

# 'Nação Mestiça': As políticas étnico-raciais vistas da periferia de Manaus

**Jean-François Véran**

Professor do PPGSA/IFCS/UFRJ

Em 2001, nasce nos subúrbios de Manaus o movimento social Nação Mestiça. Seu discurso pode ser resumido por uma fórmula: "sou mestiço nas minhas origens, caboclo na minha cultura e cidadão frente aos meus direitos". A partir de uma sociologia pragmática, que consiste em levar o movimento a sério em sua existência e seu discurso, o texto procura mostrar a configuração ideológica e prática da questão da "igualdade racial", tal como ela aparece e se manifesta do ponto de vista de seus integrantes. Pretende-se assim entender um lugar lógico, entre muitos outros, a partir dos quais se questiona a democracia brasileira.

**Palavras-chave:** multiculturalismo, mestiçagem, Amazonas, democracia, igualdade racial

In 2001, the social movement Nação Mestiça arose in the poor suburbs of Manaus. Its proposal can be summarised by a single statement: "I'm *mestizo* in my origins, *caboclo* in my culture, and a citizen in relation to my rights." Adopting a pragmatic sociological approach, which consists in taking the movement seriously in terms of its existence and proposal, the article '**Nação Mestiça': Ethnic-Racial Policies Seen from the Manaus Outskirts** attempts to demonstrate the ideological and practical configuration of the "racial equality" issue, as it is appears and is expressed from the viewpoint of the movement's members. Thus, a logical position is sought, among many others, from where Brazilian democracy is questioned.

**Keywords:** multiculturalism, mixed-race, Amazonas, democracy, racial equality

**E**m 2001, nasce nos subúrbios de Manaus o movimento social Nação Mestiça. O discurso do movimento pode ser resumido por uma fórmula: "sou mestiço nas minhas origens, caboclo na minha cultura e cidadão frente aos meus direitos". A fórmula é tão simples que, à primeira vista, seu conteúdo reivindicatório escapa ao observador. Qual é o sentido político de se afirmar o óbvio? Não é notório que o Brasil é um país mestiço? Que a Amazônia é a terra dos caboclos? Que a cidadania define o espaço dos direitos? Pois, justamente, denuncia o Nação Mestiça, essas evidências estão sendo destruídas. Dentro da nova engenharia das relações "étnico-raciais", o "mestiço não existe". Ao afirmar cada vez mais na estatística nacional e nas políticas públicas que pretos e pardos são negros, e que ser negro é ser culturalmente afro-brasileiro, o caboclo se torna invisível. Ao redefinir o acesso a direitos universais (educação, terra, saúde...) na base de critérios diferenciais (etnia, cor, raça), a igualdade como princípio fundador da cidadania se esgota.

Recebido em: 01/06/10  
Aprovado em: 28/06/10

Do ponto de vista conceitual, as questões assim levantadas são clássicas, porém centrais: *o que é o povo brasileiro? Qual deve ser o lugar da cultura nas políticas públicas? Como combinar igualdade e diferença?* Acompanhando a trajetória do movimento Nação Mestiça, este artigo quer mostrar, além dos debates conceituais, como essas questões produzem realidades e tensões concretas.

Não se trata aqui de fazer a sociologia de um movimento social, muito menos ainda sua apologia. Este texto também não é “representativo” porque não pretende formar uma imagem da “realidade objetiva”, nem “representa” no sentido de que não fala em nome de ninguém. Fazendo a aposta fundamental de levar a sério aquilo em que os membros do Nação Mestiça acreditam e aquilo que dizem e fazem, a ideia é entender o lugar lógico, entre muitos outros, a partir do qual eles percebem e questionam a democracia brasileira<sup>1</sup>.

## 1. Não sou negro, somos caboclos e mestiços

### 1.1. ‘Mestiço não existe’ e ‘mulata vem de mula’

2005 foi declarado por decreto do presidente Luiz Inácio Lula da Silva o “Ano Nacional da Promoção da Igualdade Racial”, que deveria culminar em junho, com a realização da 1ª Conferência Nacional da Promoção da Igualdade Racial (Conapir), em Brasília. A conferência foi antecedida por um amplo processo preparatório, com conferências municipais, regionais e estaduais, devendo designar os mil delegados que seriam credenciados pelo evento.

Esse processo foi para o Nação Mestiça “o divisor das águas” que marcou sua ruptura em relação aos movimentos negro e indígena com os quais cooperava até então.

Quando o Nação Mestiça nasceu, em 2001, atuou juntamente com o movimento negro amazonense na questão emergente da igualdade racial. Leão, o fundador, era então simpatizante do Movimento Alma Negra, criado por Nestor Nascimento na década de 1970, porque o movimento agregava os que queriam resgatar a afrodescendência, independentemente da cor da pele: “Podia ter brancos de alma negra, em contraposição com o tema do negro de alma branca”. Na época, Leão, de pai cearense e de

1 Em coerência com este objetivo, e para limitar a exegese acadêmica, fizemos aqui a opção por reduzir as referências bibliográficas a um mínimo necessário. Acompanhamos o Nação Mestiça desde 2007 e quatro missões de pesquisa foram realizadas. A missão de 2009 contou com o apoio da Plataforma Democrática.

mãe amazonense também de origem nordestina, tentava unir suas origens mestiças, assumindo ao mesmo tempo sua negritude: ele seria um negro-mestiço, um negro que se vê como oriundo da mestiçagem. Leão reconhece que a junção dos dois era difícil na prática e as oposições dentro do movimento negro fizeram-lhe entender que teria que “escolher um lado da coisa”.

Foi no contexto preparatório da 1ª Conapir que a escolha surgiu como uma evidência, quando o Nação Mestiça deu-se conta de que os delegados seriam designados na base de seu pertencimento étnico-racial. Haveria representação para negros, índios, judeus, ciganos etc., mas não haveria representação para os mestiços, categoria na maioria formada pelos caboclos da região. Pouco antes, na ocasião de um seminário diocesano, surgiu a ideia de elaborar um Fórum Permanente sobre a Igualdade Racial. Porém, em uma segunda reunião, a proposta de convidar os indígenas, feita ao movimento negro pelo Nação Mestiça, foi descartada com a argumentação de que eles “já tinham o lugar deles”, e se criou, assim, o Fórum Permanente Afrodescendentes do Amazonas (Fopaam), um espaço de exclusividade negra. Nas conferências preparatórias, multiplicaram-se as oposições abertas ao Nação Mestiça. Santana, uma jovem simpatizante, lembra o tom das discussões:

Disseram que a gente não estava valorizando nossos antepassados, que mestiço não existia. Chamavam até a gente de doido. Diziam que a gente estava nadando contra a maré, que existem brancos, índios, negros e que não existe essa mistura. Mas na verdade tem mistura, sim.

Em reação a esse discurso, Santana resolveu formar, ao lado do Nação Mestiça, uma Organização da Resistência Mulata. Em uma reunião preparatória de mulheres feministas, algumas militantes escandalizaram-se com ela: “Uma representante da Caritas de Manaus levantou e disse que não podia defender essa causa, que mulata não existe, que vem de ‘mula’, porque antigamente os brancos pegavam as negras e as estupravam”. Francisco José, outro simpatizante, foi acusado de “falsidade ideológica”. O divórcio estava consumado. O Nação Mestiça rompeu sua cooperação com o movimento negro e criou um fórum mestiço, afirmando a realidade da mestiçagem como processo, e a cultura cabocla como irredutível à cultura afro-brasileira.

## 1.2. Da invisibilidade mestiça

O embate pode surpreender. Ser “mestiço” ou ser “negro”, que importância essas categorias têm na hora de refletir sobre igualdade racial? Por que o Nação Mestiça se encontrou desafiado em sua legitimidade (“‘mestiço’ não existe”) e por que optou pela ruptura em vez de juntar-se aos esforços dos movimentos negros contra preconceitos e desigualdades?

Para compreender essa curta crônica de divergências e conflitos locais, temos que inseri-la no contexto nacional de preparação da 1ª Conapir. Assim, entenderemos que, ao re-afirmar um espaço de representação para os mestiços, os atores locais de Manaus estavam agindo em perfeita coerência com as orientações normativas do evento. Encontramos um primeiro índice já no texto preparatório:

A composição racial brasileira tem a seguinte configuração: 53,4% são brancos; 38,6%, pardos; 6,1%, pretos; 0,5%, amarelos; e 0,4%, indígenas. Assim, a soma dos cidadãos que se declaram negros (os pretos e pardos) representa 44,7% da população de nosso país, cerca de 80 milhões de brasileiros (pp. 16-17)<sup>2</sup>.

Em 72 páginas, essa é a única vez em que aparece a palavra “pardos”. No resto do texto, os “pardos” são “negros”. E a palavra “mestiço” aparece somente uma, e se refere a um ideal forjado por intelectuais dentro do “mito da democracia racial”, “desconsiderando-se os conflitos inerentes às relações inter-raciais marcadas pela supremacia da população branca” (p. 12). Mais adiante, esse ideal é descrito como “assimilacionista” ou “enganoso”:

Existem outras possibilidades, que valorizem a diversidade e o respeito às diferenças; a igualdade e o combate à exclusão social; que não revalidem moralmente tradicionais papéis sociais tampouco, almejem uma questionável e desnecessária uniformização estética, cultural e política de nosso povo.

A mestiçagem aparece então como uma ideologia errada do passado. A realização da igualdade racial depende da capacidade de o país desconstruir essa ideologia para que possa em seguida surgir “um novo projeto de nação”.

<sup>2</sup> [http://www.nacaomestica.org/conferencia\\_base.pdf](http://www.nacaomestica.org/conferencia_base.pdf)

De volta ao conflito local em Manaus, entendemos agora tanto a recusa de abrir espaço para quem se afirma mestiço quanto a acusação de “falsidade ideológica” feita a Francisco José.

Essa reavaliação crítica da mestiçagem tampouco é a posição isolada de alguns intelectuais restrita ao contexto limitado de uma conferência. O texto preparatório da 1ª Conapir esta, por sua vez, em perfeita coerência com um discurso que surgiu primeiro da militância negra e nas ciências sociais brasileiras, até se tornar a voz oficial do Estado por meio da Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (Seppir). Nesse percurso, o conceito de mestiçagem encontrou-se desconstruído na conjunção de duas linhas críticas, que explicam a posição expressa no texto preparatório da conferência.

a) A mestiçagem é uma ideologia de dominação que causou ao mesmo tempo em que escondeu a marginalização da população negra. O discurso surge na militância negra logo na década de 1950, e vai se fortalecendo com a institucionalização do Movimento Negro Unificado, em 1978, notadamente pela voz do intelectual e político Abdias do Nascimento. Nesse discurso, a ideologia da mestiçagem é tida como responsável por uma tripla invisibilização. Dissimulou a dimensão conflituosa do passado escravista e do presente racista por trás de uma suposta “cordialidade” nacional. Negou as diferenças culturais pela proclamação abusiva de uma mestiçagem generalizada. Escondeu o projeto histórico de branqueamento, de dissolução física do negro no branco. A mestiçagem seria apenas um disfarce que só permitiu a circulação entre os grupos raciais para melhor preservar a estrutura simbólica e normativa da dominação racial (branco = bom, preto = ruim)<sup>3</sup>.

