

POLÍTICAS DE IDENTIDADE: POSIÇÕES ANTROPOLÓGICAS DIANTE DOS DIREITOS QUILOMBOLAS E DAS COTAS RACIAIS¹

IDENTITY POLITICS: ANTHROPOLOGICAL PERSPECTIVES ON QUILOMBOLAS' RIGHTS AND RACIAL QUOTAS

Andreas Hofbauer

andreas.hofbauer@uol.com.br

Doutorado em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo (1999) e doutorado em Völkerkunde pela Universidade de Viena (1986). Atualmente é professor assistente doutor da Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, campus Marília.

RESUMO

Propostas para implementar políticas focadas que pretendem combater os efeitos da discriminação racial no Brasil têm provocado muita polêmica na sociedade brasileira. Neste debate, os posicionamentos e as contribuições de antropólogos brasileiros, tanto para a defesa quanto para o questionamento destas políticas de identidade, ganharam destaque. Este artigo propõe-se a analisá-las ao exemplo de dois casos emblemáticos: o dos direitos, garantidos pela Constituição, aos remanescentes de comunidades dos quilombos e o da implementação de cotas raciais em universidades públicas. Especial atenção é dada à maneira como conceitos paradigmáticos do pensamento antropológico – raça, cultura, identidade (etnicidade) – são acionados nas respectivas linhas de argumentação.

Palavras chaves: Políticas de identidade. Quilombos e cotas raciais. Diferença e desigualdade, teoria antropológica.

ABSTRACT

Proposals to implement targeted policies aimed at combatting the effects of racial discrimination in Brazil have provoked great controversy in Brazilian society. In this debate, perspectives and contributions of Brazilian anthropologists, both in defense and questioning these identity politics, have been widely commented upon. This article proposes to analyze these policies using examples of two representative cases: the rights guaranteed by the Constitution to the remnants of maroon communities (*quilombos*) and the implementation of racial quotas in public universities. Special attention was given to the way in which paradigmatic concepts in anthropological thought – race, cultural, identity (ethnicity) – are mobilized in these respective lines of argument.

Keywords: Identity politics. Quilombos and racial quotas. Difference and inequality. Anthropological theory.

INTRODUÇÃO

Não há dúvida de que a “questão racial” está passando por um processo de transformação no Brasil. A “causa negra” ganhou visibilidade de diversas formas. Espaços que até pouco tempo atrás eram quase exclusivamente ocupados por brancos contam hoje com alguma “presença negra”. Surgiu e consolidou-se uma – ainda pequena – classe média negra urbana. Os últimos dados estatísticos referentes à categoria “cor preta” podem ser lidos também como indicador de mudança: após um século em que as porcentagens dos “pretos” nos censos oficiais vinham numa linha decrescente (em 1990 chegou a 4,9%), a curva estatística inverteu sua direção a partir do novo milênio (em 2010 era de 7,6%) (INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, 2011, p. 76).

Concomitantemente ao aumento de pessoas não-brancas em profissões prestigiadas, em programas de televisão e, de modo geral, na esfera pública, as tradicionais percepções referentes à diferença e à desigualdade começaram a sofrer abalos. Após longos períodos em que o discurso oficial dos governantes do país apresentou a sociedade brasileira como uma “democracia racial”, estabeleceu-se um consenso social que reconhece existir, também no Brasil, um “problema racial”. Pela primeira vez propostas de políticas focadas, que visam combater a discriminação racial, começaram a ser implementadas. Dois exemplos ganharam destaque: o reconhecimento, pelo artigo 68 da Constituição de 1988, do direito à terra ocupada pelos “remanescentes de comunidades dos quilombos”², bem como os diversos projetos de ações afirmativas (“cotas raciais”) em universidades públicas a partir de 2002. São políticas que provocaram muita polêmica na sociedade como um todo e também na comunidade acadêmica.

Este artigo propõe-se a analisar as contribuições e os diferentes posicionamentos dos antropólogos brasileiros nos debates em torno da implementação destes dois projetos políticos.

