantes nesse crescimento de matrículas no ensino médio: há uma diferença de números segundo as regiões do País, o crescimento não se fez acompanhar pela melhoria em termos de qualidade do ensino e há importantes taxas de evasão escolar e de repetência que devem ser consideradas. O crescimento do ensino médio também pode ser explicado pela inserção de jovens e adultos, que já estão no mercado de trabalho e que buscam maior nível de escolaridade. Essa característica faz que o ensino médio reproduza e até amplie o fenômeno da defasagem idade/série dos alunos. (informes Inep, documento apresentado no Encontro Nacional do Ensino Médio). O Ministério busca combater esses problemas através do Projeto Escola Jovem. É preciso, no entanto, cuidado na avaliação de números de matrícula, pois sozinhos dizem muito pouco sobre a situação da educação brasileira.

proposta de reforma do ensino médio,¹⁰ era necessário construir novas alternativas de organização curricular assimilando as novas exigências colocadas pelo mercado de trabalho, que exigem maior qualificação, e, ao mesmo tempo, focar a pessoa humana e a prática social. Haveria, portanto, que romper com os modelos tradicionais e priorizar a formação ética, o desenvolvimento intelectual e o pensamento crítico. Como destaca a proposta, as considerações da Comissão Internacional citada, incorporadas nas determinações da Lei nº 9.394/96 – Lei de Diretrizes e Bases:

- a) a educação deve cumprir um triplo papel: econômico, científico e cultural;
- b) a educação deve ser estruturada em quatro alicerces: aprender a conhecer, aprender a fazer, aprender a viver e aprender a ser.

Com base nessas considerações se desenharão as novas diretrizes para a educação brasileira e entre as quais se afirmará, como preponderante, o respeito à pluriculturalidade do País e o combate à discriminação e ao racismo. A reforma curricular do ensino médio procura absorver tais mudanças estabelecendo as Diretrizes Curriculares Nacionais para o Ensino Médio – Resolução CEB/CNE nº 03/98, que integra o Parecer nº 15/98, do Conselho Nacional de Educação (CNE), aprovado em primeiro de junho de 1998.

O Parecer CNE nº 15/98, reflete essa nova forma de entender a educação,¹¹ ao estabelecer no capítulo referente aos Fundamentos Estéticos, Políticos e Éticos do novo ensino médio, que a

prática administrativa e pedagógica dos sistemas de ensino e de suas escolas, as formas de convivência no ambiente escolar, os mecanismos de formulação e implementação de políticas, os critérios de alocação de recursos, a organização de currículos e das situações de aprendizagem, os procedimentos da avaliação, deverão ser coerentes com os valores estéticos, políticos e éticos, que inspiram a Constituição e a LDB, organizados sobre três consignas: sensibilidade, igualdade e identidade.

Como dito no relatório, é com base nesses princípios que a Lei de Diretrizes e Bases da Educação (LDB) pretende conciliar humanismo e tecnologia, tendo como objetivo a formação dos indivíduos como seres humanos plenos e, ao mesmo tempo, adequados às necessidades do mercado de trabalho.

De maneira resumida, segundo o Parecer, a estética da sensibilidade representa um esforço de valorizar a beleza e a criação através do estímulo à criatividade, ao espírito inventivo, à curiosidade e à afetividade, opondo-se à repetição e à padronização decorrentes do mundo industrial. No Parecer, a estética da sensibilidade, *como expressão de identidade nacional, facilitará o reconhecimento e valorização da diversidade cultural brasileira e*

¹⁰ Fonte: Parâmetros Curriculares Nacionais – Ensino Médio.

¹¹ Documento do Parecer, também disponível no site do MEC.

*das formas de perceber e expressar as realidades próprias dos gêneros, das etnias, e das muitas regiões e grupos sociais do país.*¹² O enfoque está sobretudo em uma mudança de atitude que agora critica a vulgarização das pessoas, as formas estereotipadas e reducionistas de expressar a realidade, as manifestações que banalizam os afetos e brutalizam as relações pessoais.

A estética da sensibilidade é também o fundamento em que se deve basear a política da igualdade e a ética da identidade. O texto propõe que o ponto de partida da política da igualdade seja o reconhecimento dos direitos humanos e o exercício dos direitos e deveres da cidadania, como fundamento da preparação do educando para a vida civil. Mas o texto ressalta que, para uma sociedade que cada vez mais se comunica, não basta uma igualdade formal. *É necessário que a política da igualdade se expresse também na busca da equidade no acesso à educação, ao emprego, à saúde, ao meio ambiente saudável e a outros benefícios sociais, bem como no combate a todas as formas de preconceito e discriminação por motivo de raça, sexo, religião, cultura, condição econômica, aparência ou condição física.*¹³ É da estética da sensibilidade que a política da igualdade lança mão quando denuncia os estereótipos que alimentam as discriminações e quando, reconhecendo a diversidade, afirma que *oportunidades iguais são necessárias mas não suficientes para oportunizar tratamento diferenciado visando promover igualdade entre desiguais.*¹⁴

Já a ética da identidade busca reconciliar o mundo moral e o mundo da matéria, o privado e o público.

Como princípio educativo, a ética só é eficaz quando desiste de formar pessoas honestas, caridosas e leais e reconhece a educação como **um processo de construção de identidades**. Educar sob a inspiração da ética não é transmitir valores morais mas criar as condições para que as identidades se constituam **pelo desenvolvimento da sensibilidade e pelo reconhecimento do direito à igualdade** a fim de que orientem suas condutas por valores que respondam às exigências do seu tempo.¹⁵

Ainda segundo o Parecer, uma das formas pelas quais a identidade se constitui é a convivência, e, nesta, pela mediação de todas as linguagens que os seres humanos usam para compartilhar significados. Destes, os mais importantes são os que carregam informações e valores sobre as próprias pessoas. Vale dizer que a ética da identidade se expressa por um *permanente reconhecimento da identidade própria e do outro.*¹⁶

Âmbito privilegiado do aprender a ser como a estética é o âmbito do aprender a fazer e a política do aprender a conhecer e conviver, a ética da identidade tem como fim mais importante a autonomia. Esta condição indispensável para os juízos de valor e as

¹² Idem, p. 22.

¹³ Grifos meus

¹⁴ Idem, p. 25

¹⁵ idem, p.26

¹⁶ idem, p.26

escolhas inevitáveis à realização de um projeto próprio de vida, requer uma avaliação permanente e a mais realista possível das capacidades próprias e dos recursos que o meio oferece. Situações de aprendizagem programadas para produzir o fracasso, como acontece tantas vezes nas escolas brasileiras, são nesse sentido, profundamente antiéticas. Abalam a auto-estima de seres que estão constituindo suas identidades, contribuindo para que estas incorporem o fracasso, às vezes irremediavelmente. **Auto-imagens prejudicadas quase sempre reprimem a sensibilidade e desacreditam a igualdade.**¹⁷

Pode-se concluir que as três consignas apresentadas pelo parecer destacam, sobretudo, a necessidade de promover, na educação, o respeito, o reconhecimento e a valorização do outro, que pode ser outro pela sua cultura, sua raça ou situação social, por exemplo. Além disso, o Parecer aposta no reconhecimento e na valorização das identidades como condição necessária para a aprendizagem, já que como afirma, seu não reconhecimento produz auto-imagens prejudicadas. O Parecer defende uma educação com bases multiculturalistas e recorda de forma bastante clara ao exposto especificamente por Charles Taylor (1994). Percebe-se, portanto, que existe um compromisso firmado nos fundamentos do novo ensino médio com a aplicação de uma educação multiculturalista ou ao menos com a abordagem da questão cultural e racial tratada como fundamental para uma educação de sucesso.

O Parecer aprovado pelo MEC põe nas mãos da instituição todos os elementos necessários para a elaboração de uma política educacional que abranja a população negra e estabeleça o combate à discriminação e ao racismo e valorize a história e a cultura negras. É com base nesse Parecer que qualquer política, como o novo projeto, poderia ser sustentada, ainda que para minha surpresa, não fosse conhecido ou reconhecido por muitos funcionários e autoridades do próprio Ministério.¹⁸ É um risco permanente que multiculturalismo seja apropriado na produção de documentos como o Parecer, documento de inegável qualidade, sem que logre alcançar uma efetiva aplicação.

Cap.II - Os cursinhos pré-vestibulares para negros e carentes

Com o avanço da universalização do ensino fundamental e o maior número de matrículas no ensino médio brasileiro, houve um incremento de candidatos à entrada no

¹⁷ idem, p. 26

¹⁸ Em um documento produzido para o MEC (Corrigindo a Desigualdade na Escola, Igreja, 2001b), faço uma análise das propostas do *Diversidade na Universidade*, tendo como base os fundamentos presentes no Parecer.

ensino superior, também decorrente da maior exigência de nível educacional como requisito para alcançar melhor salário.

Por uma falta histórica de políticas eficientes de expansão do ensino superior público que permitissem atender à demanda, o governo brasileiro buscou alternativas como os cursos profissionalizantes e o aumento das universidades particulares. Observa-se nos últimos anos um aumento de ingressos nas universidades brasileiras, mas são as universidades particulares as grandes responsáveis por este crescimento.¹⁹ Com a impossibilidade de absorver a demanda de candidatos à entrada no ensino superior, a concorrência aos vestibulares das universidades públicas vai se tornando cada vez mais intensa.^{20 21}

A entrada nas universidades brasileiras, nos últimos anos, vem sendo condicionada pela frequência do candidato a um curso preparatório para o exame de admissão, os pré-vestibulares. Como afirma Ribeiro (1987, p. 30 *apud* Bacchetto, 2003, p. 2) o surgimento dos cursos pré-vestibulares está associado ao crescente número de candidatos ao ensino superior e ao aumento da dificuldade das provas.^{22 23}

Os exames vestibulares passaram a exigir conhecimentos cada vez mais específicos, transferindo-se muitas vezes conteúdos próprios do Ensino Superior para o curso secundário. Estas distorções tiveram efeitos desastrosos, tanto para a escola secundária, como para o ensino superior.

¹⁹ Segundo dados do INEP (Evolução do Ensino Superior 1980-1998; MEC-INEP, Sinopse Estatística do Ensino Superior, 2000) e apresentados por Bacchetto (2003, p. 35), houve um crescimento do ensino superior federal de 11% enquanto o particular foi de 174,2%, totalizando um aumento do ensino superior em geral em 87,9%. O autor também demonstra que o crescimento do ensino superior público esteve mais concentrado nos cursos noturnos (de 15,7% passou para 24,6%). Os mesmos dados do INEP apresentam que esse crescimento é bastante diferenciado segundo as regiões, pois está concentrado sobretudo na região sudeste do país.

²⁰ Outras opções de processo seletivo para a entrada nas universidades têm sido pensadas, como por exemplo, a utilização do ENEM – Exame Nacional do Ensino Médio, cuja primeira aplicação foi em 1998, ou outros programas de avaliação durante o Ensino Médio.

²¹ Com a limitação de oferecer vagas para a quantidade de candidatos para o ensino superior, a Educação brasileira se apóia na seleção segundo o **mérito**. Conforme o inciso IV do artigo 208, Seção I, Capítulo III da Constituição Federal, fica previsto que o *acesso aos níveis mais elevados do ensino, da pesquisa e da criação artística, segundo a capacidade de cada um*.

²² A expansão dos cursinhos parece iniciar-se nas décadas de 60/70. Parte da década de 1950 e início dos anos 60 assistiram em todo país, a elaboração, por parte de cada faculdade, de seu próprio exame vestibular. Os cursinhos surgem de forma a preparar o aluno para o vestibular da faculdade desejada, segundo a área de atuação. A proliferação de instituições de nível superior, levou a uma unificação do vestibular nos anos 70, independente da área de atuação. Os cursinhos se adaptam e de certa forma se homogeneizam e se espalham por todo o país, tornando-se verdadeiras empresas educacionais, responsáveis por fazer em 6 meses ou um ano, aquilo que o ensino médio faz em três anos (Pezzi, 2002).

²³ Já nos anos 70, Hambúrguer (1970 *apud* Bacchetto, 2003, p. 4) afirmava que havia muitos candidatos que faziam os cursinhos e não entravam, mas são pouquíssimos os que entravam sem o cursinho. A primeira grande seleção é portanto, socioeconômica pois só pode entrar na universidade quem tem condições de pagar um cursinho.

A escola secundária, incapaz de especializar-se ao nível de inúmeros exames vestibulares existentes, repassa aos chamados cursos preparatórios (cursinhos) a responsabilidade de treinar os candidatos aos vestibulares. A partir do 2º ano do então colegial, os alunos eram transferidos para os “cursinhos”; estes, por sua vez, à margem do sistema formal, se permitiam toda a sorte de abusos, com turmas gigantescas, por exemplo.

A população de baixa renda, não obstante, não consegue arcar com os cursinhos pré-vestibulares, verdadeiras empresas comerciais. Assim sendo, os candidatos de baixa renda, que mais necessitariam das universidades públicas porque são gratuitas, vêm-se empurrados para as universidades particulares, cujo acesso é mais fácil, ainda que raras vezes consigam permanecer nelas, haja vista a dificuldade em assegurar o pagamento das mensalidades. Assim, verifica-se que, nas universidades públicas e gratuitas, a tendência é a concentração da elite do País, enquanto nas instituições privadas, universidades em geral de baixa qualidade, concentram-se as camadas populares.^{24 25}

Os cursos pré-vestibulares para negros e carentes surgem nesse contexto. São considerados como projetos alternativos que tem como objetivo a inclusão de alunos de menor rendas nas universidades. Esses cursinhos são uma novidade no País e são vistos como a grande possibilidade de lutar contra a exclusão da população carente e negra da universidade.

Baseados no princípio da igualdade, esses cursinhos procuram nivelar as oportunidades do estudante de menor renda com as daquele formado em uma escola de ensino médio de melhor nível e que pode pagar um cursinho pré-vestibular comercial, passando a oferecer o mesmo serviço a preços populares e com a expectativa de ingresso numa universidade pública (Bacchetto, 2003, p. 1).²⁶ Esses cursinhos são os nomeados muitas vezes como “cursinhos comunitários” ou “alternativos”.

Muitos desses cursinhos são formados por estudantes, ligados geralmente a movimentos estudantis. Outros estão vinculados ao Movimento Negro, e apresentam um corte racial. Mesmo os últimos não são pensados, na maioria das vezes, só para negros.

²⁴ Deve-se tomar cuidado no entanto, com tais dados, pois encontra-se um número importante de alunos oriundos das escolas públicas brasileiras nas universidades públicas. O grande diferencial parece estar sobretudo nos cursos para os quais concorrem (ver capítulo do contexto brasileiro). A passagem por uma escola de ensino médio de boa qualidade e por um cursinho são elementos diferenciais para a entrada de alunos de renda mais alta.

²⁵ Segundo Bacchetto (2003, p.37) a política do governo militar para a educação superior criou uma cisão entre as atividades desenvolvidas em instituições públicas e privadas. Ficando, a *grosso modo*, as oficiais responsáveis pelas atividades de pesquisa e ensino de qualidade, e as outras com a atribuição de atender a crescente demanda com cursos de baixa qualidade. Desde o governo Fernando Henrique Cardoso, se desenhou uma série de ações visando a corrigir essas distorções, como por exemplo, a implementação do Exame Nacional de Cursos (Provão) que estabelece a concorrência como estímulo para a melhora dos cursos e formas de créditos educativos baseados em empréstimos bancários.

²⁶ Bacchetto trata como cursinhos comerciais aqueles com fins lucrativos, que se diferenciariam dos cursinhos alternativos, destinados à população de baixa renda, em geral gratuitos ou de preços muito baixos.

Reconhecem os organizadores que existe um problema de identificação racial da própria população negra e que além disso, compartilham de problemas semelhantes com a população vizinha carente. Assim sendo, esses cursinhos costumam não exigir como critério seletivo a identificação racial, mas não deixam de trabalhar com alunos questões de cidadania, de direitos, de racismo e discriminação através de disciplinas específicas, como demonstrarei mais adiante.

Apesar do objetivo comum de inclusão de negros e carentes no ensino superior, essas iniciativas podem diferenciar-se muito uma das outras. Ofereço a seguir uma caracterização geral desses cursinhos.

1. O nascimento dos cursinhos para negros e carentes

A história do nascimento da idéia de cursinhos ligados ao movimento negro ou estudantil é narrada por vários fundadores dos cursinhos, com bastante variação entre eles. Segundo Alexandre do Nascimento (2002), do Curso Pré-Vestibular para Negros e Carentes (PVNC) do Rio de Janeiro, a idéia de organização de um curso pré-vestibular para estudantes negros nasceu a partir das reflexões da Pastoral do Negro,²⁷ em São Paulo, entre 1989 e 1992. O resultado concreto desse debate foi a oferta de 200 bolsas de estudo pela PUC-SP, através do Cardeal Arcebispo Dom Paulo Evaristo Arns, para estudantes participantes de Movimentos Negros e Populares.

Em 1992, surgiu no Estado da Bahia a experiência de um curso pré-vestibular, através da Cooperativa Steve Biko, com o objetivo de apoiar e articular a juventude negra da periferia de Salvador, colaborando para a entrada de jovens na Universidade.²⁸ O objetivo da Cooperativa vai além do ingresso na universidade, pois pensa o cursinho como uma oportunidade para a formação de uma consciência negra e para a promoção do combate à discriminação e ao racismo, pois incluíram como disciplina no curso *Cidadania e Consciência Negra*. A Cooperativa Steve Biko foi e é a grande estimuladora dos novos cursinhos que surgem por todo o País.

Em 1992, também surgiu o curso comunitário Mangueira Vestibulares, destinado aos estudantes da comunidade do Morro da Mangueira, na cidade do Rio de Janeiro, com a preocupação com o desenvolvimento de uma espécie de *pedagogia emancipatória*, por considerar os cursos tradicionais como mero treinamento (Nascimento, A. 2000)

²⁷ A Pastoral do Negro foi criada nos anos 70 junto com outras pastorais dirigidas à população carente.

²⁸ Ainda que o Steve Biko seja apontado como o primeiro cursinho para negros e carentes, há registros da criação em 1975 de um cursinho pelo Centro de Estudos Brasil-África em Niterói, Rio de Janeiro.

Em 1993, aparece o Pré-Vestibular para Negros e Carentes (PVNC) na Baixada Fluminense, outro cursinho de referência que surgiu visando à *articulação de setores excluídos da sociedade para uma luta mais ampla pela democratização da educação e contra a discriminação racial* (Nascimento, A. 2000). Criado por Alexandre Nascimento, Luciano Dias, Antonio Dourado e o frei David Raimundo Santos, o PVNC rapidamente se espalhou por toda a cidade.

Em 1996 será a vez do Cursinho Pré-Vestibular do Núcleo da Consciência Negra, em São Paulo, que se tomou um cursinho de referência pelo êxito que obteve em aprovação. O cursinho é pensado pelos coordenadores como inserido na política de ações afirmativas, cuja finalidade é desenvolver projetos que permitam a integração do negro na sociedade.

Entre 1997 e 1998 também surgem em São Paulo os núcleos pré-vestibulares para negros e carentes que receberam o nome de Educafro: Educação e Cidadania de Afrodescendentes e Carentes. O primeiro núcleo foi organizado em 1997, e já no final de 1998 havia cerca de 19. O Educafro é comandado pelo frei David (que havia rompido com o PVNC) e está vinculado à Igreja. Depois da abertura em São Paulo, se estendeu até o Rio e ajuda no financiamento de vários outros núcleos pelo país.

Esses cursinhos vão se espalhando por todo o país, e percebe-se uma maior concentração no Rio de Janeiro (cerca de 150), em São Paulo (100), e em Belo Horizonte (cerca de 30), dos cerca de 500 cursos existentes. Esse número, no entanto, é de difícil verificação, pois os representantes dos cursinhos fornecem dados discrepantes.²⁹

²⁹ Dados apresentados por Alexandre do Nascimento, o PVNC, em uma entrevista, porém o frei David, do Educafro, chega a mencionar a existência de quase dois mil cursinhos.

2. Características dos cursinhos

Apesar de haver um objetivo comum, que é a inclusão de jovens de baixa renda, sobretudo negros, nas universidades, os cursinhos podem diferenciar-se muito uns dos outros. São entidades sem reconhecimento oficial, nascidas de propostas muito particulares e sem grande formalização. Muitos desses cursinhos não possuem sequer uma proposta sistematizada de funcionamento, não cumprem horários estabelecidos, não possuem quadros fixos de professores e nem local de instalação. Há de se ter cuidado com a dimensão que se procura dar a eles, apresentados muitas vezes como instituições bem estruturadas.

Os representantes dos cursinhos estão de acordo que sua ação é paliativa pois estão, na verdade, cumprindo, com dificuldades, uma obrigação do Estado. Por este motivo, muitos cursinhos reconhecem que um projeto para apoiá-los não constitui uma ação transformadora do Estado, ao contrário, essa ação deveria estar acompanhada por uma melhoria do ensino médio.

Ressalto a seguir algumas características dos cursinhos:

(a) Critérios de seleção

Os cursinhos se diferenciam entre aqueles que são dirigidos para a população carente em geral e aqueles que são dirigidos para negros e carentes, ou só para negros. A diferença dos dois últimos para o primeiro, é que em geral, esses cursinhos procuram além de cumprir com as disciplinas normais e necessárias para prestar o vestibular, aproveitar o espaço para incluir o debate sobre cidadania, direitos humanos, discriminação e racismo. São os cursinhos que, em geral, se vinculam com os movimentos políticos, sobretudo o movimento negro.

Quanto aos critérios de seleção dos alunos, alguns cursinhos exigem uma comprovação de renda, de forma a certificar-se que o aluno não possui renda necessária para pagar um cursinho comercial; outros procuram, além de certificar-se da condição social, garantir uma ampla participação de negros, estipulando, em geral, uma cota mínima de 50%. Existem também aqueles que buscam restringir sua seleção a alunos negros.

Alguns cursinhos, além da exigência de comprovação do nível de renda, aplicam um exame de avaliação do nível do aluno. Alguns representantes afirmam que este exame é somente para possibilitar um panorama geral do nível dos alunos. Outros o utilizam como critério de seleção, privilegiando os que melhor se saíram, já que maiores possibilidades têm de aproveitar o curso, ou ao contrário, privilegiando os de menor desempenho reconhecendo sua maior necessidade do estudo. Muitos desses cursinhos acabam não visando somente o vestibular, preferindo contribuir para que estes alunos alcancem um melhor nível de conhecimento.

É possível realizar um perfil geral dos alunos dos cursinhos. Uma parte importante dos alunos dos cursinhos é constituída por negros e, sobretudo, por mulheres.³⁰ Em sua grande maioria, são solteiros e encontram-se na faixa etária de 17 a 25 anos. A renda familiar fica em torno de dois a quatro salários mínimos. Esses alunos vêm, portanto, de famílias de baixa renda, cujos pais raramente possuem um nível médio de educação, o que resulta em pouco apoio familiar para que prossigam com seus estudos. Muitos alunos dos cursinhos alegaram que seus pais preferem que saiam para buscar trabalho a que insistam em estudar. Essa falta de apoio, juntamente com uma falta de perspectivas diante das dificuldades a serem enfrentadas, somadas ainda a uma baixa auto-estima, conduz muitos alunos a abandonarem os cursos. Faz parte do trabalho dos professores dos cursinhos incentivá-los a prosseguirem.

No estudo realizado com o PVNC do Rio de Janeiro, Maggie (2001, p. 195) constatou que os estudantes afirmam que pretendem seguir carreiras prestigiosas como medicina, jornalismo, engenharia, direito, administração, mas também há aqueles que se identificam com carreiras como enfermagem, assistência social, pedagogia ou letras. A escolha recairia sobretudo em carreiras profissionalizantes, e poucos escolhem carreiras acadêmicas, como ciências sociais, por exemplo. Em meu trabalho, detectei que essa escolha é apoiada por organizadores e professores dos cursinhos, que através de um discurso que valoriza a auto-estima, estimulam aos alunos a procurarem carreiras que gostariam de realizar mas que, *a priori*, lhes pareceriam impossíveis.

(b) Projeto político-pedagógico

Como afirma Bacchetto (2003, p. 102), em seus estudos com cursinhos de São Paulo, há diferenças entre os cursinhos que ele nomeia como “estudantis” e os cursinhos apoiados pelos movimentos negros. Segundo os dados recolhidos em minha pesquisa, os cursinhos “estudantis” enfocam sobretudo o oferecimento do pré-vestibular para pessoas sem condições financeiras de cursar um cursinho comercial. Em geral, aplicam o exame de seleção de forma a auxiliar na escolha dos alunos que melhor possam aproveitar o cursinho. São cursinhos que tendem a se expandir rapidamente, inclusive porque muitos deles contam com diversos apoios, vindos da iniciativa privada ou de universidades privadas ou públicas (um dos maiores cursinhos visitados durante o projeto utiliza as instalações da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES) e conta com amplo apoio do reitor da universidade).

Os cursinhos ligados ao movimento negro (muitas vezes indiretamente através do coordenador), vão além do interesse de inclusão na universidade e pretendem não somente auxiliar na elevação do nível educacional do aluno, como também oferecer elementos para que este aluno lute para conquistar uma cidadania plena. O cursinho é visto como uma nova

³⁰ Os estudos de Maggie (2001, p. 196), com alunos do PVNC demonstram que eles se classificam segundo a classificação racial pré-estabelecida, na cor parda(38%), preta (21%), e cor branca (24%) e outras (8%). Ao responder sobre sua cor, os estudantes fariam como nas pesquisas nacionais, mas com menor variedade de cor, concentrando-se na cor branca (29%), e parda (23%). A cor morena em relação a classificação nacional, se reduziria a 12%. Segundo a autora, esses dados denotariam a ambigüidade na auto-classificação dos entrevistados, que se identificariam ora com a classificação mais abrangente da nossa sociedade, ora com a classificação bipolar postulada pelo movimento negro

forma de constituição de um movimento social e étnico aproveitando seu poder de atração e de mobilização das pessoas negras e carentes. Esses cursinhos visam geralmente à construção de uma consciência social e étnica ou mesmo de gênero, instituindo disciplinas específicas para discutir os problemas sociais, promovendo fóruns e seminários de discussão. Também agem diretamente no sentido de lutar pelo acesso democrático à educação através, por exemplo, de diversas manifestações e negociações de isenções e bolsas nas universidades.

A fronteira entre os dois tipos de cursinhos é, não obstante, muito fluída. Vários cursinhos estudantis, dirigidos por líderes estudantis, também investem na discussão sobre cidadania e na promoção de uma mobilização política. Da mesma forma, outros cursinhos coordenados por militantes negros procuram focar-se mais sobretudo na preparação do aluno para o vestibular. Tudo depende dos objetivos do coordenador. Segundo Bacchetto (2003, p. 103), alguns níveis de atuação nas diversas propostas do cursinhos podem ser destacados:

- o oferecimento do pré-vestibular a pessoas sem condições financeiras de cursar um cursinho comercial, objetivo comum a todos;
- o atendimento de grupos sistematicamente excluídos dos bancos universitários, verificado sobretudo nos cursinhos de corte racial, onde se observaria, por exemplo, reservas de vagas preferenciais;
- fornecimento ao aluno de elementos que o auxiliem a lidar com as dificuldades que irá encontrar em seu cotidiano, que se observaria no esforço de dotar de certa autonomia os estudantes através do estímulo ao aluno a participar das atividades administrativas do próprio cursinho ou criar formas de arrecadação de dinheiro para o pagamento das despesas do cursinho e do vestibular;
- incorporação no aluno de uma visão questionadora da sociedade em que vive, procurando abordar e discutir temas que não estariam presentes numa educação escolar tradicional.

O programa pedagógico dos cursinhos em geral pode ser compreendido em duas linhas. Por um lado, trabalham com os alunos as matérias necessárias para prestar o vestibular: matemática, português, ciências, história e outras. Para muitos representantes, o que faz o cursinho ter algum êxito é o fato de que os professores procuram adequar a linguagem da sala de aula à vida cotidiana do aluno. Como me afirmou o representante da Cooperativa Steve Biko, *é necessário que os livros sejam “traduzidos” para a linguagem do dia-a-dia dos alunos e por isso utilizamos, por exemplo, nos problemas matemáticos coisas do dia-a-dia, coisas que ele estão acostumados a fazer.*³¹ Essa atitude, no entanto, não pode ser generalizada para os vários cursinhos.

Por outro lado, há uma preocupação dos cursinhos em oferecer elementos de conhecimento geral para os alunos, colocando à disposição destes jornais e revistas, de forma a despertar o interesse do aluno pela informação, necessária também para as redações

³¹ Uma das alunas da Cooperativa Steve Biko comentou de maneira especial que uma das coisas que mais lhe atraía no cursinho era poder acompanhar o que os professores explicavam por causa da linguagem que utilizavam.

dos vestibulares. Vários representantes, não obstante, afirmam a dificuldade financeira para conseguirem tal material.

Outros cursinhos incluem em seus programas aulas especiais que parecem não estarem associadas ao exame vestibular. São aulas de cidadania, cultura, consciência negra, direitos humanos. Os temas explorados podem ser: prevenção da AIDS e DSTs, Declaração Universal dos Direitos Humanos, violência policial, discriminação racial, movimentos políticos como o Movimento dos Sem Terra e o Movimento Negro, globalização, capitalismo, cultura negra, e outros temas que teriam como objetivo a incorporação ao aluno de uma visão questionadora da sociedade (Bacchetto, 2003). Para esses cursos, os representantes de alguns cursinhos convidam como palestrantes atores importantes dos movimentos sociais, entre eles os do movimento negro. Esses convites possibilitam um maior vínculo dos cursinhos com esses movimentos que, por sua vez, descobrem a importância dos cursinhos como entidades aglutinadoras de negros e carentes, apresentando portanto, um importante potencial de mobilização popular.

Vera Maria Candau (2000) utiliza as categorias propostas por Banks para a construção de um currículo multicultural, ou seja, o grau de integração dos conteúdos, o processo de construção de conhecimentos, a redução do preconceito, a pedagogia da equidade e o *empoderamento* dos diferentes grupos, para responder se essas características da didática dos cursinhos, especialmente do PVNC,³² podem ser consideradas como a aplicação de uma educação multicultural.

Para Banks, segundo Vera Maria Candau, a integração de conteúdos está relacionada à utilização de exemplos, dados e informações referidas a diferentes culturas e grupos para ilustrar conceitos-chave, princípios, generalizações e teorias das diferentes matérias e disciplinas. A este primeiro critério, podemos reunir o segundo, que trata da construção do conhecimento, que tem como objetivo fazer o aluno perceber que o conhecimento sistematizado está contextualizado, é histórico, dinâmico, portanto, não é neutro, possui aspectos políticos e éticos. Em seus estudos, a autora conclui que, de uma certa maneira, há pouca discussão do conteúdo escolar em si mesmo nos cursinhos. Fora os cursos de Cultura, Cidadania e Consciência Racial que, por sua existência, já traduzem uma abordagem da questão da seletividade dos conteúdos escolares às avessas, os demais cursos, sobretudo os de área científica, tendem a serem apresentados sem nenhuma abordagem crítica ao conteúdo. O interessante da conclusão da autora, que se verifica no contato com os cursinhos, é que há um maior interesse dos professores em incorporar a discussão dos conteúdos do que dos alunos que, em geral, estão mais interessados em passar o vestibular.³³

De outra forma, no que diz respeito à redução do preconceito, à pedagogia da equidade, e ao *empoderamento* dos alunos, o PVNC poderia ser um excelente exemplo de aplicação de uma educação multicultural. Segundo Candau (2000, p. 12), *em sua proposta*

³² Os estudos de Candau fazem referência ao PVNC do Rio de Janeiro, mas a autora tendem a expandir sua explicação para os cursinhos em geral destinados a negros e carentes.

³³ De qualquer forma Candau afirma que se esperaria dessas experiências ainda uma maior consciência dos professores dessa problemática.

o projeto prevê uma formação crítica dos jovens que passam pelos núcleos do movimento, o que se efetiva – ainda que da maneira frágil e nem sempre constante – em algumas aulas, nas assembléias do núcleo e do movimento, nas discussões informais, nas aulas de Cultura e Cidadania, nas brincadeiras, na vigilância à linguagem “politicamente correta”, na promoção da auto-estima racial, etc. Os professores buscariam, então, transmitir aos alunos uma visão crítica sobre a situação do negro no Brasil, no entanto, ainda que incorporem essa proposta, a sua efetividade na sala de aula seria ainda incipiente.

A pedagogia da equidade une-se ao *empoderamento* dos grupos. Segundo Candau (2000, p. 13), o Movimento busca não somente favorecer o acesso da população de baixa renda e negra à universidade, como também *empoderar* estes grupos na perspectiva de uma cidadania plena. A dimensão do *empoderamento* se manifestar-se-ia de diferentes maneiras, seja desenvolvendo de maneira constante a auto-estima dos alunos (*Vocês conseguem!; Vocês são guerreiros!*), promovendo assim uma consciência de que todos aprendem independente de sua condição social, de gênero ou étnica, seja propiciando entre os alunos e professores uma prática democrática, na qual a participação e o envolvimento de todos é uma realidade buscada e alcançada dentro dos limites do processo.