Nessa concepção, dessa tripla invisibilização resultou a dificuldade de o negro tomar consciência de sua dominação e, conseqüentemente, de se mobilizar em larga escala; a dificuldade para defender a especialidade de sua cultura “seccionada de seu tronco africano” (NASCIMENTO, 1980); a dificuldade para garantir sua irredutibilidade, inclusive na preservação de seus fenótipos (o direito de ser negro, e de não querer se misturar). Em resumo: a ideologia da mestiçagem escondeu a realidade do racismo e impediu a construção de uma verdadeira igualdade racial.

3 Para uma análise do processo crítico da ideia de mestiçagem, ver Costa (2001) e Véran (2009).

Em ressonância com esse discurso, surgiu no final da década de 1970 um “mundo negro” (AGIER, 1990): resgate da capacidade de resistência pela celebração dos quilombos e de seus remanescentes, evacuação dos elementos sincréticos nas práticas culturais e religiosas (purificação da capoeira e do candomblé) e afirmação estética de um orgulho racial (Noite da Beleza Negra etc.). Tratou-se de tornar visível o invisível, de arrancar uma irredutibilidade negra à indiferenciação proclamada da nação mestiça: a “uniformização estética, cultural e política de nosso povo” denunciada pelo texto preparatório da 1ª Conapir.

b) A segunda linha crítica do conceito de mestiçagem vem das ciências sociais. Desde a década de 1950, mesmo reconhecendo e demonstrando a existência de um preconceito, os estudos apontavam para a dificuldade de se pensar as relações raciais no Brasil. Em um texto hoje clássico, Oracy Nogueira explica que, no Brasil, o preconceito seria de “marca” (aparência física) e não de “origem” (ascendência) (NOGUEIRA, 1998). A apreciação das “marcas” é relativa a quem observa e à posição social de quem é observado. As categorias de cor são fluidas, permitindo inúmeras combinações e circulações. É assim que a pesquisa Pnad do IBGE conta 135 autodenominações de cor da pele em 1976 e 143 em 1998. Em um país de fortes desigualdades, outra dificuldade foi isolar o fator de “classe” do de “raça”. Por exemplo, na perspectiva da sociologia de inspiração marxista da década de 1970, o racismo é tido como uma realidade secundária do problema de dominação de classe, ele mesmo dependente no Brasil da dominação capitalista global centro-periferia.

Essas hesitações são rompidas no meio da década de 1980 quando Carlos Hasenbalg e Nelson do Valle Silva, em trabalhos estatísticos sobre desigualdade, usam pela primeira vez a categoria “não brancos”, reunindo as categorias “pretos” e “pardos” do IBGE. A justificativa é que, de fato, existe entre as duas últimas uma forte proximidade estatística (VALLE SILVA, 1990). Em termos simples, para analisar as desigualdades é pertinente falar nessa dicotomia. Trata-se aqui de uma profunda virada na análise da questão racial:

ela não é mais apreendida pelo prisma complexo das relações interpessoais, mas pela perspectiva global de suas consequências sociais. A fluidez das “marcas” esconderia uma realidade em que a linha da pobreza não é mestiça, mas estatisticamente bicolor. Inspirando-se nessa abordagem, pesquisas quantitativas vão se multiplicando nos anos 2000, e os não brancos se tornarão “negros”.

De fato, a “revelação” das ciências sociais traz para o discurso militante uma nova base de desconstrução da mestiçagem como ideologia. Se analiticamente não é pertinente distinguir os mestiços dos pretos, politicamente também não. Se eles se encontram do mesmo lado da linha da pobreza, eles também partilham uma mesma comunidade de sofrimento e de destino. Todos então são negros, no sentido em que “negro” passa a ser uma cor política, reunindo as vítimas da dominação branca. Porém, se na África do Sul a “*political blackness*” (“negritude política”) reuniu todos os oponentes ao *apartheid*, independentemente de cor, origem e cultura, no Brasil, além de sua dimensão política, “negro” continuou a referir-se ao mesmo tempo às “marcas” fenotípicas, a uma afrodescendência e a uma cultura afro-brasileira. Essa fusão da negritude estatística, política e cultural que transforma os pardos em negros afrodescendentes foi oficializada pelo Estatuto da Igualdade Racial aprovado por uma Comissão Especial da Câmara dos Deputados, em setembro 2009, e pelo Senado, em junho de 2010: “População negra: o conjunto de pessoas que se autodeclaram pretas e pardas, conforme o quesito cor/raça usado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) ou adotam autodefinição análoga” (Título 1-4).

Entendemos agora a afirmação de que “mestiço não existe”: para os defensores das políticas da igualdade racial, a mestiçagem tornou-se uma categoria estatisticamente não pertinente, politicamente indesejável e culturalmente inseparável da “matriz africana”.

### 1.3. Contra a ‘mestiçofobia’

Foi justamente para denunciar o clima de “mestiçofobia” que nasceu o Nação Mestiça. Deixamos aqui Leão contar a história:

comecei a reparar que não existia um site na internet sobre mestiçagem. Comecei a pesquisar. Não me lembro muito bem como começou. O que me tocou é que percebi que tinha um clima negativo por volta da questão da mestiçagem. Com a questão do *Iracema*: as pessoas começaram a falar muito mal desse tipo de livro. Também vi este tipo de documento que colocava pardo como negro. Já em 2001. Quando a gente começou a fazer o site, a gente percebeu que tinha um monte de documentos do governo indo nesse sentido. Lembro de ter visto um livro de educação sobre o ensino de temas transversais. Já tinha uma visão negativa da questão da mestiçagem. Aí fui pesquisar outros textos, que também eram desta linha de colocar o pardo como negro. Não foi um achado ocasional.

Ora, para o pequeno grupo de amigos que fundou o Nação Mestiça, o mestiço existe, sim, e a afirmação de que pardos são negros não funciona, muito menos na Amazônia. De acordo com o Censo 2000, o Amazonas é o estado mais pardo do Brasil, com 66,9% da população (a média nacional de pardos é de 38,45%). Porém, o estado tem a terceira menor população de cor preta (3,10%), depois de Santa Catarina (2,65%) e do Paraná (2,84%). Os dados exprimem o argumento central do movimento social: na Amazônia, os pardos são caboclos, mestiços oriundos da mistura de brancos e índios. Por esse motivo, não podem ser considerados negros.

A questão não é de querer ou não querer ser negro. Em seus casos particulares, Leão queria se assumir como “negro mestiço”, Francisco José criou o Forafro, afirmando explicitamente suas origens africanas, e Santana criou com a mãe um grupo de dança afro-ameríndio. Eis a questão: se ser “negro” é uma marca fenotípica, se significa ser afrodescendente e se implica ter uma cultura de “matriz africana”, então os caboclos não são negros. Entendemos aqui o problema concreto provocado pela fusão das categorias. Fosse negro um mero agregado estatístico, não teria havido equívocos e conflitos. Mas diante da indissociação entre cor, origem e cultura, os caboclos tornaram-se invisíveis. Mais uma vez, como veremos, a questão não é meramente existencial: quando direitos fundamentais são definidos na base da identidade étnica, aceitar a invisibilidade é um suicídio político. Consequentemente, tornar o caboclo visível vai ser uma das preocupações centrais do Nação Mestiça.

Mas se a questão é afirmar a identidade cabocla, por que chamar-se Nação Mestiça e defender a mestiçagem em vez de exigir o reconhecimento de mais um grupo étnico ao lado dos demais negros, índios, ciganos, palestinos, judeus etc. já reconhecidos pela Seppir? Como veremos na terceira parte deste texto, há motivações políticas que remetem a uma certa concepção de nação brasileira. Por enquanto, vale lembrar que, no caso específico da Amazônia, a existência dos caboclos só pode ser defendida uma vez que a mestiçagem da qual eles procedem seja reconhecida como processo. Sem reconhecimento do processo de mistura de brancos com índios, os caboclos de fato não existem. Além do mais, o reconhecimento da mestiçagem deve ser positivo: reduzir a miscigenação à ideia de que “antigamente os brancos pegavam as negras e as estupravam”, como foi dito a Santana quando ela quis se assumir como mulata, é de fato ancorar a mestiçagem numa matriz de violência, impedindo uma narrativa positiva das “manifestações da identidade mestiça”. Resumindo, a questão do caboclo é indissociável do reconhecimento da mestiçagem. Como diz Helda, uma das principais lideranças do Nação Mestiça:

O que é o mestiço? O mestiço é a mistura do índio, do negro, do branco. Isso é o mestiço. Ele tem orgulho das suas origens, não importa quais sejam elas. Isso, para nós, é ser mestiço. Queremos ser caboclos, queremos ser mulatos, queremos ser cafuzos. Esse é o mestiço.

Entendemos agora por que o Nação Mestiça lutará contra a “mestiçofobia”, afirmando de um lado a especificidade da identidade cabocla, e do outro a realidade e a positividade da mestiçagem como o processo histórico do qual surgiu essa identidade. Como explica Assis, um dos fundadores do movimento:

diante da pressão dos movimentos negro e indígena que não nos reconheciam, nós tivemos que preparar um estatuto, registrá-lo no cartório, e a partir daí buscar o reconhecimento do poder público. Mas como? Como ter esse reconhecimento se não temos uma lei municipal ou uma lei estadual que diga ‘existe o Dia do Caboclo’?

Em 2006, o movimento conseguiu o voto de uma lei do estado do Amazonas (lei nº 3.044), tornando oficial o 27 de junho como Dia do Mestiço, homenageando “todos aqueles que possuem mais de uma origem racial (mulatos, cafuzos e outros) e seu papel na formação da identidade nacional”. Foi votado em seguida um “Dia do Caboclo” (24 de junho). Esses primeiros passos foram determinantes, pois, nessa base, os fóruns de políticas públicas oficiais com representação de “grupos étnicos e raciais” passaram a ser obrigados a receber o movimento em seus encontros. Abriu-se um espaço político legítimo e acesso a recursos públicos para a realização de eventos comemorativos. Homenageados em sessões especiais da Assembleia Legislativa do Estado do Amazonas, o mestiço voltava a existir e o caboclo tornava-se uma categoria política.

Com a visibilidade das datas oficiais, o Nação Mestiça ampliou seu espaço de expressão e o foco de suas ações. A partir de 2007, passou a organizar anualmente uma Semana do Mestiço e do Caboclo, incluindo um Seminário sobre a Identidade Mestiça e uma Feira Manauara da Cultura Caboca. O resgate da identidade *caboca* passa por uma reelaboração semântica: o “l” de caboclo foi retirado em conformidade com o *Dicionário do folclore brasileiro* de Luís da Câmara Cascudo, que defende a etimologia tupi, *kaa’boc* (que vem da floresta) ou *kari’boca* (filho do homem branco) (CÂMARA CASCUDO, 1954). Um projeto de lei foi apresentado (PL 077/2007) para incluir a caboclitudo entre os temas transversais na rede pública municipal de ensino de Manaus, em complemento à lei estadual do Dia do Caboclo (nº 3.140/2007), que já previa o ensino dessa identidade nas escolas da rede pública estadual de ensino.

É notável que as primeiras vitórias do Nação Mestiça tenham tido como corolário o endurecimento das oposições locais. Mas temos que continuar aqui a crônica do conflito relatada no início deste texto.