POSICIONAMENTOS ANTROPOLÓGICOS

Pode-se observar que se consolidaram, no Brasil, em meados do século XX, dois campos acadêmicos em torno da questão do negro, entre os quais há relativamente pouca comunicação. Um relaciona “o negro” fundamentalmente à questão do fenótipo, enquanto o outro vincula a categoria “negro”, acima de tudo, a práticas e modos de pensar. O primeiro – predominante nos estudos das relações raciais marcados pela Escola Paulista de Sociologia³ –, comprometido com o projeto (ideais clássicos) da modernidade, foca principalmente o problema da desigualdade social entre pessoas fenotipicamente diferentes (brancos, negros), em detrimento do interesse por diferenças “de ordem cultural”. Já o segundo, em que se inserem as pesquisas de teor antropológico, tem se dedicado à análise de diferenças culturais em detrimento de análises voltadas para discriminações “de ordem social” e questões (re)distributivas⁴.

Um dos primeiros exemplos desta distinção de enfoque em terras brasileiras pode ser encontrado na disputa entre o sociólogo negro Frazier e o antropólogo branco Herskovits, ambos norte-americanos, em torno da questão da família negra na Bahia. Os dois pesquisadores estiveram em Salvador no início da década de 1940 e fizeram suas pesquisas praticamente com as mesmas comunidades, compostas por pessoas associadas ao terreiro de candomblé Gantois, chegando, no entanto, a conclusões opostas. Frazier (1942), mais preocupado com o futuro dos negros discriminados numa sociedade rumo à modernidade e descrente de que o passado africano pudesse contribuir para a luta contra o preconceito, interpretava os arranjos familiares matrifocais dos negros e pobres baianos como consequência direta das condições sociais miseráveis (pobreza,

anomia social); já Herskovits (1943), interessado na detecção de africanismos e menos preocupado com as imposições sofridas no contexto brasileiro, via no mesmo fenômeno uma prova de sobrevivências africanas (cf. também AGIER, 2002, p. 44; SANSONE, 2012, p. 21).

As interpretações de Herskovits baseavam-se nas premissas da escola culturalista norte-americana, da qual fazia parte a separação conceitual rigorosa entre raça e cultura, tal como defendida por Boas (1911, p. 195-196). Foi dessa forma que o fundador da antropologia norte-americana não apenas começou a fazer frente aos discursos deterministas evolucionistas e biológicos, hegemônicos à época, mas consolidaria também, para toda uma disciplina acadêmica, uma nova base conceitual – as culturas (no plural!)⁵ – que permitiria repensar a questão da diferença e da desigualdade.

Essa esteira aberta por Boas fez com que antropólogos do mundo inteiro, e também no Brasil, estivessem entre os primeiros cientistas a opor-se não apenas aos modelos científicos desenvolvidos no século XIX, que hierarquizavam raças humanas concebidas como unidades biológicas. Vários criticaram também aqueles regimes políticos que se apropriavam destas teses para justificar a implementação de políticas que visavam a discriminar, segregar e até exterminar determinados grupos humanos. As primeiras definições do termo “racismo” se referiam exatamente a esse contexto (FREDRICKSON, 2002, p. 158-164; HOFBAUER, 2006a, p. 216).

Em 1935 e 1942, dois manifestos importantes que repudiaram o preconceito racial foram coorganizados e assinados por renomados antropólogos brasileiros⁶. Ambos refutavam qualquer modelo (científico ou social) de hierarquização racial e apresentavam a maneira pela qual a sociedade brasileira lidava com a questão racial como um exemplo ao mundo. Assim, também no Brasil, a valorização do conceito de cultura tornar-se-ia logo uma arma no combate ao racismo, entendido por muitos como uma ideologia que fazia uso indevido de (inegáveis) diferenças fenotípicas, condenando alguns grupos à inferioridade inata (BENEDICT, 1961 [1940], p. 98).

Nesse contexto, os trabalhos pioneiros em estudos afro-brasileiros de Nina Rodrigues (1935, 1957) – que, na virada do século XX, tinha baseado suas pesquisas numa mesma categoria-chave de análise (as raças humanas) para, de um lado, avaliar com métodos antropométricos desigualdades mentais⁷ e, de outro, explicar o tipo e o funcionamento de crenças religiosas dos africanos e seus descendentes no Brasil (candomblé) – seriam reavaliados. Aquelas teses que postulavam uma relação direta entre determinadas constituições físico-raciais e graus de capacidade mental (responsabilidade penal) seriam descartadas e até tachadas de “racistas”; já suas reflexões sobre o candomblé seriam transpostas e readaptadas ao paradigma culturalista (RAMOS, 1939)⁸.