Lutar contra o preconceito e racismo e *empoderar* os alunos seria o grande objetivo dos cursinhos pré-vestibulares, principalmente os para negros e carentes. Os cursos de Cidadania e Cultura ou Cultura e Consciência Negra respondem a esse objetivo.

(c) estrutura administrativa do cursinho

Os professores dos cursinhos são, em geral, voluntários. Muitos deles são ex-alunos dos cursinhos que conseguiram ser aprovados em alguma universidade e voltam de forma a contribuir com o trabalho da instituição ou são ativistas políticos ou militantes negros.

Os professores nem sempre são negros, como gostariam os coordenadores dos cursinhos para negros e carentes. Conta frei David³⁴ que, ao iniciarem o cursinho no Rio de Janeiro, tinham a intenção de contratar somente professores negros formados o que não pôde ser realizado. E isso bastou para se criar um conflito entre os idealizadores do projeto, contrários a contratação de professores brancos, pois o público era praticamente todo negro. Meses depois, segundo o frei David, aconteceu um conflito entre professores negros e um professor branco, o que provocou uma situação difícil de ser solucionada.

Segundo Bacchetto (2003, p. 109) os professores que são estudantes universitários podem pensar nessa atividade como uma forma de iniciar uma atividade profissional, com obtenção de experiência e renda. Em alguns cursinhos, os professores são pagos. O valor é em geral pequeno e os professores estão acostumados a passar por períodos sem receber seus salários. Alguns cursinhos procuram garantir, pelo menos, transporte e refeição para estes professores. Bacchetto, em seus estudos com os núcleos do cursinho Educafro em São Paulo, por exemplo, verificou que em cursinhos mais distantes do centro, havia professores não qualificados, nem mesmo estudantes universitários. A maior parte das aulas ficava a

³⁴ Ver a entrevista do frei David apresentada no livro *Aprovados!* (Andrade, Lima, Fonseca, 2002) onde ele relata o mesmo acontecimento.

cargo dos próprios alunos. De forma oposta, em outros cursinhos mais centralizados verificou-se a presença de estudantes universitários de programas de mestrado e doutorado como professores.

Os coordenadores variam muito de um cursinho para outro. Alguns são militantes negros, dirigentes de movimentos estudantis ou mesmo alunos egressos de outro cursinho pré-vestibular. A diretoria desses cursinhos passa por mudanças constantes.

O material usado na sala de aula pode variar também. Alguns cursinhos não contam como apostilas apropriadas e cada professor procura preparar seu material para a aula. Outros preparam suas próprias apostilas, embora seja mais comum, em vários cursinhos pelo País, o estabelecimento de uma parceria com algum curso pré-vestibular comercial, que passa a doar apostilas que não são mais fornecidas por ele ou que são doadas pelos antigos alunos.

Os cursinhos que produzem seu material ou que oferecem algum pagamento para os professores chegam a cobrar alguma mensalidade ou taxa de inscrição dos alunos. Essas taxas são em geral de valor bastante reduzido, mas acabam por fazer uma seleção dos alunos com uma condição social um pouco melhor, ainda que todos pobres. Alguns cursinhos vinculados ao Movimento Negro, com um compromisso ideológico de oferecer realmente uma opção para a população mais pobre, não só não cobram mensalidades como oferecem a muitos alunos algum dinheiro para o transporte para assistirem as aulas.³⁵ Esses cursinhos se sustentam com muita dificuldade e buscam doações e apoio principalmente nas empresas e bancos privados.

Muitos dos cursinhos não aceitam financiamentos externos principalmente de agências de fomento internacionais ou nacionais. Não recusam, no entanto, o apoio de cursinhos comerciais, de ONGs que se prontificam a auxiliar e, sobretudo, recorrem ao apoio de universidades ou escolas que possam ceder salas de aula para sua utilização. Alguns cursinhos procuram também lutar pela isenção das taxas do vestibular para seus alunos ou por parcerias para bolsas de estudo.³⁶ A isenção de taxas e as bolsas de estudos constituem a principal demanda dos cursinhos ao governo brasileiro.

O local de funcionamento é outra grande dificuldade que os cursinhos enfrentam. Em geral, necessitam mudar de lugar constantemente, pois dependem do favor de algumas escolas que lhes emprestam as salas de aula. O local é importante até para o desenvolvimento das aulas e o rendimento dos alunos. Neuza Poli, do Thema Educação, ao me mostrar as instalações de uma boa escola católica de classe média da periferia de São Paulo que lhe emprestou as salas para o cursinho, comentou que é importante para os jovens que vêm para as aulas encontrar um espaço limpo e adequado. Esses jovens, de níveis sociais mais baixos, que freqüentaram escolas públicas onde além da falta de estrutura se confrontavam com a violência, demonstram realmente mais interesse para

³⁵ Esses cursinhos se confrontam também com alunos que utilizam esse dinheiro não para comparecer aos cursos mas para suas outras necessidades, algumas vezes justificáveis.

³⁶ Os núcleos do Educafro contam com o apoio das bolsas de estudo das universidades católicas.

estudar e conseguem vislumbrar mais oportunidades quando se encontram em ambientes mais apropriados.

Outros cursinhos não contam com instalações fixas. Funcionam muitas vezes nas próprias favelas ou em espaços comunitários sem estrutura. A falta de um lugar fixo exige que os professores estejam combinando com os alunos onde vão realizar as próximas aulas e em qual horário. Na verdade, os horários dos cursinhos variam muito. Alguns oferecem cursos todas as noites de forma a permitir que o aluno trabalhe, ou oferecem aulas somente no sábado, quando os horários dos alunos não permitem aulas durante a semana. Os cursinhos procuram se adaptar às necessidades dos alunos e à disponibilidade de local.

(d) índice de aprovação

Com todas essas dificuldades, alguns cursinhos conseguem ainda um bom índice de aprovação, que varia entre 20 a 30%. Os representantes dos cursinhos não negam que os alunos chegam com um nível de conhecimento muito inferior. Alguns deles necessitam até dois anos no cursinho para que consigam recuperar todas as disciplinas. Ainda assim, sabem que seus alunos se encontram em nível diferente dos alunos dos cursinhos pré-vestibulares comerciais e são dão conta deste fato principalmente quando usam as mesmas apostilas. Também sabem que esses alunos chegarão à universidade com deficiências em comparação com os oriundos do ensino médio privado. Para muitos representantes, as universidades devem criar espaços de apoio para que esses alunos supram essas deficiências.

Uma aluna do cursinho Oficina da Cidadania, em Salvador, no seu primeiro ano, explicou-me que vinha de uma escola do Estado e que ainda que tivesse recebido seu diploma de concluinte do ensino médio, jamais havia tido aulas de história e geografia. Muitas escolas públicas sofrem com a falta de professores e acabam aprovando os alunos mesmo quando estes não tiveram disciplinas fundamentais. Os professores dos cursinhos além de ter de recuperar as disciplinas mal vistas nas escolas públicas, muitas vezes têm a seu cargo a função de ensinar pela primeira vez essas disciplinas. A ação dos cursinhos é uma prova do caos em que ainda vive a educação brasileira.³⁷

O baixo nível dos alunos vindos da escola pública é questionado por aqueles que se manifestam contra as cotas nas universidades. Os últimos dados apresentados pela Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ) demonstram que muitos desses alunos que entraram por cotas podem recuperar-se bem na universidade. A Universidade Federal do Espírito Santo (UFES), que trabalha com o cursinho Universidade para Todos, tem entre seus melhores alunos alguns antigos alunos do cursinho, ainda que seja verdade que eles tenham prestado vestibular. De qualquer forma, como afirmam os representantes dos cursinhos, cabe ao Estado arcar com os prejuízos da má educação que oferece. Seria errôneo, no entanto, como afirmam, não admitir o baixo nível educacional dos alunos que chegam aos cursinhos.

³⁷ Além dessa atuação dos cursinhos em Salvador, existem algumas organizações que oferecem acompanhamento às crianças no ensino fundamental e médio. Muitas dessas crianças tornam-se, no futuro, alunos dos cursinhos. Forma-se portanto uma educação comunitária paralela à educação oferecida pelo Estado brasileiro, que afinal acaba exercendo a responsabilidade de somente oferecer o diploma.

3. Os cursinhos colaboradores do Programa Diversidade na Universidade

Alguns cursinhos contribuíram diretamente para a elaboração do projeto. Alguns representantes, como o frei David, do Educafro, exerceram sua pressão abertamente junto ao Ministro da Educação, demandando uma política educacional dirigida à população negra. Vários outros cursinhos apresentaram suas propostas ao MEC e serão mencionados no decorrer do próximo capítulo, no entanto, são cursinhos que estão fora do eixo Rio de Janeiro–São Paulo ou que estão mais distantes do debate nacional sobre o negro e, portanto, não lograram uma maior influência no projeto.

A seguir apresento algumas informações adicionais sobre esses cursinhos:

(a) Educação e Cidadania para Afrodescendentes e Carentes (Educafro)

O Educafro, coordenado pelo frei David, é, sem dúvida, o cursinho mais conhecido, devido à atuação constante do seu coordenador nas manifestações pró-ações afirmativas. A organização encontra-se dividida em vários núcleos (84 núcleos só na grande São Paulo, Estado de maior presença)³⁸ e conta com uma direção vinculada à Igreja Católica, através da Província Franciscana da Imaculada Conceição do Brasil.

A pessoa do frei David é bastante polêmica. Seus problemas com a Igreja são conhecidos e sua opção pela celebração de missas baseadas em cultos africanos, como uma alternativa aos cultos tradicionais que seriam, segundo ele, euro-cêntricos, é um exemplo das polêmicas levantadas por ele. O Frei aparece constantemente nos jornais em protestos pela isenção de taxas de vestibular e pelas reservas de vagas nas universidades públicas e até mesmo pela luta por contratações de funcionários negros em comércios de luxo da cidade. Ele chegou a abrir um processo contra o MEC, em 2000, exigindo a isenção de taxa do ENEM, que era impeditiva para os pobres e desempregados.

Todo aluno do Educafro tem obrigação de prestar vestibular em uma universidade pública, mas, na verdade, a instituição se apóia nas bolsas de estudo que é responsável de intermediar principalmente com as universidades e faculdades católicas.³⁹ Os alunos

³⁸ Há núcleos sobretudo em São Paulo, Rio de Janeiro e atualmente em Belo Horizonte e Espírito Santo. O coordenador, frei David aponta núcleos em Rio Grande do Sul, mas um dos citados por ele afirma não fazer parte do Educafro. Os núcleos têm alguma autonomia na definição de quem vai frequentar os Núcleos e quais critérios socioeconômicos serão seguidos, entre outras coisas. Esses critérios podem ser entrevistas, comprovação de renda, visitas familiares para verificar a realidade do aluno e outros. O núcleo central do Educafro se encarrega dos princípios a serem seguidos e da seleção de bolsas de estudo. Haveria no entanto, de ver os núcleos que realmente participam do projeto, pois alguns cursinhos que são considerados como filiais do Educafro afirmam que na realidade não estão integrados ao programa. Além disso, se apresentam importantes diferenças de condições de funcionamento, muitas vezes para pior entre os núcleos que participam do Educafro e que estão, em geral, nas periferias.

³⁹ O Educafro também tem programa de bolsa com universidades de Cuba.

beneficiados por essas bolsas têm obrigação de prestar um trabalho comunitário, em geral de apoio ao próprio cursinho ou formação de um novo núcleo. Os acordos para a concessão de bolsas estabelecidos entre a Educafro e as universidades privadas são motivo de muitos conflitos da instituição com outros cursinhos ou mesmo com alguns núcleos. Esses acordos são vistos, em geral, como vantajosos sobretudo para as universidades e não para os alunos.

A taxa de aprovação no vestibular parece ser importante, mas o frei David não comenta seu número e é difícil aceder a esses dados. Quanto aos professores, são todos voluntários e possuem formação na área em que atuam. Os cursinhos funcionam como um curso intensivo pois, na maioria dos núcleos, as aulas são somente aos sábados, das 8 às 20 horas. Há no entanto, núcleos que funcionam durante a semana à noite, das 19 às 22h30.

A matéria mais importante é *cultura e cidadania*, disciplina que trata sobretudo dos problemas da população negra. Entre seus principais objetivos, está o desenvolvimento da consciência crítica de todos os alunos beneficiados, buscando o resgate da cidadania e da auto-estima de jovens e adultos, vítimas de anos e anos de uma “escravidão cultural, educacional e social”. Sem dúvida, muito mais que o ingresso no ensino superior, o enfoque do Educafro está na questão do negro. Isso não quer dizer que o cursinho seja freqüentado só por negros, pois se observa nas salas de aula a presença de alunos não negros. De qualquer forma, a presença negra é expressiva e o debate sobre a questão racial e as ações afirmativas é constante durante os cursos. Para o frei David o pré-vestibular é um exemplo bem-sucedido de ação afirmativa.

O trabalho do Educafro seria o que melhor se identifica com o que Candau chama de *empoderamento* do negro. O objetivo é trabalhar a auto-estima dos negros e carentes, incentivando-os a se manifestarem e a lutarem pelos seus direitos. Em uma entrevista, o frei David citando Paulo Freire, afirmou: *Todo oprimido traz dentro de si o opressor e a solução é arrancar de dentro de si o opressor. Este tem sido nosso trabalho, com muito estudo, provocar o povo pobre e eliminar a auto-exclusão, que é o opressor que está dentro dele... arrancar, desalojar o opressor dentro dele...* (Andrade, Lima, Fonseca, 2002, p. 141)

O Educafro é, hoje, uma das organizações mais visíveis no debate nacional sobre ações afirmativas e é um importante exemplo desse novo tipo de movimento social que constituem os cursinhos pré-vestibulares para negros e carentes, possuindo grande capacidade de aglomeração popular.^{40 41} Não se deve, contudo, imaginar que estes

⁴⁰ O Educafro, principalmente na figura do frei David, tem sido a instituição de maior pressão para as cotas, superando atividades de várias organizações do Movimento Negro. Na instalação das cotas na UERJ, por exemplo, o Frei chegou a ameaçar que vigiaria ele mesmo com máquinas fotográficas e câmeras de vídeo, se os alunos que estavam se inscrevendo pelo critério de cotas raciais seriam realmente negros ou pardos. Obviamente que tal atitude gera muitas polêmicas, pois a autodeclaração tem sido uma reivindicação do Movimento Negro, ainda que em algumas universidades que discutiram as cotas apresentaram como critério de seleção a tomada de fotos. O Frei afirma, no entanto, que a seleção das cotas pela cor pode trazer conflitos, pois são vários os casos de irmãos, em uma mesma situação, em que um pode ser selecionado e não o outro por ser mais claro. Ainda assim, insiste que haja critérios mais bem definidos para o estabelecimento das cotas.

⁴¹ Frei David afirma constantemente em suas entrevistas que o tema da INCLUSÃO no ensino superior só entrou em todas as pautas políticas e universitárias do Brasil depois que os pobres se organizaram em pré-

cursinhos estejam isentos de conflitos, que surgem muitas vezes com os alunos. Funcionários daí também comentaram sobre a dificuldade de os alunos estarem presentes nas aulas, principalmente nos cursos de Cultura e Cidadania. Há sempre esses conflitos entre o interesse imediato de passar no vestibular e a ação política do cursinho. Devido à grande demanda apresentada no Educafro e à pressão exercida sobre os alunos, principalmente no núcleo central do cursinho, essas deserções não logram se destacar.

(b) Pré-Vestibular para Negros e Carentes (PVNC)

Um dos primeiros cursinhos a se estabelecer, o PVNC foi criado em 1993, mas seus coordenadores afirmam que o grande ano foi o de 1994, quando houve uma grande expansão através da adesão de novos núcleos, com debates, conflitos e articulações políticas, ou seja, foi o momento de firmação do espaço que estava sendo conquistado. Hoje, possui cerca de 40 núcleos espalhados pelo Rio de Janeiro.

O PVNC se define, segundo sua *Carta de Princípio*,⁴² como *um movimento de educação popular, laico e apartidário, que atua no campo da educação através da capacitação para os vestibulares estudantes economicamente desfavorecidos em geral e negros(as) em particular. O PVNC quer ser um movimento de luta contra qualquer forma de racismo e exclusão e, em caráter específico, uma frente de denúncia, questionamento e luta pela melhoria e democratização da educação, através da defesa do Ensino Público, gratuito e de qualidade em seus níveis fundamental, médio e superior, nos âmbitos municipal, estadual e federal.*

O PVNC tende a ser vinculado com a Igreja Católica, ainda que se reconheça como uma instituição laica. Na verdade, não faz parte da estrutura da Igreja, mas entre os seus coordenadores estão presentes jovens católicos e, além disso, houve a participação do frei David na sua criação. O PVNC poderia ser considerado como um movimento paralelo a Pastoral Negra (Maggie, 2001, p. 199).

Os núcleos do PVNC devem seguir alguns critérios exigidos pela direção. Suas funções são: administrar os recursos financeiros, apoiar aos professores e administrar o material didático, além de integrar os professores e os alunos nos princípios e objetivos do PVNC. O cursinho adota um método de auto-sustentação, não aceitando nenhum financiamento externo, principalmente por parte do governo.⁴³ Essa auto-sustentação é gerada pela cotização dos alunos definida como uma divisão de despesas que não deve

vestibulares para afro-brasileiros e pobres, em todo território nacional. E não deixa de destacar que o papel do Educafro especificamente é fundamental, o que acaba por provocar diversas críticas de outros cursinhos para negros e carentes.

⁴² Carta assinada pela Assembléia Geral, em 18 de abril de 1999.

⁴³ Segundo a Carta de Princípios do PVNC, não é admitido nenhum financiamento externo. É admitido somente o recebimento de doações em material (material didático, livros, ingressos para eventos, transporte, etc.) desde que isso não implique nenhum comprometimento. Não obstante, não é admitido receber material de candidatos a cargo eletivo, políticos eleitos ou partidos políticos.

passar de 10% do salário mínimo. São os núcleos os responsáveis por auxiliar os alunos que não possam contribuir. Os núcleos, por sua vez, também devem passar uma cotização anual para a coordenação geral.

A seleção dos alunos do PVNC passa pela carência, não importando a etnia, idade ou sexo. A coordenação dos núcleos apenas demandam que se observe a presença representativa de negros. Carência, gênero e raça são elementos que devem ser combinados como critério de seleção. Apesar do enfoque na questão racial, o PVNC procura situá-la sempre dentro do debate da problemática social. Maggie (2001) interpreta a ação do PVNC como uma opção pelos universalismos que não exclui a preocupação com um grupo social específico – os negros – o que seria, segundo a autora, uma das possíveis formas positivas de construção de canais para viabilizar a ascensão social de parcelas “carentes” da juventude brasileira. Essa seria, ainda segundo Maggie, uma diferença importante do PVNC para o Educafro, que se enfocaria sobretudo no negro e, em especial, no “afro”, em uma terminologia mais próxima de modelos norte-americanos. Haveria, no entanto, que se perguntar se o PVNC ainda se define dessa maneira em um momento de intensos debates sobre as cotas raciais, onde em muitos cursinhos há uma tendência de centralização cada vez maior na identidade negra.

Segundo a Carta dos Princípios, são os seguintes princípios fundamentais do PVNC:

1. No conceito de democracia como forma de relacionamento social que incorpore igualdade de oportunidades, garantia de vida digna (trabalho com salário justo, cuidados com a saúde, educação, previdência, moradia, terra, acesso à produção cultural), participação popular nas deliberações políticas, liberdade de expressão e respeito às diferenças e diversidades étnico-culturais. Cabe ressaltar que, para o PVNC, a democracia, para ser plena, deve ser também uma *democracia étnica*;
2. No conceito Ação Afirmativa como ação coletiva de afirmação de identidade e luta por relações econômicas, políticas, sociais e culturais democráticas. Trata-se de uma concepção de Ação Afirmativa que vai além da instituição de políticas públicas direcionadas a um determinado grupo social;
3. No conceito de Educação como processo de formação de competência técnica e competência política, no sentido da autonomia e da emancipação humana;
4. Na idéia de que o acesso de todos a uma educação de qualidade é a principal forma de socialização do conhecimento e indispensável à construção de uma sociedade democrática, sendo portanto um dos canais de inclusão social, de formação de cidadania e de alargamento de oportunidades para a população pobre e discriminada;
5. Na crença de que a Educação, como prática de formação e emancipação humana, tem um papel importante na superação do racismo, da discriminação de gênero, da discriminação cultural e, de forma geral, das desigualdades sociais;
6. Na possibilidade de construção de um projeto de educação fundado na igualdade, na solidariedade e no respeito aos seres humanos, que deve necessariamente colocar no centro das suas preocupações os sujeitos não dominantes (por etnia, por gênero, por classe social) e valorizar a produção histórica e cultural afro-brasileira;
7. Na convicção de que a democratização da educação somente pode se concretizar na esfera pública, ou seja, através de um Sistema Público de Educação que possa garantir o acesso de todos ao conhecimento. Assim, *é a Universidade e a Escola públicas, gratuitas e de qualidade, a opção política de educação do Pré-Vestibular para Negros e Carentes.*

Com base nesses princípios, são objetivos do PVNC:

9. Criar condições para que os estudantes discriminados, por etnia, gênero ou situação socioeconômica concorram nos vestibulares das Universidades Públicas, em condições concretas de aprovação e inclusão no ensino superior;
 - 10 Realizar um trabalho de formação política, desenvolvendo atividades que contribuam para compreensão histórico-crítica da sociedade, das relações étnicas, das contradições e conflitos da realidade social;
 - 11 Servir de espaço público de elaboração de propostas e discussão política sobre justiça, democracia e educação;
 - 12 Lutar contra o qualquer tipo de discriminação, na sociedade e na educação;
- e,
- 13 Lutar pela democratização da educação, através da defesa da educação pública, gratuita e de qualidade, que seja também pluriétnica e multicultural.

Conforme os princípios e os objetivos do PVNC, percebe-se um esforço de ir além do problema do negro ao buscar uma definição mais ampla da ação afirmativa. O esperado pelo PVNC é que se promova uma reforma verdadeira do Estado e da sociedade em si, que dever ser mais abrangente e não discriminatória, nem de raça, gênero ou nível social. O enfoque da luta está na democratização da educação, que deve ser ela mesma multicultural e pluriétnica. Essa luta, para o PVNC passa, necessariamente, pela recuperação do ensino público. Esta seria uma outra grande distinção do PVNC em relação a outros cursinhos, como o Educafro, pois segundo a coordenação do núcleo, a parceria dos cursinhos com universidades privadas acaba por estimular o ensino privado. Segundo Alexandre do Nascimento (2002), se, por um lado, essa parceria auxilia na solução imediata do problema de inclusão no ensino superior desses alunos, por outro lado, são práticas que interessam economicamente às instituições privadas e alimentam o discurso de que é possível que as classes populares tenham acesso à universidade através de bolsas de estudo nas universidades privadas. As universidades privadas teriam como desvantagem, ainda segundo Alexandre do Nascimento, a prioridade de oferecer o mero ensino e não a produção de conhecimento, além disso, se apoiariam em mecanismos de seleção por raça e origem social.⁴⁴

A melhor expressão das idéias do PVNC é vista nos cursos de Cultura e Cidadania, cujo objetivo é *realizar um amplo debate social-histórico, no sentido de potencializar as ações políticas e culturais dos educandos e educadores do PVNC, a partir de/para valores humanitários e socialistas (solidariedade, igualdade e respeito aos seres humanos) e na perspectiva de desenvolver um trabalho de conscientização e formação de militância para as lutas populares por democracia e justiça social.*

O PVNC, no entanto, vive muitos conflitos. Surgem críticas entre seus integrantes quanto a assunção de uma ação política ou não, já que muitos coordenadores são vistos

⁴⁴ Alexandre reconhece problemas nas universidades públicas que seriam também elitistas e discriminatórias, mas sobre essas poderia incidir uma reforma da educação e políticas como as de ação afirmativas.

como excessivamente teóricos. Além das aulas, o PVNC promove seminários, fóruns de discussão, reuniões, mas não é prática do movimento as mobilizações e as reivindicações de massa.

Como afirma Alexandre do Nascimento (2002), o PVNC está sempre em construção, passando às vezes por momentos críticos. Ainda está pendente, apesar da carta de princípios, uma questão: o projeto político. Para alguns dos seus participantes, o PVNC é visto como um projeto (da igreja, do movimento negro, ou qualquer outra organização), para outros é um movimento social sem um projeto global. Há ainda aqueles que o vêem só como um pré-vestibular.

O grande desafio é, portanto, construir esse movimento com uma identidade e um sentido comum, o que implica estabelecer uma organização,. De qualquer forma, ainda segundo Alexandre do Nascimento, *raça, gênero, território e classe social são conceitos que podem ser articuladas nessa construção, pois são as culturas tomadas marginais e os sujeitos os historicamente explorados, discriminados e excluídos que constituem a multidão, o ponto de partida, a potência instituinte das transformações que precisam ser operadas na sociedade.*

(c) Cooperativa Steve Biko, agora Instituto Cultural Steve Biko

O PVNC e o Educafro são dois cursinhos fundamentais para a compreensão da elaboração do projeto. Os dois, de maneira distinta, possuem uma presença importante no debate nacional sobre a educação e a população negra. A Cooperativa Steve Biko, ainda que tenha exercido menor pressão sobre o MEC, é importante por tratar-se de um dos primeiros cursinhos e por conseguir, junto com a Oficina da Cidadania (um cursinho que pode ser definido como estudantil), uma das melhores taxas de inserção de seus alunos em universidades públicas.

O cursinho da Cooperativa Steve Biko se define como um projeto para afro-descendentes. Seu enfoque está claramente no desenvolvimento de um trabalho com a população negra.⁴⁵ Seu objetivo maior é fortalecer a auto-estima dos negros, através do resgate de sua ancestralidade e do seu senso de pertencimento étnico. Este seria, portanto, o objetivo dos cursos de Cidadania e Consciência negra.

Pode-se notar nas salas de aula um discurso constante de reforço da auto-estima dos alunos e de incentivo à afirmação de suas identidades étnicas. O discurso repetido constantemente é que os alunos têm a capacidade e devem lutar para aceder ao ensino superior, sem por isso deixarem de respeitar sua própria “raça”. De maneira mais intensa que nos outros cursinhos, se estimula que os alunos escolham as carreiras mais difíceis, as mais sonhadas. Com a preocupação de oferecer uma boa formação aos alunos, o Instituto promove cursos de informática ou fornece-lhes conhecimento através de livros e revistas. O Instituto pode se vangloriar de haver colocado cerca de 195 afro-descendentes nas

⁴⁵ Os alunos dos cursinhos são quase todos negros. Em visita ao cursinho, pude verificar a presença de apenas um aluno branco em uma sala de aula.

universidades baianas. Conta hoje com cerca de 200 alunos em curso normal, e mais 100 no que denominam curso de nivelamento. A taxa de aprovação desses alunos sempre esteve entre 15% e 25%.

Apesar de constituir um cursinho com melhor estrutura, os coordenadores enfrentam vários problemas com as instalações para o pré-vestibular. Desde sua criação, a Cooperativa teve de mudar de espaço constantemente, que em geral é cedido por instituições públicas, por cooperativas ou escolas.

Quando a Cooperativa foi convertida em um Instituto Cultural Steve Biko, seu objetivo deixa de ser somente o cursinho pré-vestibular e se defini por projetos diferenciados, todos dirigidos à população afro-descendente com a finalidade de inclusão social do negro e de combate à discriminação e ao racismo, e também de resgate cultural dos negros, através da cultura ancestral africana. Essas características marcam a diferença do Instituto Steve Biko, em relação aos cursinhos do Rio de Janeiro e de São Paulo, mais centrados em uma luta social, em uma reforma do Estado, ainda que não deixem de ter como central a questão do negro. O Instituto, como várias organizações negras da Bahia, tende a se definir como uma instituição mais “culturalista,” afirmando, sobretudo, a “diferença cultural” da população negra. Também de maneira diferente do PVNC e de outros cursinhos, o Steve Biko tem estabelecido muitas parcerias com órgãos públicos, com ONGs e fundações nacionais e internacionais. O Instituto será também um dos cursinhos selecionado para financiamento pelo projeto *Diversidade na Universidade*.⁴⁶

Ainda na cidade de Salvador, encontramos o Oficina da Cidadania, com bastante sucesso na introdução de alunos nas universidades públicas. É um cursinho “estudantil” criado por estudantes da Universidade Federal da Bahia que tem como enfoque a preparação do aluno para o vestibular. Não há uma disciplina que trate diretamente de temas como cidadania, direitos humanos, discriminação ou racismo, mas de todas as formas, segundo os organizadores do cursinho, há um estímulo por parte dos professores em promover o debate.

Alguns professores são antigos alunos que passaram no vestibular e que, voluntariamente, retornaram para dar aulas. A sua presença constitui um estímulo para os alunos, que se sentem mais confiantes na possibilidade de entrarem em uma universidade. Como critério de seleção de alunos, segue a característica geral dos estudantis, pois exige somente a comprovação de carência de recursos dos candidatos. Dessa forma, ainda que a presença negra seja importante, verifica-se também a presença de brancos nas salas de aula.

(d) Thema Educação

O Thema Educação é outro cursinho que manteve bastante contato com o MEC. Sua coordenadora é Neuza Poli, uma antiga militante negra. O cursinho foi criado em 1998,

⁴⁶ Entre os projetos que leva a cabo, estão: projeto de formação de jovens em direitos humanos e na luta anti-racista; projeto Outras Palavras, que é um curso de inglês destinado aos alunos, fruto da parceria entre o Instituto, o Consulado Americano e a ACBEU (Associação Cultural Brasil-Estados Unidos); projetos de informática, de inserção de universitários no mercado de trabalho, inclusive projetos de intercâmbio internacional dos alunos com universidades em outros países da Diáspora Africana.

como um núcleo do Educafro, no entanto, essa parceria foi rompida por divergências em relação à forma de concessão de bolsas de estudo. Suas metas são

1. apoiar a formulação e implementação de políticas públicas e privadas e de ações sociais em face à desigualdade existente no País, visando à plena realização do direito ao desenvolvimento;
 2. incentivar projetos educacionais e orientação vocacional para jovens e adultos excluídos, visando ao pleno desenvolvimento da pessoa, seu preparo para o exercício da cidadania e sua qualificação para o trabalho;
 3. propor e apoiar políticas compensatórias que promovam, social e economicamente, a comunidade negra e estudantes de baixa renda;
 4. objetiva-se nesse projeto educacional o resgate da democracia, valorizar a essência e a capacidade individual dos alunos excluídos, com fins de contribuir para o processo de democratização do Estado e da sociedade brasileira, a partir da construção e expansão da cidadania;
 5. desenvolver oficinas de formação e capacitação educacional, bem como cursos, seminários e palestras relacionados com a diversidade, de gênero e de raça, cidadania, para professores e o coletivo do Thema;
 6. fomentar e estimular e dar apoio a novos projetos sociais e educacionais.
- (Bacchetto, 2003, p. 90)

Como afirma Bacchetto (2003), os objetivos do Thema vão além da inserção dos alunos carentes no vestibular, pois pretendem pensar em outras formas de inserção do estudante negro no ensino superior. Além da inclusão no ensino superior, os coordenadores do cursinho querem que estes alunos cheguem à universidade como uma melhor bagagem de conhecimento e seguros das carreiras que desejam, por isso a importância do oferecimento de testes vocacionais.

O Thema se define por um trabalho de qualidade e, para isso, prefere ter menos alunos mas formar verdadeiros agentes sociais. Bacchetto interpreta essa opção do Thema como mais próxima às ações da Frente Negra Brasileira, que apostava na educação para uma pequena parcela de pessoas, que posteriormente viessem a tornar-se lideranças do Movimento Negro.

A proposta do Thema apresentada ao MEC era inovadora, pois o projeto propunha um trabalho conjunto com escolas públicas de reforço no ensino médio. Sua coordenação pretende agir diretamente no ensino médio, que é o foco da propagação da desigualdade, e, por isso também busca conquistar bolsas de estudo nas escolas privadas para alunos carentes cursarem o ensino médio. Na escola que empresta suas instalações para o cursinho, o Thema logrou a inclusão de alguns alunos negros carentes, mudando a cara da própria escola e levando para o interior dela o debate sobre a discriminação e o racismo e o respeito e a promoção da multiculturalidade.

Apesar do enfoque no negro, a preocupação do Thema é inserir os alunos carentes independentemente de sua cor nas universidades. Os coordenadores estão seguros, no entanto, que grande parte desses alunos serão negros, pela situação de marginalização da população negra e, além disso acreditam que a luta pela igualdade deve ser comum para negros e brancos. Enquanto muitos cursinhos pregam a preparação dos negros para

enfrentar a discriminação e o racismo, parece-me que a coordenadora do Thema aposta na preparação e conscientização também dos brancos, que são aqueles que discriminam. É necessário que os alunos brancos aprendam a conviver com os negros de forma diferente. É preciso inserir o negro, mas é necessário que através de uma campanha de esclarecimento e novas metodologias de educação, o aluno branco aprenda a respeitar o negro e não o discrimine. Sem dúvida, na luta contra a discriminação e o racismo, o principal alvo deveria ser o esclarecimento do branco, aquele que discrimina. É compreensível, não obstante, que não seja mais esse o enfoque do Movimento Negro, pois o seu desencanto com a falta de perspectivas e a permanência da discriminação e do racismo levou a uma opção pelo *empoderamento* do negro e ao abandono de ações direcionadas ao diálogo e à transformação do comportamento do branco.