O Movimento Orgulho Negro de Manaus colocou em seu site um documento em que compara o Nação Mestiça com a Ação Integralista (organização de inspiração fascista que atuou no Brasil entre 1932 e 1937) no momento em que estava em tramitação o PL 195/2005, que visava instituir o Dia do Mestiço em Manaus. As fotografias contidas no documento ainda sugerem uma semelhança entre o mo-

vimento e o nazismo. Em resposta, o Nação Mestiça entrou com uma ação na Justiça por racismo. O Dia do Mestiço foi objeto de múltiplas oposições e tentativas de supressão. Por exemplo, o I Encontro da População Negra e das Comunidades de Terreiro de Roraima, realizado em setembro de 2007, em Boa Vista, aprovou uma carta, em que defende a “instituição do 20 de Novembro como feriado municipal, estadual e federal e pelo fim do Dia do Mestiço criado no estado do Amazonas e em Roraima”<sup>4</sup>.

Apesar do reconhecimento local, o acesso às instituições nacionais que tratam da igualdade racial continua escasso. O relatório de gestão 2003-2006 *Promoção da Igualdade Racial*, da Seppir, em suas 208 páginas, contém 320 vezes a palavra “negro”. Em lugar nenhum é feita menção a mestiços e caboclos. O edital da mesma Seppir para inscrição de entidades da sociedade civil no Conselho Nacional de Políticas de Promoção da Igualdade Racial abre vagas para os segmentos “étnico-raciais”: movimento negro, quilombola, cigano, indígena, judeu, árabe e palestino. Mas não incluiu vagas para mestiços ou caboclos. Por sua vez, os integrantes do Nação Mestiça organizam protestos durante as conferências para as quais não são convidados. Talvez uma cena resume esse clima conflituoso: em maio de 2009, durante a II Conferência Estadual de Políticas de Promoção da Igualdade Racial do Amazonas, a polícia de choque fez uma dupla fila, separando o movimento negro do movimento mestiço, enquanto, do lado de fora, esperava um carro do batalhão de choque com cães. Nesse dia, o movimento negro votou contra as propostas que incluíam a palavra mestiço e, nas propostas do 1º Encontro Municipal de Políticas de Igualdade Racial de Manaus (que precedeu a conferência estadual) que incluíam a palavra caboclo, votou pela retirada da palavra. Por fim, foi votada uma moção pedindo a revogação da lei do Dia do Mestiço. A II Conferência Estadual de Promoção da Igualdade Racial da Paraíba (onde o Dia do Mestiço também é oficial e o movimento mestiço tem representação garantida por lei similar à constante na legislação do Amazonas), foi realizada no Centro de Formação da Polícia Militar. Por sua vez, o Nação Mestiça, juntamente com o Forafro, atuou contra a criação de um Parque dos Orixás, projeto que acabou derrotado no voto na Câmara Municipal de Manaus.

4 [https://www.planalto.gov.br/Consea/static/documentos/Outros/Carta\\_Roraima.pdf](https://www.planalto.gov.br/Consea/static/documentos/Outros/Carta_Roraima.pdf)

Por meio dessa batalha dos símbolos, das palavras e pelos espaços, cristalizam-se duas lógicas mutual e simetricamente excludentes. De um lado, acusa-se a “ideologia da mestiçagem” de ter dissimulado a realidade da questão racial; de outro, surge uma oposição, acusando a “ideologia étnico-racial” de dissimular a realidade da questão mestiça. Roberto Cardoso de Oliveira utilizou a expressão “fricção interétnica” para dar conta da situação de contato entre “duas populações dialeticamente ‘unificadas’ através de interesses diametralmente opostos, ainda que interdependentes, por mais paradoxal que pareça”, uma situação onde “a existência de uma tende a negar a da outra” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1964). Como argumentaremos em seguida, estamos aqui diante de uma situação de fricção, não entre duas etnias, mas entre duas concepções de povo brasileiro, uma tendendo a negar a outra.

O que o Nação Mestiça demonstra é que por trás dessas concepções constroem-se situações concretas de oposição, fazem-se escolhas e, no caso, essas escolhas não comportam o meio-termo. Foi exatamente o que já tinha percebido Leão ao dizer que não seria possível se colocar como negro-mestiço, e que “tinha que escolher um lado da coisa”. Suas tentativas de atuar ao lado do movimento negro e indígena fracassaram diante da lógica étnico-racial de construção das políticas pela igualdade racial. Presa da mesma forma nessa polaridade, a família de Francisco José acabou fazendo escolhas que a dividiram em negros e mestiços.

#### 1.4. O ‘filho desobediente’

Em 2005, Alzira, mãe de Francisco José, participou de uma conferência preparatória da 1ª Conapir a convite da Secretaria de Educação. Além de ser simpatizante do movimento negro, ela estava montando com a família um grupo de dança afro-ameríndio. Originária do Maranhão, filha de “um pai negro e de uma mãe índia”, ela mantinha um grupo que de certa forma exprimia as origens plurais da família. Quando ela encontrou os membros do Nação Mestiça na Conferência Municipal de Manaus, o discurso deles fez logo sentido. O movimento estava colocando em termos políticos o que ela estava exprimindo em termos culturais. Apre-

sentou logo o Nação Mestiça ao filho José e à filha Santana e os três tornaram-se em pouco tempo militantes ativos.

Em 2007, o grupo de dança afro-ameríndio inaugurou a primeira Semana do Mestiço e Caboclo e ainda se apresentou na Sessão Especial da Assembleia Legislativa. José, que, como ele mesmo ressaltou, tinha herdado os traços do avô negro, fundou ao lado do Nação Mestiça o Forafro (Fórum Afro da Amazônia), um fórum defendendo uma visão mestiça da cultura e da identidade afro-brasileira. A ideia do Forafro era ser um fórum aberto para afrodescendentes, respeitando o modo como eles se identificavam, seja como negro, mulato, cafuzo etc. Lembramos ainda que Santana criou a Organização da Resistência Mulata com a ideia de que “a gente é negra, mas que também a gente é outra coisa”, exigindo não ter que escolher “porque sou mestiça, sou negra, mas também indígena. Meu pai é indígena. Porque sou do movimento social, sou professora, faço projetos sem discriminação de cor, de raça. E porque todo brasileiro é assim, não tem raça pura”. Nem por isso deixa de valorizar a “parte negra”: ao lado de danças indígenas, “danço de tudo, axé, maculelê, capoeira...”

Em 2009, Santana deixou o Nação Mestiça para tornar-se militante ativa do movimento negro e hoje se reivindica negra. O grupo afro-ameríndio se apresentaria doravante nas conferências da igualdade racial. A mesma transfiguração étnica aconteceu com sua mãe. Ao lado do Nação Mestiça, ficou apenas José, “o filho desobediente”, como ele mesmo se chamou. “Não consigo entender o que aconteceu com minha irmã e minha mãe”, disse. O que aconteceu, não saberemos. O que sabemos é que o custo de “nadar contra a maré”, como foi replicado a Santana, é alto. Hoje, o grupo de dança faz sucesso, tem mais de 40 integrantes e está lançando um primeiro DVD. Ambas têm participação garantida nas conferências das quais eram excluídas quando acompanhavam o Nação Mestiça. Mas é impossível reduzir a posição das duas a uma questão de interesse. Ambas admitiram ter sofrido preconceitos e eram dedicadas à questão social e da igualdade racial antes mesmo de conhecer o Nação Mestiça. Como disse Santana, “o que me levou a entrar nesta luta foi a necessidade, porque passei por várias discriminações. Porque sou mulher, sou pobre, sou negra. Aí, entrei no movimento para ajudar as pessoas discriminadas”. Mas para fazer isso, tiveram que escolher, como vimos, “um lado da coisa”.

José então ficou do outro lado, e isso lhe custou bastante. Ele diz ter sido sujeitado a várias tentativas de conversão. Deixamo-lo aqui a contar sua versão da história:

O dinheiro compra. Se não quer ser vendido, eles começam a xingar. Usaram minha mãe: “Meu filho, quero conversar com você que eles têm um trabalho”. Fiquei feliz. Acordei cedo. Cheguei lá na...<sup>5</sup>, onde estão concentrados os inimigos. O PT que toma conta. Eles têm a maior raiva do Nação Mestiça. Aí, disseram: “José, eu tenho emprego para você, não precisa fazer nada, é só assinar a frequência que você não precisa fazer nada”. Aí, como recusei, eles ligaram para casa tentando fazer a cabeça da minha esposa. Disseram que eu não queria nada, que não queria trabalhar.

Dos 40 membros do Forafro de 2006, sobraram 20, poucos como membros ativos. O mesmo ocorreu com o Nação Mestiça. Vários membros eram funcionários e ficaram com receio de um maior envolvimento. Um dos fundadores, que ocupa um cargo de assessoria na Câmara, teve a “orelha puxada” por seu chefe após a organização de um evento. Outro membro ativo foi convencido durante a eleição dos delegados da 2ª Conapir (2009) a renunciar à palavra “mestiço” (porém, guardando a palavra “caboclo”), baseando-se no fato de que, respeitando essa condição, seria eleito. Como disse Leão em entrevista à revista *Veja*: “Não apoiar as cotas, como é o meu caso, significa abrir mão de financiamentos e cargos públicos” (PEREIRA, 04/03/2009). É difícil nadar contra a maré.

Que haja questões de interesses e de posição é óbvio. Assim acontece em todos os movimentos sociais. Porém, a questão não se resume a isso. “Escolher” não é simplesmente agregar-se a uma categoria estatística ou a um movimento em vez de outro, seguindo a maré. Escolher implica um processo de conversão identitária que transforma a percepção de si mesmo e do espaço social. Obviamente, a escolha de Santana não mudou em nada a realidade de suas origens. Ela não deixou de dançar o “ameríndio” junto com o “afro”. Porém, ela se reivindica como negra, não como indígena, e não mais como mulata. Esse tipo de escolha implica uma “desmestiçazização” das mentalidades, ou seja, a distinção dentro de si daquilo que era unido e que se aprende a pensar

5 Por motivos de confidencialidade, ocultamos o nome do lugar.

como separado, antagônico. Eis o que significa profundamente “mestiço não existe”. Não significa que não haja mais pardos ou que as origens deixem de ser múltiplas. Significa deixar de fazer dessa multiplicidade a base da identidade e a chave de leitura da sociedade brasileira. Percebemos aí como as oposições ideológicas se encarnam em situações concretas. No caso de Santana, ela, sendo negra, deixa de se afirmar como mestiça. Durante uma pesquisa sobre os jovens simpatizantes do movimento negro do Rio de Janeiro, acompanhamos essas situações de transfiguração de uma identidade mestiça para uma identidade negra. Uma nova aprendizagem da realidade começa. Como se diz nesse meio, “tem que aprender a racializar o olhar”, desenvolver um “orgulho negro”, ou seja, não ter mais orgulho de ter origens plurais. Dos quatro avós, é o mais negro que se torna o ancestral de maior referência. Controla-se a “cor do namorado”, cobrando-se da amiga por ter um “muito branquinho”, e se avisa os rapazes para não “acabarem” como tal militante famoso, que traiu a “causa”, casando-se com uma “branca gringa”.