A maneira como o campo da antropologia rompia com o conceito de raça teria consequências para o desenvolvimento da disciplina. Num primeiro momento, os esforços direcionados à superação do determinismo biológico fizeram antropólogos evitarem o tema da relação entre o físico e o cultural. O abandono paulatino da categoria “raça” contribuiria ainda para o fato de que os antropólogos deixassem o tema do racismo, caro a pesquisadores como Boas e Benedict, a outras áreas vizinhas de conhecimento, como a sociologia e a ciência política (BEER, 2002, p. 15). No caso brasileiro, os chamados estudos das relações raciais ocupariam este espaço. Esta tradição sociológica⁹ tem focado os diversos aspectos das desigualdades socioeconômicas entre brancos e negros, e, em contrapartida, tem mostrado pouco interesse em avaliar se e até que ponto vivências e convivências entre brancos e não-brancos são também moldadas por forças culturais ou “cosmovisões” particulares, para além do sistema econômico dominante.

Por outro lado, a assunção de uma noção sistêmica de cultura permitiu aos antropólogos construir mundos simbólicos sem desqualificá-los, com base na defesa do chamado “relativismo cultural”. Se os antropólogos não perderam a sensibilidade em relação a desigualdades existentes entre as “culturas dos outros” e a “cultura hegemônica”, a percepção de “discriminações” internas aos mundos pesquisados era desestimulada pelas teorias clássicas que enfatizavam coesão, homogeneidade e estabilidade. Quero argumentar a seguir que ecos dessas distintas ênfases no tratamento de diferenças e desigualdades criadas na “época fundacional” das nossas disciplinas ainda as marcam e podem ser percebidos na atualidade, num momento em que se debate no Brasil políticas focadas no combate a discriminações.

OS REMANESCENTES DE COMUNIDADES DOS QUILOMBOS

No primeiro caso, que diz respeito aos “quilombolas contemporâneos”, a Associação Brasileira de Antropologia (ABA) desempenharia papel proeminente. Solicitada pelo Ministério Público a colaborar na instrução dos processos referentes à aplicação do artigo 68 da Constituição, a ABA firmou um convênio com a Procuradoria Geral da República (1988), criou um grupo de trabalho (1994) e envolveu-se, de diversas formas, na implementação do dispositivo constitucional. As gestões da ABA de 1996-1998 e de 1998-2000 desenvolveram programas especiais para esse fim. A Associação assumiu o compromisso de organizar a emissão de laudos periciais, que constituem uma orientação fundamental para as decisões jurídicas sobre o direito à posse de terra¹⁰. Diversos antropólogos ligados à ABA tornaram-se referência no importantíssimo debate político sobre a definição da categoria quilombo.

A palavra quilombo, de origem do kimbundu, tinha ganhado importância política no contexto da resistência escrava na época colonial. Foi numa carta em resposta a uma consulta do rei que o Conselho Ultramarino criou (em 1740) implicitamente a primeira definição das comunidades de quilombos, destacando cinco características: o elemento fuga (dos escravos); uma quantidade mínima (cinco) de fugidos; o isolamento geográfico, (locais de difícil acesso); moradia simples; e autossubsistência. O potencial simbólico vinculado a este conceito seria aproveitado posteriormente por diversos agentes políticos para nele projetar seus ideais. O abolicionista Nabuco (1988 [1869], p. 107), por exemplo, prezava as “virtudes da liberdade” dos líderes de Palmares, aqueles quilombolas que por mais tempo conseguiram resistir às forças do poder colonial. Mais de meio século depois, a Frente Negra Brasileira (1931-1937) voltaria a enaltecer Palmares como modelo de liberdade, propagando-o também como símbolo nacional.

Antropólogos contemporâneos, como Almeida, perceberam que definições históricas de quilombo, as quais remontam aos períodos colonial e imperial, pesam ainda sobre a compreensão atual do fenômeno social dos quilombos. Almeida (2002, p. 63) reivindica que, para que as comunidades classificadas no texto constitucional como remanescentes de comunidades dos quilombos possam usufruir dos direitos constitucionais, seria necessário libertar-se de definições “arqueológicas”. A partir dessa compreensão, iniciou-se um processo que os próprios antropólogos denominaram *ressemantização* do conceito de quilombo, que visa abrir a milhares de comunidades, que ocuparam terras abandonadas ou doadas na fase final da escravidão e as veem agora ameaçadas por interesses do agronegócio ou por projetos de desenvolvimentos locais, a possibilidade de lutarem pelos direitos à posse de terra onde vivem há gerações.