Hoje, o Thema tem cerca de 150 alunos, sua taxa de inserção é mais ou menos 21%. A instituição, no entanto, passa por muitas dificuldades. O cursinho pode contar com o apoio do Centro Acadêmico Oswaldo Cruz, da Faculdade de Medicina da USP, que organiza espaços para aulas de química e biologia. Todos os apoios são, no entanto, muito esparsos e não são definidos de forma permanente, trazendo muita insegurança para os coordenadores.

(e) Núcleo da Consciência Negra (NCN)

Um dos cursinhos mais antigos de São Paulo, criado em 1996, é bastante conhecido por sua atuação política mais radical e pela campanha realizada pelos seus coordenadores a favor da reivindicação de uma “Reparação” pela escravidão da população negra.⁴⁷ Afirma um antigo coordenador do programa que, por ter sido o primeiro a levantar o tema da reparação e das cotas, o Núcleo sofreu muitas críticas, inclusive de várias organizações negras que agora apóiam essas mesmas demandas. Foi uma certa surpresa minha constatar que exatamente o NCN não participa das reuniões junto ao governo federal e junto ao MEC no momento de discussão das ações afirmativas e do projeto *Diversidade na Universidade*.

Segundo Cunha Junior (2002), a particularidade do NCN é estar situado no ambiente da universidade mais importante do país, a Universidade de São Paulo (USP), que, apesar de sua ilustração e potencial democrático, teria as suas dificuldades em reconhecer a presença e as demandas de afro-descendentes nesse espaço, *um cursinho negro com certo fundo socialista num universo brancocêntrico conservador*. De fato, o cursinho não pode contar com o apoio da Universidade, que em geral, prefere ignorar sua existência.

Segundo Wilson Silva (2002), antigo coordenador do NCN, os cursinhos não devem ser vistos como ações afirmativas (no máximo como ações afirmativas distorcidas) pois são ações que não contam com nenhum apoio institucional além de serem ações isoladas. A vantagem do cursinho seria a de promover a consciência racial dos seus alunos, o que pode repercutir de forma positiva nas universidades que freqüentarem. Por outro lado, não se pode ter ilusões quanto ao alcance que estes cursinhos podem ter. Como afirma Silva, ainda que consigam colocar até 130 alunos por ano no cursinho, este número está muito aquém

⁴⁷ Sobre o Movimento pela Reparação ver a parte do contexto brasileiro. Em 2002, uma representante do cursinho afirmou que o Núcleo hoje possui uma postura menos radical com relação às suas propostas.

do ideal ou de significar uma mudança estrutural, na USP por exemplo. Além disso, sabe-se que a universidade para a qual estão preparando seus alunos está muito distante de um modelo social e acadêmico que almejavam. Os coordenadores do cursinho criticam muitas vezes os marcos universalistas e euro-cêntricos que guiam o conhecimento passado nas universidades brasileiras, tomando-o uma característica própria desse cursinho.

O NCN estipulou como critério que, pelo menos, 70% dos seus alunos fossem negros. Inspirado no projeto do Instituto Steve Biko, também instituiu o curso de Cidadania e Cultura Negra. Nos cursos são previstos os debates de questões como: racismo, ideologia do embranquecimento, políticas públicas, gênero, violência policial, direitos constitucionais, direitos do consumidor, análise de conjuntura etc. O Núcleo também oferece cursos de Inglês e Ioruba, teatro, dança afro, capoeira e um projeto de oficina de *hip hop*.

Seus professores são antigos alunos, mas são remunerados pelo cursinho. As dificuldades financeiras do NCN são constantes e o cursinho também foi um dos financiados pelo projeto.

(f) Curso Superação: Pré-Vestibular para Afrodescendentes em Porto Alegre

O curso Superação foi criado pelo Instituto Brasil-África (IBÁ), uma organização não-governamental de Porto Alegre voltada para o ensino da história da África e das culturas africanas principalmente para os afro-descendentes e para o povo em geral, de forma a lutar contra o racismo e a discriminação. O cursinho foi elaborado somente no ano de 1998, seguindo o modelo do Curso Zumbi de Palmares, criado pelo Clube Negro Associação Satélite Prontidão, nos antigos moldes do PVNC.

O cursinho instalou-se nas salas de aula cedidas pelo Colégio Marista Nossa Senhora do Rosário, situado no centro da cidade. Nos primeiros anos, o curso ofereceu 50 vagas, mas ainda que tenham obtido resultados promissores de aprovação no vestibular, sofreram com uma importante evasão dos alunos. Segundo os coordenadores há bastante desestímulo dos alunos, principalmente negros, em estudar, e, geralmente por falta de apoio familiar, deixam os cursinhos para dedicarem-se apenas ao trabalho.

Os professores são todos voluntários, ainda que haja um esforço dos coordenadores em auxiliar pelo menos com o transporte. Além das disciplinas curriculares, o cursinho oferece o curso História e Cultura Africana e Afro-Brasileira e Direitos Humanos e Cidadania. Segundo Moreira (2002), fundador do IBÁ, esta mudança apresentou um grande avanço, pois além dos alunos, também os professores, em sua maioria não afro-descendentes, passaram a ter acesso a conceitos e informações importantes para sua atenção pedagógica junto ao público ao qual se dirige o Superação.

O público do cursinho é basicamente constituído por afro-descendentes,⁴⁸ sendo em torno de 70% mulheres e 30% homens. Os que são aceitos pelo cursinho encontram-se na

⁴⁸ Em entrevistas com outros cursinhos de Porto Alegre, não encontrei a mesma insistência no corte racial como critério de seleção.

faixa de até 3 salários mínimos. Novamente segundo Moreira (2002), esses alunos são todos oriundos da periferia da cidade e procuram, em geral, se candidatar a cursos como Direito, Administração de Empresas e Enfermagem. Muitos desses alunos prestam vestibular nas faculdades privadas, ainda que os coordenadores os estimulem a que passem no vestibular da universidade pública. Infelizmente, os cursinhos de Porto Alegre não contam com o apoio da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS).

O enfoque nos afro-descendentes do cursinho deve-se à própria tradição do Instituto, mas também pelo medo que o cursinho seja tomado por brancos pobres, descendentes de europeus. Segundo os organizadores, esses alunos brancos contam com maior apoio familiar, já que haveria uma maior preocupação com o ensino, com uma tradição educativa nessas comunidades de herança europeia. Isso se deve, sobretudo, à própria história dessas comunidades. Para os negros, a baixa auto-estima e o estigma de que sirvam somente para o trabalho, constituem obstáculos para que permaneçam no cursinho. Segundo os alunos, seus próprios familiares tendem a aconselhá-los para que deixem o cursinho e se dediquem somente ao trabalho. De qualquer forma, não parece haver por parte dos coordenadores do Superação um rechaço à presença de brancos.

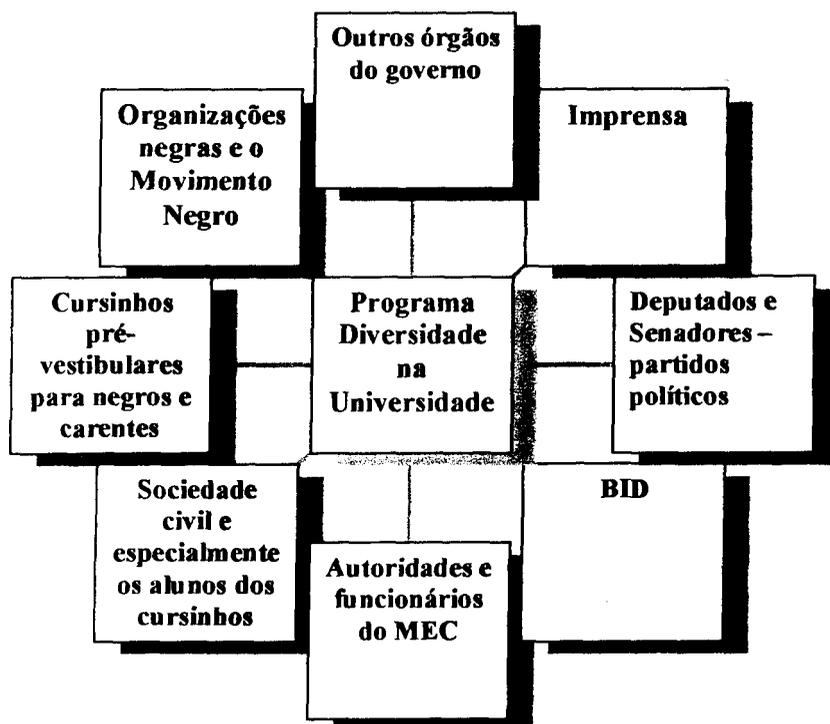
O trabalho do Superação junto com o IBÁ não pode ser compreendido no mesmo sentido do proposto pelo Instituto Steve Biko, por exemplo. Os coordenadores interessam-se pela divulgação da História da África mas é um trabalho mais intelectual, de informação e de divulgação da herança africana. O Instituto promove muitas feiras de livros e intercâmbios entre o Brasil e a África, e distribui esses livros inclusive nas universidades.

O Superação aceita financiamento externo e tem sobrevivido com o apoio do Instituto C&A de Desenvolvimento Social.

Cap.III - Colocando o programa em ação

Da mesma forma como na parte referente ao México, apresento a seguir um panorama dos objetivos e métodos perseguidos pelo Ministério da Educação (MEC) para a elaboração de uma política multiculturalista e suas dificuldades de atuação. Ainda no mesmo sentido do contexto mexicano, todos os pontos selecionado referem-se aos problemas que despontaram no momento em que a instituição iniciou o desenho do seu projeto. Há que lembrar, não obstante, que o estudo do projeto brasileiro, à diferença do projeto mexicano, não permite uma maior análise de sua aplicação, pois foi acompanhado no início de sua elaboração. Pode-se afirmar, no entanto, que o projeto que foi lançado já não era o mesmo projeto desenhado e acordado com as instituições e uma primeira análise das dificuldades para sua implementação informa muito sobre os seus possíveis alcances.⁴⁹

O mesmo diagrama realizado para o contexto mexicano pode ser aplicado para o programa brasileiro, com a diferença de alguns atores. Cada um desses atores influenciou diretamente na elaboração do projeto, muitos de forma a pressionar para que não fosse concluído ou ao contrário, contribuindo para sua execução.



⁴⁹ Não estendo minha análise para o governo Lula. Foi criada recentemente no Ministério da Educação a Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, da qual o projeto passou a fazer parte. Espera-se com isso que, finalmente, o tema racial seja tratado como um tema transversal no Mec, como se havia pensado nos componentes do Projeto.

1. Definindo o público alvo: negros, indígenas ou carentes

A primeira dificuldade do projeto era definir a sua cobertura do atendimento. A quem se destinava o projeto? A idéia de elaborar o Programa *Diversidade na Universidade* tinha vindo do então ministro Paulo Renato Sousa, para atender às pressões das organizações negras, sobretudo a do Educafro, mas não só isso. O MEC havia sido pressionado e atacado durante as reuniões preparatórias para a Conferência de Durban e estava sendo bastante criticado no contexto internacional de preparação da Conferência. Como se isso não bastasse, estava sofrendo com várias greves nas universidades públicas. Neste contexto, o Ministério apresenta o projeto como uma alternativa à aplicação de cotas.

O Ministro não atendeu à reivindicação de cotas, visto que era radicalmente contrário. Em uma entrevista afirmou: *Precisamos investir na qualificação. Não podemos simplesmente fixar cotas se não tivermos pessoas preparadas para ocupá-las.*⁵⁰ Nessa mesma declaração, o Ministro anuncia, portanto, a elaboração do projeto para incentivar a criação de cursinhos para os negros e carentes.⁵¹

O projeto nasce, portanto, com o objetivo de atender às demandas das organizações negras. Seriam os negros carentes os beneficiários do projeto. A definição da cobertura de atendimento, no entanto, estava longe de ser definida.

Quando o Ministro anunciou que elaboraria, com apoio do BID, um projeto para financiar cursinhos pré-vestibulares para negros, vários críticos surgiram imediatamente. O ponto mais nevrálgico do projeto era justamente seu público-alvo. A crítica mais dura partiu da Secretaria de Assuntos Internacionais (SEAIN), do Ministério do Planejamento, que é responsável pelo acompanhamento da preparação e execução dos projetos candidatos a financiamento externo e pelo encaminhamento dos mesmos para a Comissão de Financiamentos Externos (COFIEX), do mesmo Ministério. O projeto viu-se barrado pela instituição, entre outros motivos, pela focalização na população negra.

A justificativa da SEAIN fundamentou-se no fato de que a elaboração de um projeto para um grupo racial era dar privilégio a esse grupo à dispensa de outros, que junto com ele sofrem importantes processos de exclusão. Além disso, se falamos de grupos raciais e etnias, deveremos incluir a todos os diferentes grupos que compõem a sociedade brasileira, como os japoneses, italianos, indígenas, ou seja, aos poucos teremos de abarcar um sem números de grupos. O projeto era, para o Ministro do Planejamento, claramente discriminatório. A SEAIN, recomendava a focalização na carência e não na raça. Dois problemas se colocavam: como alegar carência quando já existiam outros projetos no MEC que se voltavam para o atendimento aos carentes e, além disso, o projeto estava voltado também para a elaboração de uma política de combate à discriminação e ao racismo e para

⁵⁰ Entrevista concedida à revista *Época*, no dia 17 de dezembro de 2001.

⁵¹ Além de toda pressão sobre o Ministério, não se pode desprezar o momento político vivido pelo ministro Paulo Renato: pré-candidato à sucessão do Presidente Fernando Henrique, no âmbito do partido do Governo; toda e qualquer ação inovadora do Ministério repercutiria de alguma forma no seu futuro político.

a valorização da cultura negra, elementos que não haviam sido contemplados nos projetos existentes para carentes.⁵²

Com todas as dificuldades a serem enfrentadas e com a necessidade de buscar financiamento, o projeto definiu como cobertura de atendimento os *Grupos socialmente desfavorecidos com ênfase em negros e indígenas*. Para a melhor limitação do público a ser atendido, o projeto determinou que cada cursinho ou melhor, na linguagem do programa cada Projeto Inovador de Cursos (PIC), para ser contemplado com financiamento deveria oferecer pelo menos 51% de suas vagas para negros ou indígenas.

Essa opção ainda será muito criticada por vários setores da sociedade, pelas organizações e no âmbito do MEC. A seguir, apresento as opiniões de cada um desses setores e como foram interagindo com a construção do projeto, principalmente com a definição do seu público-alvo.

2. Discordâncias internas do MEC

Importantes resistências ao projeto surgiram dentro do Ministério da Educação, por parte das outras Secretarias ou por parte do pessoal ligado à educação, ou seja, autoridades, funcionários administrativos do Ministério, representantes de secretarias estaduais, professores, diretores de escolas e outros.

A Secretaria de Educação Superior (SESu) e o Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais (INEP) opunham-se à realização do projeto. Essas instituições já vinham respondendo publicamente às pressões para a instalação de cotas raciais nas universidades. Segundo os dados do INEP, como já apresentei na parte II, com a expansão expressiva da cobertura escolar, os negros seriam os mais beneficiados devido à sua representação importante nas classes sociais mais baixas. Este aumento, portanto, resultaria da implementação de políticas mais incisivas de universalização do acesso, que ainda que não fossem focalizadas derivariam em uma significativa redução no déficit da população negra. Haveria portanto, uma tendência à redução das desigualdades raciais se fosse garantida a continuidade e a prioridade das políticas educacionais. A presença de negros nas universidades, segundo o INEP, seria uma questão de tempo, já que estas políticas começam atuando no ensino fundamental e médio, onde haveria maior quantidade de negros pela sua posição social, esperando que estes novos ingressantes cheguem ao nível universitário.

O INEP, na verdade, representava a opinião do Ministro da Educação, que reconhecia publicamente o problema do racismo e da discriminação na educação assim

⁵² O paradoxo das considerações da SEAIN é que os dados produzidos pelo IPEA, órgão vinculado ao mesmo Ministério do Planejamento, demonstravam a situação particular da população negra.

como o déficit educacional secular a que foram submetidos os afro-descendentes o que agravava e perpetuava a pobreza e a exclusão. A aposta, no entanto, é buscar atingir essa população através de políticas universalistas de inclusão social. Quanto ao combate ao racismo e à discriminação seria realizado através de mudanças no currículo, nos livros e na capacitação dos professores, como havia sido iniciado no ensino fundamental.⁵³

Para justificar o Projeto *Diversidade na Universidade* era necessário, no entanto, apresentar dados que provassem a necessidade de focalização na população negra. Esses dados eram fundamentais para a autorização do financiamento pela Cofix e mesmo para o BID, que deveria comprovar a relevância do projeto. Os dados do IPEA eram suficientes para provar a importância de se atender especificamente à população negra. Reconheciam o aumento progressivo da escolaridade da população negra, seguindo o mesmo argumento do INEP, mas afirmavam que esse aumento também estava sendo vivido pela população branca e que portanto se mantinha um *gap*, ou seja, uma diferença de resultados permanente entre brancos e negros. O projeto se legitimou com base nos dados do IPEA, mas aí estava um paradoxo. O projeto usava os dados educativos anunciados por outra instituição pública de pesquisa que o próprio MEC, através do INEP, não reconhecia e negava publicamente. Além disso, era impossível levar um projeto adiante com o objetivo de promover a inclusão de grupos específicos no ensino superior sem apoio da Secretaria responsável por este nível de ensino.

De forma distinta, a Secretaria do Ensino Fundamental também não pôde oferecer seu apoio. O trabalho que a Secretaria vinha desenvolvendo dirigido à população negra, seja com relação aos quilombos ou à modificação dos livros escolares, demonstrava a capacidade de alguns funcionários em tratar do problema. Alguns deles, negros, estavam ligados inclusive à causa negra e tinham uma longa experiência com a questão. Contrariamente ao esperado e de uma certa forma prometido, o projeto não foi entregue nas mãos dessas pessoas. Havia muito cuidado com a dimensão que se queria dar ao projeto e o MEC iniciava seus passos timidamente, inclusive pela oposição anunciada pela SESu. A direção do Ministério não acreditava na relevância da questão racial como critério para se pensar uma política educacional específica. Diante dessa atitude e porque não, de uma desconsideração com o seu trabalho, a Secretaria se recusava a colaborar com a elaboração do projeto.

Novamente se instalava um paradoxo. O projeto se realizava pelo Ministério, sem nenhum apoio das demais secretarias, o que anulava completamente a possibilidade de realizar um trabalho contínuo nos diferentes níveis educativos dirigidos à população negra.

Essa falta de apoio das demais secretarias e mesmo da Assessoria do Ministro acabou trazendo um problema inesperado para o projeto.⁵⁴ Cada autoridade divulgava o projeto, principalmente na imprensa, e seus fundamentos de maneira distinta. Às vezes, declarações fundamentadas nos dados, outras vezes, baseadas no discurso de mestiçagem e

⁵³ Artigo publicado pelo Ministro na Coluna Tendências/Debates jornal *Folha de S. Paulo*, 24 out 2000.

⁵⁴ A chefia do gabinete do Ministro se opunha veementemente ao projeto. Essa mesma chefia havia participado na Comissão que preparou o relatório levado a Durban e havia entrado em conflito direto com os demais participantes.

de democracia racial. Essas distintas declarações acabavam por contribuir para levantar mais críticas ao projeto.

A resistência no entanto, não vinha somente das demais secretarias. Havia um certo incômodo dos funcionários da mesma SEMTEC em relação ao projeto. Não se tratava de uma oposição clara ao projeto, ao contrário, era mais um questionamento de vários funcionários sobre os seus fundamentos. A preocupação de muitos deles era que o projeto desviasse o enfoque do problema principal que era a necessidade de melhorar o ensino público. Afirmavam que haviam urgências a serem tratadas e o desvio de recursos para este tipo de ação parecia desfavorável. Outros, no entanto, duvidavam da relevância do projeto baseados sempre no discurso de que não havia racismo no Brasil e que o problema do negro era um problema social. Questionavam também o uso da raça como critério. Para essas pessoas, o projeto era discriminatório, uma discriminação às avessas. Havia claramente muito desconhecimento do projeto e da problemática racial em si. A amplitude do projeto era ainda muito pequena para suscitar tamanhas críticas, o que demonstrava a complexidade de se tratar da questão racial.

Em oposição às considerações dos funcionários e entre eles, educadores vinculados ao Ministério, havia um problema a ser enfrentado. As organizações negras levavam ao Ministério constantemente o problema da discriminação e o racismo nas escolas. São muitos os estudos realizados que demonstram a discriminação a que as crianças negras estão sujeitas na escola.⁵⁵ Estes estudos narram situações onde as crianças são vítimas de atos discriminatórios por parte de professores ou de outros alunos, ou como se sentem discriminadas pela falta de representação no material escolar, como as imagens nos livros, revistas, o qualquer material que pode ser usado na sala de aula.⁵⁶ O próprio MEC havia

⁵⁵ Os trabalhos de Isabel Santos (2001) por exemplo, analisam como a escola, principalmente através dos educadores, reproduz e alimenta visões estereotipadas e racistas das crianças negras, que são muitas vezes absorvidas por elas. Em seus estudos percebeu como há uma menor expectativa dos professores em relação as crianças negras, que estariam fadadas naturalmente ao insucesso. Nas suas análises, contudo, demonstra que grande parte dos educadores expressa a necessidade de receber assessoria para a inclusão da temática racial em seus currículos e práticas. O difícil, parece ser, como trabalhar na construção de uma teoria e de uma prática pedagógica que valorize as diferenças raciais e culturais.

⁵⁶ Em conversa com vários alunos dos cursinhos pré-vestibulares gratuitos, em geral para negros e carentes, durante a elaboração do projeto *Diversidade na Universidade*, ouvimos a reclamação constante de que eles não se sentiam parte das escolas que frequentaram. Hoje reconheciam que o universo da escola era limitado, já que eles não se identificavam nele. Um dos casos, denunciado inclusive judicialmente com o apoio de uma organização negra e que foi relatado ao MEC, tratava de uma professora que se recusou a dar uma explicação para um menino negro, dizendo que “além de pobre, negro, você não tem mesmo futuro”.

Além disso, os livros não retratam o mundo das crianças negras porque não encontram neles suas imagens, a história de suas origens e da verdadeira participação que tiveram na construção do País. Em alguns seminários de capacitação de professores, eles se queixavam de que não encontravam material adequado para trabalhar a questão racial nas escolas e que não encontravam nos livros e revistas imagens positivas de pessoas negras. É verdade que numa revista preparada pelo próprio Ministério que relatava a multiculturalidade do Brasil, havia fotos de indígenas, italianos, japoneses e outros grupos étnicos, e, por “falha,” não havia fotos de negros. Todos esses elementos presentes na educação contribuem para uma desvalorização das crianças negras que se reflete na aprendizagem escolar. Essas informações coincidem portanto, com o denunciado constantemente pelas organizações negras, ignorá-las seria não reconhecer a importância desses fatos o que demonstraria claramente uma falta de desconsideração com a população negra.

publicado o livro *Superando o Racismo na Escola*, organizado por Kabengele Munanga, onde se relatava o problema do racismo na escola. Ainda mais, a reforma curricular do ensino médio, já mencionada, retratava a necessidade do combate a essas situações e a necessidade de valorizar, através da educação, as distintas raças e culturas. Todos esses dados pareciam não ter eco na SEMTEC. De nada serviam tais modificações se não se buscasse uma forma de aplicá-las e para isso era necessário a capacitação daqueles que se vinculam com a educação.

A atitude discriminatória dos professores não pode ser somente explicada de maneira personalizada, como se houvesse uma intencionalidade na suas ações.⁵⁷ Muitas vezes, os professores não estão capacitados para lidar com a questão racial e estão imbuídos de idéias estereotipadas originadas no processo educativo pelo qual também passaram. Gera-se assim um ciclo vicioso onde os professores reproduzem aos alunos o mesmo imaginário racista que receberam anteriormente.⁵⁸ O próprio programa curricular e o livro didático que, além de privilegiarem a cultura europeia, transmitem muitas vezes preconceitos de várias naturezas: de classe, de cor, de raça, de religião acaba por fortalecer as visões desses professores. Somente através da educação pode-se vencer o preconceito e o racismo como afirmam os ativistas negros, e para isso é fundamental a capacitação dos educadores.⁵⁹

O projeto portanto, tinha um grande desafio. Para sua execução, necessitava contar com o consenso das várias Secretarias do MEC e do pessoal de educação, entre eles os educadores. Ao mesmo tempo, deveria mostrar uma proposta que atendesse aos anseios das organizações negras. As críticas eram muitas e era necessário enfrentá-las. Isso implicava uma campanha explicativa dentro do próprio MEC, que poderia trazer como frutos uma reforma estrutural da educação média no que diz respeito à questão racial. Mais do que buscar capacitar professores de maneira isolada pelo País, o MEC deveria começar a capacitar o seu próprio pessoal interno e os que a ele imediatamente se vinculavam, que são na verdade os tomadores de decisão na educação brasileira. A vantagem de apostar nessa campanha interna é que ela atraía o apoio das organizações negras.

O Componente I do projeto foi elaborado com o objetivo de atender à capacitação na temática racial. E o Componente II buscava o fortalecimento institucional do MEC para enfrentar essa tarefa. Para a elaboração do projeto foram realizadas algumas visitas às

O Parecer já mencionado se preocupa com esses fatos e com a necessidade que as crianças negras se vejam refletidas na educação que lhes é transmitida.

⁵⁷ Há portanto, uma coincidência da necessidade de capacitação dos educadores na questão racial no Brasil e a capacitação dos funcionários da justiça no atendimento aos indígenas em México. A capacitação é fundamental para que situações discriminatórias sejam evitadas.

⁵⁸ Essa situação encaixa-se perfeitamente na noção de ciclo vicioso elaborada por Hélio Santos (2001), mencionada na parte referente ao contexto brasileiro.

⁵⁹ Várias organizações negras espalhadas pelo País procuram trabalhar na capacitação dos educadores quanto à questão racial. Entre essas experiências podemos citar a ação de Geledés (cf. Maria Aparecida da Silva, 2001), o trabalho desenvolvido pelo CEERT, pela Casa da Cultura da Mulher Negra, do Centro de Estudos da Cultura Negra do Espírito Santo.

organizações negras e às escolas para levantar dados sobre o tema.⁶⁰ As barreiras, no entanto, eram muitas. Aproximava-se o fim do governo e havia a necessidade de que o projeto iniciasse imediatamente sua implementação. As discussões internas, as pressões vindas de todos os lados e os problemas com a SEAIN levam à quase morte do projeto. A chefia da casa acaba por afirmar que era *mais fácil assinar um projeto de cotas que negociar um projeto desse*.

Com a mudança do secretário da SEMTEC⁶¹ e a entrada de um novo secretário que não apoiava o projeto, ele deixa de ter a amplitude que se pretendia. Logo que foi aprovada a Carta-Consulta, confirmado o empréstimo e iniciado sua implementação, o projeto é desfigurado e passa apenas a repassar os recursos para os cursinhos. A equipe contratada para levá-lo a cabo é feita e desfeita constantemente. O projeto *Diversidade na Universidade* volta a ser apenas um projeto para financiar cursinhos pré-vestibulares e o seu Componente I acaba por significar a promoção de um seminário para o qual foram convidados alguns representantes negros e para a produção de um livro, sem que isso refletisse dentro do próprio MEC em forma de discussão e de debate. Faltou portanto, vontade política para iniciar uma reforma na educação média brasileira que, se não for enfrentada, não deixa possibilidades para que nenhuma ação afirmativa tenha sucesso.

3. A referência aos indígenas

A solução encontrada para rebater as críticas de que o projeto era “discriminatório” foi agregar outros grupos “discriminados” e a sugestão surgida foi a inclusão dos indígenas. Não restava dúvida que tratar dos indígenas como grupos diferenciados com base na sua diferença cultural era mais fácil. A resistência apresentada pelas instituições de aprovação da Carta-Consulta ou mesmo as dos funcionários do MEC era diminuída quando se relacionava aos indígenas. Além disso, havia uma legislação específica que já garantia uma educação diferenciada para eles. O projeto, portanto, se apóia na alteridade indígena para justificar o seu reconhecimento,⁶² em uma forma de artifício semelhante ao do Movimento

⁶⁰ Havia sempre esse paradoxo. Buscar informações para provar a relevância do enfoque racial para o projeto ao mesmo tempo em que havia o trabalho de um grupo da Secretaria do Ensino Fundamental que apontava para esses problemas.

⁶¹ Por outros motivos alheios ao projeto, o Secretário do Ensino Médio, Ruy Berger, deixa seu cargo.

⁶² Era verdade que tratar dos quilombos era igualmente mais fácil. O fato de serem considerados como reminiscências e se limitarem a um espaço geográfico definido e limitado tendiam a ser tratados como as reservas indígenas. Era efetivamente mais fácil tratar da educação para as áreas de quilombos do que dirigir-se a população negra em geral, majoritária e integrada à sociedade brasileira.

Negro que também buscou apoio na alteridade indígena para legitimar sua própria alteridade.⁶³

O problema, contudo, é que o projeto não continha em sua elaboração dados ou fundamentos que se relacionassem com a problemática indígena. Tampouco contemplava as demandas das organizações indígenas muito distantes das demandas de cursinhos pré-vestibulares. Para completar, não havia sido realizada nenhuma consulta às organizações indígenas, ao grupo da SEF que cuidava de educação indígena e nem à FUNAI. Os indígenas não existiam para o projeto.

Foi enviada uma cópia da Carta-Consulta do projeto para o Ministério Público Federal, especificamente para a 6ª Câmara de Coordenação e Revisão – Comunidades indígenas e minorias,⁶⁴ que participava intensamente no debate sobre os quilombos e os povos indígenas. A Câmara respondeu com um excelente relatório, com pareceres de vários analistas e antropólogos afirmando que o projeto não era de relevância para os povos indígenas e não correspondia às suas demandas.

A princípio faz mister destacar que negros e índios, embora se encontrem, por razões históricas e conjunturais, na situação de “grupos socialmente desfavorecidos”, constituindo algumas das chamadas minorias políticas do país, realizam práticas culturais e econômicas bastante diversas, sendo dificultoso pensar-se em um projeto único para ambas as etnias, a não ser bem específico e diferenciado. Ou seja, respeitando as diferenças existentes entre esses grupos sociais.⁶⁵

O Parecer da Câmara anexou um documento da FUNAI com nomes de estudantes indígenas cursando o 2º grau, que poderiam se interessar pelo projeto, e uma carta da liderança de uma reserva Xokleng de Santa Catarina que adiantava a necessidade de discutir a educação indígena no ensino superior, a qual até o presente momento não estava sendo contemplada. A reserva já contava com alguns estudantes universitários através do sistema de educação à distância, mas reclamava que os apoios prometidos para esses alunos nunca chegavam devidamente.

Assim sendo, o projeto *Diversidade na Universidade* ao incluir os índios acabou por suscitar ainda maiores críticas. De fato, constituía um desrespeito às organizações indígenas que necessitavam de apoio do Ministério de Educação para outros programas, como a formação de professores indígenas para o nível médio, incluí-los em um projeto para o qual não haviam sido consultados e nem correspondia às suas necessidades.

⁶³ Faço novamente referências aos estudos de Agier e Carvalho (1994), citados no capítulo referente ao contexto racial brasileiro.

⁶⁴ A 6ª Câmara de Coordenação e Revisão do Ministério Público Federal é um órgão setorial de coordenação, de integração e de revisão do exercício funcional dos Procuradores da República, nos temas relativos aos povos indígenas e outras minorias étnicas. Dentre essas minorias têm tido atenção os quilombolas, as comunidades extrativistas, as comunidades ribeirinhas e os ciganos.

⁶⁵ Texto do Parecer ao Projeto, emitido no dia 20 de dezembro de 2001

4. O reconhecimento por outros órgãos públicos: as diferentes pressões

Para a elaboração do projeto era necessário buscar parcerias institucionais que apoiassem a sua legitimação. A questão racial vinha se tornando um importante capital político para muitas autoridades que agora a incluíam constantemente em seus discursos.

A imprensa exerceu uma influência considerável nesse momento. Jornais e revistas de maior circulação tendiam, em geral, a reproduzir o pensamento das elites brasileiras que defendem a não existência de racismo e discriminação no País. Alguns espaços, no entanto, foram abertos para o debate sobre as ações afirmativas e de maneira particular, para a divulgação do projeto. Estes espaços foram, contudo, bastante negociados. Revistas como *'Época'* e *'Isto é'* prontificaram-se a publicar algumas reportagens sobre o projeto e sobre figuras do Movimento Negro, como o frei David.

Na discussão das ações afirmativas, ressaltava-se a figura da jornalista Miriam Leitão, que promovia debates públicos sobre a questão das cotas. A teleconferência, produzida pela TV Globo no dia da Consciência Negra, em 2001, e coordenada por essa jornalista, contou com a presença de deputados e senadores de vários partidos e representantes da Fundação Palmares, da Secretaria de Direitos Humanos, do IPEA e do Ministério das Relações Exteriores e representantes de ONGs negras. Entre os convidados havia um consenso sobre a necessidade de aplicação de cotas raciais no Brasil. Grande parte da Conferência foi dedicada a criticar a atuação do Ministério da Educação, que não estava representado. O MEC era pressionado tanto pela imprensa que criticava as ações afirmativas por considerar o projeto do MEC um exemplo desse tipo de ação, e pela imprensa a favor das ações afirmativas que criticava insignificância do projeto diante da demanda de cotas. Em um cenário tão mediatizado, o comportamento das autoridades públicas tendia também a se radicalizar em apoio a um ou outro lado da imprensa.