## **2. Políticas públicas étnico-raciais**

Se a questão das categorias étnico-raciais passa a ter tanta importância, não é somente porque, nos moldes do militantismo afro-brasileiro, houve no Brasil um despertar de identidades adormecidas ou caladas por trás da “ideologia da mestiçagem”. É porque as políticas públicas começaram a produzir essas categorias para definir os contornos de direitos específicos. Entrar ou não entrar em uma determinada categoria, muito pragmaticamente, significa então ser ou não ser beneficiário de um determinado direito, ter ou não ter um espaço de representação, poder ou não ser eleito para participar de uma determinada conferência. Isso obviamente vale para toda política pública focada. Se um direito, como a gratuidade do transporte, é garantido às pessoas de mais de 60 anos, quem tem 59 anos não é contemplado. Nessa perspectiva, dizer que “mestiço não existe” é simplesmente registrar que “mestiço” não é uma categoria administrativa da Seppir. Eles não podem pleitear espaços e direitos reservados a uma categoria que não os contempla.

Para o Nação Mestiça, eis o problema, enquanto o acesso a direitos universais é cada vez mais atribuído sob o critério étnico-racial, a invisibilidade categorial do caboclo-mestiço exclui desses direitos a maioria da população da Amazônia. Acompanhemos o exemplo concreto do acesso à terra.

## 2.1. Terras étnicas

Como se sabe, a questão da terra na Amazônia é de extrema complexidade. Poucos espaços no planeta são alvo de tantos interesses e representações antagônicas. A Amazônia deve ser considerada o santuário da “biodiversidade”, e por isso permanecer intocada, ou deve ser aproveitada e transformada em um mercado lucrativo? As populações indígenas “sem contato” devem ser preservadas ou devem ser “emancipadas”? As terras indígenas são espaços vitais ou ameaças para a soberania nacional? A Amazônia deve ser internacionalizada para salvar o “pulmão” da humanidade, como quer uma porção crescente da “comunidade internacional”, ou “chega de lendas, vamos faturar!”, como pensam os atores do desenvolvimento local? No que diz respeito à eterna questão da reforma agrária, o debate continua difícil entre os partidários de uma política voluntarista, os proprietários que denunciam as ocupações e criticam os critérios de avaliação da produtividade e os partidários de uma “reforma agrária de qualidade”, baseada na conciliação entre posições que se pensam antagônicas. Enquanto isso, a questão das terras étnicas avança a passos compridos.

Salvo a questão mais antiga das comunidades indígenas, o critério étnico como base de atribuição de títulos de terra aparece na Constituição de 1988, no artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT): “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos”. Votada no contexto do primeiro centenário de abolição da escravidão, e dentro do espírito inclusivo da “Constituição Cidadã”, a lei apareceu como uma concessão simbólica feita em direção aos movimentos negros, com fins de reconciliação nacional. Em todo caso, ninguém podia imaginar que, em 2002, 743 comunidades remanescentes de quilombo te-

riam sido identificadas e 42 oficialmente reconhecidas. Após a aprovação do decreto 4.887/2003, instituindo uma “certificação” que garante às comunidades quilombolas a posse da terra e o acesso a serviços de saúde, educação e saneamento, 1.113 comunidades tinham sido certificadas em 2007 e 1.342 em 2009, contando ainda com 1.607 processos em aberto. Não entramos aqui no debate de saber o que é ser ou não ser “quilombola de verdade”, para melhor defender os “quilombos contemporâneos” ou denunciar os “oportunistas”<sup>6</sup>. Registramos apenas o fato de que cada vez mais camponeses em situação fundiária e condições de vida difíceis estão conseguindo, mediante sua afirmação étnica como quilombolas, o que não conseguiram em décadas de promessas de reforma agrária. Em termos simples, ser quilombola resolve.

A Amazônia está na última posição nacional dos estados “quilombolas”, contando apenas com uma comunidade certificada. Apesar do Nação Mestiça ter cristalizado sua oposição frente a essa certificação, esse caso único não constitui, em si, uma ameaça aos interesses dos caboclos da região. A partir de 2004, porém, a lógica étnica de atribuição de terras é ampliada para além dos indígenas e quilombolas. Treze novas categorias são reconhecidas, contemplando dessa vez fortemente a Amazônia.

Em 2004, é criada uma Comissão Nacional de Desenvolvimento dos Povos e Comunidades Tradicionais, auxiliada por um núcleo encarregado de definir para um “país tão diverso em sua composição étnica, racial e cultural” uma “política de atuação diferenciada” com “enfoque geográfico” e composta por “técnicos da área de antropologia ou com experiência específica junto a esses segmentos sociais”. Além de índios e quilombolas, passam então a ser reconhecidos ribeirinhos, pantaneiros, caiçaras, faxinalenses, fundos de pasto, geraizeiros, seringueiros, quebradeiras de coco babaçu, ciganos e pomeranos. Em seguida, o decreto nº 6.040, de 7 de fevereiro de 2007, institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, baseada na seguinte definição:

Povos e Comunidades Tradicionais: grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e

6 Sobre o debate a respeito dos remanescentes de quilombos, ver Leite (2008); Aruti (1997); Véran (2003).

recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição.

Um documento do Conselho Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional (Consea), órgão diretamente ligado à Presidência da República, apresenta a seguinte estimativa: povos indígenas: 734.127 habitantes (220 etnias, 180 línguas), 110 milhões de ha; quilombolas: 2 milhões de habitantes, 30 milhões de ha; seringueiros: 36.850 habitantes, 3 milhões de ha; seringueiros e castanheiros: 815 mil habitantes, 17 milhões de ha; quebradeiras de coco babaçu: 2 milhões de habitantes, 18 milhões de ha; atingidos por barragens: 1 milhão de pessoas expulsas de suas terras e territórios; fundo de pasto: 140 mil pessoas. O documento especifica que

além desses, constam os povos de terreiro, ciganos, faxinais, pescadores, ribeirinhos, caiçaras, praiheiros, sertanejos, jangadeiros, açorianos, campeiros, varjeiros, pantaneiros, geraizeiros, veredeiros, caatingueiros, barraqueiros, dos quais ainda não temos dados confiáveis. Aproximadamente: 1/4 do território nacional – 5 milhões de famílias – 25 milhões de pessoas”<sup>7</sup>.

O que implica essa produção jurídica da categoria de povos e comunidades tradicionais à qual é vinculada um direito específico à terra é, de fato, uma nova leitura da questão agrária: o acesso à terra não decorre mais somente de um princípio universal (o direito à terra), mas pode ser condicionado a uma cláusula de diferença étnica e/ou cultural. Concretamente, essa nova leitura redefine profundamente o mapa fundiário e social da Amazônia. É justamente o que quer retratar o projeto “Nova cartografia social da Amazônia” (PPGSCA/UFAM/FF), com a finalidade de “interpretar os processos diferenciados de territorialização” dos povos e comunidades tradicionais que possuem “uma forma organizativa própria, construindo suas territorialidades específicas e, por meio de uma autoconsciência cultural”<sup>8</sup>. Sendo assim, dentro dessa nova “cartografia social”, a questão é: como fica a situação fundiária dos não étnicos e como se define a fronteira entre as terras étnicas e

7 O documento encontra-se no site da Presidência da República no endereço: [https://www.planalto.gov.br/Consea/static/documentos/Tema/SAN\\_ComunidadesTradicionais/Apresenta%E7%E3o%20da%20Pol%EDtica%20e%20Estrat%E9gias%20de%20Constru%E7%E3o%20do%20Plano%20Nacional1.pdf](https://www.planalto.gov.br/Consea/static/documentos/Tema/SAN_ComunidadesTradicionais/Apresenta%E7%E3o%20da%20Pol%EDtica%20e%20Estrat%E9gias%20de%20Constru%E7%E3o%20do%20Plano%20Nacional1.pdf)

8 <http://www.novacartografiasocial.com/default.asp>

as demais? Entre indígenas e quilombolas já existem situações de tensão a respeito de terras reivindicadas pelos dois grupos étnicos. É também notável que a titulação de terras étnicas é acompanhada de portarias pedindo a expulsão de intrusos, sejam eles invasores sem-terra ou famílias agregadas há tempo, mas que não partilham as características étnicas dos demais. Na base dessas observações, em que medida a extensão da área dos povos tradicionais coloca sob tensão uma porção crescente da população que se encontra definida negativamente como não étnica? Da mesma forma, além do acesso à terra, a categorização étnica torna-se um espaço privilegiado de realização de direitos tão fundamentais quanto a educação (mesmo que, no caso dos povos e comunidades tradicionais, ela deve ser “diferenciada”) e a segurança alimentar (ainda que tenha que “assegurar, na merenda escolar, um cardápio adaptado aos costumes alimentares dos povos e comunidades”): sendo assim, em que situação fica a maioria da população que continua sem acesso a esses direitos universais e que não pode argumentar ser etnicamente diferenciada? Essas são as questões colocadas pelo Nação Mestiça.

## 2.2. ‘A ideia é juntar, não é dividir’

Para o Nação Mestiça, o problema não está no fato de populações desfavorecidas conseguirem direitos também para elas, mas no fato de esses direitos serem adquiridos com base no princípio da diferença, e não no da igualdade. O resultado é que o direito de uns pode se construir no esquecimento, ou pior, em uma posição contra o direito de outros. Concretamente, vários militantes do Nação Mestiça moram em áreas de ocupação nos subúrbios de Manaus e lutam para que sejam reconhecidos direitos tão elementares quanto a atribuição de um CEP. Do ponto de vista desses militantes, a fragmentação étnica da questão fundiária coloca em competição populações que têm, portanto, as mesmas dificuldades. Eles denunciam que “o direito das minorias tira o direito do caboclo, colocando-o como invasor” e afirmam, em consequência, que “todo o território brasileiro pertence a todos os brasileiros sendo condenável a criação de áreas de isolamento racial e étnico”.

Esse tipo de afirmação não remete a um universalismo abstrato, tal como criticado pelos movimentos negros que denunciam a cegueira dos princípios com as condições reais de sua aplicação. Ao contrário, trata-se aqui de uma prática enraizada justamente na ação comunitária e social real.

Para entender, é preciso acompanhar a trajetória de Helda, uma das principais lideranças do Nação Mestiça:

Desde nova, sempre gostei de ajudar as pessoas. Desde que comecei a trabalhar, aos 14 anos, sempre optei pelas pessoas necessitadas. Alguém sendo oprimido, ia lá e dava o suporte. Quando comecei a estudar, no movimento estudantil também estava na luta. Também passei a militar no grupo de jovens da Igreja Católica.