Num primeiro momento, constatou-se que a palavra “remanescente” utilizada no texto constitucional trazia em si uma perspectiva problemática, na

medida em que induz à compreensão dos quilombolas contemporâneos como uma espécie de resíduos históricos, como sobreviventes, inclusive no sentido biológico, de um passado remoto; tal termo, avaliava-se, expressaria uma concepção ultrapassada de tradição e sociabilidade humana (ALMEIDA, 2002, 2011; LEITE, 2000).

Os passos mais importantes que marcaram o processo de reinterpretação do conceito de quilombo foram documentados e comentados pelo antropólogo Arruti (2008). Segundo esse estudioso do processo de reconhecimento das terras quilombolas, as primeiras gerações de antropólogos tinham visto no quilombo, acima de tudo, a permanência da África no Brasil. Se na avaliação de Nina Rodrigues, a constatada resistência fora associada a um paradigma racial-biológico (e ganhara uma conotação pejorativa), nas perspectivas mais culturalistas de Arthur Ramos (1939) e Edison Carneiro (1947) o quilombo começa a ser entendido como um “fenômeno contra-aculturativo”. A primeira interpretação, que destacou o lado potencialmente revolucionário da luta quilombola, foi articulada pelo escritor e fundador do partido comunista, Astrogildo Pereira, no final da década de 1920. Posteriormente, o sociólogo Clóvis Moura (1959) e o historiador Décio Freitas (1971), ambos com bom trânsito na militância negra, elaboraram versões com forte toque classista da história dos quilombos. Na virada da década de 1970 para a de 1980 ocorre uma nova reapropriação apresentada pela militância negra¹¹. O ideário socialista-revolucionário atribuído aos quilombos por autores como Moura e Freitas é preservado e integrado a uma perspectiva pan-africanista que enfatiza, como força mobilizadora dos quilombos, o fator étnico-racial e a luta contra a discriminação racial (ARRUTI, 2008, p. 318-321).

Na década de 1990, uma nova geração de historiadores começou a pôr em xeque o chamado “modelo palmarino” que tinha impregnado as diferentes visões idealizadas dos quilombos, por exemplo Reis e Gomes (1996). Essa revelou que mesmo a sociedade palmarina não vivia totalmente separada e isolada da sociedade colonial e mostrou que existiram diversos “tipos” de quilombos: vários mantinham certas relações comerciais com moradores brancos da região; nem todos situavam-se longe de centros urbanos; houve até casos em que refugiados trabalhavam para um senhor “escolhido”, em troca de proteção. Além disso, as experiências acumuladas de antropólogos com comunidades contemporâneas (o quilombo do Rio das Rãs, os quilombos de Alcântara, os quilombos no Rio Trombetas entre outros) indicavam que a maioria não guarda experiências de fuga e resistência em sua memória coletiva e desconhece o termo quilombo. Ao mesmo tempo, criou-se um consenso de que grande parte delas compartilhava, de fato, uma história de luta comum: a maioria formou-se no final do século XIX, “no processo de desagregação da escravidão no Brasil” e, “de certa maneira, sobrevive[ram] ao intenso processo de urbanização sofrido pela sociedade brasileira nos últimos 50 anos” (MATTOS, 2006, p. 108).

Foi fundamentalmente a introdução do “paradigma da etnicidade” (ARRUTI 2006, p. 91), por parte de antropólogos associados ao Grupo de Trabalho sobre Comunidades Negras Rurais da ABA, que abriu novas perspectivas não somente para a compreensão do fenômeno do quilombo, mas sobretudo para os processos de reconhecimento das comunidades. Para além de critérios como territorialidade e solidariedade, ganharia força, na argumentação dos antropólogos, a ideia de contraste como elemento definidor do quilombo. Em sintonia com as reflexões clássicas de Barth (1969) sobre grupo étnico, o contraste já não é entendido como algo que possa ser observado de forma objetiva; a noção de etnicidade, nesse sentido, vincula-se diretamente às vivências subjetivas dos próprios agentes sociais, que criam fronteiras e afirmam uma identidade coletiva por meio da escolha de alguns sinais diacríticos que compreendem como representativos e significativos. Dessa forma, a inclusão de teorias antropológicas sobre a identidade étnica justificaria o reconhecimento de perspectivas subjetivas e, em última instância, a adoção da noção de autoatribuição

para a definição das comunidades. Para pesquisadores comprometidos com os processos de demarcação, como Almeida (2002), a redefinição do conceito de etnia – “novas etnias” – foi fundamental para a questão quilombola: permitiu que a identidade e os territórios étnicos pudessem ser entendidos do ponto de vista de estratégias contingentes e tornou-se um instrumento que permite aos pesquisadores acompanhar e explicar os fenômenos políticos em transformação (ALMEIDA, 2002, p. 74, 79).