As ações afirmativas estabelecidas em vários Ministérios eram anunciadas de maneira espetacular. Há que considerar que terminava o governo e era necessário anunciar todas essas ações imediatamente e de maneira atrativa. Assinavam-se novas portarias estabelecendo cotas, sabendo-se que muitas delas podiam ser revogadas rapidamente. Divulgavam-se boas decisões por toda parte, mas não havia mudanças estruturais importantes para absorvê-las. Além disso, parecia fácil tomá-las pois estaria a cargo do próximo governo dar continuidade ou não a essas ações.

O MEC era o ministério sempre atacado e desacreditado por todos os demais.⁶⁶ O IPEA, na pessoa do seu presidente, era o órgão que puxava o carro de discussão, anunciando os dados, inclusive sobre educação. O MEC e o IPEA não logravam estabelecer

⁶⁶ Outros órgãos públicos se colocavam contra as medidas, mas o faziam também de forma isolada. Usavam sempre como argumento a questão da isonomia. Havia uma certa tranquilidade das autoridades, pois muitas asseguravam que as cotas jamais passariam pois feriam o princípio constitucional de igualdade.

um diálogo, ao contrário, assessores da direção do IPEA se ofereceram para participar no desenho do projeto mas não aceitaram contribuir apenas com sugestões. Havia claramente uma disputa pela legitimação do que cada uma das instituições acreditava que seria o melhor para a solução dos problemas enfrentados pela população negra na educação. O IPEA e o MEC caminhavam em direções opostas.

A própria Presidência assinava novas recomendações concernentes à educação, mas não ordenava que o MEC assumisse nenhuma política clara, inclusive com relação às cotas que parecia aprovar. Novos conselhos eram criados para discutir a questão racial sem que os antigos tivessem resultado em alguma medida prática. Todas essas ações eram isoladas e não havia uma determinação comum para se atender às demandas das organizações negras.

Para a elaboração do projeto foram enviadas cópias da Carta-Consulta aos vários órgãos interessados para que opinassem. A Fundação Cultural Palmares e a Secretaria de Direitos Humanos foram das poucas que responderam ao documento, ainda assim na pessoa de alguns de seus funcionários. O MEC encontrava-se em situação delicada devido à sua atitude radical de oposição à discussão de cotas, o que suscitava fortes críticas vindas das organizações e, assim, não conseguia apoio institucional para realizar o projeto, apesar de ser o órgão onde mais se concentravam as reivindicações negras.

O MEC, tampouco, podia contar com o apoio de partidos políticos ou especificamente de deputados ou senadores. Eram inúmeros os telefonemas de deputados e senadores que criticavam uma ação dirigida só para negros. Havia, em geral, uma insistência na imagem da “democracia racial brasileira”, que o Ministério da Educação estaria ajudando a destruir. Era surpreendente que essas críticas viessem de deputados e senadores de todos os partidos, ou seja, a posição contra ou a favor ao projeto não dependia de um partido político. Com enfoques diferentes, na defesa da luta social ou na defesa da imagem do Brasil, a democracia racial era sempre a alegação principal.

Não se apresentaram somente posições contrárias, pois havia aqueles que apoiavam ao projeto ou pelo menos não se mostravam opostos. Estes também vinham de vários partidos, do PT, por exemplo, daqueles que defendiam o Estatuto da Igualdade Racial, mas também podia ser por parte de políticos conservadores, como o senador José Sarney, que reapresentou seu Projeto de Lei de 1999 que instituiu cotas nas universidades⁶⁷. Há que se considerar que os políticos envolvidos com a defesa das cotas nas universidades não se interessariam por um projeto pequeno como este que era, na verdade, uma contra-proposta às cotas.

A pressão de deputados e senadores também se dirigia a escolha dos Estados contemplados. Surgiam os deputados que buscavam defender a inclusão do seu Estado no projeto, e queixavam-se que as ações dos ministérios acabavam sempre privilegiando os Estados do Sul, que já contavam com melhores recursos ou com mais apoio de outras instituições, como, por exemplo, as ONGs nacionais e internacionais e os organismos internacionais, em desprezo de Estados do Norte e Nordeste, com exceção da Bahia, que

⁶⁷ Não se deve também esquecer que o apoio ou o não apoio político ao projeto dependia do vínculo desses políticos com o partido no poder, o PSDB.

nunca eram lembrados. Esses Estados, segundo eles, não eram escolhidos porque nenhum projeto para eles traria a visibilidade e o apoio político que buscava o MEC e o BID. As autoridades do MEC se encarregaram, portanto, da negociação política para a decisão dos Estados a serem contemplados.

A discussão das ações afirmativas, e especificamente do projeto *Diversidade na Universidade* ficou presa em meio das disputas entre várias autoridades públicas que, de um dia para o outro, fizeram da questão o seu maior objetivo. Não havia espaços para diálogo quando estava em jogo o futuro político de muitos participantes que viram na defesa ou na oposição às ações afirmativas a forma de conquistar espaços de divulgação e poder.

5. O MEC e as organizações negras: a pressão das cotas

O MEC sofria de grande oposição das ONGs negras que estavam constantemente presentes na capital. Com todas as novas políticas anunciadas nos ministérios, surgiam seminários, reuniões, onde compareciam várias representantes das organizações sobretudo do Rio de Janeiro e de São Paulo. Era constante a presença de representantes do Geledês, do CEERT, do Fala Preta, do CEAP e da Casa da Cultura da Mulher Negra, organizações que estiveram envolvidas na preparação da Conferência de Durban. Essas ONGs representavam uma nova forma de organização negra que vai se diferenciar do Movimento Negro tradicional, como menciono, na parte referente ao contexto brasileiro. São ONGs que, com a participação na Conferência, ganharam legitimidade e puderam contar a partir daí com o apoio de diferentes instituições nacionais e internacionais.⁶⁸ Elas tornaram-se os principais interlocutores do Estado na questão negra, e muitos de seus integrantes foram convidados a participar nos núcleos de discussão e nos diversos conselhos promovidos pelo Governo, ou mesmo para ocupar cargos na estrutura burocrática.

O espaço que o governo oferecia para essas organizações acabou por criar uma disputa entre elas. À medida que a preparação para a Conferência caminhava ou que o governo ia assumindo novas ações, se apresentavam novas disputas entre as organizações e notava-se uma diminuição do número delas presentes, centralizando cada vez mais nas

⁶⁸ Uma visita aos sites de algumas dessas ONGs permite visualizar os inúmeros apoios de instituições nacionais e internacionais, governamentais ou não, que as apóiam. Para se ter um exemplo dos apoios com que contam essas organizações, cito a organização 'Fala Preta', cuja representante foi relatora oficial da Conferência de Durban. Essa organização conta com o apoio de parceiros como: Fundação MacArthur; Fundação Ford; International Women's Health Coalition; Fundação Elton John; CIDA – Agência Canadense para o Desenvolvimento Internacional; Rits – Rede de Informações para o Terceiro Setor; Associação Saúde da Família; Prosare – Programa de Apoio a Projetos em Sexualidade e Saúde Reprodutiva; Coordenação Nacional de DST/AIDS – Ministério da Saúde; Secretaria do Estado de Direitos Humanos do Ministério da Justiça; Solidariedade; Programa de Qualificação Solidária; Fundação Cultural Palmares – Ministério da Cultura (lista oferecida pela própria instituição).

mesmas organizações. As ONGs de São Paulo e do Rio de Janeiro, que eram melhor articuladas e que possuíam o pessoal mais bem qualificado destacavam-se no cenário. Organizações negras de outras partes do País, inclusive da Bahia, ainda pouco preparadas para a discussão das cotas e pouco integradas na preparação para a Conferência de Durban, não logravam destacar-se no cenário. Mesmo organizações como o Núcleo da Consciência Negra de São Paulo, que havia lançado a idéia da “reparação”, não se destaca nesse momento. Assim, portanto, a participação acabou por ficar restrita às mesmas organizações, representativas sobretudo do Sudeste do País.

O encontro do Ministério da Educação com os representantes dessas ONGs era sempre conflituoso. Essas ONGs haviam abraçado a questão das cotas como a única solução possível ainda que não fosse unanimidade no Movimento Negro. Em todas as reuniões no seio do governo, apoiadas na maioria das vezes por representantes do IPEA, não aceitavam dialogar sobre a temática. Por sua vez, a falta de propostas de maior amplitude por parte do MEC e a negação radical às cotas, que havia se tomado quase uma questão de honra para o ministro, não permitiam o estabelecimento de diálogo.

O cenário de discussão das cotas raciais no âmbito do governo, em Brasília, acabou por tornar-se um palco onde muitas vezes se presenciavam cenas de agressão. Representantes das organizações e do governo, especialmente do MEC, acabavam por entrar em conflito direto. Ao mesmo tempo, representantes dos demais órgãos públicos que apoiavam as medidas aproveitavam do cenário para destacarem-se. Em meio a essa discussão, era a causa negra que se perdia, pois não se observava nenhum resultado prático por parte do governo. Os representantes das organizações afirmavam que já estavam cansados de escutar sempre os mesmos argumentos, contra ou favor, sem que isso produzisse um resultado concreto. O único resultado que se observava eram as críticas e os rompimentos que iam ocorrendo entre as próprias organizações.

A reivindicação das cotas constituía, naquele momento, a grande oportunidade que as organizações negras tinham em suas mãos de, finalmente, lograr do governo ações mais concretas. Ainda que muitas políticas educacionais estavam permitindo que mais negros entrassem na escola, era importante aproveitar o momento para pressionar para que a inclusão do negro ocorresse de maneira mais rápida e efetiva. Além disso, não havia nenhuma certeza de que o próximo governo daria continuidade às ações. A negação do Ministério em criar políticas específicas para a população negra não deixava muito espaço para negociação. A atitude do MEC, até então, era, como acusavam as organizações, de *omissão*. Segundo alguns representantes, o caminho era radicalizar através das cotas, ainda que alguns deles manifestassem que não consideravam a medida mais adequada. De uma certa forma, é o governo brasileiro que empurra as organizações para a defesa das cotas ao não abrir outros canais de discussão.

Como afirma Gomes(2001), o debate das ações afirmativas se iniciou no Brasil pela sua versão mais radical, as cotas, impedindo que outros tipos de ações pudessem ser pensadas e debatidas, levantando muitos antagonismos na sociedade, inclusive dentro do Movimento Negro. Em entrevistas com alguns representantes pude perceber uma insegurança no discurso de defesa das cotas. Também se observava o medo de que estivessem servindo para a cooptação ou medo do interesse que o Estado poderia ter em

assumir agora o discurso de defesa dos negros. As mudanças eram muito velozes e, na realidade, não haviam sido promovidos debates com a sociedade em geral. A discussão estava baseada na opinião de um círculo muito restrito. Se isso poderia se converter em mais força para as organizações negras que participavam desse círculo, poderia também lhes atribuir uma responsabilidade e um risco, pois caso essa parceria com o Estado não resultasse adequada, estariam deslegitimadas diante das outras organizações negras do País. As organizações tinham medo do que poderia resultar de todas essas mudanças.

Soma-se a esse fato a legitimidade que ganhavam os dados apresentados pelo governo. Afinal de contas, havia muitos estudos, inclusive trabalhos acadêmicos mais antigos que comprovavam a situação desprivilegiada do negro, mas os dados demonstrados pelo governo, principalmente pelo IPEA, pareciam ser inovadores e ganhavam rapidamente grande legitimidade. O próprio governo torna-se portanto, o porta-voz dos problemas dos negros. Se por um lado, isso significava o reconhecimento da importância da problemática racial, por outro lado, alguns representantes sentiam escapar de suas mãos o controle sobre o debate.

Essa insegurança em relação à defesa das cotas dentro do âmbito do governo permitiu o estabelecimento de um diálogo com os representantes de algumas dessas organizações fora de Brasília. Essas organizações não queriam fechar o diálogo com o MEC temendo que as cotas nunca fossem realmente oficializadas e porque sabiam que o problema do negro ultrapassa em muito a entrada de estudantes negros nas universidades. Percebe-se portanto, que a reivindicação das ações afirmativas não parte somente do movimento negro, mas ela foi construída e alimentada em interação com as instituições públicas.

6. O contato com os cursinhos

Todos os conflitos mencionados anteriormente limitaram a possibilidade de realização do projeto, mas eles faziam parte do jogo político de luta por espaços de poder. Em um momento de tantos enfrentamentos públicos do MEC com as organizações negras, era necessário buscar um contato mais próximo com os cursinhos em um contexto menos mediatizado. O seu apoio deveria ser alcançado, pois sem ele o projeto não alcançaria a visibilidade que se procurava lhe dar e não lograria apaziguar os conflitos que cresciam. Tratava-se, na realidade, de uma estratégia política de cooptação dos representantes dos cursinhos. O contato com os cursinhos trouxe, por outro lado, elementos mais substantivos para a análise dos limites e possibilidades de execução de um projeto no contexto das relações raciais brasileiras.

Assim, se iniciaram as visitas aos cursinhos que tiveram como vantagem trazer pelo menos suas opiniões e suas reivindicações para o MEC. Muitos desses cursinhos, como já mencionado, não se interessavam pelo financiamento da instituição pública e sentiam-se

mais à vontade para dizer o que pensavam do projeto. O próprio frei David afirmou publicamente que esperava que o projeto servisse para algo e não fosse apenas uma tentativa de cooptação política. A visita aos cursinhos permitiu o questionamento de cada item do projeto e ofereceu um bom panorama das dificuldades de se pensar uma política específica para a população negra.

As versões preliminares do projeto foram apresentadas a diversos coordenadores dos cursinhos, sobretudo no Rio de Janeiro, São Paulo, Bahia, Rio Grande do Sul e, de forma excepcional, no Espírito Santo. Em algumas visitas, foi possível manter reunião a portas fechadas com os alunos, sem a presença dos coordenadores.

(a) O público-alvo: carentes, negros ou afro-descendentes

Se o MEC esperava agradecer os cursinhos destinando o projeto diretamente para a população negra, não foi o que ocorreu. O título do projeto, apresentado como algo já dado, suscitou diferentes opiniões dos representantes dos cursinhos. Três definições do público alvo estiveram em questão: carente, negro, afro-descendente. A seguir demonstro um resumo das posições dos diferentes representantes dos cursinhos, recolhidas sobretudo em reuniões onde se juntavam os funcionários do MEC com representantes de vários núcleos dos cursinhos.

Da mesma forma que a seleção de qualquer sistema de cotas, a seleção dos alunos por sua cor trazia conflitos para os próprios cursinhos. Os representantes reconheciam que o estabelecimento da cor negra como critério de seleção é bastante polêmico. Os cursinhos que buscam assim proceder são constantemente criticados e acusados de promoverem a exclusão e a discriminação.⁶⁹

A utilização do “negro” para a definição do público alvo enfrenta segundo alguns representantes o problema da falta de consciência racial dos negros brasileiros. Segundo a experiência dos cursinhos, o anúncio exclusivo para negros pode impedir que muitos alunos “negros” que não se identificam como tal, se inscrevam. Seria a falta de consciência racial desses alunos que impediria sua inscrição. A única solução para este problema seria a adoção do critério de carência, que permitiria que todos esses alunos se inscrevessem.⁷⁰ Compreender, no entanto, a atitude dos alunos negros somente como falta de consciência racial impede que se observe outros motivos que levam a que essas pessoas não se identifiquem pela sua raça.⁷¹

⁶⁹ José Carlos Esteves, coordenador do Pré-Vestibular Joel Rufino em Caxias, comenta que também foi alvo de tais acusações, mas afirma que o projeto de cursinhos para negros não é excludente, pois pode ser definido como uma ação afirmativa para a população negra, com base nos dados que demonstram que são os negros os maiores excluídos do ensino superior. (Revista *Afirma*, 9 de maio de 2003).

⁷⁰ O representante de um cursinho contou-me que havia, a princípio, pensado o cursinho só para negros, mas se defrontou com pouca procura. Quando abriram para carentes aumentaram consideravelmente as inscrições e para sua surpresa, perceberam que grande parte dos alunos era constituída por negros. Este fenômeno é explicado por muitos representantes pela falta de consciência racial dos negros brasileiros.

⁷¹ Relembro a afirmação de Costa (citada no capítulo 3 da parte III dessa tese), sobre a definição que os brasileiros fazem de sua cor não ser objetiva. Ela pode estar informada por vários processos individuais e coletivos de busca de reconhecimento social e envolve um conjunto complexo de escolha e negociações

A ação política também era alegada como justificativa para a preferência do critério de carência. Representantes de alguns núcleos dos cursinhos reconhecem a existência de discriminação e racismo, e, por isso, procuram promover debates sobre esses temas com seus alunos, mas acreditam que na luta por melhores condições sociais, negros e brancos pobres devem dar-se as mãos. Muitos desses representantes, assumindo um pensamento mais marxista, apostam ainda no enfoque das classes sociais, reconhecendo que muitas das dificuldades enfrentadas pelos negros são resultados da sua situação de classe. Temem, portanto, que seleções com base em critérios raciais acabem por criar conflitos com os brancos carentes que compartilham junto com os negros uma situação de exclusão social. Para a surpresa dos elaboradores do projeto, essa foi uma justificativa para a manutenção do critério de carência bastante ouvida.

A dificuldade em assumir uma identidade racial também pode estar relacionada ao temor de alguns alunos de que, ao fazê-lo, estarão vinculando-se e comprometendo-se com o movimento, como foi percebido em algumas entrevistas realizadas com os alunos. Há que reconhecer que muitos desses alunos estão interessados na preparação para o vestibular e não desejam ser incluídos no *militantismo negro*, como afirmam. Esse desejo pode levar inclusive a que alguns prefiram usar o termo “preto” e não negro, já que o último conteria em si mesmo uma conotação política.

Afirmar que falta a esses alunos uma consciência do problema racial não é tão fácil. Na luta pela sobrevivência diária, na falta de condições mínimas de bem-estar, não é a identidade racial que é destacada por essas pessoas. Elas se preocupam com seus problemas cotidianos e não deixam de reconhecer que compartilham com membros da população branca a mesma condição. Essa situação permite que tenham o apoio deles nessa luta, ou, mais que isso, que compartilhem com eles espaços de lazer e de convivência. Qualquer insistência na separação de seus problemas com os dos demais carentes pode significar o rompimento de redes de apoio e de relações afetivas que negros e brancos teceram juntos.

Não só a cor, mas o termo afro-descendente também apresenta problemas. Em oposição a alguns representantes que defendiam o uso do termo, outros eram absolutamente contra alegando que “afro-descendente” trazia incômodos entre os alunos que diziam não alimentar uma identificação com a África. Principalmente porque seu uso reporta muitas vezes a uma idéia de *estrangeirismo*, e é considerada por muitos como uma ameaça à sua identificação nacional.⁷²

múltiplas e simultâneas, que são informadas por mitos, desejos, experiências e conhecimento. Faz parte desse conjunto, inclusive a dificuldade que os brasileiros tem de se encaixar em uma classificação bipolar, branco ou negro, preferida pelos movimentos negros. Qualquer ação que negue a multiplicidade de formas em que essas pessoas se identificam, pode ser sentida como uma violação de sua própria pessoa e a forma como ela constrói sua própria identidade.

⁷² Em reunião com alguns representantes de cursinhos e de organizações negras em São Paulo, um dos convidados, um exilado político africano, comentava sobre o risco de se usar o termo “afro-descendente” e como lhe parecia melhor o uso de “negros”. Usava como argumento de sua ponderação o caso francês, país onde ele havia morado. Na França, uma pessoa negra ou um árabe não importa se um migrante recente ou não, poderá ter a nacionalidade francesa mas será sempre identificado como francês de *origine africaine*, jamais será simplesmente francês. Comparando com o caso brasileiro, ele argumentava que os negros, como

Percebe-se, portanto, que mesmo na seleção dos cursinhos o problema de critério de seleção pela cor é colocado. Na análise do público-alvo a ser definido pelo projeto, todas essas opiniões surgiram. Elas são construídas na vivência diária dos representantes e professores com os alunos, sejam eles negros ou brancos, no âmbito do cursinho. A escolha do público-alvo não depende portanto somente dos anseios do coordenador, mas sobretudo das opiniões dos professores e dos alunos.

Diante de todas essas anotações, a descrição do público-alvo era constantemente modificada. O termo afro-descendente foi trocado por negros várias vezes e a solução foi buscar um espaço para que os dois termos fossem utilizados. Uma análise mais técnica do projeto demonstrava que faltava uma melhor definição de seu público-alvo, mas, na verdade, essa flexibilidade da definição era o retrato das dificuldades de se chegar a um consenso sobre o melhor termo.

As dificuldades com a focalização do projeto não paravam por aí. Em uma apresentação do projeto *Diversidade na Universidade* a uma sala de aula do cursinho Universidade para Todos, em Vitória, no Espírito Santo, foi ressaltado particularmente o seu enfoque no corte racial e na importância de tratar da questão racial. Uma das alunas, que visivelmente aparentava ter uma predominância de traços mais indígenas, uma aparência que no senso comum já identificamos como nordestina, e que seria certamente classificada como parda, levantou-se e indagou: *você está dizendo que para eu ter acesso ao direito de estudar eu terei de me identificar como negra?* A resposta a tal indagação é bastante complicada.

Ainda que sejam relevantes e verdadeiras todas as alegações sobre a discriminação histórica que sofrem os negros, impedindo-os de aceder aos melhores níveis de educação, igualmente é relevante o fato que o Estado também falhou com outros grupos que se sentem excluídos. Os “nordestinos” sofrem, como afirmam muitos autores, uma discriminação que não pode ser subentendida dentro do quadro da discriminação racial da qual são vítimas os negros. Exigir que eles se manifestem como negros para que possam beneficiar-se de qualquer programa, pois se decidiu que pardos mais pretos eram negros, pode constituir uma falta de reconhecimento das suas particularidades.

Apresentar um projeto focalizado nos negros para alunos brancos carentes não foi igualmente mais fácil, pois também é evidente a falha do Estado na promoção da justiça social. Parecia sumamente mais fácil defender o projeto frente autoridades e funcionários brancos que frente à população branca também carente. Ainda que em uma situação de seleção entre negros e brancos, os brancos tendem a ser privilegiados, há que considerar que mesmo para a população branca carente não se têm apresentado muitas oportunidades. O baixo nível educacional dessa população, que se perpetua de uma geração a outra, dificulta igualmente o acesso a melhores empregos e, conseqüentemente, a melhores condições sociais. Como apresentar um projeto que privilegiará um grupo racial em um país marcado por tanta desigualdade social?

os brancos, eram sempre brasileiros. Para ele, os negros se sentem parte do povo brasileiro, se identificam e são identificados como parte da nação.

Alguns representantes dos cursinhos percebiam essas dificuldades. Propostas como a do PVNC procuravam responder a esses problemas, apontando para a necessidade de que a luta principal deve concentrar-se na reivindicação de uma verdadeira democracia, que seja também uma democracia étnica. É, dentro desse contexto, que definem a ação afirmativa de forma mais ampla do que políticas públicas para um grupo social, portanto, deve ser vista como uma ação coletiva que promova a luta por relações econômicas, políticas, sociais e culturalmente democráticas.

É justificável uma ação específica para combater a exclusão dos negros, mas ela só não será discriminatória se o Estado realizar, ao mesmo tempo, outras ações importantes para o combate aos problemas vivenciados por outros grupos sociais. Isso quer dizer que o que se exige do Estado é uma reforma de sua estrutura para que se tome realmente democrático. Qualquer ação isolada em um contexto marcado por tantos contrastes sofre o risco de ser vista como uma forma de privilégio e somente terá como resultado produzir conflitos entre os diversos grupos que compartilham uma mesma situação de exclusão. Essa constatação que permite afirmar, como o faz Fraser, já citada na introdução, qualquer política de reconhecimento cultural dever vir acompanhada de uma ampla política redistributiva que atenda de maneira geral as demandas sociais dos distintos grupos.

As políticas de cotas, conforme reivindicam os movimentos negros, inclui os *caboclos* e os mestiços através da categoria de pardos e junto com os pretos somam a proporção de negros brasileiros, mas haveria de se pensar se eles desejam ser identificados dessa maneira.

Para justificar o Programa *Diversidade na Universidade*, era necessário demonstrar a porcentagem de negros no Brasil e para isso, em oposição ao desejado pelo INEP, se uniu pretos e pardos. Estatisticamente é absolutamente válido, como afirmam vários autores, pois ambos os grupos encontram-se em situação de carência social. Não obstante, as situações narradas pelos representantes dos cursinhos são exemplos de como o uso de uma única categoria “negro” pode ser excludente e negar ela mesma a multiplicidade, as particularidades. Se a reivindicação do movimento negro é pelo reconhecimento da multiculturalidade, pela valorização das diferenças raciais e culturais, e se é com base nela que o Estado deve planejar suas políticas, é necessário, então, que se leve em conta todas as formas em que ela pode se manifestar.

(b) Negros e carentes

O problema é a pobreza, a falta de educação, a violência, e isso é igual para negros ou brancos, não importa a cor. (Aluna negra de cursinho)

Em conversas com os alunos dos cursinhos, o problema levantado constantemente era a condição de pobreza em que se encontravam. Numa mesma linha de depoimentos apresentados nos estudos de Maggie e Fry, esses alunos destacavam que a condição do

negro não era diferente do branco pobre e o que impedia seu acesso aos níveis mais altos de educação era as suas condições sociais.

Diante disso, a apresentação do projeto não conseguia muito apoio. Sua proposta de financiamento de cursinhos era muito pequena frente à dimensão das necessidades apresentadas pelos alunos.

O problema está no ensino médio, não adianta fazer cursinhos. Não adianta passar no vestibular se não tiver bolsa para ficar na universidade! Não adianta tentar a universidade pública se não tiver cursos noturnos que nos permitam trabalhar. Essas eram as queixas constantes dos alunos para as quais o projeto não tinha resposta. A questão da oferta de bolsas necessárias para a “permanência” dos alunos nas faculdades era tocada de maneira tangencial. Além disso, sem o apoio da SESu, não havia elementos para a discussão com os alunos sobre a possibilidade de abertura dos cursos noturnos. O fato é que, em meio de todas essas demandas, o discurso com base na questão racial se perdia.

Como o enfoque dos alunos é em suas dificuldades materiais imediatas, muitos cursinhos preferem se concentrar na “eficiência”, ou seja, crêem que é necessário concentrar-se nas matérias necessárias e trabalhar intensamente com o aluno para que ele se sinta seguro para prestar o vestibular. Representantes de cursinhos estudantis afirmaram, durante a pesquisa, que tinham medo de iniciar debates nas salas de aula e acabar provocando discussões e conflitos desviando o objetivo do cursinho. Para eles, o cursinho não é uma escola e eles não têm a pretensão de realizar um trabalho aprofundado de educação, no termo amplo da palavra. O cursinho é uma estratégia para conseguir inserir essas pessoas carentes o mais rápido possível nas universidades. Alguns desses cursinhos estudantis apresentam taxas de inserção bastante elevadas, provando que o enfoque na “eficiência” vale a pena. Por outro lado, observa-se que os seus objetivos distanciam-se do objetivo dos pré-vestibulares para negros e carentes, que procuram, além da inserção, o questionamento da situação de exclusão em que se encontram negros e carentes.

O projeto não respondia portanto a nenhuma necessidade imediata dos alunos. Os Componentes I e II, no entanto, recebiam apoio de todos os representantes. Eles se relacionavam à própria estrutura do MEC já que visavam contribuir para fazer da questão racial um tema de transversalidade que permitiria, portanto, que os demais projetos educativos, incluindo a capacitação de professores e a produção de material escolar, levassem em conta a problemática racial. Esses componentes podiam ser considerados como políticas valorativas, políticas que em realidade não são feitas “para negros”, mas para qualquer grupo social, pois negros e brancos são beneficiados quando aprendem a conviver juntos respeitando e valorizando as diferenças. São essas políticas que poderiam ser interpretadas como uma política de reconhecimento que objetivasse sobretudo a valorização das identidades negras e a luta contra o racismo e a discriminação. Esses componentes, não obstante, exigiam maior força política e vontade para interferir numa estrutura já viciada do MEC. Some-se a isso a evidência de que era necessário promover a melhoria do ensino médio e expandir rapidamente a rede do ensino superior, no entanto, parecia ser mais viável investir no financiamento do cursinho do que investir em uma política mais ampla.

(c) Cursos de Cidadania e Consciência Negra

O enfoque dos alunos em suas necessidades materiais básicas chocava-se constantemente com a proposta política de muitos pré-vestibulares para negros e carentes, que eram apresentadas e discutidas sobretudo nos cursos de Cidadania e Consciência Negra. As conversas com alunos dos cursinhos, e de forma separada com os representantes, evidenciavam a discordância entre os seus objetivos.

Os alunos presentes nos cursinhos chegam somente em busca da oportunidade de passar no vestibular, etapa difícil na vida dos jovens. Esses cursos exigem deles um investimento de tempo, precioso para quem trabalha todos os dias durante várias horas. Repara-se nesses alunos uma falta de interesse de participar nos cursos de Cidadania e Cultura Negra, fato que é confirmado pelos representantes dos cursinhos. Uma saída têm sido obrigar a presença dos alunos nesse curso para terem o direito a frequentarem os demais, mas ainda assim a abstenção é uma constante.

Uma das queixas dos alunos que pude apreender é quanto ao discurso politizado dos organizadores dos cursos de Cultura e Cidadania Negra, como já mencionado. Esse discurso é identificado pelos alunos como parte do ativismo negro e muitos entre eles não dizem não se identificar com a proposta política apresentada principalmente pelos coordenadores dos cursinhos. Muitos alunos não vêem os cursinhos como o germe de um movimento político e tendem a não se interessar pelos debates levados a cabo nesses cursos.

A excessiva ênfase na discriminação racial, que tende a ser predominante em menosprezo ao problema social, também é criticada por alguns alunos. Vêem no discurso dos coordenadores uma radicalização da questão racial quando entendem que maior importância deveria ser dada às condições sociais da população negra e branca em geral.

Igualmente a ênfase em uma “cultura negra” ou ainda “afro-brasileira” suscita muitas críticas. Por exemplo, durante minha visita de campo, uma aluna de um cursinho acabou discutindo com o professor que insistia que era um absurdo que ela como negra não gostasse de samba, parte inerente da cultura negra. Para o professor, esta opção refletia uma negação da cultura negra e portanto da sua identidade racial, mas para a aluna, o fato de ela ser negra não significava que ela tinha de gostar de samba. Ainda que pudesse reconhecer as contribuições culturais dos negros, ela como negra, para assumir sua identidade racial, não era obrigada a gostar somente da produção cultural “negra”. Tal questão é ainda mais complicada quando se reivindica as origens africanas dessa cultura, que tende a ser visto como um afro-centrismo por muitos alunos.

Os conflitos que enfrentam os cursinhos não são diferentes dos que enfrentam o movimento negro e faz parte da própria complexidade da questão racial no Brasil. Afirmar que todas essas questões dos alunos estão relacionadas a uma falta de consciência racial é simplificar opiniões que foram construídas pela experiência dessas pessoas, alimentadas pela história das relações raciais no País, pelo fenômeno da mestiçagem e pela crença muito presente de que o melhor seria ver uma sociedade em que a raça não fosse importante.

Defender uma cultura afro-brasileira que se separa da cultura nacional encontra dificuldades para encontrar espaço entre esses alunos. Como afirmam vários atores mencionados no contexto brasileiro, a cultura “negra” brasileira não tem sido suficiente para constituir uma “comunidade” negra que pudesse servir de base para a constituição de um movimento político. Não se trata com isso de negar a diversidade cultural do Brasil, em nome de uma cultura nacional homogênea, no entanto, o exposto pelos alunos tende a confirmar que as tradições culturais herdeiras dos africanos que vieram como escravos são melhor interpretadas como contribuições para a formação de uma cultura popular nacional.

O artigo de Renato Emerson dos Santos (2003, p. 139), que narra os embates surgidos na constituição do PVNC, é bastante esclarecedor sobre essas dificuldades que enfrentam os cursinhos para se constituírem como um movimento. Como o autor afirma, há além das discussões e embates vivenciados pelos representantes dos cursinhos, um trabalho cotidiano, nos próprios Prés, que é protagonizado por uma massa de indivíduos que se move por idéias distintas, mas que constroem também o movimento. Em uma simplificação, que ele trata como uma leitura funcional-determinista das posições dos diversos sujeitos que se interagem nos cursinhos, Renato Emerson procura situar cada um desses atores participantes no movimento:

- os alunos, cuja visão dos processos é, quando o indivíduo se resume ao comportamento de um *aluno*, possivelmente fragmentária, assim como os conhecimentos que ele recebe normalmente o são. Na sua imensa maioria, seu cotidiano é dos tempos curtos, dos alunos que ingressam – renovando as expectativas, os desideratos e as leituras acerca do pré – e se evadem com extrema velocidade, a maioria bem antes dos exames vestibulares.
- a temporalidade dos professores, das interações esporádicas, cuja leitura é fragmentária e parcelar, derivação de um contato com a realidade do pré restrito a algumas horas por semana, e muitas vezes sem outras trocas além das suas aulas.
- a dos coordenadores, estes, com uma visão global acerca do que se passa no núcleo e, muitas vezes, a partir de seu próprio envolvimento com essa “escala” de atuação, também parcelar e fragmentária em relação às construções e embates dos fóruns coletivos do movimento. É o segmento sobre o qual recai a maior parte das dificuldades decorrentes da necessidade de compatibilização dos tempos distintos de quem compõem o pré. É sobre eles que pesam as expectativas dos alunos, as angústias dos professores, os “fardos” das irradiações oriundas dos fóruns coletivos do movimento – construídos a partir de preocupações emanadas de quem pensa o movimento em outras temporalidades e escalas, mas cuja objetivação e subjetivação se rebatem inexoravelmente nas expectativas e angústias com as quais eles convivem.