Helda nunca entrou em partido político, mas sempre foi simpatizante do Partido dos Trabalhadores. “Admirava o discurso do PT que era a favor dos trabalhadores, dos oprimidos. Inclusive, votava no Lula. Sempre gostei dele. Achava o discurso magnífico. Depois que ele ganhou o mandato, caiu a máscara”. A revolta de Helda é diretamente proporcional a suas esperanças frustradas. Se ela anda hoje com uma bandeira no carro dizendo “sou mestiça, não voto no PT”, é porque ela acusa o governo de fazer uma diferenciação étnica entre os trabalhadores, deixando a maioria de lado em prol da defesa das “minorias”. É por isso que ela encontrou no Nação Mestiça o contexto ideal para defender sua concepção de ação social e, sobretudo, continuar sua ação, levando para dentro do movimento sua ampla rede de parcerias:

Quando o movimento surgiu, em 2001, deu certo porque nós podíamos fazer um trabalho em conjunto. Um trabalho para uma causa justa, para o bem comum. Então o fórum mestiço foi formado por varias lideranças, tanto do movimento social quanto do movimento comunitário. Nós trabalhávamos no movimento social. Então a gente participava de conferências. Tudo era relacionado a políticas públicas, tudo que era do interesse do coletivo, a gente participava.

Para entender a revolta de Helda e sua dedicação a “a luta” do Nação Mestiça, é preciso acompanhá-la em seu cotidiano:

tinha um problema na comunidade do Parque do Buriti, então o movimento social foi lá e tentou resolver. Por exemplo: recentemente, teve um problema lá com relação à educação. Na comunidade de Bubu, não tem infraestrutura, não tem água, não tem luz. Tudo é gato, entendeu? Então, o presidente da comunidade queria um CEP. Não tinha porque era área de ocupação. Então, a gente foi lá na Secretaria, para que fosse respeitado o direito social. Conseguimos resolver. Um problema também foi quando faltou material didático e as camisas brancas para que os filhos pudessem ir pra escola. É um dever do Estado dar o material didático. Não podiam exigir dos professores ou dos pais que comprassem uma farda, uma blusa escolar. Também tem uma questão agora da saúde, que está péssima. Estão faltando muitos postos de saúde. Começou com José. Chegou no pronto-socorro e mandaram ele de volta pra casa. Se ele tivesse um plano de saúde... Fui falar com a médica, dizendo que ele ia morrer. Aí nós fomos para o hospital público. Eu fiquei desesperada. Fazemos esse trabalho social e, com o Nação Mestiça, participamos agora das comissões de educação, saúde, meio ambiente e segurança alimentar.

É dentro desta realidade cotidiana que Helda forja sua convicção de que o acesso ao serviço público não pode ser etnicamente diferenciado, pois, étnicos ou não, os “trabalhadores” enfrentam as mesmas dificuldades e carências. A partir dos subúrbios de Manaus e de sua população cabocla, não existem diferenças étnicas diante dos problemas de saúde e educação, e por isso ela acha que também não deveriam existir diferenças na hora de resolver tais problemas. Finalmente, percebemos que a ideia de “mestiçagem” ou “caboclo” não tem para Helda, em princípio, nenhum significado identitário ou étnico. Para ela, “mestiço” significa basicamente “cidadão brasileiro”. Considerar este cidadão como mestiço não é reivindicar uma cor, uma origem ou uma cultura, é defender o princípio de que, para os direitos fundamentais, a cor, a origem ou a cultura não importam. De fato, não é para ela um princípio abstrato e cego. Seu universalismo é fundamentalmente pragmático. Deixemos aqui Helda com sua profissão de fé: “Tem a realidade mestiça que é esta mistura né? Logo, tem que atender a eles. Não importa se é índio, se é negro, se é mestiço, se é caboclo não. A ideia do movimento é que o serviço público atende a todos. A ideia é juntar, não é dividir”.

### 2.3. O ser étnico: uma pragmática

Frente ao pragmatismo de Helda, opõe-se cada vez mais um outro: com a ampliação das políticas étnico-raciais, ser étnico permite resolver situações concretas. As chamadas “novas etnias” não estão conseguindo acesso à terra, a recursos, e portanto, estão travando o avanço da agropecuária e a invasão de seus espaços? Então, o que importa tornar-se étnico se por meio desse viés consegue-se melhor seus direitos que dentro da massa indiferenciada dos cidadãos? O movimento Nação Mestiça está cada vez mais preso ao dilema: por um lado, defender a mestiçagem como processo e recusar a fragmentação étnico-racial dos direitos fundamentais, e por outro constituir o caboclo como mais uma categoria étnica e se juntar aos atores governamentais da “igualdade racial”. O discurso do movimento sempre foi o de juntar as duas dimensões. O caboclo é um mestiço e a caboclitude uma das “manifestações da identidade mestiça”. Porém, defendendo a mestiçagem como processo que continua juntando e transformando as culturas, o Nação Mestiça recusa que existam no Brasil fronteiras e políticas étnico-raciais.

Eis o problema fundamental: para que sejam possíveis políticas diferencialistas, é necessário que grupos se constituam a partir de suas diferenças, que as diferenças estejam claras e as fronteiras sólidas. Só assim políticas públicas étnico-raciais podem ser implementadas. Os partidários dessas políticas sabem que a principal dificuldade para, por exemplo, as políticas de cotas raciais na universidade, é saber onde passa a linha entre quem é negro e quem não é. A afirmação da mestiçagem destrói, em seu princípio elementar, essas políticas, que repousam justamente sobre a ideia da existência de fronteiras claras. Aliás, juntar pardos e pretos em negros era, desse ponto de vista lógico, a única forma de solucionar a questão da linha de cor. Nesta partição bipolar, mestiços não existem porque, por definição, eles ocupam um espaço intermediário em que é preciso posições de fronteiras, porque eles exprimem um princípio de fluidez no qual se necessita de um princípio claro de corte. Nessa lógica, independentemente de qualquer posição política a respeito da questão racial, a produção de fronteiras está inserida em qualquer imperativo categorial e se torna uma questão de técnica administrativa. Sem cortes étnico-raciais, nada de recorte étnico-racial.

Para melhor entender a importância dessa dimensão técnica, é preciso lembrar que, no Brasil contemporâneo, a categorização cada vez mais refinada e clara dos beneficiários da ação pública é considerada como um imperativo absoluto para a modernização do Estado. Sendo assim, a pragmática étnico-racial é nada mais que a aplicação do paradigma técnico-administrativo da “boa governança” à questão política da igualdade racial: redução dos gastos, aumento da eficiência, inclusão, transparência, responsabilização etc.<sup>9</sup> É a “boa governança”, e não a questão racial, que repousa fundamentalmente sobre o imperativo categorial: quanto mais claras e focalizadas as categorias, mais eficazes e focalizadas serão as políticas públicas. Dentro dos moldes dessa “boa governança”, a abordagem universalista (mesmos direitos para todos) pode parecer irreal e insuficientemente focalizada. Em vez de proclamar um princípio geral de intervenção que não poderá ser respeitado, melhor intervir com “precisão cirúrgica” onde os problemas aparecem com maior emergência. No caso, se a estatística nacional aponta para a importância da variável étnico-racial na questão da desigualdade, então parece sensato que haja uma política pela igualdade racial, desde que a variável étnico-racial permita identificar categorias bem delimitadas. Em resumo, também do ponto de vista técnico a narrativa nacional da mestiçagem generalizada torna-se contraproducente. A ficção política do povo não permitiria alcançar o “povo real”.

Percebemos agora que se o discurso universalista de Hel-da está contra a maré, não é somente por questões de identidade ou de ideologia, mas também porque soa antipragmático dentro do tratamento moderno da questão racial, onde ser étnico é, antes de tudo, uma necessidade técnica que permite definir as categorias de uma ação pública eficaz.

Esse elemento é importante porque faz entender que não é por conversão ideológica que setores crescentes da sociedade brasileira se identificam etnicamente ou racialmente. Tampouco tem a ver com cinismo, oportunismo, ou “pirataria antropológica”, como denunciado na revista *Isto É* (PARDELLAS, 30/01/2008). Diante de situações emergenciais, eles simplesmente seguem o caminho político e técnico que permite “resolver” suas demandas com a maior eficácia possível. Deste ponto de vista, eles são

9 Para uma discussão acerca da tecnicização da ação pública, ver Boltanski e Chiapello (1999).

perfeitamente coerentes com o princípio de pragmatismo embutido no imperativo da “boa governança”. Criticar a instrumentalização equivale a dizer que políticas públicas não são instrumentos a serem utilizados com pragmatismo embora tenham sido justamente desenhadas por isso. Em termos políticos, esses segmentos não têm nenhuma “responsabilidade”, nem no princípio de fragmentação categorial dos direitos, nem no critério étnico utilizado para construir essas categorias. Isso é o que já observamos nas pesquisas sobre remanescentes de quilombos: a “lei do quilombo” é o que permite resolver violentos conflitos de terra. As conversões identitárias concernem à ínfima minoria em contato com os atores urbanos. Se se trata de um problema de “conscientização” até finalmente desenvolver o “orgulho das origens”, como defendem os militantes, não é aqui a questão. Estamos simplesmente objetivando que a etnicização da questão agrária é fundamentalmente uma pragmática em perfeita coerência com os dispositivos institucionais.

Poder-se-ia replicar que as “novas etnias” não são impostas pelas instituições, que elas surgem mediante a “autoafirmação” e a “etnogênese” de grupos que estão redescobrimdo e reivindicando suas identidades (BARTOLOMÉ, 2006). Do ponto de vista do procedimento administrativo, está certo: o pedido de reconhecimento étnico não procede mais de um laudo antropológico, como no caso dos remanescentes de quilombos, mas deve vir da base e ser autoatribuído. Porém, mais uma vez, não se pode esquecer aqui a dimensão técnica embutida na questão étnica: a “autoclassificação” é funcional no sentido de que, permitindo a classificação subjetiva da população, resolve o problema insolúvel de uma classificação objetiva unívoca. Se o Estado não sabe quem é étnico e quem não é, os interessados sabem. A técnica parece mais inquestionável quanto mais se beneficia da legitimidade de ser uma prática de “democracia participativa”. Porém, mesmo se “autoclassificando”, esses interessados não deixam de se incluir nas categorias produzidas pelo Estado e, assim fazendo, de subscrever voluntariamente ou não ao princípio étnico como princípio categorial. A imposição de enquadrar-se nessas categorias étnico-raciais é o problema denunciado pelo Nação Mestiça.

Essa prática induzida pelas políticas étnico-raciais é o que mais desafia o Nação Mestiça. Talvez possamos agora entender melhor a escolha da família de José em converter-se à categoria “negros”. O compromisso da mãe e da filha com a ação social local as levou a optar pragmaticamente pela solução técnica que mais permitia “resolver”. Elas não são as únicas. Outros membros do movimento se afastaram, defendendo justamente a ideia de que se grupos étnicos estão conseguindo direitos mediante suas identidades culturais, então o caboclo, depositário de uma cultura singular, igualmente mereceria esses direitos. Da mesma forma, há quem lembre que, afinal, os caboclos também sempre foram discriminados, e que então mereceriam da mesma forma beneficiar-se de políticas de cotas e outros direitos diferenciais e preferenciais. De fato, fazer do caboclo uma categoria étnica ao lado das demais é uma tentação forte dentro do Nação Mestiça. Alguns intelectuais próximos ao movimento enfatizam a “caboclitude” de uma perspectiva regionalista, como um substrato cultural irreduzível e ameaçado tanto pelo imperialismo cultural do sul, quanto pelo autoritarismo identitário dos “negros” do litoral. Uma vez inventadas e solidificadas pelas políticas públicas, as fronteiras étnico-raciais são apossadas por aqueles que atribuem a si mesmos a missão de defendê-las. Querendo ou não, o discurso de defesa da especificidade cabocla entra na lógica. Justamente, as instituições que promovem essas políticas perceberam que o movimento Nação Mestiça é paradoxalmente “solúvel” no reconhecimento da categoria que eles defendem: durante as conferências, os membros são incentivados a abandonar a referência à mestiçagem em troca do reconhecimento dos “caboclos”.