Para Renato Emerson, surgiu daí um conflito que ganhou corpo na construção do PVNC como movimento político: um crescente descompasso entre os encaminhamentos formulados no “Olimpo” – conjunto de fóruns e arenas de embates nos quais se destaca a discussão ideológica sobre a constituição do cursinho como movimento, nos quais se incluem o debate sobre a participação da Igreja, o contato com outras organizações sociais e, portanto, a participação de militantes, a questão da institucionalização, de financiamento, a questão racial; espaços dominados por um conjunto restrito de sujeitos, os chamados “iluminados” – e o cotidiano da construção nas bases. Esse mesmo conflito pode ser notado

na discussão ainda pendente do PVNC como projeto político, tal como coloca Alexandre do Nascimento.

Analisando o caso do PVNC, Renato Emerson identifica que nas práticas cotidianas há uma estratégia de negação da política em seus diversos planos. Nesse sentido, aqui resumo, as aulas de Cultura e Cidadania vão se tornando secundárias. Essa negação se transformaria em negociação para que a unidade se mantenha, tática na qual vão sendo gradativamente hibridizadas no trabalho a dimensão política e, como uma variante sua, a dimensão racial, que segundo Renato Emerson é elaborada em separado no plano da consciência discursiva dos sujeitos. Haveria, portanto, não uma separação mas essas questões apareceriam como ambíguas e divergentes.

No tocante à questão racial, dois posicionamentos chamariam a atenção: aquele que nega enquanto dimensão fundadora da alteridade, portanto, de conflitos e passível de politização; e aquele que a assume e a partir dela instaura sua militância. A negação do político partiria da “desilusão com a política” enquanto via para alcançar uma sociedade igualitária. Dessa perspectiva partiria a identificação e o reconhecimento da alteridade, mas se negaria a dimensão política da mesma, o que condicionaria “condutas” que afirmam e negam essa alteridade. Essa mesma percepção informaria ao militante, mas de maneira contrária, se enuncia e politiza a relação, dando surgimento a um novo ente político. Dessa forma, ainda segundo o autor, instauraria na construção do movimento uma amálgama de posições onde, em um grande número de núcleos se perderiam a dimensão política e a problemática racial.⁷³

Renato Emerson trata esses embates no cotidiano dos cursinhos como exemplos de um processo de socialização. Segundo o autor, existiria o fortalecimento de uma consciência crítica que valorizaria a cultura da participação, mesmo entre aqueles que negam a política ou a racialização, pois sua inserção no pré-vestibular os levaria de qualquer forma a viver essa experiência política. Além disso, mesmo entre aqueles que negam a dimensão racial, seriam informados sobre ela e não mais através do senso comum e pela ideologia dominante do mito da democracia racial. Os pré-vestibulares viriam assim legitimando e assumindo um papel de formuladores de agendas de discussão para a sociedade e de importantes interlocutores para outras agendas já colocadas em construção.

As conclusões do autor são realmente pertinentes e explicam muito dessas diferentes concepções existentes dentro do movimento dos cursinhos. Haveria, no entanto, que considerar as opiniões dos diversos atores, principalmente alunos e professores dos cursinhos como constituintes desse processo de socialização que não deve ser realizado de maneira vertical, apenas pelas cabeças pensantes dos movimentos. As opiniões dos alunos e de diversos representantes dos cursinhos contribuem com certeza para a compreensão da questão racial no Brasil.

⁷³ O autor cita o exemplo do Pré-Rocinha, cursinho que abandonou a rede do PVNC modificando seu nome para Pré-Vestibular Comunitário da Rocinha, retirando a denominação de pré-vestibulares para negros e carentes. A mudança do nome deveu-se à negação da questão racial como motivação de ações e a consideração do termo “negro” não aglutinadora, mas como afastadora da comunidade, cujos moradores afirmavam serem nordestinos ou não se assumiam como negros.

(d) A seleção dos cursinhos: os critérios do PIC

O Componente III do Programa *Diversidade na Universidade* relacionava-se diretamente com o financiamento dos cursinhos, ou PIC, como foi nomeado pelo Programa. Em realidade, o PIC era mais do que cursinhos pois podia abarcar qualquer projeto que tivesse como objetivo a inclusão de carentes, negros e indígenas no ensino superior. Em realidade, pelos critérios que os projetos deveriam atender, seriam os cursinhos os beneficiados.

A inclusão do financiamento dos cursinhos, pelos objetivos já citados, justificava-se pela sua contribuição de dados para os Componentes I e II. A intenção era contribuir com o trabalho realizado por eles através do repasse de dinheiro ao mesmo tempo em que, através de um sistema de avaliação, era verificada a sua eficiência. Para repassar o dinheiro aos cursinhos, no entanto, era necessário o estabelecimento de uma série de exigências que garantissem, segundo o MEC a boa aplicação dos recursos. Se a idéia era observar como os cursinhos funcionavam, as exigências colocadas pelo projeto interferiam exatamente na sua organização.

As Instituições Operadoras (IO), que são aquelas responsáveis pelo PIC, deveriam cumprir uma série de requisitos:⁷⁴

- estar legalmente constituída como entidade de direito público ou privado, sem fins lucrativos;
- ter pelo menos um ano de experiência em gestão de projetos educativos para o acesso à universidade;
- demonstrar que conta com corpo técnico para executar os cursos;
- contar com instalações adequadas para a realização dos cursos;
- ter sua situação jurídica regularizada;

Os PIC por sua vez, deveriam:

- oferecer, pelo menos, 51% de suas matrículas a pessoas afro-descendentes/ou indígenas;
- contemplar bolsas de manutenção (poderia ser com os recursos que seriam financiados);
- contar com uma metodologia adequada para selecionar os alunos que receberiam as bolsas;
- possuir conteúdo acadêmico consistente com as Diretrizes Curriculares Nacionais para o Ensino Médio do País;

⁷⁴ Documentos do projeto.

- apresentar o conteúdo e atividades de formação social como: formação de redes, visitas a universidades e empresas, estágios de trabalho e outras que permitam ao aluno ampliar seus conhecimentos sobre a sociedade globalizada em que vive, de modo a facilitar sua inserção na educação superior e no mercado de trabalho;
- contar com conteúdo e atividades de revalorização da diversidade cultural e acesso aos bens culturais, tais como: assinaturas de jornais e de revistas científicas, acesso à bibliotecas, acesso a meios visuais e tecnológicos, visitas a museus, e outros;
- ter no mínimo de 400 horas e pelo menos 4 meses de duração, ou 900 horas distribuídas no máximo de 9 meses, incluindo horas letivas e de acesso a bens culturais
- contar com corpo técnico e administrativo adequado para sua execução;
- apresentar uma proposta de atividades e distribuição do uso dos recursos financeiros, conforme as categorias de aplicação e dos limites estabelecidos no Regulamento operativo;

Esses critérios sofreram algumas transformações em seus textos, mas basicamente continuaram em uma mesma linha. Uma primeira leitura é suficiente para perceber que o que exigem dos cursinhos está muito longe da realidade deles.

A exigência de que os cursinhos contassem com, pelo menos, um ano de existência para serem contemplados respondia a um conselho dos próprios cursinhos. Temia-se que novos cursinhos fossem criados por entidades não comprometidas com a causa, interessadas apenas nos recursos oferecidos pelo governo. Também se temia que o MEC acabasse por beneficiar as organizações negras que transitam mais por Brasília que acabam adotando a idéia dos cursinhos ao verem o canal que eles abrem com o governo.⁷⁵

Quanto à exigência da estrutura administrativa do cursinho, haveria que recordar que o cursinho nasceu como ação popular, de voluntariado. Exigir também instalações adequadas, corpo técnico estruturado e horas-aula determinadas, não está de acordo com a realidade dos cursinhos, que, como já mencionado, enfrentam sérios problemas com a instalação e contam apenas com apoio de professores voluntários. Encaixar-se em todos esses requisitos, os transformaria em instituições formalizadas, modificando sua própria estrutura e tornando-os dependentes da ajuda do Estado, única maneira de manter essa estrutura sem cobrar dos alunos. Por medo dessa dependência em relação ao Estado é que muitos cursinhos não se candidataram ao financiamento do projeto.

A falta de correspondência entre os requisitos do programa e a realidade dos cursinhos pode provocar, segundo alguns representantes, o benefício apenas de cursinhos já

⁷⁵ Vários representantes de cursinhos e de organizações negras reclamavam a necessidade de maior diálogo com organizações fora do âmbito da capital do país. Havia uma forte crítica às organizações negras com muito trânsito em Brasília, que muitos representantes denominavam “Movimento Negro de Chapa Branca”.

bem estabelecidos e que, portanto, não são os que mais precisam dos recursos, ou podem estimular negociações entre o MEC e algumas organizações, gerando privilégios, favores, malversações dos recursos e clientelismos.⁷⁶

Da mesma forma, a exigência de apresentação de um conteúdo acadêmico de acordo com as Diretrizes Curriculares Nacionais, ou um programa de atividades de formação social, como criação de redes, promoção de visitas, acesso a bens culturais, ainda que fosse o ideal para muitos coordenadores, também está muito além das possibilidades dos cursinhos. Não se deve esquecer que os cursinhos não são escolas do ensino médio e suas atividades são apenas medidas paliativas para vencer as dificuldades dos alunos que vêm dessas escolas e que não puderam contar com um ensino de qualidade. Os cursinhos já contribuem para a educação brasileira ao promoverem a inclusão dos alunos carentes e ao questionarem os programas curriculares principalmente em suas visões euro-cêntricas.

A exigência de 51% de negros ou indígenas como alunos dos cursinhos não era difícil de ser cumprida. A existência de grande proporção de negros nas classes mais baixas já é suficiente para que os negros sejam maioria nos cursinhos, porém muitos desses cursinhos não levavam em conta um levantamento racial de seus alunos. De qualquer forma a exigência partida do MEC acaba por generalizar um critério de seleção por cor, que não era aplicado por muitos cursinhos.

Alguns desses critérios partem do exemplo dos próprios cursinhos, como os conteúdos de diversidade cultural e de formação social. O que era uma ação inovadora dos cursinhos a ser apreendida, passa a ser um critério da instituição. Assim, torna-se um critério mesmo para os cursinhos estudantis que não contemplavam cursos de cidadania e cultura ou um levantamento racial dos seus alunos, por exemplo, para que possam participar no projeto. Alguns cursinhos se preparam para criar esses cursos mas o fazem somente visando os recursos que serão oferecidos, desconfigurando uma prática criada e idealizada principalmente pelos cursinhos pré-vestibulares para negros e carentes.

O MEC podia contar com a experiência anterior do Programa da Cor na Educação Brasileira, promovido pelo Laboratório de Políticas Públicas da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, e financiando pela Fundação Ford. O Programa destinava-se à seleção e financiamento de propostas e projetos orientados a promover ações, programas e iniciativas que visassem ampliar as condições de acesso e/ou permanência de membros de grupos historicamente excluídos das instituições de ensino superior brasileiro, especialmente afro-brasileiros carentes.

A experiência do Programa da Fundação Ford na seleção dos projetos de cursinhos que foram apresentados demonstrava alguns cuidados importantes que deviam ser tomados.

⁷⁶ Alguns cursinhos que se apresentaram na primeira seleção entraram em conflito com o MEC por causa da burocracia. Não conseguiam cumprir com todas as exigências e o próprio Ministério falhava em suas informações. Perdidos, muitos desses cursinhos viram-se sem possibilidade de se reapresentarem na segunda seleção, perdendo o apoio inicial. O programa acabou gerando expectativas que não puderam ser concretizadas.

Existia o risco, segundo os organizadores, que somente apresentassem projetos aquelas entidades com mais trâmite político e com mais contatos com as fundações. Por este motivo, os próprios organizadores decidiram contatar outros cursinhos menos conhecidos para convidá-los a apresentar suas propostas. Esses cursinhos muitas vezes não se apresentam nos concursos pois seus coordenadores não estão capacitados para elaborar um projeto nos moldes que exigem as instituições. Recomendavam, portanto, ao MEC que colocasse ao menos como critério não serem financiados por outras instituições.

Esse não foi um critério estabelecido pelo MEC. Logo no início da execução do projeto, a equipe de preparação recebeu várias consultas sobre como deveriam ser montados os projetos. Essas consultas vinham de toda parte e os projetos enviados demonstravam grande variedade, porém, na verdade, na primeira seleção, observou-se que muitos dos cursinhos que se apresentavam eram cursinhos que contavam com outros tipos de auxílio e que realmente tinham mais conhecimento e mais trânsito entre diversas instituições.

Enquanto o programa estava sendo elaborado, representantes de cursinhos de todo o País também visitaram o MEC para apresentar seus projetos. Originários do Norte e Nordeste, em geral de Estados não contemplados pelo projeto, reclamavam o direito à participação. Muitos desses cursinhos não contavam com nenhum tipo de apoio e afirmavam que só podiam contar com o MEC para poder continuar suas atividades. Essas instituições denunciavam, da mesma forma que os políticos de seus Estados, que havia uma excessiva concentração nos Estados do Sudeste, sempre marcando a exceção da Bahia. As organizações situadas nesse contexto podiam competir pelo financiamento das várias ONGs e Fundações existentes e além disso, o Estado também acabava voltando-se para elas.

A questão regional sempre esteve presente na elaboração do projeto. Cursinhos reclamavam não somente a atenção mas apontavam constantemente para as diferenças existentes entre as situações do negro segundo a região do País. Um representante de um cursinho do Mato Grosso do Sul que havia participado do Encontro Nacional dos Cursinhos, expôs uma série de elementos que distinguiam seu cursinho e que tinham muito mais a ver com a realidade de seu Estado. Ainda que o projeto buscasse se acercar das diferenças regionais, o modelo demandado aos cursinhos era homogeneizante e não dava oportunidades para que essas particularidades fossem realçadas.

Diante dos inúmeros problemas que o projeto do Programa *Diversidade na Universidade* colocava, o frei David manifestou que melhor seria que o MEC criasse novos cursinhos do que financiar os já existentes. Como sempre demandavam os representantes, a melhor atitude da instituição seria a abertura de cursinhos nos espaços vazios das universidades públicas, dando uma oportunidade para que os próprios alunos das universidades colaborassem com a atividade. Dessa forma, também o MEC não estaria exercendo sua influência sobre os cursinhos já existentes.⁷⁷ A criação de cursinhos pelo

⁷⁷ Há que recordar que esses cursinhos, sobretudo os cursinhos pré-vestibulares para negros e carentes, são pensados como um movimento social. A inclusão é só um dos seus objetivos. Muitos deles tornaram-se centrais nas discussões das cotas nas universidades. Para muitos trabalhar com o Estado é claro sinal de cooptação política. Alguns cursinhos, como o Steve Biko e o Núcleo da Consciência Negra, vieram a

MEC, no entanto, enfrenta a dificuldade de os cursinhos não serem figuras educativas reconhecidas e que, portanto, a ação do Ministério deve centralizar-se na melhoria do ensino médio. Isso não impede que as universidades públicas abram seus espaços livres para que sejam criados os cursinhos.

(e) A união dos cursinhos: a construção de um movimento nacional

Embora com todas as diferenças entre os cursinhos, muitos representantes dos cursinhos pré-vestibulares para negros e carentes gostariam de possibilitar a criação de um movimento nacional unindo todos eles. Alguns fóruns têm sido realizados com essa intenção, mas a excessiva concentração desses cursinhos no Rio de Janeiro, São Paulo e Belo Horizonte impede um maior contato com o resto do País.⁷⁸

A diferença entre o projeto dos cursinhos para negros e carentes e alguns cursinhos “estudantis” é um primeiro impedimento para a união entre esses diferentes cursinhos. Como já mencionado, há uma diferença entre o projeto principalmente “político” dos cursinhos “estudantis” e os cursinhos para negros e carentes. Não deixam de ser cursinhos alternativos, mas se distanciam do projeto político dos cursinhos pré-vestibulares para negros e carentes.

Entre os cursinhos também há algumas divisões ideológicas. Todas essas diferenças foram já comentadas anteriormente e aqui apenas volto a pincelá-las. Muitos primam por sua auto-suficiência e querem independência de todo tipo de órgão oficial. Além disso, possuem como objetivo a inclusão de seus alunos nas universidades públicas. Outros vão constituindo parcerias com universidades privadas e conseguem através delas bolsas de estudos. O Educafro é um exemplo, pois estabelece suas parcerias com várias universidades privadas católicas. A ação do Educafro, no entanto, levanta outra questão: a intromissão da Igreja Católica nos cursinhos. Muitos dos cursinhos nasceram a partir da Igreja Católica e são, em geral, identificados como parte dela. Hoje há uma divisão entre esses cursinhos, levando à criação de novos núcleos independentes da Igreja.

candidatar-se e a serem contemplados pelo Ministério. Não foi possível, no entanto, acompanhar com mais atenção o trabalho que vêm desenvolvendo com a instituição.

⁷⁸ No dia 17 de setembro de 1999, a Unesco e o Ministério da Justiça promoveram em Brasília um encontro de vários cursinhos existentes para discutir a forma de apoio que poderiam brindar-lhes. Esse foi o momento em que houve um contato mais intenso do governo com esses cursinhos, inclusive do MEC, que através do INEP, se dispôs a apoiá-los. Além de poder sintetizar as propostas, o encontro também procurou levantar entre as universidades aquelas que estariam dispostas a apoiá-los também. Segundo os cursinhos, ainda hoje não receberam o apoio que esperavam após a reunião, no entanto, foi um passo importante para o reconhecimento da sua existência. Após esse encontro, foi realizado por iniciativa dos cursinhos um primeiro encontro nacional em maio de 2000 em Florianópolis, Santa Catarina, e em 2002, no Rio de Janeiro, foi realizado um novo encontro.

O apoio às cotas é um outro divisor de águas entre os vários cursinhos, mesmo entre os cursinhos de corte racial. Em geral, a alegação dos representantes que são contra as cotas apóia-se no medo das divisões que ela pode provocar na sociedade. Reconhecem a existência de racismo e discriminação e procuram combatê-los através dos cursinhos, mas temem por separações raciais na sociedade brasileira, o que provocaria conflitos sobretudo entre brancos e negros pobres. Ademais esses representantes temem a centralidade da discussão nas cotas sem que se dê o mesmo enfoque na melhoria do ensino. Muitos dos representantes ainda acreditam que a luta pela melhoria do ensino é o melhor caminho para a inclusão dos negros. Essas opiniões são as mesmas que surgem na discussão sobre o critério racial na seleção dos alunos.

Outro motivo que é citado por alguns representantes e que deveria ser mais pesquisado é a diferença entre os cursinhos segundo a região do País. Por enquanto, a maior concentração nos três Estados do Sudeste evita um maior debate sobre essas diferenças, mas alguns representantes destacam alguns elementos. A forma de trabalho do cursinho e o enfoque na questão racial tende a responder às especificidades de cada região. E isso vale para a forma como se discutem as relações raciais em cada contexto, como demonstram vários estudos.

De forma mais detalhada, representantes de vários cursinhos afirmam que em cidades onde há uma maior concentração de *nordestinos* e de indígenas, esses cursinhos apresentam maior dificuldade em focar a seleção pela raça ou na discussão da problemática negra. Por outro lado, estados como o Rio Grande do Sul, que ainda que seja um Estado com menos porcentagem de afro-descendente e que os cursinhos se abram para os carentes em geral, alguns procuram fixar sua seleção nos negros, que segundo eles, não têm a auto-estima e nem a tradição dos descendentes europeus de valorizar a educação. Concentrar-se na população negra é uma forma de impedir que brancos pobres ocupem esse espaço.⁷⁹

As diferenças regionais também despontam nos contatos entre os cursinhos. Alguns integrantes de organizações em São Paulo comentam que em seus contatos com organizações de Salvador, por exemplo, percebem as diferenças de enfoque dos cursinhos nos dois Estados (diferença muita vezes relativa ao enfoque mais “culturalista”), além de sentirem uma animosidade por parte dos baianos, no sentido de acusar-lhes que a *gente de São Paulo sempre sabe o que é melhor para os negros*. Independentemente da questão racial, despontam nesses contatos antigas animosidades regionais.

Estes são elementos apontados que diferenciariam esses cursinhos. Mais estudos devem ser realizados para verificá-los já que os próprios cursinhos são ainda muito recentes. São elementos muito dispersos que também foram apresentados ao Ministério da Educação na elaboração do projeto, e que devem ser levados em conta, pois a tendência é homogeneizar as características e as demandas dos cursinhos por todo o país.

⁷⁹ Como já mencionado, essa não é uma opinião unânime entre os coordenadores de cursinhos do Rio Grande do Sul.

7. Para concluir: as dificuldades na elaboração de um programa para a população negra brasileira

Também em relação ao contexto brasileiro, observa-se que são várias as conseqüências verificadas no intento de aplicação de políticas multiculturalistas. Os problemas surgidos na elaboração do Programa *Diversidade na Universidade* já permitem uma primeira reflexão sobre a amplitude que essas políticas podem alcançar. A dimensão do Programa é bastante reduzida frente ao projeto maior de estabelecimento de cotas raciais nas universidades brasileiras, mas, por isso mesmo, os conflitos e os embates a que o Programa foi exposto demonstram em uma escala menor a complexidade da questão.

Um primeiro elemento a ser ressaltado é o jogo político que permeia o debate sobre a questão racial no país. A elaboração do *Diversidade na Universidade* foi realizada em um contexto de fortes disputas políticas que se centraram em torno do debate sobre a questão racial. O Governo Fernando Henrique Cardoso e a preparação para a participação na Conferência de Durban permitiram que o debate racial viesse à tona e que várias medidas fossem anunciadas; no entanto, os resultados concretos foram poucos e a questão racial acabou servindo, sobretudo, para a promoção de alguns políticos.

As contradições entre as medidas anunciadas, a falta de parcerias institucionais, de um programa elaborado em nível estatal e de debate com a sociedade em geral são elementos que corroboraram para que a defesa dos interesses da população negra não saísse do nível discursivo e se refletisse em medidas mais concretas. As ações do Ministério da Educação inseriram-se nesse contexto.

Convidadas a participar nos novos conselhos constantemente criados e a interagir diretamente com as instituições, as organizações negras fizeram-se presentes nesse debate. Ao mesmo tempo que lutavam pela defesa das políticas de ações afirmativas, essas mesmas organizações viviam a angústia do risco de que o maior enfoque na questão racial deixasse de lado as medidas sociais necessárias para que a população negra, localizada nas camadas mais pobres, fossem realmente atendidas. Não era bastante o reconhecimento da discriminação racial no País se não fosse acompanhado por medidas sociais mais concretas. Paradoxalmente, não tiveram entrada no ministério que mais visavam, já que a educação é considerada como o âmbito principal para o combate à discriminação e ao racismo e como possibilidade de ascensão da população negra carente. A relação das organizações com o ministério foi, durante o governo, marcada por antagonismos. Dessa relação, nasceu o Programa *Diversidade na Universidade* que pouco pôde responder às reivindicações das organizações.

Os temores não são distintos dos que se presenciavam no contexto mexicano. Tentativas de cooptação política, clientelismos, privilégios fazem parte do cenário. O Programa também não consegue responder às necessidades básicas reclamadas pela população negra, que vão além do enfoque na identidade racial. As reivindicações são

sobretudo pela melhoria do ensino médio, pelo fornecimento de bolsas de estudos que permitam a permanência nas universidades, pela abertura de cursos noturnos e pela expansão do ensino superior através da criação de vagas nas universidades públicas. Nenhuma dessas demandas poderia ser atendida pelo projeto. O projeto poderia auxiliar na luta contra a discriminação racial na educação e seu tratamento como um tema transversal; no entanto, esses elementos não encontram espaço nem mesmo dentro do próprio Ministério, principalmente quando não se reconhece a questão racial como tema importante.

Ainda assim, o Programa *Diversidade na Universidade* nasce como uma resposta às pressões das organizações negras. Sua elaboração, contudo, não escapou da complexidade de pensar-se uma política específica para um grupo étnico, sobretudo quando esta implica a distribuição de recursos entre as organizações.

Como na questão mexicana, observa-se a preferência do governo em trabalhar repassando recursos para as organizações, interferindo em suas estruturas, a planejar uma política de maior alcance que pudesse, de maneira geral, atender às necessidades das populações negras. O número dos cursinhos que podiam ser atendidos pelo Programa é muito pouco representativo da população negra brasileira necessitada de acesso aos níveis mais altos de educação. Na verdade, é muito pouco para um projeto de um ministério que pretende ser de impacto nacional.

A elaboração do *Diversidade na Universidade* confrontou-se com a complexidade da problemática racial no contexto brasileiro. Como no Programa para os Indígenas da Cidade do México, o primeiro problema a ser enfrentado é a definição da cobertura de atendimento. Para quem vai ser dirigido o projeto? Para a elaboração de uma política que implica repasse de recursos é necessário que se definam os critérios objetivos para a identificação da população que será atendida. A construção do público alvo do *Diversidade* é demonstrativo das dificuldades para o estabelecimento da identificação racial das pessoas como critério.

A necessidade de definir um público-alvo que permitisse a legitimação do projeto, leva o Ministério da Educação a homogeneizar diferentes grupos sociais e suas necessidades. O público-alvo para o qual se dirige o projeto é múltiplo, pois abarca a população carente de forma geral, ou seja, negros e brancos carentes, especificamente a população indígena e a população negra, entendida como a soma de pretos e pardos, todos eles embaixo de um único projeto de pouca amplitude.

Essa definição do público-alvo também esbarra na dificuldade de como definir o “negro” brasileiro enquanto um grupo limitado. A dificuldade dessa limitação do sujeito “negro” pelo projeto não se limita no problema de saber quem é “negro” no Brasil, país de mestiçagem. O discurso da mestiçagem, de fato, tem servido para negar a discriminação e o racismo de que são vítimas as populações negras. A dificuldade de definir o “negro” como sujeito de uma política confronta-se, sobretudo, com a afirmação ou a não afirmação da identidade racial da população que é considerada como negra.

A necessidade de encontrar uma definição para o “negro” implica uma homogeneização da categoria que impede que as pessoas manifestem a multiplicidade de formas com que constroem e denominam suas identidades, principalmente sua identidade racial. O exemplo dos cursinhos demonstra as dificuldades que enfrentam no esforço de exigir a manifestação da identidade racial dos alunos, sempre em nome consciência racial.

O apelo a uma cultura “afro” ou mesmo ao termo afro-descendente como uma forma de construir essa unidade de identificação entre a população negra pode-se traduzir no não respeito às opiniões e às experiências dos pessoas assim como corre o risco de cair em rotulações, essencializações e, porque não, em estereótipos que a população negra historicamente vem lutando para combater. A história africana e a herança cultural dos escravos negros devem ser valorizadas e difundidas, mas sempre dentro do contexto da história e da cultura brasileira, da qual os negros se sentem contribuintes.

Tal como para os indígenas urbanos mexicanos, no contexto urbano marcado por profundas carências sociais, não é a identidade racial que guia a luta cotidiana da população negra carente. Suas preocupações concentram-se sobretudo nas suas necessidades básicas, como a alimentação, a saúde, a moradia, o combate à violência e a educação. Não se pode exigir identidade racial de pessoas que lutam pela própria sobrevivência. Nesse contexto, a parceria de negros e brancos carentes não pode ser ocultada. O exemplo dos cursinhos demonstra que qualquer seleção fixada apenas em um grupo racial pode provocar fronteiras entre grupos que não existem, rompendo importantes alianças que foram construídas na convivência entre negros e brancos. Não há uma negação da existência de racismo e discriminação nem pelos coordenadores dos cursinhos e nem pelos alunos. No entanto, o exemplo dos cursinhos demonstra que há uma aposta na convivência.

O enfoque apenas na identidade racial dificulta também que outras formas de identidades sejam destacadas, como a identidade regional. O contexto das relações raciais transforma-se segundo as histórias regionais do país. As características no trabalho dos cursinhos apontam para essas diferenças. Além disso, a não aceitação das identidades regionais existentes não permite que se observe a particular situação da população nordestina no país, principalmente em uma situação de migração.

Assim, portanto, a experiência do Programa *Diversidade na Universidade* demonstra que qualquer política para a população negra que não permita uma definição da categoria de maneira mais fluída e que não se faça acompanhar por políticas sociais de maior amplitude não trará benefícios.

As ações afirmativas devem ser defendidas dentro de seus limites de possibilidade. Considerar as ações afirmativas como ações de luta contra a pobreza pode determinar o seu fracasso. Elas não têm capacidade de resolver o problema de toda a população negra brasileira, principalmente dos negros situados nas camadas sociais mais baixas que necessitam, sobretudo, de melhoria das suas condições sociais. Essas ações servem para a inserção de negros em espaços que, em geral, são reservados aos brancos e isto pode contribuir para o combate à discriminação e ao racismo, mas não solucionará as condições sociais da população negra.

Conclusão Geral

Os Programas *Atención a la Población Indígena de la Zona Metropolitana de la Ciudad de México*, no México, e *Diversidade na Universidade*, no Brasil, são exemplos de políticas multiculturalistas, cuja análise e comparação nos permite vislumbrar as possibilidades de efetividade dessas políticas nos países referidos e estender nossas conclusões ao universo mais amplo da América Latina. Como apresentado na introdução desta tese, as políticas multiculturalistas, assim como o debate sobre o multiculturalismo, ganham contornos específicos quando inseridos dentro de contextos nacionais próprios. É, portanto, necessário, analisar suas possibilidades a partir de casos mais concretos como os que foram apresentados nessa tese.

Nas Partes 1 e 2 apresentamos o contexto histórico das políticas indigenistas no México e da problemática negra no Brasil, assim como o estado atual do debate sobre a autonomia e as ações afirmativas, sobretudo para demonstrar a importância de se considerar as maneiras como as reivindicações étnicas vão se constituindo e se manifestando no contexto dos dois países, sempre com a participação do Estado. O surgimento e o reforço das reivindicações étnicas na América Latina se deve não somente a ação das organizações indígenas e negras, mas igualmente ao estímulo oferecido pelos Estados.

O debate das políticas multiculturalistas no Brasil e no México envolve questões muito complexas. Uma dificuldade importante para a adoção das políticas multiculturalistas nos dois países que deve ser levada em conta é sua contradição com a forma em que esses países historicamente pensaram seu projeto de constituição da nação, um projeto nacional-populista que idealizava a construção de uma nação através da assimilação e da integração dos negros e indígenas. Esse ideal não promoveu uma redistribuição justa e não foi eficaz na luta contra a discriminação e o racismo ou no respeito aos aportes culturais dos indígenas e dos negros, ao contrário, buscou a homogeneização cultural e racial, fundamentando-se sobretudo na desconsideração desses grupos populacionais. Esse projeto nacional encontra-se em crise porque na verdade nunca foi realmente concretizado, no entanto, indaga-se se seria possível abandoná-lo totalmente. Negros e indígenas reafirmam suas identidades étnicas não para reivindicar um isolamento cultural, mas para negociar, sob outras formas e em outros termos, de maneira mais justa, pacífica e respeitosa de suas identidades culturais, a sua integração. Desejam ver-se refletidos na imagem da Nação para a qual contribuem, e buscam, principalmente, uma maior democratização do sistema político e uma reforma do Estado que atenda aos interesses da população em geral¹. O apoio do Estado às reivindicações étnicas e o abandono de um projeto nacionalista assimilacionista podem demonstrar o interesse de um Estado que já não pode ou não quer assumir a sua responsabilidade em promover e garantir a devida integração de seus grupos étnicos (Gros, 2000, p.100). Não há vantagens na aplicação das políticas

¹ Gros(2003) afirma que a questão indígena na América Latina, diferentemente do que possa passar-se em outras partes, relaciona-se a uma luta por uma integração pacífica de uma população há muito tempo subordinada e estigmatizada por sua pertença a culturas (e raças) julgadas inferiores e não adaptáveis a modernidade. Para a questão negra no Brasil, como afirma Sansone (2004), mais que reivindicar um lugar de minoria numa sociedade, a “maioria” de negros sonhou com um sociedade em que eles seriam o povo, ou pelo menos, parte dele.

multiculturalistas se elas não são pensadas como políticas que contribuam para a integração da população negra e indígena.