Políticas públicas criam objetos jurídicos, leis, regulamentações que se tornam determinantes objetivos para a ação. Este poder instituidor das instituições tem mais peso ainda quando se refere a direitos fundamentais (LAPEYRONNIE, 1993; DONZELOT, 2003). Sendo assim, como estranhar a multiplicação das etnogêneses e afirmações étnicas quando se reconhece o direito à terra dos étnicos? Nessa perspectiva, o exemplo do Nação Mestiça permite mostrar de forma concreta como o processo acontece. Uma vez adquirido o princípio étnico-racial de atribuição do direito à terra, ele passa a ser um modo privilegiado de acesso à terra. Isso é o que mostra a produção do conceito de “povos e comunidades tradicionais”, que estende para as “novas etnias” o princípio derroga-

tório concedido aos remanescentes de quilombos. Essa lógica de extensão é o que ameaça o Nação Mestiça hoje, quando o movimento é confrontado com as pressões e tentações de etnicização dos caboclos. Da mesma forma, uma vez instalado como técnica política, dotado de instituições, textos e recursos, e investido da legitimidade do pragmatismo, o recorte étnico-racial torna-se um princípio transversal valendo para um setor crescente de políticas públicas. Introduzido para a questão da terra, o recorte expandiu-se para a da educação, a da saúde, a da mídia, etc. Tanto é que, para defender seu espaço, o Nação Mestiça tem hoje que participar cada vez mais de conferências, sobre temas tão diversos quanto a segurança alimentar e o meio ambiente. A ampliação dos espaços do movimento é uma projeção concreta da dinâmica de ampliação dos espaços de relevância étnico-racial.

O que queríamos mostrar nesta segunda parte é que a marginalização do Nação Mestiça pode ser explicada de uma forma extremamente pragmática. Ao recusar inserir-se nas categorias étnico-raciais, esse movimento social não está respeitando as regras. Por isso, ele está impedido de jogar. De fato, para poder se beneficiar das políticas étnico-raciais, pode-se autoproduzir a identidade, mas se pode cada vez menos escolher ter ou não uma identidade étnica ou combinar várias. Essa é a regra do jogo desrespeitada pelo Nação Mestiça.

Quando “minorias” se tornam majorias, quando deixam de constituir uma exceção à regra, significa que a regra mudou. O paradoxo é que o discurso do Nação Mestiça, articulando mestiçagem e universalismo, já predominava no Brasil dez anos atrás. A convicção universalista de Helder de que o serviço público deve tratar todo mundo de forma igual não era a filosofia elementar do republicanismo bem entendido? Não estamos argumentando que essa filosofia tornou-se minoritária, mas somente que, visto do caso concreto do Nação Mestiça em sua experiência das políticas públicas pela igualdade racial, hoje quem tem esse discurso não pode mais jogar. O que aconteceu? Obviamente, para dar conta deste processo, a análise a partir da pragmática das políticas públicas mostra seus limites. É preciso agora articular essas políticas com as orientações normativas e ideológicas profundas que as sustentam.

### 3. Duas visões da democracia brasileira

Resumindo o que já foi apresentado aqui, as políticas étnico-raciais articulam-se no cruzamento de dois princípios. O primeiro é o princípio de *diferença*: para segmentos étnico-raciais diferentes, direitos específicos. O valor promovido é o da “diversidade”, tal como aparece no conceito de “comunidades e povos tradicionais”. O segundo é o princípio de *realidade*, que deve orientar a ação pública em busca de modernidade e eficácia. O valor promovido é o “reconhecimento”, que não é aqui tanto uma questão de identidade quanto uma questão de pragmatismo. Trata-se de “reconhecer” o que se é<sup>10</sup>. O que sugere o princípio de “diferença” é fustamente que sempre existiram segmentos, identidades e culturas étnico-raciais irreduzíveis, mas invisibilizadas e discriminadas. A lógica é implacável: é necessário então reconhecer esses segmentos e garantir na base de suas diferenças os direitos que lhes foram até então recusados por causa de suas diferenças.

Porém, a junção desses dois princípios não dá plenamente conta do modo de produção e legitimação das políticas étnico-raciais. Mesmo reivindicando o pragmatismo, essas políticas, como qualquer outra, não deixam de inscrever-se também em uma certa concepção política global da democracia brasileira. É em especial a essa concepção que o Nação Mestiça opõe-se fundamentalmente. Afirmando que “a miscigenação une a nação”, o movimento entra na contramão da lógica explícita no texto preparatório da 1ª Conapir: construir um “novo projeto de nação”.

#### 3.1. “Um novo projeto de nação”

Além do pragmatismo e das questões identitárias, as políticas étnico-raciais têm como objetivo explícito uma redefinição profunda da democracia brasileira. Esse projeto é pensado justamente como o exato oposto da ideologia da mestiçagem e da “democracia racial”. Contra a “questionável e desnecessária uniformização estética, cultural e política de nosso povo”, trata-se de fazer do Brasil uma democracia multicultural.

10 Há um amplo debate a respeito do princípio de diferença e de seu reconhecimento no espaço político. Ver, por exemplo, Waltzer (1995) e Kimlycka (1989).

Como afirmado pelo Congresso Nacional de Negras e Negros do Brasil (Conneb), em uma “Carta aberta à população brasileira”<sup>11</sup> de 2008, “construindo um Projeto Político do Povo Negro para o Brasil”,

a nação tem que ser redefinida. É preciso redefinir o Brasil como nação pluriétnica e multicultural. Esse é um dos objetivos do projeto político do povo negro. Uma nação para todos os povos que compõem a população do Brasil, portanto um projeto político antagônico a nação uniétnica, de “povo branco” e unicultural, de cultura europeia, do projeto político da elite brasileira.

Em consequência,

o Estado brasileiro tem que ser reorganizado. O Estado atual como uniétnico e unicultural tem que ser reorganizado como reflexo da nação que diz representar. Um Estado pluriétnico e multicultural, laico (sem religião), e com um ensino que tenha bases na cultura dos povos que constituem a população. Um Estado que garanta a convivência harmônica da diversidade cultural dos que habitam o território brasileiro.

O que está sendo afirmado é que a plena realização da democracia brasileira implica uma mudança profunda de paradigma. O texto militante é explícito: trata-se de abandonar a ideologia da democracia racial radicada no princípio de mestiçagem e de promover uma democracia multicultural fundada no princípio de diferença. Apesar do teor consensual de fórmulas como “unidos na diversidade” ou “diferentes e iguais”, o multiculturalismo como visão política traz consigo concepções radicalmente diferentes do povo, da nação e da democracia (TAYLOR, 1994). Na concepção “clássica” de nação brasileira, acha-se que a dissolução das fronteiras raciais é a dinâmica fundamental de formação do povo brasileiro. O “novo projeto” de nação multicultural promove o contrário: a ideologia da fusão deve ser substituída pelo realismo da fissão. Não somente o povo é étnica e racialmente segmentado, mas as fronteiras étnico-raciais devem ser reconhecidas e preservadas. Assim sendo, não cabe mais ao Estado definir um projeto de nação a partir de uma concepção partilhada do bem comum. Vista do projeto mul-

<sup>11</sup><http://conneb.org.br/?p=17>

ticultural, essa visão da nação é obsoleta e antidemocrática. Cada segmento deve ter a liberdade de definir suas próprias finalidades. Finalmente, a democracia é sobretudo a arte de permitir a coexistência harmoniosa de grupos portadores de identidades, valores e projetos distintos. Sem se posicionar no debate sobre a oportunidade desse “novo projeto de nação”, podemos objetivar que da mesma forma que o “liberalismo” ou o “socialismo”, o “multiculturalismo”, nos países em que é praticado, envolve uma teoria global da realidade e um sistema político integrado. Assim sendo, o conceito de “igualdade racial” não define simplesmente um conjunto de ferramentas contra as discriminações, mas também uma nova leitura do jogo democrático a partir do reconhecimento e da afirmação dos segmentos étnico-raciais. Não é por acaso que no Brasil fala-se em “ações afirmativas”, como nos Estados Unidos; e não em “discriminação positiva”, como na França. O foco não é somente o antirracismo em nome do princípio de igualdade, mas a promoção desses segmentos em nome do princípio de diferença. Inseridas então dentro desta visão da democracia, as políticas étnico-raciais deixam de aparecer como meramente pragmáticas para ganhar a consistência e a coerência de um projeto político.

Conforme exposto, então, redefinir o Brasil como uma “nação multicultural” implica uma profunda transformação na concepção de povo brasileiro. Essa transformação já era perceptível na Constituição de 1988, em seu artigo 215, §2, que estipula que “a lei disporá sobre a fixação de datas comemorativas de alta significação para os diferentes segmentos étnicos nacionais”. O povo brasileiro encontrou-se então legalmente segmentado em etnias. É justamente esse artigo 215 que fundamentou o título 68, sobre remanescentes de quilombos, e que forneceu anos depois a base conceitual e constitucional para os “povos e comunidades tradicionais”. Para que a nação possa ser multicultural e pluriétnica, é fundamental que os segmentos étnico-raciais estejam “reconhecidos” mediante sua categorização jurídica. Já foram evocadas aqui as manifestações práticas dessa visão sobre o acesso à terra.

Porém, além da produção jurídica desses segmentos, a realização do “novo projeto de nação” implica também uma transformação profunda da narrativa nacional, da maneira como o povo pensa a si mesmo, capaz de descon-

truir o peso ideológico da mestiçagem. Em conformidade com o projeto do Conneb, é no campo da educação que essa transformação é iniciada. É assim que a lei nº 11.645, de 2008, que modifica a lei nº 10.639, de 2003, e estipula que “nos estabelecimentos de ensino fundamental e de ensino médio, públicos e privados, torna-se obrigatório o estudo da história e cultura afro-brasileira e indígena”, e que “o conteúdo programático a que se refere este artigo incluirá diversos aspectos da história e da cultura que caracterizam a formação da população brasileira, a partir desses dois grupos étnicos”. Os afro-brasileiros encontram-se oficialmente reconhecidos como um grupo étnico. Mas é nas Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais que se encontram os elementos concretos de implementação da lei, cujo foco são, justamente, as “relações étnico-raciais”. O texto reconhece que a escola transmitia “acriticamente conteúdos que folclorizam a produção cultural da população negra, valorizando uma homogeneidade construída a partir do mito da democracia racial”. É preciso então, desconstruir, “por meio de questionamentos e análises críticas, objetivando eliminar conceitos, ideias, comportamentos veiculados pela ideologia do branqueamento, pelo mito da democracia racial, que tanto mal fazem a negros e brancos”. Mediante “esclarecimentos a respeito de equívocos quanto a uma identidade humana universal”, o objetivo é levar “à compreensão de que a sociedade é formada por pessoas que pertencem a grupos étnico-raciais distintos, que possuem cultura e história próprias”. O “novo projeto de nação” encontra-se aqui formulado claramente dentro de uma pedagogia das “relações étnico-raciais”<sup>12</sup>.