Mediante as análises oferecidas nas duas primeiras partes da tese, percebe-se igualmente a presença de outros atores na construção e na reafirmação das identidades étnicas como atores políticos no Brasil e no México. Observa-se uma pressão internacional crescente que constrange os países latino-americanos a adotarem políticas multiculturalistas. São idéias que circulam nos organismos internacionais, nas fundações, ONGs, entidades da sociedade civil como um todo, cuja ação ultrapassa as fronteiras nacionais; nos congressos e reuniões onde participam intelectuais para debaterem em âmbito internacional a diversidade cultural, sempre em relação com o debate sobre os Direitos Humanos. Como afirmo na introdução, seguindo o defendido por Daniel Mato (2001, 2003, 2004), não se deve esquecer dos interesses que envolvem os distintos atores internacionais no apoio às reivindicações étnicas, sobretudo no contexto atual de globalização. A participação dessas entidades não se limita somente a oferecer seu apoio através do financiamento de projetos, mas incide diretamente na construção da diferença cultural, convertendo-se em uma importante força para sua legitimação.

Por parte dos governos brasileiro e mexicano, observa-se a apropriação do discurso de reconhecimento e de apoio às reivindicações étnicas tal como circula internacionalmente. Não obstante, não se observam reformas mais amplas do Estado dirigidas a responder às necessidades das novas políticas que estão sendo propostas em resposta as demandas étnicas. Tanto no contexto brasileiro como mexicano, constatam-se transformações nas leis e novas políticas para os indígenas e negros são elaboradas, no entanto, todas as ações resultantes são muito pontuais, sem grandes recursos e sem lograr atender nem às necessidades mais básicas que estão sendo reivindicadas. Medidas são anunciadas seguindo a tendência atual de promoção de projetos pontuais apoiados pelos organismos internacionais, sem que se promovam mudanças mais globais e efetivas em nível do Estado que permitam promover a inclusão dos indígenas e negros. Há um perigo presente que as antigas forças políticas se adaptem a esse novo discurso e a essa nova forma de atendimento as populações étnicas, sem provocar mudanças nas antigas estruturas que lhes deram poder. Não sem razão, autores críticos ao multiculturalismo denunciam a apropriação desse discurso pelas forças conservadoras e por neoliberais que defendem sobretudo o capital financeiro internacional e a descentralização do Estado.

Os dois programas analisados nessa tese, contrariamente ao que anunciam, demonstram ser programas muito pontuais, sem grande amplitude, realizados sem apoio de outras instituições públicas, sem recursos necessários para o atendimento em grande escala, e que tendem a beneficiar grupos restritos de organizações étnicas, sobretudo seus representantes. A admissão do discurso de reconhecimento e de apoio às demandas indígenas e negras pelo Estado apresenta dois riscos importantes: 1º) o étnico convertido em um capital político importante, pode vir a ser usado mais para a promoção de políticos e de instituições assim como de representantes das organizações do que para promover mudanças estruturais nas condições dos indígenas e dos negros; 2º) a ação das instituições junto às organizações indígenas e negras, muitas vezes, resulta em clientelismo, em cooptação política e privilégios para determinados grupos.

De forma a confrontar as conclusões retiradas da análise dos dois projetos em curso no Brasil e no México com as questões relacionadas à adoção de políticas multiculturalistas apontadas na introdução proponho uma sistematização de alguns pontos essenciais.

Questão social versus diferença étnica

O estudo aqui apresentado demonstra a preocupação constante com a questão social em meio da instauração das políticas multiculturalistas. A questão indígena e negra na América latina não se restringe ao reconhecimento cultural, abrangendo também problemas como a pobreza, a falta de acesso à educação, à saúde, ao trabalho. No contexto latino-americano, marcado por profundas desigualdades sociais, indígenas e negros são identificados como os mais pobres entre os pobres.

Os indígenas e negros não querem somente ver reconhecidas suas contribuições culturais mas necessitam de medidas efetivas que lhe ajudem a sair da sua condição sócio-econômica inferior. De maneira distorcida, as políticas multiculturalistas correm o risco de se concentrarem na promoção cultural, oferecendo financiamentos para projetos culturais das organizações sem tocar efetivamente no problema social que vitimiza negros e indígenas. O caso mexicano retrata de maneira evidente a maior facilidade de que os indígenas sejam contemplados com recursos de promoção cultural do que recursos que visem a solução dos problemas de moradia e do trabalho, principalmente do comércio ambulante, aos quais se enfrentam. Ou o caso brasileiro demonstra como o *Diversidade na Universidade*, com o seu interesse em atender a questão da diferença racial, não consegue tratar das demandas práticas dos alunos negros necessárias para que sejam realmente inseridos nas universidades, como a questão das bolsas e dos cursos noturnos. O reconhecimento das contribuições culturais ou mesmo das identidades culturais dos negros e indígenas não pode significar um abandono de tratamento das desigualdades sociais e dos problemas sociais que cotidianamente enfrentam.

As políticas multiculturalistas devem, portanto, integrar medidas eficazes para solucionar os problemas sócio-econômicos da população negra e indígena. Como demandam as organizações étnicas, devem ser elaboradas políticas que promovam uma igualdade de condições e de possibilidades dos negros e indígenas que por motivo de discriminação tenham sido marginalizados. Essa é a base do discurso que reivindica a promoção da “equidade” ou da “paridade” tal como definida por Nancy Fraser.

Como afirma Fraser (2004), citada na introdução desta tese, é necessário que se avalie em que medida a condição da diferença cultural e racial dos indígenas e negros impediram sua participação na vida social de forma paritária. De maneira a promover essa paridade é necessário que essas populações sejam atendidas de maneira particular, pois a desigualdade nesse caso estaria assentada na distinção racial ou cultural dos grupos étnicos que historicamente foram vítimas de discriminação. Concordo, contudo, com a posição de Nancy Fraser ao afirmar que políticas focais multiculturalistas não darão conta de solucionar o problema das desigualdades sociais, sobretudo no contexto latino-americano.

No contexto latino-americano, marcado por profundas desigualdades sociais, a pobreza não é somente cultural ou racial, mas se estende além dessas categorizações e exige medidas que ultrapassem a questão cultural e racial. Como demonstra a análise dos dois projetos aqui apresentada, qualquer tentativa de atender a um grupo específico, que não se faça acompanhar por políticas mais amplas de combate à pobreza, será sempre compreendida como privilégio e poderá gerar conflitos entre os distintos grupos culturais e raciais que compartilham uma mesma situação de exclusão social, reforçando, ao contrário do que se espera, o racismo e a discriminação já existentes ou rompendo vínculos importantes que auxiliam a uns e outros se confrontarem a essa

situação. Os problemas com o comércio ambulante são vividos pelos indígenas e comerciantes pobres da Cidade do México, assim como os problemas dos alunos negros são igualmente enfrentados por alunos brancos pobres que anseiam aceder ao nível superior da educação. Na luta por solucionar esses problemas, os grupos étnicos se juntam aos pobres em geral, como demonstra sua participação nas organizações, sindicatos e movimentos populares.

De qualquer forma, ainda que as políticas multiculturalistas pareçam trazer intrinsecamente um reconhecimento cultural, são poucos os resultados no sentido de promover a cultura indígena e negra. Políticas culturais que promovam realmente uma valorização das contribuições culturais negras e indígenas exigem maior amplitude e maior recurso. Significam, por exemplo, a contemplação da história e da contribuição cultural indígena e negra não somente no mundo artístico, mas também no sistema educativo, na divulgação e inclusão da imagem do negro e do indígena no sistema comunicativo e na contemplação das demandas específicas dos indígenas e negros no debate político nacional. Implica, principalmente, a revisão da representação do indígena e do negro, para que não sejam reproduzidas imagens estereotipadas, folclorizadas e exotizadas, distantes do negro e do índio real. Como demonstra principalmente os indígenas da Cidade do México, eles não querem ser mais livros, mais imagens, mas querem ser considerados como índios vivos, com necessidades e demandas muito próprias, autores da suas próprias manifestações culturais.

O Estado como definidor das identidades étnicas: essencializando as diferenças

Outro problema que enfrenta a adoção das políticas multiculturalistas é a definição do seu público-alvo. Como afirmam os teóricos multiculturalistas, como Wieviorka(2001) e os funcionários das instituições públicas, para a elaboração de uma política são necessários critérios claros de identificação da população que vai ser atendida. Isso implica, conseqüentemente, uma intervenção do Estado na forma em que os grupos se identificam e no estabelecimento de padrões culturais ou raciais que devem ser preenchidos pelos candidatos. Essa intervenção do Estado deixa importantes conseqüências e o esforço para definir o indígena e o negro acaba legitimando e consolidando definições genéricas que não consideram as diferenças entre os grupos nem as diversas formas pelas quais se identificam.

Como retrata o caso mexicano, o esforço em definir o indígena acaba por legitimar a criação e a consolidação de uma identidade indígena genérica, uma categoria homogênea, na qual as especificidades culturais e as necessidades peculiares dos distintos grupos desaparecem. No caso brasileiro, da mesma forma, a necessidade de definir e limitar o “negro” implica uma homogeneização da categoria, que impede a manifestação da multiplicidade de formas com que as pessoas constroem e percebem sua identidade cultural e racial.

Se muitos teóricos multiculturalistas invocam a fluidez, a hibridez das identidades, compreendendo-as como situacionais, contextuais e mesmo múltiplas, como o fazem sobretudo as novas correntes dos estudos culturais, a politização das identidades étnicas assim como a sua conversão em sujeitos de políticas públicas tendem a promover sua fixação, sua essencialização, mediante o uso de categorizações que, muitas vezes, não nascem da experiência própria, mas daquilo que se convencionou ser “típico” dos indígenas e dos negros. São os padrões de autenticidade étnica que vão sendo desenhados, como já afirmamos, em âmbito global, que muitas vezes são difíceis de serem preenchidos, como afirma Briones (1998).

São esses padrões que exigem dos indígenas urbanos que sobrevivam na cidade com os poucos recursos da venda de artesanatos ou que os negros tenham de comprovar a sua identidade racial para terem direito a estudarem. São esses mesmos padrões que levam os representantes das organizações a um endurecimento na forma de conceber a identidade étnica e racial. São eles que tendem a reconstruir suas identidades culturais a partir de uma visão antropológica que defende um relativismo cultural como defesa dos povos, como nos adverte Agier (2001, citado na introdução). Esses representantes radicalizam seus discursos, etnicizando-os ou racializando-os cada vez mais, passando a exigir daqueles que representam um comportamento coerente com o que idealizam, provocando assim muitas vezes rompimentos com suas bases.

Os conflitos surgidos nas organizações indígenas mexicanas por causa da intensa e rápida recuperação de antigas tradições, que implicou inclusive um reforço das normatividades tradicionais, demonstram de maneira evidente, o forte impacto desse processo de afirmação étnica. Esse processo vivido com muitas tensões interferiu na forma em que os grupos pensavam e reproduziam suas culturas e sua identificação étnica. Tal fato não é diferente no Brasil quando observamos a imposição de uma conscientização racial e do reconhecimento de uma identidade coletiva negra no país, que se manifesta sobretudo no ideal de reprodução de uma “cultura afro-brasileira”, de forma delimitada e separada da cultura popular brasileira.

A fixação das identidades, por fim, faz com que a mestiçagem e a hibridez sejam vistas como indesejáveis. O mestiço, resultado histórico de processos de imposições culturais e raciais, mas também de resistência e criação, torna-se o “sem lugar”. No caso brasileiro, os mestiços vêm-se empurrados a uma ou outra categoria, branco ou negro, escolha necessária para os fins práticos das políticas de ação afirmativa. No México, são os grupos mazahuas principalmente, mais integrados à cultura urbana, que são criticados por terem deixado “perder” sua cultura, suas fronteiras, e, assim, por terem perdido o direito ao reconhecimento cultural. Há que se considerar que foram, no entanto, tais processos de hibridez ou de mestiçagem que permitiram que as influências culturais negras e indígenas resistissem, e, assim, sobrevivessem. Se antes o Estado interferiu buscando a homogeneização das distintas culturas, hoje interfere exigindo uma definição de suas fronteiras para que sejam sujeitas as distintas políticas culturais. O resultado, no entanto, é que os grupos continuam marginalizados. Este seria um risco real de uma intervenção étnica do Estado: a interferência na dinâmica cultural dos distintos grupos, essencializando aquilo que é uma constante construção e negociação.

O reforço das fronteiras étnicas é uma preocupação constante sobretudo demonstrada por alguns representantes dos cursinhos no Brasil. Temem que a aplicação das políticas multiculturalistas interfira na suas inter-relações com os brancos e mestiços. Alguns exemplos relatados no caso mexicano, demonstram como efetivamente o anúncio de benefícios para os indígenas, da forma em que é feito pelas autoridades, conduz muitas vezes a sérios conflitos com a população pobre da cidade. Em um ambiente, principalmente no contexto urbano, onde se luta pela sobrevivência diária, indígenas, negros, mestiços e brancos pobres dividem espaços de trabalho, de divertimento, e, muitas vezes, dão as mãos em forma de solidariedade com os problemas de uns e de outros. Ainda que não devam ser ignoradas as situações de discriminações que muitas vezes por si só propiciam a criação dessas fronteiras étnicas, há sempre os espaços aonde se vão construindo a convivência e a tolerância de uns com os outros. Consolidar fronteiras rígidas que separem esses grupos não trará nenhum

benefício na luta contra o racismo e a discriminação², ao contrário, pode beneficiar os que propagam uma noção racista que prega a não convivência entre as diferenças culturais (Taguieff, 1987 citado na introdução).

O anti-racismo das políticas multiculturalistas

As políticas multiculturalistas possuem grande potencial de combate ao racismo, mas os dois projetos demonstram responder pouco a essa questão. Políticas que sejam elaboradas ou leis promulgadas especificamente para negros e indígenas, que não promovam um maior debate da sociedade, que não se preocupem com a integração, que se limitem ao repasse de recursos ou apenas ao reconhecimento formal, não contribuem para o combate à discriminação e ao racismo e tendem a serem vistas como privilégios. Tratadas dessa forma, ao contrário, tendem a reforçar ainda mais a discriminação e o racismo. O reconhecimento das diferenças culturais e raciais deve responder a situações concretas de discriminação e racismo, que são anunciadas constantemente pelas organizações étnicas.

As organizações negras no Brasil exigem do Ministério da Educação que enfrente ainda de maneira mais efetiva, através da capacitação de professores e da preparação de materiais adequados para a educação, à discriminação, às idéias preconceituosas e racistas que são ainda vigentes nas escolas brasileiras³. As medidas já anunciadas são insipientes para tratar do problema. Políticas específicas para a população negra que visem sua integração no sistema educativo não serão suficientes se não é promovida uma reforma efetiva do ensino que adote o combate ao preconceito, como já está previsto nos documentos do próprio Ministério, como por exemplo, o Parecer do Conselho Nacional de Educação. Para isso, as organizações negras demandam que o tema do combate da discriminação e do racismo seja tratado como tema transversal, que atravesse todas as políticas educativas, como de uma certa forma tem sido tratado o tema do meio-ambiente.

Da mesma forma, o exemplo dos indígenas mexicanos demonstra a necessidade que funcionários públicos, principalmente do sistema judiciário, sejam capacitados. É necessário combater as idéias preconceituosas que guiam seus julgamentos nos casos que envolvem os indígenas. Como demonstrado, os indígenas da Cidade do México vêm constantemente seus direitos como indígenas e como cidadãos sendo violados através de um jogo manipulador da justiça, que ao mesmo tempo que lhes nega o acesso aos direitos indígenas porque não reconhecem e não aceitam suas identidades, nega também seus direitos como cidadãos individuais, porque quando reconhecem suas identidades não aceitam seus direitos como cidadãos mexicanos de estarem presentes na capital. Os indígenas assim sofrem com a desconsideração com que são tratados, e se vêem muitas vezes obrigados a ocultarem suas identidades étnicas. Como se observa e como é destacado por Cardoso de Oliveira (2002), citado na introdução, essa desconsideração deve ser considerada pois se traduz na violação dos direitos dos

² A aposta no diálogo entre as culturas não se limita ao contexto urbano intercultural. Como afirma Díaz-Polanco (2000), o primeiro requisito para se iniciar um processo de autonomia é a disposição para o diálogo e a cooperação entre as culturas. Para o autor, o relativismo é, na verdade, um adversário das autonomias indígenas.

³ A questão negra brasileira remete diretamente ao problema do racismo. Discursos multiculturalistas que tendem a tratar do problema da raça da mesma forma que da diferença cultural tende a passar por cima das formas específicas de ação do racismo. Este é um risco real do excesso de concentração do debate em diferenças culturais.

indígenas. O reconhecimento da diferença cultural indígena principalmente através da promulgação de leis que está sendo promovido no país é insuficiente para dar conta da desconsideração com que os indígenas são tratados no sistema judiciário mexicano. Políticas que pretendam realmente combater a discriminação dirigida aos indígenas exigem ações mais amplas de esclarecimento e de capacitação dos funcionários. Isso não é o bastante, pois é necessário que o tema da discriminação e do preconceito seja motivo de maior debate na sociedade mexicana e se reflita igualmente no sistema educativo, que além da promoção da educação bilíngüe deve se abrir cada vez mais para tratar da questão.

É a discriminação e o racismo que questionam as concepções que defendem um Estado cego às diferenças culturais e raciais. Por causa de suas existências, os indígenas e negros não são somente marginalizados socialmente mas vêm constantemente seus direitos violados, direitos que incluem o respeito pelas suas manifestações culturais e por suas diferenças raciais. As políticas de reconhecimento podem ser úteis desde que se concentrem em políticas valorativas das identidades e das contribuições culturais dos negros e indígenas. Constituiria assim, o potencial das políticas de reconhecimento tal como defendido por Taylor (1994) e Cardoso de Oliveira (2002) já que poderiam contribuir para uma maior conscientização do preconceito que impede que os negros e indígenas participem plenamente da sociedade da qual fazem parte.

A politização das identidades e as receitas multiculturalistas

Como já mencionado, as receitas multiculturalistas que se divulgam em nível internacional tendem a não respeitar as especificidades dos contextos nacionais e a construir identidades homogêneas. Como afirma Wieviorka (2001, citado na introdução), o multiculturalismo, enquanto política institucionalizada, pode não ser adequado para todos os tipos de pluralismo cultural e nem para todos os países.

A homogeneização das categorias “indígena” e “negro” causa impacto não somente sobre a construção das identidades e na dinâmica cultural, mas também sobre as necessidades específicas dos grupos. As políticas multiculturalistas são pensadas a partir do contexto internacional, como demonstra o Relatório Mundial sobre Desenvolvimento Humano do PNUD citado na introdução, que recomenda, de maneira geral, que para as minorias nacionais, as medidas mais viáveis são as autonomias, já para os grupos étnicos (segundo a classificação de Kimlicka), as ações afirmativas são necessárias quando se encontrem em situação de desfavorecimento social. Categorizações sobre as melhores políticas a serem aplicadas impedem o surgimento de alternativas que se adaptem melhor ao contexto nacional ou mesmo às diferenças existentes entre as minorias nacionais ou entre os grupos étnicos.

O exemplo dos indígenas urbanos não invalida a questão das autonomias, mas demonstra que ela é insuficiente para abarcar a diferentes reivindicações dos povos indígenas mexicanos. A autonomia é necessária e importante para contextos e para grupos indígenas específicos, outros tipos de políticas devem ser pensados para aqueles indígenas que dela não se beneficiariam.

Da mesma forma, as políticas de ação afirmativa no Brasil não devem ser compreendidas como políticas que trarão solução para todos os problemas que enfrentam a população negra. As ações afirmativas são políticas de impacto limitado e tendem a satisfazer uma pequena parcela da população negra. Além disso, devem ser

contextualizadas, principalmente segundo as diferenças regionais que marcam a experiência negra no país.

A excessiva centralização nas autonomias indígenas e nas ações afirmativas pode significar a desconsideração de outros tipos de demandas igualmente importantes além de provocar a exclusão de negros e indígenas que não se vêem abarcados por essas políticas. Este tipo de centralização seria a própria antítese do multiculturalismo pois discrimina as populações que pretendem defender.

O potencial transformador das políticas multiculturalistas

Com todas as críticas que podem ser feitas à participação do Estado no processo de organização étnica e na condução das políticas multiculturalistas, algumas mudanças importantes na questão indígena e negra podem ser observadas tanto no México quanto no Brasil, que apontam para um possível aspecto transformador dessas políticas. Recusa-se aqui uma visão maniqueísta do Estado, pois da mesma forma que não se pode deixar de observar os interesses do Estado na admissão dessas políticas e vê-las como apenas uma resposta à mobilização negra e indígena, também não se pode cair em uma visão calculista de um Estado que representaria apenas os interesses das elites. É necessária uma análise das práticas institucionais a fim de se conhecer as negociações e as estratégias de que lançam mãos os distintos atores políticos.⁴

No âmbito do Estado, transformações legislativas e políticas elaboradas no seio de algumas instituições já são recursos a que podem recorrer os indígenas e os negros e que já apontam para um melhor reconhecimento dessas populações. Ainda que essas medidas sejam difíceis de implementar-se, os indígenas e negros sabem de sua existência e lutam para que elas ganhem efetividade.

Não se pode negar, igualmente, a visibilidade que os movimentos negros e indígenas alcançaram no Brasil e no México. A existência de várias instituições de apoio a organizações indígenas e a abertura do debate sobre a questão negra no seio do governo brasileiro permitiram que fosse aberto um novo espaço na sociedade voltado para o diálogo sobre a questão étnica, dando lugar para uma participação mais ativa das organizações. Através de pressões, as organizações indígenas mexicanas, por exemplo, logram provocar mudanças na maneira mesma de atuar das instituições governamentais. As organizações negras, por sua vez, logram que seus problemas sejam escutados e que o racismo seja denunciado. Sem dúvida, essas mudanças foram possíveis graças aos processos de democratização e de maior abertura política em ambos os países.

As organizações também podem contar com alguns resultados positivos. A necessidade dos indígenas da Cidade do México em se mostrarem como grupos coesos e fortalecidos frente às instituições fez com que eles investissem em cursos de alfabetização, principalmente os representantes, lutassem pelo fim dos problemas de

⁴ Recondo (2002), em seu estudo sobre o multiculturalismo em ação em Oaxaca (México), procura demonstrar, através de uma aproximação dos estudos neo-institucionais, como as estratégias cruzadas de diferentes atores acabam por criar uma configuração institucional nova que nem sempre corresponde ao esperado pelas distintas partes. As intenções que alimentam essas partes envolvidas podem ser diferentes, mas há uma convergência em um mesmo objetivo, que, no caso de seu estudo, é a legalização dos costumes jurídicos indígenas.

delinqüência e de drogas ao interior das *vecindades*, ação facilitada pela recuperação de algumas normas tradicionais, e, ainda buscassem um maior conhecimento sobre os seus direitos. Além disso, alguns representantes já não querem ser dependentes das instituições públicas e buscam alternativas para a solução de suas necessidades:

Es cierto que han abierto un espacio más democrático, pero lo que queremos ya no es tanto depender de las instituciones, nosotros también tenemos las capacidades para sacar nuestra familia, nuestra gente, que sea nosotros que hagamos, porque a una institución le puede preocupar o no un problema, sin embargo, a ti como indígena, se preocupa, porque estamos viviendo el problema, porque nosotros somos los que tenemos el problema. (representante otomí – Igreja, 2000,p.162)

No caso brasileiro, não somente as organizações puderam divulgar no cenário nacional as condições reais da população negra brasileira, denunciando com mais rigor que a democracia está longe de ser observada na prática, mas puderam estender os benefícios obtidos através das diversas fontes de apoio financeiro à população que representam, como demonstra a atividade dos cursinhos pré-vestibulares para negros e carentes. O trabalho de qualidade realizado pelos cursinhos desafia a escola pública e auxilia no desenvolvimento de uma consciência mais crítica nos alunos que convida a uma maior participação política. Os idealizadores do Projeto *Diversidade na Universidade* reconheciam a capacidade de trabalho dos representantes dos cursinhos.

Um importante impacto do anúncio das políticas multiculturalista nos dois casos, brasileiro e mexicano, é na auto-estima dos negros e indígenas. Alguns exemplos confirmam este fato.

No caso mexicano, chama a atenção a mudança de comportamento dos integrantes das organizações indígenas, sobretudo os representantes. Os indígenas ganham voz e se sentem mais integrados à cidade. Da imagem anterior dos excluídos e nunca escutados, sentem-se capazes de enfrentarem diretamente as autoridades, de dialogar com elas em uma posição mais privilegiada. São limpadores de pára-brisas, comerciantes ambulantes e mesmo mendigos, que ganham personalidade e se sentem capazes de provocar transformações nas suas condições. Os grupos ganham voz na cidade, conseguem alguns benefícios, buscam aperfeiçoar-se, investem na educação e no combate a delinqüência e as drogas.

No exemplo brasileiro, não somente os representantes retiram benefícios através de sua projeção no meio político, mas sobretudo os alunos freqüentadores dos cursinhos. Como os alunos afirmam, a participação no cursinho traz como ponto mais positivo a melhoria da auto-estima, já que o ambiente dá ênfase à sua valorização ao reafirmar constantemente que nem uma cultura, uma cor ou um status diferenciado os faz inferiores e menos capazes que qualquer outra pessoa. O estímulo para que reconheçam suas capacidades e para que valorizem suas especificidades, permite que esses alunos estejam preparados para absorver o conhecimento e, depois, colocá-los em uso segundo suas necessidades.

O impacto das políticas multiculturalistas sobre a auto-estima dos negros e indígenas demonstra o potencial transformador dessas políticas, desde que sejam devidamente aplicadas. Como demonstra Taylor (1994) as pessoas ou grupos sofrem danos reais principalmente pela imagem negativa e depreciativa que os outros constroem deles e que geralmente acaba por ser assumida e internalizada por eles mesmos. O trabalho das organizações e dos cursinhos é exatamente reverter essa situação, possibilitando que os indígenas e negros construam representações mais

positivas de si mesmos e que possam assim valorizar-se e a sua cultura, e estarem mais aptos para lutarem contra a discriminação e o racismo. Além disso, os exemplos anteriores demonstram o potencial democrático da mobilização política dos indígenas e dos negros pois, através do trabalho das organizações, os indígenas e negros podem, como anseiam os representantes, alcançarem uma cidadania plena.

A constatação do impacto positivo do multiculturalismo sobre a auto-estima dos negros e indígenas leva a ponderação sobre as consequências negativas dessas políticas sobre a construção das identidades étnicas. O acompanhamento do programa mexicano, graças ao seu maior tempo de desenvolvimento é revelador deste fato.

O grande período de agitação das organizações étnicas no México chegou ao seu fim. Há uma certa desilusão dos indígenas com todo o processo de movimentação étnica. As organizações indígenas da Cidade começam a refletir sobre a experiência que viveram ao se constituírem como associações civis. Como parte de um questionamento mais amplo, perguntam-se sobre a forma que estão considerando suas identidades culturais, ou melhor, o ser indígena. Em assembleias gerais, começam a discutir sobre o processo de reafirmação étnica que viveram, os seus lados positivos e negativos. Questionam também a sua cultura agora reavivada, indagando-se pelos costumes que são interessantes de serem recuperados ou não.

Desde o princípio de formação das organizações, alguns representantes, principalmente de organizações mazahuas, se demonstravam conscientes do intenso processo de recuperação de tradições que estavam vivendo, mas afirmavam constantemente entre si que deveriam resguardar o sentir-se indígena que não devia ser determinado pelo que anunciavam as instituições. Segundo eles, historicamente tiveram de responder às demandas do Estado no que diz respeito às suas identificações. Lembavam constantemente do processo pelo qual passaram quando chegaram à cidade, e que os obrigou a ocultarem suas diferenças culturais para que fossem aceitos e atendidos pelas instituições. Visibilizar suas tradições culturais é mais um esforço para se adaptar a esse novo contexto.

Uma volta ao campo em 2004 me permitiu observar pequenas reflexões que começam a surgir ao interior das organizações. Segundo uma representante mazahua, é hora de refletir sobre o processo de formação das organizações, sobre o que significa representar-se como indígena, e finalmente o que significa ser indígena. A história de vida de Silvia demonstra que nos últimos anos as transformações foram muito rápidas e profundas. Uma recente viagem a Chiapas com o objetivo de encontrar o comando zapatista e contactar com os indígenas da região produziu muitos questionamentos em sua pessoa, agora despertada para o problema indígena do país, ao mesmo tempo, assustada com as diferenças de condições e de cultura entre os diversos grupos.

São os jovens, não obstante, que mais questões colocam sobre suas identidades étnicas. Jovens que participam dessas organizações buscam beneficiar-se do processo atual de valoração da diferença étnica; no entanto, entre si, questionam a admissão dessas identidades. Confessam ter descoberto elementos muito interessantes de suas culturas que lhe interessam recuperar, mas rejeitam fortemente outros. Pouco a pouco, estão construindo uma idéia do indígena que não sabem ao certo aonde levará, mas que

têm certeza de não ser a que é proposta pelas instituições, senão o resultado do que foi construído por eles antes e durante este processo de reafirmação étnica na cidade⁵.

La mayoría de los jóvenes están muy en peligro por la drogadicción. Se quedan en la calle a los 5-6 años para empezar a drogar. Podemos salir más adelante. Mis papás no tienen estudios, ahorita que tengo la posibilidad de estudiar, lo hago. Muchos niños salen a las 11-12 de la noche para vender chicles y no les da tiempo de estudiar. Quisiera un proyecto para los niños y los jóvenes, sobre todo para las mujeres que, según la tradición, se casan a los 15-16 años y no tienen que estudiar ya que su futuro es criar a los hijos y atender a sus maridos. Me daba pena llevar mi vestimenta, y por eso ya no la uso, pero sí hablo otomí. Estoy agarrando nueva cultura cuando ni siquiera conozco la mía (neste momento mostra seu *piercing* na língua). Alejandra, 16 años, organización Otomí⁶

O que se observa na cidade é que através da experiência da recuperação das tradições, os jovens têm a oportunidade, como agentes externos e, ao mesmo tempo, internos, de descobrir o melhor de suas culturas e, também, o que parece inadequado reproduzir. Em meio a pressões e conflitos, aproveitam este momento para recuperar sua história, seu orgulho étnico, mas, simultaneamente, não querem perder os vínculos com a modernidade e com os benefícios que a cidade pode lhes proporcionar. Tudo isso aponta para uma reformulação da representação indígena por eles mesmo e que se reflete na sua auto-estima, dando-lhes oportunidade de se constituírem como indivíduos plenos e ativos da cidade, onde, ademais da identidade indígena, vivem também outras identidades sociais.

A mesma contribuição trazem os jovens negros que participam nos cursinhos e nas organizações. Ainda que muitos idealizadores dos cursinhos sejam jovens e demonstram por vezes idéias mais radicais, são constantemente interpelados pelos alunos. O questionamento constante sobre o que significa assumir-se como negros, sobre o que é uma cultura negra ou que significa ter uma consciência racial permitirá um maior equilíbrio entre a proposta política étnica e a importância real de adquirir uma maior consciência sobre problemas que são vividos pela população negra como um todo. Dessa forma, o estudo com os jovens negros e indígenas podem dizer muito ainda sobre a importância das políticas multiculturalistas.

Essa nova experiência vivenciada pelos indígenas e negros não é vivida de forma separada do resto da população. Vários representantes indígenas puderam levar para dentro das organizações populares não indígenas nas quais também participam a especificidade de suas situações, o conhecimento de suas particularidades culturais e da real história do país que conduziu a subordinação “natural” dos indígenas. O testemunho de uma representante mazahua recolhido no trabalho de campo mais recente expressa como os representantes da associação de comerciantes ambulantes da Cidade

⁵ Navarro(1999) comenta que os jovens não se detêm a intelectualizar a tradição ou as identidades culturais e seus discursos, mas as vivem, as transportam, e convertem-se eles mesmos em uma metáfora da renovação cultural. Os jovens seriam a ponte entre o novo e o velho, representariam o futuro porque eles são os agentes de transformação: a cultura necessita deles para ser reinterpretada e renovada neles e por eles. Se não fosse assim, a cultura desde um início se converteria em uma simples informação indiferente e indiferenciada. Sobre jovens indígenas, ver: Navarro (1996,1999); Ortiz Marin (2003); Perez Ruiz (2002); Reguillo (1997), Feixa (1998).

⁶ Testemunho de Alessandra em uma visita as comunidades indígenas de Chiapas, recolhido por Angele Malatre.

do México da qual participa, mostram agora maior interesse pela problemática indígena no país e especialmente no contexto urbano. Na situação dos cursinhos pré-vestibulares, o debate em sala de aula sobre a problemática negra permite que o problema seja compartilhado entre negros e brancos. O trabalho realizado por Neuza Poli, por exemplo, de sensibilização das escolas de ensino médio sobre a questão racial demonstra a potencialidade de trabalhar sobre a discriminação e o racismo com crianças negras e brancas. Esse seria portanto, mais um aspecto das políticas multiculturalistas que demonstra o impacto positivo que podem ter sobre a luta contra a discriminação e o racismo.

As políticas multiculturalistas devem, portanto, ser elaboradas?

O objetivo dessa tese não foi tomar uma posição a favor ou contra as políticas multiculturalistas mas demonstrar os diversos problemas que circundam sua execução.

Uma primeira observação importante derivada dos dois exemplos é que o debate do multiculturalismo precisa se ampliar ainda mais antes de ser receitado de maneira universal, de forma que ele seja mais flexível às diferenças apresentadas segundo os distintos países e particularismos étnicos⁷. O debate precisa ainda estar mais aberto para as diversas opiniões de representantes da sociedade civil que, juntamente, com o Estado e através de um espaço aberto ao diálogo, possam pensar uma melhor forma de se apropriar dessas políticas.