Concretamente, entre 2004 e 2005, foram criados 21 Fóruns Permanentes de Educação e Diversidade Étnico-Racial envolvendo 20 estados. Em 2008, foi instituído um grupo de trabalho interministerial para a implementação da lei. Em três anos, o MEC editou 11 publicações educativas sobre o assunto. Em parceria com a Petrobras, a Seppir lançou um programa abrangente envolvendo DVDs, livros, sites e CDs de áudio, intitulado *A Cor da Cultura*, no qual os afro-brasileiros são apresentados como depositários de “valores civilizacionais” próprios.

12 Para uma análise da implementação da lei, ver Fernandes de Freitas (2006)

Finalmente, o Estatuto pela Igualdade Racial, em seu substitutivo aprovado pela Comissão Especial da Câmara dos Deputados em setembro 2009, define as orientações normativas dando coerência a esse conjunto de políticas públicas. Além da luta contra as discriminações, é afirmada a existência de “direitos étnico-raciais individuais, coletivos e difusos”, que devem ser defendidos (art. 1). O reconhecimento da dimensão coletiva de tais direitos é um passo importante: a cidadania já não é um atributo estritamente individual como na concepção republicana clássica, mas pode ser midiaticizada e modulada pela inscrição do indivíduo em coletivos étnicos. Não se trata somente de uma pragmática diferencialista dos direitos, mas de uma inscrição diferencial na cidadania. Tal concepção pode ser encontrada, por exemplo, no Canadá, em sua lei de 2005 instituindo formalmente o multiculturalismo. Por isso, o Estatuto não apenas “efetiva a igualdade de oportunidade” e o “combate à discriminação” (art. 1), ele contém de fato uma nova concepção de povo brasileiro ao qual a “comunidade” (termo que aparece no art. 11) constituída pela população negra é doravante irreduzível. É o que exprime finalmente o princípio de transversalidade aplicado ao Estatuto, que instaura o princípio diferencialista de inclusão dessa população no espaço do direito comum. São assim declinados nos direitos étnico-raciais os setores de saúde, educação, esporte, cultura e lazer, religião, acesso à terra e à moradia, trabalho, meios de comunicação, configurando logicamente um “sistema nacional” (Título III).

Se alguns dispositivos do Estatuto são corretores de desigualdades, outros são claramente afirmativos de diferenças. Essas diferenças são pensadas como radicadas em uma ontologia africana, uma “raiz”, que continuaria alimentando a realidade de uma “comunidade” negra. Se existe uma comunidade de destino, também é juridicamente afirmada a existência de uma comunidade de origem, exprimindo um *continuum*, uma “matriz africana”<sup>13</sup>.

O que este breve exame mostra é que as fundações jurídicas, políticas e pedagógicas para a instauração de um multiculturalismo à brasileira estão sendo construídas em coerência com um determinado projeto de nação.

13 A expressão “matriz africana” aparece nove vezes no Estatuto da Igualdade Racial.

### 3.2. 'A miscigenação une a nação'

A elite do Nação Mestiça percebeu claramente que o fundo da questão não era ser contra ou a favor deste ou daquele dispositivo de políticas públicas, mas a favor de uma transformação profunda do projeto político nacional. É finalmente o que exprime o nome do movimento. Ele poderia ter sido “Caboclos da Amazônia”. Mas é “Nação Mestiça”. Justamente, ao afirmar como slogan que “a miscigenação une a nação”, a visão do Nação Mestiça não poderia ser mais oposta ao projeto de transformação multiculturalista do país.

Ao reivindicar a influência de Darcy Ribeiro, Sérgio Buarque de Holanda e Gilberto Freyre, o movimento inscreve-se de forma inequívoca na tradição analítica da mestiçagem como arquétipo da “brasilidade”. A mestiçagem não é vista como uma ideologia de dominação, como denunciam os defensores do projeto multicultural, mas como o processo de produção e transformação do povo brasileiro. Como defendido pelo Nação Mestiça, esse processo sempre foi espontâneo, pelo simples fato de que nunca foi impedido por leis raciais. Desse processo surgiram povos e culturas mestiças, como os caboclos ou os sertanejos, produzidos pela mesma matriz, e que partilham o princípio fundamental da fluidez, ou seja, de não impedir o processo que, inevitavelmente, os transformará. Segundo eles, foi desse movimento permanente de transformação que se formou o povo brasileiro. Não como conceito ou imaginário, mas como realidade sociológica fundamental. O povo é mestiço, no sentido de que uma porção crescente de brasileiros tem origens múltiplas e por isso partilha cada vez mais traços comuns, inclusive fenotípicos. Em apoio a essa afirmação, o movimento lembra que, segundo o IBGE, os brasileiros são cada vez mais pardos.

Pois se o povo está mais pardo, ele também se veria, se identificaria cada vez mais como tal. Isso significaria que o processo, ao mesmo tempo que nunca foi impedido, também foi valorizado. Como afirma o Nação Mestiça, o autorreconhecimento como mestiço é possível hoje porque o Brasil construiu sua identidade nacional a partir de sua realidade demográfica. Fez da mestiçagem a marca por excelência da brasilidade: ao reconhecer que o Brasil é a imagem de seu povo, este pode se reconhecer pelo que ele é, mestiço. No contexto da década de 1930, essa afirmação se fez ainda por contraste com o rumo do Velho

Continente. Se o racismo era a base dos totalitarismos europeus, a recusa do racismo seria o fundamento da democracia no Brasil: a democracia será racial. Afinal, como lembra o Nação Mestiça, resumir a mestiçagem a uma ideologia é esquecer sua realidade demográfica e cultural, sua função unificadora da nação e seu potencial desconstruidor das ideologias raciais.

Porém, para o movimento, pela primeira vez na história do Brasil o processo está ameaçado pela multiplicação das leis étnico-raciais que não somente produzem fronteiras, como fazem da preservação dessas fronteiras a base de reorganização da democracia. Por isso, deve-se “proteger o processo”, pois, conforme explica Leão,

contra a racialização, uma das finalidades de nosso movimento é proteger o processo de miscigenação, que é esse processo histórico de formação da identidade nacional. Se o Estado cria espaços, então queremos também espaços para proteger esta identidade mestiça até que essa onda passe. Quando ela passar, voltaremos para o processo espontâneo e natural. Como o Estado começa a demarcar terras quilombolas, a fazer *desinclusão*, a dizer que pardo não existe, então tem que se criar um espaço ali para proteger o processo.

Porém, o Nação Mestiça defende que essa vontade de “preservar o processo” seja interpretado como uma reação conservadora em favor de uma visão atrasada do país ou para proteger interesses materiais e simbólicos. Seus membros lembram que se trata de um movimento da periferia pobre, numa cidade que se situa ela mesma na periferia pobre do Brasil. Visto de Manaus, se tem que “preservar o processo”, porque a mestiçagem não é somente uma realidade demográfica ou a base da identidade nacional, ela é, sobretudo, a condição de realização da democracia. De fato, para Leão, o que prejudica o projeto democrático é a falta de “identificação” e compromisso da elite com a base, pois a elite política funciona de forma autárquica. Justamente por isso, a virtude política da mestiçagem está no fato de que, unificando o povo, acaba criando “um sentimento de família, um sentimento de parentesco que faz com que a elite se identifique com a base”. Leão não nega que, a seus olhos, a elite é muito branca. Não é uma questão de cor ou de representação. Mas significa que se em um país mestiço a elite é predominantemente branca, é porque ela está bloqueando o processo, ela se recusa a “trabalhar” para o

processo e a “fusionar” com o povo pela mestiçagem. Finalmente, o raciocínio é circular, a causa vem a ser a própria consequência: ela não é mestiça porque a elite não se compromete e, por não se comprometer, ela não é suficientemente mestiça. Por isso, vão se reproduzindo as dominações herdadas de um passado anterior ao “processo”, quando uma raça dominava a outra. Por isso também, no início, Leão era a favor das cotas raciais:

acreditava que fosse possível, pela entrada de mais afrodescendentes na universidade, facilitar também o processo de miscigenação. Isso facilitaria o contato e a miscigenação. Por isso, de início éramos favoráveis. Até percebermos que o discurso era outro, que o discurso era de fragmentação, de tornar a sociedade fragmentada e racializada.

Além da visão política da mestiçagem, se o Nação Mestiça se opõe de forma tão radical ao projeto multicultural é também porque a prática desse projeto, segundo o movimento, acaba reproduzindo e reforçando os vícios da democracia brasileira. Atrás da sacralização da “diversidade”, apareceria concretamente um clientelismo clássico favorecido pela fragmentação dos conflitos sociais e a etnicização de seus atores. A valorização do “princípio de diferença” iria na contramão da construção democrática em um país em que o que sempre causou problema foi o reconhecimento da plena igualdade de todos, e não das diferenças de cada um. Assim, a solução não seria de construir políticas especiais, mas políticas verdadeira e concretamente universais. A “diferença” sempre foi praticada, até demais; a igualdade nunca foi plenamente experimentada. Enfim, atrás do paraíso conceitual da democracia participativa, da “autoafirmação”, “autodemarkação” ou “autoestima”, estaria embutida uma concepção minimalista do político, remetendo a um clássico princípio de *subsidiariedade*: o que cada um faz para si não é mais do que responsabilidade coletiva. Em suma, o problema do projeto multiculturalista no Brasil seria o fato de ele ser perfeitamente compatível com a prática política tradicional.

Isso é o que mais motiva a forte oposição de Helda às políticas étnico-raciais. Ela não nega a realidade do racismo e a necessidade de combatê-lo e não recusa o princípio do direito à diferença cultural. Mas, na prática da ação social e comunitária, denuncia que a “diferença” é apenas a nova legitimidade do particularismo e do clientelismo tradicional. Direitos especiais seriam mais um pretexto para não realizar direitos iguais.

### 3.3. As três dimensões do político

A Grécia antiga possuía três palavras para definir o político. *Politikè*, em um sentido restrito, era a arte política da conquista e da prática do poder. *Politeia* se referia ao conjunto de regras e dispositivos organizando concretamente a *Polis*. *Politikos* designava o quadro geral, a orientação normativa, o projeto. Nosso propósito aqui foi mostrar que o embate entre o Nação Mestiça e os promotores das políticas étnico-raciais se configura justamente na interface dessas três dimensões do político.

A primeira, a mais aparente, diz respeito à luta pela representação nos espaços onde se elaboram as políticas públicas. Ser ou não ser eleito representante para uma conferência nacional aparece como uma clássica questão de competição pelo poder. Nessa perspectiva, a expressão “mestiço não existe” significa trivialmente que os representantes do Nação Mestiça não são eleitos. A recente ampliação da base do movimento a uma “juventude mestiça” traduz esta contingência do “peso” para poder “jogar” e ser eleito.