Os dois programas demonstram que a apropriação de políticas multiculturalistas tal como está sendo realizada deixa muito a desejar. Há problemas concretos verificados na sua execução prática pelo Estado. Além disso, ainda não demonstraram uma capacidade de produzir mudanças nas condições sócio-econômicas dos indígenas e dos negros. Há, igualmente, impedimentos de ordem mais subjetiva, como os provocados pelas distintas formas que os negros e indígenas constroem suas identidades, que impossibilitam uma delimitação clara do público a ser atendido. A instrumentalização do multiculturalismo no Brasil e no México, assim como em toda América Latina, deve se assentar em medidas que não impliquem necessariamente uma definição limitada das identidades. É necessário encontrar formas de atender às reivindicações das organizações indígenas e negras, sem com isso, negar as múltiplas maneiras como as identidades culturais se constroem e nem o espaço de interação e convivência delas com outras culturas nacionais. Respeitar a ambigüidade e a complexidade das identidades culturais na situação brasileira e mexicana, não como algo que deve ser ordenado, mas algo que faz parte da história desses países, é um desafio para o multiculturalismo.

Tudo indica que a aplicação das políticas multiculturalistas tem pouco a proporcionar de positivo para a população negra e indígena. Não obstante, a má-execução dessas políticas pelo Estado ou as suas dificuldades de aplicação não podem ocultar a importância e o caráter transformador dessas políticas.

⁷ Incluo meu estudo entre as recentes pesquisas sobre o multiculturalismo na América Latina, que reclamam sua melhor conceituação dentro do contexto que lhe é próprio, onde o respeito pela interculturalidade deve ser permanente. Ver: Recondo (2002), Agudelo (2004).

Há urgências que são demandadas pelas organizações étnicas que devem ser atendidas. As políticas multiculturalistas são necessárias para promover a “paridade” ou a “equidade” dos indígenas e negros que por motivo de discriminação ou racismo são marginalizados na sociedade. O esforço em atender as demandas de equidade das organizações deve ser constante.

A implementação de algumas políticas dirigidas para as populações negras e indígenas já permitiu que algumas portas fossem abertas para a introdução das demandas colocadas pelas organizações étnicas. Observa-se que nunca se deu tanta visibilidade para a questão indígena e negra no dois países. É necessário, no entanto, que essa visibilidade se traduza em uma consideração verdadeira dos problemas que vivenciam esses grupos assim como em uma valoração efetiva das contribuições culturais que aportam. O reconhecimento não deve ser traduzido somente em um discurso “politicamente correto” mas deve ser autêntico.

O grande potencial transformador do multiculturalismo está principalmente no mundo simbólico, na sua capacidade em promover o reconhecimento das diferentes identidades e assim proporcionar que elas sejam construídas de maneira positiva e não estigmatizada. O reflexo das políticas multiculturalistas sobre a auto-estima dos negros e indígenas é evidente. São essas transformações que permitem que os negros e indígenas se sintam participando efetivamente do debate público, que se sintam mais aptos a apresentarem suas demandas e mais fortalecidos na sua luta contra o racismo e a discriminação. Além disso, não há como recuar, as organizações exigem urgência. É necessário, portanto, que estas políticas sejam aplicadas no sentido do que elas melhor podem oferecer.

Bibliografia

ABÉLÈS, Marc. *Anthropologie de l'État* Paris: Armand Colin, 1999. (Collection Anthropologie au présent.)

_____. Antropologie du politique in: _____ E JEUDY, Henri - Pierre (coord.). *Anthropologie du politique*. Paris: Armand Colin, 1997. p. 5-24.

ABREU, Sérgio. *Os descaminhos da Tolerância - O Afro-brasileiro e o Princípio da Igualdade e da Isonomia no Direito Constitucional* Rio de Janeiro : Lumen Juris, 1999.

AGIER, Michel. Distúrbios identitários em tempos de globalização *Mana*, São Paulo, n. 7, p. 7-33, 2001.

AGIER, Michel; CARVALHO, Maria Rosário. Nation, race, culture. Les mouvements noirs et indiens au Brésil *Cahiers des Ameriques Latines*, França - Sorbonne Nouvelle Paris III, n. 17, p. 107-124, 1994.

AGUDELO, Carlos. *Politique et populations noires en colombie: enjeux du multiculturalisme* . Paris: L Harmattan, 2004. 248 p.

AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo. Instituciones indígenas en el México actual . in: _____; POZAS ARCINIEGA, Ricardo (coord.). *La política indigenista em México - Métodos e resultados*. 3ª ed. 1ª reimpressão México: INI e Conaculta, 1991. Tomo II . p. 11-256.

AÍDA HERNANDEZ, Rosalba. La diferencia en debate: la política de identidades en Tiempos de PAN in: _____; PAZ, Sarela ; SIERRA, María Teresa (coord.). *El Estado y los indígenas en tiempos del PAN: neoindigenismo, legalidad e identidad* México: Ciesas/Porrúa, 2004. p. 287-304.

AÍDA HERNANDEZ, R.; MATTIACE, S.; RUS, J. Introducción. Múltiples encuentros in: _____ *Tierra, Libertad y autonomía: impactos regionales del zapatismo en Chiapas* México: Ciesas/IWGIA, 2002. p. 15-53.

ALMEYRA, Guillermo. Las juntas de buen gobierno zapatistas y la autonomía *Memória*, México, n. 176, p. 06-08, outubro 2003.

ALONSO SANCHEZ, Jorge ; AZIZ NASSIF, Alberto. Las resistencias al cambio: los poderes ante la ley sobre Derechos y cultura indígena in: AZIZ NASSIF, Alberto (coord.). *México al inicio del siglo XXI, democracia, ciudadanía y desarrollo* México: Ciesas y Miguel Angel Porrúa, 2003. p. 97-132.

ALTAMIRANO, Teófilo; HIRABAYASHI, Lana. Culturas regionales en ciudades de America Latina: un marco conceptual *América Indígena*, México, Instituto Indigenista Interamericano, v. LI, n. 04, p. 17-48, 1991.

ALVAREZ, Sonia; DAGNINO, Evelina; ESCOBAR, Arturo. O cultural e o político nos movimentos sociais latino-americanos in: _____ (coords). *Cultura e política nos movimentos sociais latino-americanos* Belo Horizonte: UFMG, 2000. p. 15-60.

ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas* 1 ed. espanhol México: Fondo de cultura Económica, 1993. 312 p.

ANDRADE, Rosa Maria; PIRES LIMA, Heloísa; FONSECA, Eduardo. Educafro: antes de tudo a defesa da cidadania: entrevista com Frei David e Clayton Wenceslau Borges in: _____ (orgs.). *APROVADOS! Cursinho pré-vestibular e população negra*. São Paulo: Selo Negros Edições, 2002. p. 133-148.

ANDREWS, George Reid. *Blacks and whites in São Paulo, Brazil, 1888-1988*, Madisson: University of Wisconsin Pres, 1991

ARIZPE, Lourdes. *Indigenas en la ciudad de México: el caso de las Marias* México: Secretaria de Educação Pública, 1975. 157 p.

_____. *Migración, etnicismo y cambio economico : un estudio sobre indigenas en la ciudad de México* México: El Colégio de México, 1978.

_____. *Campesinado e migração* México: Secretaria de Educação Pública, 1985.

_____. Pluralismo étnico, arte e integração nacional em América Latina:apuntes para su interpretación in: DEVALLE, S. (coord.). *La diversidad prohibida: resistencia étnica y poder de Estado*. México: El Colégio de México, 1989.

BACCHETTO, João Galvão. *Cursinhos pré-vestibulares alternativos no municipio de São Paulo (1991-2000): a luta pela igualdade no acesso ao ensino superior* São Paulo, 2003. 160 f. Mestrado em Educação - Faculdade de Educação , Universidade de São Paulo.

BANTON, Michael. *A idéia de Raça* Lisboa: Edições 70, 1977. 198 p. (Perspectivas do Homem.)

BÁRCENAS, Francisco. La lucha por la autonomía indígena en México : un reto al pluralismo in: AÍDA HERNANDEZ, R.; PAZ, S.; SIERRA, M. (coord.). *El Estado y los indigenas en tiempos del PAN: neoindigenismo, legalidad e identidad* . México: Ciesas/Porrúa, 2004. p. 207-230.

BAR DIN, Anne. La población indígena en la Ciudad de México *América Indígena*, México, Instituto Indigenista Interamericano, v. LII, n. 1-2, p. 153-168, 1992.

BARTH, Fredrik. *Los grupos étnicos y sus fronteras* México: Fondo de cultura Económica, 1976.

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. *Gente de costumbre y gente de razón - las identidades étnicas en México*. México: INI / Siglo XXI, 1997.

BARTRA, Amando. Caracoles! Descifrando la Traceava estela *Memória*, México, n. 176, p. 09-13, outubro 2003.

BARTRA, Roger. Violencias indígenas *La Jornada*, México, 31 de agosto 1997. La jornada semanal,

BASTIDE, Roger. Variations sur la negritude *Presence africaine*, Paris, n. 36, p. 7-17, 1961.

BEAUCAGE, Pierre. Un débat á plusiers voix: les amérindiens et la nation au Mexique *Recherches Amérindiennes au Québec*, Canadá, v. 25, n. 04, p. 15-34, 1995.

BELLIER, Irène. Une aproche de l'anthropologie de la culture des institutions in: ABÉLÈS, Marc, JEUDY, Henry Pierre (coords). *Antropologie du politique*. Paris: Armand Colin, 1997. p. 129-162.

BEVERLY, John. *Subalternity and representation: arguments in cultural Theory* Durhm and London: Duke University Press, 1999. 202 p.

BHABHA, Homi K. *O local da Cultura* Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

BONFIL BATALLA, Guillermo. Notas sobre civilização y proyecto nacional in Instituto Nacional Indigenista, *40 años*, México, INI.

_____. *Pensar nuestra cultura. Ensayos* México: Alianza Editorial, 1991.

_____. *México profundo, una civilización negada*
2ed. México: Grijalbo, 1994. 250 p.

BOURDIEU, P E WACQUANT, L. Sobre as Artimanhas da Razão Imperialista. *Estudos Afro-Asiáticos*, Rio de Janeiro , v. ed. especial, n. 24, 2002.

BRIONES, Claudia. (Meta)cultura del Estado-Nación y Estado de la (meta) cultura *Série Antropológica*, Brasília, n. 244, p. 54, 1998.

BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*. Brasil, 1998. Disponível em: www.planalto.gov.br

_____. MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO (MEC). *Parâmetros Curriculares Nacionais*.

_____. MINISTÉRIO DA JUSTIÇA (MRE) *Relatório do Comitê Nacional para a Conferência Mundial contra o Racismo, a Discriminação racial, a Xenofobia e intolerância Correlata*. Brasília, 2001.

_____. MINISTÉRIO DA JUSTIÇA. Secretaria de Estado dos Direitos Humanos. GTI População negra. [Relatório]. Brasília, 1996.

_____. MINISTÉRIO DA JUSTIÇA, MINISTÉRIO DAS RELAÇÕES EXTERIORES. *Relatório do Comitê Nacional para a Conferência Mundial contra o Racismo, a Discriminação Racial, a Xenofobia e a Intolerância Correlata*. Brasília, 2001.

BUTTERWORTH, Douglas. A study of urbanization process among Mixtec migrants from Tilatongo in Mexico city *América Indígena*, México, v. 22, p. 257-274, 1962.

_____. *Tilatongo: comunidade mixteca en transición* México: INI, 1975.

CAMUS, Manuela. *Ser indígena en ciudad de Guatemala* Guadalajara, México, 2000. 527 f. Tese (Doutorado) - Ciesas.

CANDAU, Vera Maria; ANHORN, Carmen. A questão didática e a perspectiva multicultural: uma articulação necessária In: *23ª REUNIÃO ANUAL DA ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA EM EDUCAÇÃO*, 24 a 28 de setembro de 2000, Caxambu- Minas Gerais . , 2000.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Luís R. Ação Afirmativa e equidade in: SOUZA, JESSÉ (org.). *Multiculturalismo e Racismo - uma comparação Brasil - Estados Unidos* Brasília: Paralelo 15, 1997. p. 145 - 156.

_____. *Direito legal e insulto moral - Dilemas da Cidadania no Brasil, Quebec e EUA* Rio de Janeiro : Relume Dumará / NUAP, 2002. 158 p. (Coleção Antropologia da Política.)

_____. Racismos, direitos e cidadania *Estudos Avançados*, USP -São Paulo, n. 50, p. 81-94, jan/abril 2004.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *Etnicidad y estructura social* 1 ed. espanhol, 1992. 158 p. (Colección Miguel Othón de Mendizábal.)

CARDOSO, Fernando Henrique. Abertura do Seminário "Multiculturalismo e Racismo". in: SOUZA, J. (org.). *Multiculturalismo e Racismo - uma comparação Brasil - Estados Unidos* Brasília: Paralelo 15, 1997. p. 13 - 18.

CARDOSO, Marcos. *O Movimento Negro em Belo Horizonte: 1978-1998* Belo Horizonte: Maza Edições, 2002. 235 p.

CARNEIRO, Edson. Singularidades dos Quilombos in: MOURA, CLÓVIS (org.). *Os Quilombos na Dinâmica Social do Brasil*. Maceió: UFAL, 2001. p. 11-20.

CASO, Alfonso. Instituciones indígenas precortesianas in: _____; ZAVALA, S.; MIRANDA, J, GONZÁLEZ NAVARRO, M. (coords.). *La política indigenista en México*. 1ed.1954 México: INI e Conaculta, 1991. Tomo I 1ª parte. p. 15-44.

CASTELLANOS, Alicia. Asimilación y diferenciación de los indios en México *Estudios Sociológicos del Colegio de México*, México, v. XII, n. 34, 1994.

CASTELLANOS GUERREIRO, Alicia E LÓPEZ Y RIVAS, Gilberto. Autonomía y movimiento indígena en México: debates y desafío *Alteridades*, México - UAM, n. 14, p. 145-159, año 07 1997.

CHAKRABARTY, DIPESH. *Habitations of modernity* : University of Chicago, 2002. 174 p.

CHENAULT, V. E SIERRA, T. Introducción - la antropología jurídica en México: temas y perspectivas de investigación in: in _____(coords) *Pueblos Indígenas ante el Derecho*. México: Ciesas, 1995. p. 13-44.

COLLIER, George A. El nuevo movimiento indígena in: LÉON PASQUEL (coord.). *Costumbres, leyes y movimiento indio en Oaxaca y Chiapas* México: Ciesas, 2001. p. 291-317.

COLLIER, Jane. Problemas teóricos-metológicos en la antropología jurídica in: CHENAULT, V; SIERRA, M.T. (coord.). *Pueblos Indígenas ante el derecho*. México: Ciesas, 1995. p. 45-78.

_____. *El derecho zinanteco*, 1ed. 1973, México, Ciesas, 1995, 327 p.

_____. Law, Social Contract Theory, and the construction of Colonial Hierarchies in: GARTH, BRYANT Y SARAT, AUSTIN (coord.). *How does law matter?..* Illinois: Universidad Northwestern, 1998. p. 162-190.

CONEJO, Mário. Los migrantes modelan una nueva ciudad: el caso de Otavalo in: BOLL ET AL. (coords). *Identidades indígenas en las ciudades*. Ecuador: Fundación Hanns Seidel, 1997. p. 121-152.

CORONADO SUZÁN, Gabriela . *Las voces silenciadas de la cultura mexicana: identidad, resistencia y creatividad en el diálogo interétnico* México: Ciesas, 2003. 372 p.

COSTA, Sérgio. A construção Sociológica da Raça no Brasil *Estudos Afro-Asiáticos*, UCAM , n. especial 01, p. 35-62, jan/abril 2002.

CUNHA, Olívia Maria Gomes da . Depois da festa - Movimentos negros e políticas de identidade no Brasil in: ESCOBAR ET AL. (orgs.). *Cultura e política nos movimentos sociais latino-americanos*. Belo Horizonte: UFMG, 2000. p. 333-382.

CUNHA JÚNIOR, Henrique. Contexto, antecedente e precedente: o curso pré-vestibular do Núcleo de Consciência Negra na USP in: ANDRADE, R.; FONSECA, E. (orgs.). *APROVADOS! Cursinho pré-vestibular e população negra* . São Paulo: Selo Negros Edições, 2002. p. 17-34.

D'ADESKY, Jacques. *Pluralismo étnico e multiculturalismo-Racismo e anti-racismos no Brasil* . São Paulo: Pallas , 2001. 246 p.

DA MATTA, Roberto. Notas sobre o racismo à brasileira in: SOUZA, J. (org.). *Multiculturalismo e Racismo - uma comparação Brasil - Estados Unidos*. Brasília: Paralelo 15, 1997. p. 69-76.

_____. *Relativizando - uma introdução à Antropologia Social* Rio de Janeiro : ROCCO, 1997.

DA SILVA, Luiz Fernando Martins. Ação Afirmativa e cotas para afro-descendentes: algumas considerações socio-jurídicas in: SANTOS, R.; LOBATO, F. (orgs.). *Ações afirmativas - políticas públicas contra as desigualdades raciais* . Rio de Janeiro : LPP/DP&A, 2003. Coleção Políticas da Cor. p. 59-74.

DAVIS, Darien J.. *Afro-brasileiros Hoje*. São Paulo: Selo Negros Edições, 2000. 128 p.

DE LA PEÑA, Guillermo. La ciudadanía étnica y la construcción de los indios en México contemporáneo *Revista Internacional de Filosofía Política*, México, n. 06, p. 116-140, 1995.

_____. Territorio y ciudadanía étnica en la Nación globalizada *Desacatos - Revista de Antropología Social*, México - Ciesas Conacyt, n. 01, p. 13-27, primavera 1999.

DEL VAL, José. Territorio, tierra y etnicidad in: *Coloquio sobre derechos indígenas* . México: Instituto Oaxaqueño de las culturas e Gobierno del Estado de Oaxaca, 1996a. p. 45-52.

_____. *Cosmovisión, prácticas jurídicas de los pueblos indios y autonomía* México, março de 1994. Conferência Instituto de Investigaciones Jurídicas , UNAM.

DIAZ-POLANCO, H. Juntas de buen gobierno - Una etapa superior de la autonomía? *Memória*, México, nº. 176, p. 14-17, outubro 2003.

_____. *Autonomía Regional: la autodeterminación de los pueblos indios* . México: Siglo XXI, 1991.

_____. Perspectivas de la autonomía regional *Cémos Memória*, México, n. 41, p. 28-35, abril 1992.

_____. Etnia, clase y cuestión nacional in: _____ (coord.). *Etnia, nación en América Latina*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1995. p. 53-78.

_____. Reconocimiento y Distribución in: AÍDA HERNANDEZ, R.; PAZ, S.; SIERRA, M. (coord.). *El Estado y los indígenas en tiempos del PAN: neoindigenismo, legalidad e identidad* . México: Ciesas/Porrúa, 2004. p. 333-356.

_____. El conflicto cultural en el umbral del tercer milenio *Memória*, Cidade do México, n. 131, p. 1-9, 2000.

_____. *La cuestión étnico-nacional*. México: Fontamara, 1988.

DIVISIÓN DE ESTUDIOS ECONOMICOS Y SOCIALES. *México Social 1996-1998 Estadísticas seleccionadas* México, 1998.

D.J. PENA, Sérgio; BORTOLINI, Maria Cátira. Pode a genética definir quem deve se beneficiar das cotas universitárias e demais ações afirmativas? *Estudos Avançados*, USP - São Paulo, n. 50, p. 31-50, Jan/Abril 2004.

DOS SANTOS, Sales Augusto. Ação Afirmativa e mérito individual in: SANTOS, RENATO EMERSON DOS; LOBATO, FÁTIMA (orgs.). *Ações afirmativas - políticas públicas contra as desigualdades raciais*. Rio de Janeiro : LPP/DP&A, 2003. Coleção Políticas da Cor. p. 83-126.

DUBE, Saurabh. *Sujeitos Subalternos*. Cidade do México: El Colégio de México, 2001. 280 p.

DUMOULIN, David . *Les politiques de conservation de la nature confrontées aux politiques du renouveau indien - une étude transnationale depuis le Mexique* França, 2003. 1100 f. Tese de doutorado em Ciências Políticas - Ecole doctorale de l'institut d'etudes politiques de Paris, Science Po.

EMBRIZ OSÓRIO, Amulfo. **Indicadores socioeconómicos de los pueblos indígenas de México, 1990** México: INI, 1994.

EMBRIZ OSÓRIO, Amulfo E RUIZ MONDRAGÓN, Laura. Los indicadores socioeconómicos de los pueblos indígenas y la planeación de la política social en México in: LARTIGUE, FRANÇOIS E QUESNEL, ANDRÉ (coord.). *Las dinámicas de la población indígena - Cuestiones y debates actuales en México*. México: Ciesas e IRD, 2003. p. 85-114.

ESCALANTE, Fernando. Larrainzer: un acuerdo políticamente correcto *Vuelta*, México, n. 232, março 1996a.

_____. Apuntes sobre el problema indígena en México *Veintuno*, Madrid, otoño 1996b.

ESTEVA, Gustavo. Autonomía y democracia radical: el tránsito de la tolerancia a la hospitalidad in: BARTOLOMÉ, Miguel A. E BARABAS, Alicia. (coord.). *Autonomía étnicas y Estados Nacionales*. México: Conacuta/INAH, 1998. p. 307-332.

_____. Sentido y alcances de la lucha por la autonomía in: MATTIACE Shannan; AÍDA HERNANDEZ E RUS, Jan (eds.). *Tierra, Libertad y autonomía: impactos regionales del zapatismo en Chiapas*. México: Ciesas/TWGIA, 2002. p. 365-402.

FEIXA, Carles. *El reloj de arena. Culturas juveniles en México* México: Causa Joven-CIEJ, 1998. (Colección Jóvenes, Nº 04.)

FERRANTI, Davi; PERRY, Guillermo et al. *Desigualdade na América Latina e no Caribe: rompendo com a história?* : Banco Mundial, 2003. 44 p.

FERRER MUÑOZ, Manoel. ¿Extraños en su propio suelo? Los pueblos indios y la independencia de México in: VI JORNADAS LASCASIANAS *La problemática del racismo en los umbrales del siglo XXI*. México: Instituto de Investigaciones Jurídicas, 1997. cuadernos del Instituto nº2.

_____. Pueblos indígenas en México en el siglo XIX, la igualdad jurídica ¿eficaz sustituto del tutelaje tradicional? in: *La supervivencia del derecho español en Hispanoamérica durante la época independiente.*: Instituto de Investigaciones Jurídicas, 1998. cuadernos del Instituto nº 02.

FITZPATRICK, P. *La mitología del derecho moderno*. inglés 1992 ed. México: Siglo XXI, 1998. 253 p.

FLORESCANO, Enrique. *Emia, Estado y Nación* México: Taurus, 2001. 572 p.

FRAGA, Paulo Cesar Pontes . As ONGs e o espaço público no Brasil In: *SEMINÁRIO "ONGS, GOBERNANCIA Y DESARROLLO EN AMERICA LATINA Y EL CARIBE*, Taller VIII - Transformaciones y diversidad. Nuevas formas, nuevas misiones, nuevos desafíos., 28 - 30 novembro 2001, Montevideo, Uruguay. , 2001. p. 01-07. www.unesco.org.uy/most/seminario/ongs-gobernancia/documentos/paulopontesfraga.doc.

FRASER, Nancy. Justice sociales, redistribution et reconnaissance *Revue de Mauss: De la reconnaissance - Don, identité et estime de soi*, Paris, n. 23, p. 151-164, primeiro semestre 2004.

FRENCH, John. Passos em Falso da Razão Antiimperialista: Bourdieu, Wacquant, e o Orfeu e o Poder de Hanchard *Estudos Afro-Asiáticos*, UCAM/ Rio de Janeiro, n. especial 01, p. 97-140, jan/abril 2002.

FREYRE, Gilberto *Casa Grande & Senzala* 45ª ed. Rio de Janeiro / São Paulo: Editora Record, 2001. 670 p.

_____. *Sobrados e mucambos* 13ª ed. Rio de Janeiro / São Paulo: Record, 2002. 892 p.

FRIEDMAN, Jonathan. Les vicissitudes du système mondial et l'apparition des mouvements sociaux in: WIEVIORKA (direção). *Un autre monde est possible: voix et regards* Paris: Balland, 2003. p. 107-128.

GARCÍA CANCLINI, Néstor. *Consumidores y ciudadanos : conflictos multiculturales de la globalização* Cidade do México: Grijalbo, 1995. 215 p.

_____. *Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidad*, 2ed. Cidade do Mexico, Grijalbo, 1990, 390 p.

GEERTZ, Clifford. *Conocimiento local* Barcelona: Paidós, 1994.

GELLNER, E. *Nations and nationalism* Oxford: Basil Blackwell, 1983.

GILROY, Paul. *O Atlântico Negro* Rio de Janeiro : UCAM - Editora 34, 2001. 428 p.

GIMÉNEZ, Gilberto. Comunidades primordiales y modernização in: _____ E POZAS, RICARDO (coords). *Modernización e identidades sociales*. Cidade do México: UNAM, 1994. p. 149-183.

_____. La teoría y el análisis de la cultura. Problemas teóricos y metodológicos in: GONZÁLEZ, J. E CÁCERES, J. (coords.). *Metodología y Cultura*. Cidade do México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1994. p. 33-66.

GLAZER, Nathan. Individual Rights against Group Rights in: KIMLICKA, WILL *The rights of minority cultures* . Oxford: Oxford University Press, 1995. p. 123-138.

GOMES, Joaquim B. Barbosa. *Ação Afirmativa & Princípio Constitucional da Igualdade - O Direito como Instrumento de Transformação Social. A experiência dos EUA*. Rio de Janeiro / São Paulo: Renovar, 2001. 445 p.

_____. O debate constitucional sobre as ações afirmativas in: SANTOS, RENATO EMERSON DOS; LOBATO, FÁTIMA (orgs.). *Ações Afirmativas - Políticas públicas contra as desigualdades raciais*. Rio de Janeiro : LPP/DP&A, 2003. p. 15-58.

GÓMEZ, Magdalena . La defensoría jurídica de presos indígenas in: STAVENHAGEN, R. (coord.). *Entre la ley y la costumbre - el derecho consuetudinario indígena en América Latina*. México: III/IIDH, 1990. p. 371-388.

_____. Hacia una definición del espacio de lo consuetudinario en el medio indígena y sus posibilidades de ejercicio en el marco legal de la nueva legalidad *Nueva Antropología*, México, v. 13, n. 44, agosto México.

_____. La constitucionalidad pendiente: la hora indígena de la Corte in: AÍDA HERNANDEZ, R.; PAZ, Sarela E SIERRA, María Teresa (coord.). *El Estado y los indígenas en tiempos del PAN: neoindigenismo, legalidad e identidad* México: Ciesas/Porrúa, 2004. p. 175-205.

GONZÁLES CASANOVA, Pablo. Sociedad Plural, colonialismo interno y desarrollo *América Latina*, Centro Latino America de Pesquisas em Ciências Sociais - Rio de Janeiro, Brasil, n. 03, p. 15-32, Ano 06 Julho-setembro 1963.

_____. Los Caracoles zapatistas - Redes de resistencia y autonomía *La Jornada*, México, setembro 2003.

GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo E ROITMAN ROSENMAN, Marcos. *Democracia y Estado multiétnico en América Latina* México: UNAM, 1996.

GONZÁLES NAVARRO, Moisés. Instituciones indígenas en México independiente in: CASO, Alfonso et al (ed.). *La política indigenista en México*. 1ªed. 1954 : Instituto Nacional Indigenista, 1991. Tomo I.

GRIN, Mônica. Esse ainda obscuro objeto de desejo - Políticas de ação afirmativa e ajustes normativos: o seminário de Brasília *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, n. 59, p. 172-202, marços de 2001 2001.

GROS, Christian . Indigenismo y etnicidad: el desafio neo-liberal in: URIBE, M.V. Y RESTREPO, E. (coords). *Antropologia en la modernidad* Colombia: Instituto Colombiano de Antropología e História, 1997. p. 13-60.

_____. *Políticas de la Etnicidad: identidad, Estado y Modernidad* Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e História, 2000. 216 p.

_____. Identités, ethnicité et violance *Ateliers*, Paris, n. 26, p. 93-108, 2003.

GRUZINSKY, Serge. *La pensée métisse* Paris: Fayard, 1999. 345 p.

GUIMARÃES, Antônio Sérgio. A desigualdade que anula a desigualdade: Notas sobre a Ação Afirmativa in: SOUZA, J. (org.). *Multiculturalismo e Racismo - uma comparação Brasil - Estados Unidos*. Brasília: Paralelo 15, 1997. p. 233-242.

_____. *Racismos e anti-racismos no Brasil* São Paulo: Editora 34, 1999. 238 p.

_____. *Classes, raças e Democracia* São Paulo: Editora 34, 2002. 232 p.

_____. Ações Afirmativas para a população negra nas universidades brasileiras in: SANTOS, Renato Emerson dos; LOBATO, Fátima (orgs.). *Ações afirmativas - políticas públicas contra as desigualdades raciais* . Rio de Janeiro : LPP/DP&A, 2003. Coleção Políticas da Cor. p. 75-82.

HALL, Stuart. *Cultural identity and diaspora* Londres: Rutherford, 1990.

_____. Quem precisa de identidade? in: SILVA, TOMAZ TADEU DA (org.). *Identidade e diferença - a perspectiva dos Estudos Culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 103-131.

_____. Questão multicultural in: LIV SOVIK (org.). *Da diáspora : identidades e Mediações culturais* : UFMG/Unesco, 2003. p. 51-100.

_____. *A identidade cultural na pós-modernidade* 7 ed. Rio de Janeiro : DP&A, 2003.

HAMEL, Rainer Enrique. Lenguaje, prácticas jurídicas y derecho consuetudinário indígena in: STAVENHAGEN, R. (coord.). *Entre la ley y la Costumbre - El derecho consuetudinário indígena en América Latina* México: III/IIDH, 1990. p. 205-230.

_____. Linguistic rights for amerindian peoples in latin american in: SKUTNABB-KANGAS E PHILLIPSON (eds). *Linguistica Human Rights*. Berlin: M. De Gruyter, 1994.

HANCHARD, Michel George. *Orfeu e o Poder - Movimento Negro no Rio e São Paulo* Rio de Janeiro : UERJ, 2001. 244 p.

HANNERZ, Ulf. *Exploración de la ciudad* 1ed. espanhol México: Fondo de cultura Económica, 1986. 386 p.

HARVEY, Neil. Disputando el desarrollo: el Plan Puebla-Panamá y los derechos indígenas in: AÍDA HERNANDEZ, R.; PAZ, Sarela E SIERRA, María Teresa (coord.). *El Estado y los indígenas en tiempos del PAN: neoindigenismo, legalidad e identidad* México: Ciesas/Porrúa, 2004. p. 115-135.

HASENBALG, Carlos A. Entre os mitos e os fatos; racismo e relações raciais no Brasil in: CHOR MAIO. M. E VENTURA SANTOS (orgs.). *Raça, Ciência e Sociedade..* Rio de Janeiro : Fiocruz/Centro Cultural Banco do Brasil, 1996. p. 235 -249.

_____. O contexto das desigualdades raciais in: SOUZA, JESSÉ (org.). *Multiculturalismo e Racismo - uma comparação Brasil - Estados Unidos*. Brasília: Paralelo 15, 1997. p. 63-68.

HASENBALG, Carlos; SILVA, Nelson do Valle; LIMA, Márcia. *Cor e estratificação social* Rio de Janeiro : Contra Capa, 1999. 240 p.

HASENBALG, Carlos; SILVA, Nelson do Valle, *Tendências na desigualdade educacional no Brasil*, XXIV Encontro anual ANPOCS, GT 03, 23 a 27 outubro 2000, Petrópolis, 2000

HENRIQUES, Ricardo. *Desigualdade racial no Brasil: Evolução das condições de vida na década de 90* Rio de Janeiro : IPEA, 2001. 50 p. Texto para discussão nº 807.

HERINGER, Rosana. A agenda anti-racista das ONGs brasileiras nos anos 90 in: GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo; HUNTLEY, Lynn (orgs.). *Tirando a Máscara - Ensaio sobre o racismo no Brasil*. São Paulo: Paz e Terra, 2000. p. 343-358.

_____. Mapeamento de Ações e Discursos de Combate às desigualdades Raciais no Brasil *Estudos Afro-Asiáticos*, UCAM , n. 02, p. 291-334, jul/dez 2001.

HONNETH, Axel. Visibilité et invisibilité: sur l'épistémologie de la «reconnaissance», *Revue de Mauss – De la reconnaissance – Don, identité et estime de soi*, nº23, p. 136-150, 2004.

IANNI, Octávio. *Escravidão e racismo* 2ª ed. São Paulo: Editora Hucitec, 1988. 190 p.

IGREJA, Rebecca . La diversidad cultural y la impartición de justicia en la ciudad de México: nuevo reto para los estudios en antropología jurídica in: CASTRO LUCIC, Milka (coord.). *Derecho consuetudinario y pluralismo legal: desafios en el tercer milenio*. Arika,

Chile: Universidade de Chile/ Universidad de Tamaracá, 2000. p. 215-222.