Porém, quisemos mostrar o quanto seria redutor resumir o embate a uma briga pelo poder. Por trás dos conflitos pelo espaço, surge uma segunda dimensão, a das políticas públicas. Como mostramos, ela se manifesta de duas maneiras: primeiramente, essas políticas produzem as categorias e as regras a partir das quais o próprio jogo político vai se organizar. De novo, “mestiço não existe” significa que essa não é uma categoria reconhecida. Ao inverso, a produção da categoria “remanescentes de quilombos” provocou gêneses quilombolas; segundo, além da contingência técnica, as políticas públicas surgem da identificação de um problema e da elaboração de uma solução, pois elas têm um objeto. Nesse caso, o problema é a “desigualdade racial”, ao qual devem corresponder políticas de “igualdade racial”. Nessa perspectiva, a oposição do Nação Mestiça não é a respeito do objeto “igualdade”, mas se situa no nível da formulação política do objeto. Para o movimento, a diferença é o problema, a mestiçagem é a solução. Para seus oponentes, a mestiçagem é o problema (pelo menos como ideologia), e o reconhecimento da diferença é a solução.

E quisemos mostrar também que por trás deste embate sobre políticas públicas aparece uma terceira dimensão, configurada por concepções antagonistas de povo, de nação e do próprio político. Tanto para os promotores das políticas étnico-raciais quanto para

o Nação Mestiça existe uma lógica da ideia (ideo-lógica) que configura uma chave de leitura da história, da realidade presente e do projeto político. De um lado, o novo projeto de uma nação multiculturalista; de outro, o sonho de uma nação plenamente mestiça.

Apresentado dessa maneira em conformidade com a “regra da arte” política da tradição grega, o embate parece inscrever-se plenamente nos princípios do jogo democrático. Afinal, a questão da igualdade racial define um espaço de debate contraditório. Entretanto, esse espaço aparece estruturado por três equívocos fundamentais.

Primeiramente, o conceito de “diversidade” possui hoje uma forte legitimidade e popularidade. Existem, no entanto, duas concepções bem distintas do mesmo conceito. O primeiro equívoco é que essa distinção não é suficientemente esclarecida no debate. Para a primeira concepção, a diversidade é ontológica, essencial. É a leitura que faz parte do movimento negro, para quem culturas vêm de raízes, etnias e raças diferentes, sendo por sua vez imemorais e irreduzíveis. Ao consagrar a ideia de “matriz africana”, o Estatuto da Igualdade Racial inscreve-se nessa leitura. A segunda concepção considera a ideia de diversidade no sentido de “criatividade”, como processo. Não são as origens que fazem a diversidade, mas o que surge da dinâmica de encontro. Não é a raiz, mas a rede, o rizoma da criatividade. As duas concepções são perfeitamente conciliáveis – culturas têm uma origem e podem ser criativas –, mas no contexto de hoje elas têm implicações políticas diametralmente opostas. De um lado, trata-se de preservar as diferenças dos “segmentos”; de outro, de preservar o processo da mestiçagem. Em todo caso, observamos que a cultura brasileira não esperou o despertar do credo internacional a favor da diversidade para ser intensamente criativa é, assim sendo, de uma extrema diversidade.

O segundo equívoco diz respeito ao espaço político da “diferença cultural”. Mais uma vez, atrás do mesmo conceito estão embutidas duas visões bem distintas. Uma incentiva o “pluralismo cultural”, outra instaura o “multiculturalismo”. O “pluralismo cultural” é o reconhecimento de que coexistem múltiplas culturas em um mesmo espaço nacional. A esse reconhecimento podem ser associadas políticas culturais de incentivo e valorização desse pluralismo cultural. O “multiculturalismo” é o sis-

tema político em que o pluralismo cultural não deve ser somente reconhecido e valorizado, mas deve ser a base de (re)organização da cidadania e de produção dos direitos de maneira sistemática. Confundidos por esse equívoco, múltiplos atores das políticas públicas não percebem que podem muito bem defender o direito à diferença cultural construindo uma *política cultural* sem necessariamente promover de forma transversal uma *política pela cultura*.

O terceiro equívoco parte de um grande mal-entendido sobre as finalidades políticas dos dispositivos étnico-raciais. Para uns, trata-se de meios transitórios para corrigir os efeitos perversos da discriminação e atingir a universalidade dos direitos. Para outros, de uma prática ditada pelo princípio de emergência. Para outros ainda, uma simples questão de racionalização categorial para fins de “boa governança”, ou uma questão moral de “generosidade” ou de “reparação”. Para alguns, enfim, trata-se de um “novo projeto de nação” que permita instaurar o multiculturalismo na base de uma profunda redefinição do povo e de seu projeto democrático. Lembrando a pluralidade das percepções e objetivos em torno de um mesmo dispositivo jurídico, o que percebemos aqui é a impossibilidade de reduzir a implementação das leis étnico-raciais a uma só intencionalidade ideológica. A maioria dos atores institucionais parece não ter uma concepção clara do multiculturalismo como sistema político integrado e desencadeador de uma revolução antropológica profunda. Um indicador disso é o fato de que muitos atores institucionais votam em nome de uma visão clássica da “democracia racial”, leis desejadas e produzidas por quem quer justamente acabar com a “ideologia”. Um juiz valida a demarcação de terras indígenas dizendo na imprensa que “depois disso, não se poderá dizer que o Brasil não é uma democracia racial”, enquanto a demarcação foi feita em nome de um multiculturalismo radical. Deputados votam leis étnico-raciais dentro do ideal da nação mestiça, enquanto as leis explicitam em suas justificativas que “mestiço não existe”. O presidente da República fez em 2010 ao Comitê Olímpico Internacional um discurso glorificando a mistura, em um país que “gosta” de ser misturado, apoiando ao mesmo tempo uma Secretaria Especial que diz promover segmentos étnico-raciais.

## Conclusão

Esses equívocos surgem porque muitos atores da questão da “igualdade racial” reivindicam agir em nome do realismo e do pragmatismo, sem levar necessariamente em conta o nível do *politikós*, da ideia política, do projeto de nação como dimensão fundamental do debate democrático. Mas a dimensão ideo-lógica está presente. É sua insuficiente explicitação que leva a mal-entendidos sobre os objetivos das leis étnico-raciais e a confusões de concepção. Será um efeito perverso da “boa governança”, que pensa cada vez mais a maturidade democrática como uma questão técnica e não política? Será uma realização do ideal multiculturalista de que a definição do projeto político deva ser entregue à livre apreciação de cada um, dentro das regras, permitindo a coabitação harmoniosa das diferentes culturas? Em todo caso, a ideologia de não ter ideologia tende a substituir pelo “princípio de realidade” a “realidade dos princípios”. O Nação Mestiça traz ao debate o interesse de questionar as leis étnico-raciais nesse nível do projeto político a partir da concretude de sua prática local. Porém, apontar para equívocos não deve suscitar uma leitura unívoca.

O que tentamos mostrar é a configuração ideológica e prática (e suas consequências) da questão da “igualdade racial”, como ela se manifesta para o Nação Mestiça, levando o movimento a sério em sua existência e seu discurso. Obviamente, a igualdade racial não se reduz a essa perspectiva crítica. Desde a Conferência de Durban, em 2001, ela inscreve-se no cenário internacional da luta antirracista. Surge da profunda aspiração de povos e minorias discriminados a uma melhor inclusão na cidadania. Em um país de fortes desigualdades como o Brasil, ela também exprime o desejo de uma melhor repartição de riquezas. Em um contexto de hegemonia das indústrias culturais, ela carrega a exigência de visibilidade e de maior respeito das expressões. Apesar da multiplicidade de suas encarnações e manifestações, essas aspirações configuram uma visão de mundo coerente e de extrema convergência. Essa dinâmica sem precedentes é uma formidável oportunidade para a democracia. Toda a dificuldade para políticos, militantes e intelectuais é entender essas aspirações sem contrassenso. Frente ao vigoroso imaginário democrático da periferia de Manaus, seria um contrassenso reduzir o político a uma técnica de governança e responder ao desejo de igualdade de todos pela assimilação dos indivíduos a diferenças tidas como essenciais. Eis finalmente o medo exprimido ao seu jeito pelo Nação Mestiça: que se responda à convergência das aspirações pela atomização dos direitos.

## Referências

- AGIER, Michel. (1990), “Banzo, quilombo, etc.: A lógica simbólica do “Mundo Negro”. Revista da Bahia, nº 17, pp. 23-28.
- ARRUTI, José Maurício Andion. (1997), “A emergência dos ‘remanescentes’: Notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas”. Mana, Vol.3, nº 2, pp. 7-38.
- BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. (2006), “As etnogêneses: Velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político”. Mana, Vol. 12, nº 1, pp. 39-68.
- BOLTANSKI, Luc [e] CHIAPELLO, Eve. (1999), *Le nouvel esprit du capitalisme*. Paris, Gallimard.
- CÂMARA CASCUDO, Luís da. (1954), *Dicionário do folclore brasileiro*. Rio de Janeiro, INL.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. (1964), *O índio e o mundo dos brancos*. São Paulo, Difusão Europeia do Livro.
- COSTA, Sergio. (2001), “A mestiçagem e seus contrários: etnicidade e nacionalidade no Brasil contemporâneo”. Tempo Social, Vol. 13, nº 1, pp. 143-158.
- DONZELOT, Jacques. (2003), *Faire société: La politique de la ville aux Etats-Unis et en France*. Paris, Seuil.
- FERNANDES DE FREITAS, Ludmila. (2006), “Refletindo sobre o ensino da história e cultura afro-brasileira e africana em uma escola estadual do Rio de Janeiro”. Habitus, Vol. 4, nº 1.
- KIMLYCKA, Will. (1989), *Liberalism, Community and Culture*. Oxford, Oxford University Press.
- LAPEYRONNIE, Didier. (1993), *L'individu et les minorités: La France et la Grande Bretagne face aux émigrés*. Paris, PUF.
- LEITE, Ilka Boaventura. (2008), “O projeto político quilombola: Desafios, conquistas e impasses atuais”. Revista de Estudos Feministas, Vol.16, nº 3, pp. 965-977.

- NASCIMENTO, Abdias do. (1980), O quilombismo. Petrópolis, Vozes.
- NOGUEIRA, Oracy. (1998), Preconceito de marca: As relações raciais em Itapetininga. São Paulo, Edusp.
- PARDELLAS, Sérgio. (30/01/2008), “O conto dos quilombos: Supostos descendentes de quilombolas reivindicam uma área maior que o estado de São Paulo”. Isto É, Brasil, nº 1995.
- PEREIRA, Camila. (04/03/2009), “Uma segunda opinião: O projeto que cria cotas raciais nas universidades federais brasileiras pode ser ruinoso para os negros e brancos brasileiros”. Veja, Educação, nº 2102.
- TAYLOR, Charles. (1994), Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition. Princeton, Princeton University Press.
- VALLE SILVA, Nelson do [e] HASENBALG, Carlos. (1990), “Raça e oportunidades educacionais no Brasil”. Cadernos de Pesquisa (Fundação Carlos Chagas), Vol. 73, pp. 5-12.
- VÉRAN, Jean-François. (2003), L’esclavage en héritage (Brésil): Le droit à la terre des descendants de marrons. Paris, Karthala.
- \_\_\_\_\_. (2009), “La démocratie brésilienne à l’épreuve de la question raciale”. Problemes d’Amérique Latine, Vol. 1, pp. 109-128.
- WALTZER, Michael [e] MILLER, David. (1995), Pluralism, Justice and Equality. Oxford, Oxford University Press.