_____. *Derecho y diferencia étnica: la impartición de justicia hacia los indígenas migrantes en la ciudad de México* Cidade do México, 2000. 257 f. Tese de Mestrado - Centro de investigación y estudios superiores en Antropología Social.

_____. *Diversidade na Universidade* Washington : Banco Interamericano de Desenvolvimento - BID, 2002. 106 p.

_____. *Corrigindo a desigualdade na escola* Brasília: Mec , 2002. 15 p.

_____. Deux expériences multiculturalistes en milieu urbain: les organisations noires de Rio de Janeiro et São Paulo et les organisations indígenas de Mexico *Cahiers des Ameriques Latines*, Paris, n. 44, p. 97-116, 2004 2003/3.

_____. Justicia y diferencia étnica. El reconocimiento étnico en el contato de los grupos indígenas migrantes en la Ciudad de México com la administración de justicia de la ciudad *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, UNAM / México, n. 188-189, p. 169-189, mayo/dec 2003 -Ano XLVI 2004.

_____. Derecho y diferencia étnica: la impartición de justicia hacia los indígenas migrantes en la ciudad de México in: SIERRA, María Teresa (edição). *Haciendo Justicia: interlegalidad, derecho y genero en regiones indígenas* . Cidade do México: Ciesas/Miguel Angel Porrua, 2004. p. 409-474.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). *Pesquisa nacional por Amostra de Domicílio; 1999-2002*. Brasília, 2002

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA, GEOGRAFÍA E INFORMÁTICA – INEGI (México) *Anuário Estadísticode los Estados Unidos Mexicanos 1997*. México: INEGI, 1997. 656p.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTUDOS E PESQUISAS EDUCACIONAIS – INEP (Brasil). *Evolução do Ensino Superior 1980 -1998*. Brasília, 2000

INSTITUTO NACIONAL INDIGENISTA – INI (México), *Indicadores socioeconómicos de los pueblos indígenas de México*. México: INI, Conadepi, CONAPO, 2002. Disponível em <http://indigenas.gob.mx>

_____. *indicadores socioeconômicos de los pueblos indígenas de México*. México, 1990.

JACCOURD, Luciana E BEGHIN, Nathalie. *Desigualdades raciais no Brasil - um balanço da intervenção governamental* Brasília: IPEA, 2002. 152 p.

KEMPER, Robert. El estudio antropológico de la migración a las ciudades en América Latina *América Indígena*, México, v. XXX, n. 03, p. 609-633, 1970.

KEPPKE, Rosane Segantin, MEREGE, Luis Carlos. Como vender produtos sociais sem vender a própria alma? Dois casos e um alerta In: IV CONFERÊNCIA INTERNACIONAL DA INTERNACIONAL SOCIETY FOR THIRD SECTOR RESEARCH . ISTR, 5-8 de julho de 2000, Dublin. , 2000.

KRAUZE, Enrique. *Diez precisiones sobre la cuestión indígena*. México: Centro de investigación para el desarrollo CIDAC, 28/03/2001. informes e opiniões.

KYMLICKA, Will. *Ciudadania Multicultural* Barcelona/Buenos Aires/ México: Paidós, 1996. 300 p.

_____. Les droits de minorités et le multiculturalisme: l'evolution du débat anglo-américain in: _____ E MESURE, Sylvie (direção). *Comprendre les identités culturelles*. Paris: PUF, 2000. p. 141-172.

_____. *La política vernácula - Nacionalismo, multiculturalismo y ciudadania* Barcelona/Buenos Aires/ México: Paidós, 2003. 452 p.

LARKIN NASCIMENTO, Elisa. *O sortilégio da Cor - identidade, raça e gênero no Brasil* São Paulo: Selo Negros Edições, 2003. 412 p.

LAUTIER, Bruno E PEREIRA, Jaime Marques. Brésil, Mexique: deux trajectoires dans la mondialisation in: _____ (direção). *Brésil, Mexique: deux trajectoires dans la mondialisation*: Karthala, 2004. p. 7-23.

LESTAGE, Françoise. Apuntes sobre los mecanismos de reconstrucción de la identidad entre migrantes. Los mixtecos en las californias. in: NAPOLITANA, V. ; X. LEVYA SOLANO (coods). *Encuentros Antropológicos: power, identity and Mobility in Mexican society*. Londres: Institute of latin american studies, 1998.

_____. *Diseñando nuevas identidades: el sistema de alianças de los migrantes mixtecos en Tijuana* México, 1997. XIX Coloquio de Antropologia y Historia Regionales El Colégio de Michoacan.

LEWIS, Oscar. urbanización sin desorganización. Las familias zapotecas en la ciudad de México *América Indígena*, III - México, v. XVII, n. 03, 1957.

_____. *La cultura de la pobreza* Barcelona: Cuadernos Anagrama, 1972.

LEYVA SOLANO, Xochitl. Transformaciones regionales, comunales y organizativas en Las Cañadas de la Selva Lacandona (Chiapas, México) in: MATTIACE Shannan; AÍDA HERNANDEZ E RUS, Jan (eds). *Tierra, Libertad y autonomia: impactos regionales del zapatismo en Chiapas*. México: Ciesas/IWGIA, 2002. p. 57-82.

LOMNITZ, Larissa . *Cómo sobreviven los marginados* 13ªed. México: Siglo XXI, 1997.

MACHADO, Igor José de Renó. Estado- Nação, identidade-para-o-mercado e representações de nação *Revista de Antropologia*, USP -São Paulo, v. 47, n. 1, p. 209-234, 2004.

MACHUCA, Jesús Antônio. Nación, mestizaje y racismo in: CASTELLANOS, Alicia A. Guerreiro (coord.). *Nación, Racismo e Identidad* México: Editorial Nuestro Tiempo, 1998. p. 37-74.

MAGGIE, Yvonne. Os novos bacharéis: a experiência do pré-vestibular para negros e carentes *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, n. 59, p. 193-202, março de 2001 2001.

MAGGIE, Yvonne E FRY, Peter. A reserva de vagas para negros nas universidades brasileiras *Estudos Avançados*, USP -São Paulo, n. 50, p. 67 -80, jan/abril 2004.

MARTINS, Roberto Borges. *Desigualdades raciais e políticas de inclusão racial: um sumário da experiência brasileira recente* Santiago do Chile: Cepal, 2004. 72 p. Série Políticas Sociales.

MARX, Anthony W. A construção da raça e o Estado-Nação *Estudos Afro-Asiáticos*, UCAM/ Rio de Janeiro, n. 29, p. 09-36, março 1996.

MATÍAS ALONSO, Marcos. *Un año de intenso trabajo en el INI* Informe de fim de mandato, 2001. (doc. cedido pelo autor).

MATO, Daniel. Des-fetichizar la "globalización": basta de reduccionismos, apologías y demonizaciones, mostrar la complejidad y las prácticas de los actores *Estudios Latino Americanos sobre culturas y transformaciones sociales en tiempo de globalización*, Argentina - Clacso, v. 2, p. 147-178, 2001.

_____. Actores sociales transnacional, organizaciones indígenas, antropólogos y otros profesionales en la producción de representaciones de "cultura y desarrollo" in: _____ (coord.). *Políticas de identidades y diferencias sociales en tiempos de globalización* Caracas: FaCES - UCV, 2003. p. 331-354.

_____. Instituciones, empresarios, dirigentes sociales, economistas, periodistas y otros profesionales de América Latina en la difusión mundial de ideas neo-liberales In: 5TA. REUNIÓN DEL GRUPO DE TRABAJO "CULTURA Y PODER" DEL CONSEJO LATINOAMERICANO DE CIENCIAS SOCIALES (CLACSO): CULTURA Y NEOLIBERALISMO, 2004, Porto Alegre, Brasil. , 2004.

MATTIACE, Shannan. Renegociaciones regionales del espacio: identidad étnica tojolabal en Las Margaritas, Chiapas in: MATTIACE S.; AÍDA HERNANDEZ E RUS, J. (eds.). *Tierra, Libertad y autonomía: impactos regionales del zapatismo en Chiapas* México: Ciesas/IWGIA, 2002a. p. 83-124.

_____. Una nueva idea de nación: autonomía indígena en México in: MATTIACE S.;

AÍDA HERNANDEZ E RUS, J. (eds.). *Tierra, Libertad y autonomía: impactos regionales del zapatismo en Chiapas México*: Ciesas/IWGIA, 2002b. p. 229-268.

MATTOSO, Kátia de Queiros. Au Brésil: cents ans de mémoire de *l'esclavage Cahiers des Ameriques Latines*, França - Sorbonne Nouvelle Paris III, n. 17, p. 65-84, 1994.

MEJÍA-PIÑEROS, M.C. E SARMENTO-SILVA. *La lucha indígena: un reto a la ortodoxia México*: Siglo XXI, 1987.

MÉXICO *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, 1917. 1998*. Disponível em www.constitucion.presidencia.gob.mx

MÉXICO Social; 1996-1998 – estadísticas seleccionadas. México: Divisiones de Estudios Socioeconómicos y Sociales, Banamex, 1998, 775p.

MITCHELL, J.Clyde. Orientações teóricas de los estudios urbanos en África in: BANTON, Michel (coord.). *Antropologia social de las sociedades complejas*. 1ª espanhola ed. Madrid: Alianza Editorial, 1980. p. 53-81.

MOLINA ENRIQUEZ, Andrés. *Los grandes problemas nacionales México*: ERA, 1978.

MORA, Teresa. *La mixteca baja: su migración. Nieves Ixpantepec y San Nicolas Hidalgo México*: INAH / ENAH, 1983.

MOREIRA, José Fernando . Curso Superação - Pré-vestibular para afro-descendentes em Porto Alegre - RS in: RAMOS, Marise Nogueira et al. (coords.). *Diversidade na Educação: reflexões e Experiências* . Brasília: Ministério da Educação , 2003. p. 93-97.

MOTTA, Roberto. Paradigmas de interpretação das relações raciais no *Brasil Estudos Afro-Asiáticos*, UCAM/ Rio de Janeiro, n. 38, p. 113-134, dezembro 2000.

MOURA, Clovis. A quilombagem como expressão de protesto radical in: _____ (org.). *Os quilombos na dinâmica social do Brasil* Maceió: UFAL, 2001. p. 103-118.

MUNANGA, Kabengele. Origem e histórico dos quilombos em África in: MOURA, CLÓVIS (org.). *Os Quilombos na Dinâmica Social do Brasil*. Maceió: UFAL, 2001. p. 21-34.

_____ A difícil tarefa de definir quem é negro no Brasil *Estudos Avançados* , USP -São Paulo, n. 50, p. 52-56, jan/abril 2004.

MUÑOZ, Humberto E DE OLIVEIRA, Y O. Migración y desigualdad social en la ciudad de México in: MUÑOZ, H ET AL. *Las migraciones internas en América Latina. Consideraciones teóricas*. México: El Colégio de México, 1977.

NADER, Laura. *Ideologia armónica - Justicia y control en un pueblo de la montaña zapoteca* original em inglês:1990 ed. México: Ciesas/Instituto Oaxaqueño de las

- Culturas/Fondo Estatal para las culturas y las artes, 1998. 415 p.
- NASCIMENTO, Abdias do. Teatro Experimental do Negro : trajetória e reflexões *Estudos Avançados* , USP -São Paulo, n. 50, p. 209-224, jan/abril 2004.
- _____. Apresentação in *Quilombo: vida problemas e aspirações do negro*, edição fac-similar do jornal dirigido por Abdias do Nascimento, Rio de Janeiro, Editora 34, 2003
- NASCIMENTO, Abdias; NASCIMENTO, Elisa Larkin. Reflexões sobre o movimento negro no Brasil, 1938-1997 in: GUIMARÃES, Antônio.; HUNTLEY, Lynn (orgs.). *Tirando a máscara- ensaios sobre o racismo no Brasil* São Paulo: Paz e Terra, 2000. p. 203-236.
- NASCIMENTO, Alexandre do. Universidade e Cidadania: o movimento dos cursos Pré-vestibulares Populares *Revista Lugar Comum*, Rio de Janeiro - E papers Editora, n. 17, 2002.
- NAVARRO Kuri . Postmodernidad y juventud. La agonía de la cultura en el umbral del siglo XXI *Revistas de Estudio sobre la juventud*, México, n. 1, p. 46-53, Cuarta época, año 1, julio-septiembre 1996.
- _____. *Cultura juvenil y medios" en Jóvenes; una evaluación del conocimiento: la investigación sobre la juventud en México 1986-1999* México: Instituto Mexicano de la juventud, 1999. (livro pesquisa: coord. José Antonio Perez Islas.)
- NOGUEIRA, Oracy. *Negro político e político negro* São Paulo: Edusp, 1992. 317 p.
- _____. *Preconceito de Marca - As relações Raciais em Itapetininga* São Paulo: Edusp, 1998. 246 p.
- NOLASCO, Margarita , *Cuatro ciudades. El proceso de urbanización dependiente* México: INAH, 1979.
- OHEMICHEN BAZÁN, Cristina. *Reforma del Estado: Política social e indigenismo en México* México: UNAM, 1999. 300 p.
- _____. *Mujeres indígenas migrantes en el proceso de cambio cultural. Análisis de las normas de control social y relaciones de género en la comunidad extraterritorial* México, 2001. 351 f. doutorado - Facultad de Filosofica y letras, UNAM.
- _____. *Instituto Nacional Indigenista -1989-1994* México: Sedesol - INI, 1994.
- OLIVEIRA, Orlandina. Migración femenina, organização familiar y mercados laborales en México *Comercio exterior*, México, v. 34, n. 7, 1997.
- ORELLANA, Carlos. Mixtec migrants in mexico city: a case study of urbanizations? *Human organisations*, v. 32, n. 3, p. 273-285, 1973.

ORTIZ MARÍN, Celso. Existen los jóvenes rurales e indígenas?. In: SEMINARIO INTERNACIONAL VIRTUAL JUVENTUD RURAL EN CENTROAMÉRICA Y MÉXICO, EL ESTADO DE LAS INVESTIGACIONES Y LOS DESAFÍOS FUTUROS; RED LATINO AMERICANA DE INVESTIGACIÓN EN JUVENTUD RURAL (RIJUR) Y FLACSO-GUATEMALA, 2003, Guatemala. , 2003.

OSORIO, Rafael Guerreiro *O Sistema Classificatório de "Cor ou raça" do IBGE* Brasília: IPEA, 2003. 50 p. Texto para Discussão nº 996.

_____. *A mobilidade social dos negros brasileiros* Brasília: IPEA, 2004. 25 p. texto para discussão nº 1033.

PAIM, Paulo. Estatuto da Igualdade Racial in: SANTOS, Renato Emerson dos; LOBATO, Fátima (orgs.). *Ações afirmativas - políticas públicas contra as desigualdades raciais* . Rio de Janeiro : LPP/DP&A, 2003. Coleção Políticas da Cor. p. 157-184.

PAIXÃO, Marcelo J.P. *Desenvolvimento humano e relações raciais* Rio de Janeiro : LPP/DP&A, 2003. 160 p. (Coleção Políticas da Cor.)

PAREKH, Bhikhu. *Rethinking multiculturalism : cultural diversity and political theory* New York: Palgrave, 2000. 380 p.

PAZ PATIÑO, Sarela . *La invención de lo indígena en el discurso autonomico* México, 2002. 166 f. mestrado - Ciesas.

_____. Pensando la diferencia en su posibilidad política in: AÍDA HERNANDEZ, R.; PAZ, Sarela E SIERRA, María Teresa (coord.). *El Estado y los indígenas en tiempos del PAN: neoindigenismo, legalidad e identidad* México: Ciesas/Porrúa, 2004. p. 357-381.

PEIMBERT, Guillermo. De Caracoles, sucesiones y autonomía *Mémoire*, México, n. 176, p. 25-26, outubro 2003.

PENA, Sérgio Bortolini, Pode a genética definir quem deve se beneficiar das cotas universitárias e demais ações afirmativas? *Estudos Avançados* , São Paulo, v. 18, n. 50, p. 31-50, jan/abril 2004.

PEREZ RUIZ, Maya . La identidad entre fronteras in: BONFIL BATALLA, GUILLERMO (coord.). *Nuevas identidades culturales en México*. : Conaculta, 1993. p. 126-153.

_____. Los migrantes mazahuas en Ciudad Juarez; estereótipos y realidades *Ce-Acatl*, México, n. 72, 1995.

_____. *¡Todos somos zapatistas! Alianzas y rupturas entre el EZLN y las organizaciones indígenas de México (1994-2001)* México, INAH, 2005. 459 p.

_____. Jóvenes indígenas y su migración a las ciudades *Diario de Campo: Los jóvenes indígenas en las ciudades. Avances en la reflexión*; CONACULTA, INAH, México, n. Suplemento Nº 23, p. 07-19, diciembre 2002.

PERRAUDIN, Anna. *Les populations indiennes et les transformations recentes du centre historique de Mexico* Paris, 2004. 118 f. Rapport de Stage Institut de Recherche pour le Développement - IRD.

PETRUCELLI, José Luís. Raça, etniCidade e Origem nos Censos de EUA, França, Canadá e Grã-Bretanha *Estudos Afro-Asiáticos*, UCAM/ Rio de Janeiro, n. 03, p. 533-562, set/dez 2002.

PIERUCCI, Antônio Flávio. *Ciladas da diferença* 2 ed. São Paulo: Editora 34, 2000. 222 p.

PINTO, L.A. Costa. *O Negro no Rio de Janeiro - Relações de Raças numa Sociedade em mudança* Rio de Janeiro : UFRJ, 1998. 307 p.

PROGRAMA DAS NAÇÕES UNIDAS PARA O DESENVOLVIMENTO (PNUD). *Relatório Mundial sobre desenvolvimento humano* Www.pnud.org.br, 2004.

RECONDO, David. *État et coutumes électorales dans l'Oaxaca (Mexique)* Bordeaux, 2002. 658 f. Tese de Doutorado - Droit, Sciences Sociales et Politiques, Sciences Économiques et de Gestion, Université Montesquieu - Bourdeaux IV.

REIS, Fábio Wanderley. Mito e valor da democracia racial in: SOUZA, J. (org.). *Multiculturalismo e Racismo - uma comparação Brasil - Estados Unidos* Brasília: Paralelo 15, 1997. p. 221-242.

REIS, João José e SILVA, Eduardo. *Negociação e Conflito - A resistência Negra no Brasil e Escravista* São Paulo: Companhia das Letras, 1999. 152 p.

RENARD, Marie- Christine. Le Chiapas est aussi le Mexique. Neo-zapatisme et changement politique *Cahiers des Ameriques Latines*, França - Sorbonne Nouvelle Paris III, n. 17, p. 5-23, 1994.

ROLAND, Edna. O movimento das mulheres negras brasileiras; desafios e perspectivas in: GUIMARÃES, Antônio Sérgio; HUNTLEY, Lynn (orgs.). *Tirando a máscara- ensaio sobre o racismo no Brasil*. São Paulo: Paz e Terra, 2000. p. 237-256.

ROMER, Martha. *Comunidad, migración y desarrollo: El caso de los mixes de Totonpec* México: INI, 1982.

_____. Reprodução étnica y racismo en el medio urbano. Un caso de migrantes mixtecos en la zona metropolitana de la ciudad de México in: CASTELLANOS, Alicia ; SANDOVAL, Juan Manuel . (coord.). *Nacion, Racismo e identidad*. México: Nuestro

Tiempo, 1998.

ROSEMBERG, Fúlvia. Analfabetismo, Gênero e raça no Brasil *Revista USP*, São Paulo, n. 28, p. 110-121, dez/fev. 1995/96.

SAFA BAZARRA, Patricia. Espacio urbano como experiencia cultural in: ESTRADA, Margarita; RODRIGUES, Mariângela (coords). *Antropologia y ciudad*. : Ciesas/ UAM Iztapalapa, 1993. p. 283-296.

_____. *Vecinos y vecindarios a la ciudad de México: un estudio sobre la construcción de identidades vecinales en Coyoacán, D.F.* México: Ciesas, 1998. 300 p.

_____. Vida urbana, heterogeneidad cultural y desigualdades sociales: el estudio de México de los setores populares urbanos *Alteridades*, UNAM / México, n. 3, Año 2 1992.

SAN JUAN JR, E. *Racism and cultural studies - critiques of multiculturalist ideology and politics of difference* Durhm and London: Duke University Press, 2002.

SANSONE, Livio. Pai preto, filho negro. Trabalho, cor e diferenças de geração *Estudos Afro-Asiáticos*, Rio de Janeiro , n. 25, p. 73-98, dezembro 1993.

_____. Couleur, classe et modernité à travers deux lieux bahianais *Cahiers des Ameriques Latines*, França - Sorbonne Nouvelle Paris III, n. 17, p. 85-106, 1994.

_____. La communauté noire existe-elle? identité et culture des afro-bahianais *Cahiers du Brésil Contemporain*, Paris-E.H.E.S.S, n. 49/50, p. 135-154, 2002.

_____. *Negritude sem Etnicidade* Salvador/Rio de Janeiro: Pallas / EDUFBA, 2004. 335 p.

SANTOS DE PAULO, Carlos Alberto. *Movimento Negro, Participação e institucionalidade: desafios para uma agenda pública* Brasília, 2002. 133 f. Mestrado de Políticas Sociais - Departamento de Serviço Social, Universidade de Brasília.

SANTOS, Boaventura de Souza . Introdução: para ampliar o cânone do reconhecimento, da diferença e da igualdade in: _____ *Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural* Rio de Janeiro : Civilização Brasileira, 2003. p. 25 - 68.

_____. Law: a map of misreading. Toward a Post-Modern conception of law *Journal of Law and Society*, EUA, v. 14, p. 279-302, 1987.

SANTOS, Hélio. Desafios para a construção da democracia no Brasil in: SOUZA, J. (org.). *Multiculturalismo e Racismo - uma comparação Brasil - Estados Unidos*. Brasília: Paralelo 15, 1997. p. 209-220.

_____. Uma avaliação do combate às desigualdades raciais no Brasil in: GUIMARÃES, Antonio Sérgio A.; HUNTLEY, Lynn (orgs.). *Tirando a Máscara -*

Ensaio sobre o racismo no Brasil. São Paulo: Paz e Terra, 2000. p. 53-76.

_____. *A busca de um caminho para o Brasil – a trilha do círculo vicioso*, São Paulo / Editora Senac, 2001, 465p.

SANTOS, Isabel Aparecida . A responsabilidade da escola na eliminação do preconceito racial: alguns caminhos in CAVALLEIRO, E. (org.). *Racismo e anti-racismo na educação*. São Paulo: Selo Negros Edições, 2001. p. 97-114.

SANTOS, Jocélio Teles dos. Das Armadilhas, Convicções e Dissensões: as relações raciais como Efeito Orloff *Estudos Afro-Asiáticos*, UCAM/ Rio de Janeiro, n. especial 01, p. 167-188, jan/abril 2002.

SANTOS, Renato Emerson dos Santos. Racialidade e novas formas de ação social: o pré-vestibular para negros e carentes in: _____; LOBATO, Fátima (orgs.). *Ações afirmativas - políticas públicas contra as desigualdades raciais* . Rio de Janeiro : LPP/DP&A, 2003. Coleção Políticas da Cor. p. 127-156.

SARIEGO RODRIGUES, Juan Luis. Política indigenista y criterios de identificación de la población indígena en México in: LARTIGUE, François E QUESNEL, André (coords.). *Las dinámicas de la población indígena México*: Ciesas / IRD, 2003. p. 71-84.

SARMIENTO SILVA, Sérgio E RANGEL LOZANO, Claudia. El movimiento indio frente al dilema del reconocimiento de los usos y costumbres como derecho indígena in: *Costumbres, leyes y movimiento indio em Oaxaca y Chiapas*, León Pasquel, Lourdes (coord.). *OSTUMBRES, LEYES Y MOVIMIENTO INDIO EN OAXACA Y CHIAPAS*, México: Ciesas y Miguel Angel Porrúa, 2001. p. 271-290.

SCHMIDT, Samuel. *Los grandes problemas nacionales- Versión Siglo XXI* México: Nuevo Siglo Aguilar, 2003.

SCHNAPPER, Dominique. comment reconnaître les droits culturels? in: KYMLICKA, Will E MESURE, Sylvie (edição). *Comprendre les identités culturelles* Paris: PUF, 2000. p. 253-270.

_____. *La démocratie providentielle* Paris: Gallimard, 2002. 326 p.

_____. *La communauté des citoyens* Paris: Folio essais, 2003. 320 p.

SCHWARCZ, Lilia K. Moritz. Questão racial e etniCidade in: MICELI Sérgio (org.). *O que ler na Ciência Social brasileira (1970 -1995)*. São Paulo: Editora Sumarés / CAPES / ANPOCS, 2002. p. 267 - 326.

_____. *O Espetáculo das raças - cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1930* São Paulo: Companhia das Letras, 2001. 287 p.

SCHWARTZMAN, Simon. Fora de foco: diversidade e identidades étnicas no Brasil

Novos Estudos CEBRAP, São Paulo, n. 55, p. 83-96, nov. 1999.

SEGATO, Rita. Alteridades históricas/identidades políticas: una crítica a las certezas del pluralismo global *Série Antropológica*, UNiversidade de Brasília/ Brasília, n. 234, p. 29, 1998.

_____. The color-subject of myth. Or, where to find Africa in the nation *Annual review of Anthropology*, USA, n. 27, p. 129-151, 1998.

SIEDER, Rachel. Multiculturalism in latin America - indigenous rights, diversity and democracy in: _____ (edição). *Multiculturalism in latin America - indigenous rights, diversity and democracy* Londres: Palgrave, 2002. p. 1-24.

SIERRA, María Teresa . Indian rights and Customary law in Mexico : a study of the Nahuas in the Sierra de Puebla *Law and Society Review*, EUA, v. 29, n. 02, p. 227-252, 1995.

_____. Antropologia Jurídica y derechos indígenas:problemas y perspectivas *Dimensión Antropológica*, México, v. 08, n. Ano 03, p. 55-89, setembro/dezembro 1996.

_____. Esencialismo y autonomía: paradojas de las reivindicaciones indígenas *Alteridades*, México, n. 14, p. 131-143, Ano 07 1997.

_____. Derechos humanos, etnicidad y género:reformas legales y retos antropológicos in: AIDA HERNANDEZ, R.; PAZ, Sarela E SIERRA, María Teresa (coord.). *El Estado y los indígenas en tiempos del PAN: neoindigenismo, legalidad e identidad* México: Ciesas/Porrúa, 2004. p. 307-332.

SILVA, Nelson do Valle. Uma nota sobre raça social no Brasil, in _____; Hasenbalg, Carlos; Lima, Márcia (coords) *Cor e estratificação Social*, Rio de Janeiro: Contra capa livraria, 1999.

SILVA, Wilson. Para que se comece a fazer justiça in: ANDRADE, Rosa Maria; FONSECA, Eduardo (orgs.). *APROVADOS! Cursinho pré-vestibular e população negra*. São Paulo: Selo Negros Edições, 2002. p. 35-62.

SKIDMORE, Thomas E. *Preto no Branco - Raça e nacionalidade no pensamento brasileiro* 2ª ed. Rio de Janeiro : Paz e Terra, 1989. 328 p.

_____. *O Brasil visto de Fora* 2ª ed. Rio de Janeiro : Paz e Terra, 2001. 292 p.

_____. Ação Afirmativa no Brasil? Reflexões de um brasilianista in: SOUZA, Jessé (org.). *Multiculturalismo e Racismo - uma comparação Brasil - Estados Unidos* Brasília: Paralelo 15, 1997. p. 127-136.

SOARES, Sergei. *O perfil da Discriminação no Mercado de Trabalho - Homens Negros, Mulheres Brancas e Mulheres Negras* Brasília: IPEA, 2000. 26 p. Texto para discussão nº 769.

SODRÉ, Muniz. *Claros e escuros : identidade, povo e mídia no Brasil* Petrópolis: Vozes, 1999. 272 p.

SOUZA, Jessé. *Multiculturalismo e Racismo: uma comparação Brasil - Estados Unidos* Brasília: Paralelo 15, 1997. 275 p.

_____. Democracia racial e multiculturalismo : a ambivalente singularidade cultural brasileira *Estudos Afro-Asiáticos*, UCAM/ Rio de Janeiro, n. 38, p. 135-154, dezembro 2000.

STARR, J. E Collier, J. Introduction in: _____ (coord.). *History and Power in the Study of law* Ithaca e Londres: Cornell University, 1989.

STAVANHAGEN, Rodolfo. El marco internacional del derecho indígena In: DERECHO INDÍGENA, 1997, Museu Nacional de Antropologia e História. *Derecho indígena*. México: INI/AMNU, 1997. p. 43-64.

_____. Derecho consuetudinario indígena en América Latina in: STAVENHAGEN, Rodolfo E ITURRALDE, Diego (compiladores). *Entre la ley y la costumbre*. México: Instituto Indigenista Interamericano, 1990. p. 27-46.

STERN, Alexandra. Mestizofilia, biotipología y eugenesia en el México pós-revolucionário: hacia una história de la ciencia y el Estado, 1920-1960 *Saber, Creencia y corporalidad - revista Relaciones*, México; Colegio de Michoacán, v. XXI, n. 81, p. 57-91, inverno 2000.

TAGUIEFF, P. A. *La force du préjuge: essai sur le racisme et ses doubles* Paris: Gallimard, 1987. 645 p.

TAYLOR, Charles. The politics of Recognition. in: GUTMANN, AMY (edição). *Multiculturalism*. Princeton: Princeton University Press, 1994. p. 25-74.

TELLES, Edward. *Racismo à Brasileira* Rio de Janeiro : Dumará, 2003. 347 p.

TOURRAINE, Alain. *Pourrons-nous vivre ensemble? egaux e différents* Paris: Fayard, 1997. 395 p.

TURRA, Cleusa E VENTURI, Gustavo. *Racismo Cordial - a mais completa análise sobre preconceito de cor no Brasil* São Paulo: Editora Ática, 1995. 208 p. (Folha de São Paulo /Datafolha.)

VAINER, Carlos B. Estado e raça no Brasil, notas exploratórias *Estudos Afro-Asiáticos*, Rio de Janeiro , n. 18, p. 103-118, 1990.

VALDÉS, Luz María . Comentarios y reflexión acerca de la identificación de la población indígena en los censos mexicanos in: LARTIGUE, FRANÇOIS E QUESNEL, ANDRÉ

(coord.). *Las dinámicas de la población indígena - cuestiones y debates actuales en México*. México: Ciesas / IRD, 2003. p. 131-136.

VARESE, Stefano. Parroquialismo y globalización. Las etnicidades indígenas ante el tercer milenio in: _____ (coord.). *Pueblos indios soberanía y globalismo*. Quito: Abya-Yala, 1996.

VARGAS BECERRA, Patricia E FLORES DÁVILA, Julia Isabel. Los indígenas en ciudades de México :el caso de los mazahuas, otomíes, triquis, zapotecos y mayas *Papeles de Población* , CIEAP/UAEM - México, n. 34, p. 235-258, outubro/dezembro 2002.

VASCONCELOS, José . *La raza cósmica* 1948 ed. México: Colección Austral, 2002.

WADE, Peter. *Gente negra, nación mestiza* Bogotá: Editorial Universidad de Antioquia, 1997. 450 p.

_____. *Raza y etnicidad en latinoamérica* Quito: Ediciones UPS, 2000. 166 p.

WALZER, Michael. Comment in: GUTMANN, AMY (edição). *Multiculturalism*. Princeton: Princeton University Press, 1994. p. 99-104.

_____. Pluralism: a political perspective in: KYMLICKA, Will (edição). *The rights of minority cultures* . Oxford: Oxford University Press, 1995. p. 139-154.

WARMAN, Arturo. Todos Santos y todos difuntos. Crítica histórica de la Antropología mexicana in: WARMAN ET AL. (coord.). *De eso que llaman Antropología Mexicana*. México: Nuestro Tiempo, 1970.

WIEVIORKA, Michel. Culture, Société et démocratie in: WIEVIORKA, Michel (direção). *Une société fragmentée? le multiculturalisme en débat.* , 1997. p. 11-60.

_____. Différences dans la différence in: KYMLICKA, Will E MESURE, Sylvie (direção). *Comprendre les identités culturelles* Paris: PUF, 2000. p. 297-310.

_____. *La différence* Paris: Balland, 2001. 200 p.

_____. Un autre monde est possible in: _____ (direção). *Un autre monde: voix et regards*. Paris: Balland, 2003. p. 15-54.

_____. Diferencias culturales, racismo y democracia in: MATO, Daniel (coords). *Políticas de identidades y diferencias sociales en tiempos de globalización* . Caracas: FaCES - UCV, 2003. p. 17-32.

YANES RIZO, Pablo Enrique. Urbanización de los pueblos indígenas y etnicización de las Ciudades. Hacia una agenda de derechos y políticas públicas in: _____ (coords). *Ciudad, Pueblos indígenas y etnicidad* Cidade do México: Universidade de la Ciudad de México/ Dirección General de Equidad y Desarrollo Social, 2004. p. 191-224.

ZAVALA, Silvio E MIRANDA, José. Instituciones indígenas en la colonia in: CASO, Alfonso *et al* (coord.). *La política indigenista en México*. 1ed.1954 México: INI, 1991. tomo I - 2ª parte. p. 45-208.