Toda a mobilização em torno da implementação do artigo 68, especialmente o critério de autoidentificação nos processos de reconhecimento (previsto pelo Decreto nº 4.887/2003), enfrentou, evidentemente, forte resistência, principalmente da parte de setores do espectro à direita da política nacional, que se organizou para impetrar uma “Ação Direta de Inconstitucionalidade” em 2004, a qual seria julgada improcedente somente em 2013¹². A insistência no “paradigma da etnicidade” provocaria também fricções com a militância negra, já que, como Arruti (2006, p. 103) constata, traz em si o potencial de deslocar “o centro do debate da afirmação de uma negritude”, concebida como a essência de um grupo, “para a caracterização de uma forma organizacional camponesa, associada a uma autoafirmação referida a ela. A autoafirmação como negro (ou preto) continua sendo politicamente importante”, afirma o autor, “mas já não é conceitualmente necessária”.

O fato de a identificação das comunidades estar vinculada diretamente à implementação de uma lei tem tido consequências marcantes, na medida em que promove um deslizamento de uma perspectiva rigorosamente analítica, que predomina nas concepções teóricas da antropologia clássica, para concepções normatizadoras demandadas pela linguagem e pela lógica do funcionamento do sistema legal moderno. A maneira como o discurso antropológico se relaciona, nesse processo, com o discurso jurídico, é percebida por Arruti (2006, p. 91) como um dilema, já que “aquilo que para a antropologia é um exemplo de diversidade, para o direito é um modelo sobre o qual o seu *modus normatizador* deve operar”. O autor chama, portanto, a atenção para o fato de que as análises antropológicas com todas as suas ponderações e contextualizações são, na sua passagem para o discurso legal, necessariamente transformadas e reduzidas a critérios universalmente aplicáveis, que acabam por homogeneizar e essencializar o objeto sobre o qual se pretende legislar. Maio e Santos (2005, p. 200) descrevem essa mesma tensão entre as duas áreas profissionais da seguinte maneira:

Se para os antropólogos as identidades podem estar em constante construção e remodelação, a expectativa dos juizes é quanto a formações discretas e precisas. Assim, da parte do direito, a expectativa do ‘fazer antropológico’ em situações de perícia seria o de gerar taxonomias não muito diferentes, em conceito, às tipologias comuns às ciências naturais.

Para os antropólogos diretamente envolvidos nos processos de demarcação, a “ressemantização” da categoria quilombo proporcionou, em primeiro lugar, o aparecimento de novos sujeitos políticos. Assim, Leite (2000, p. 335, 349, 351) argumenta ser o quilombo na atualidade, acima de tudo, “um direito a ser reconhecido e não propriamente e apenas um passado a ser rememorado”; deve, assim, tornar-se “um instrumento de mediação às ações interpostas no judiciário” e, dessa forma, contribuir para “algo ainda por se resolver, por se definir, que é a própria cidadania dos afrodescendentes”.

Embora se reconheça no interior das comunidades quilombolas, além de forças integrativas, também a existência de forças segregadoras, afirma-se a importância da noção de coletividade que fundamenta a formulação do texto legal e sua execução: seria ela “que efetivamente conduz ao reconhecimento de um direito que foi desconsiderado” (Ibid., p. 352). O fato de a propriedade de

terras ser condicionada ao controle de associações comunitárias é defendido, por vezes, com um discurso anticapitalista que busca brechar iniciativas comerciais que tratam a terra como mera mercadoria (ALMEIDA, 2011, p. 161). De acordo com essa linha de argumentação, o artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, da Constituição Federal de 1988 instituiu a coletividade como sujeito de direitos fundiários e abriu, dessa forma, a possibilidade de transformar “a palavra da moda”, cidadania (LEITE, 2000, p. 353), em ações que produzam efeitos concretos no quadro das desigualdades sociais no Brasil (FERREIRA, 2012, p. 683).

Mais recentemente foram tornados públicos, nas mídias locais, alguns casos que revelam que a questão da propriedade coletiva nem sempre é consenso entre os beneficiados do artigo constitucional. Na medida em que cresce entre as novas gerações a tendência de buscar emprego em cidades fora do território quilombola, esse conflito poderá se agravar. Mesmo que a publicização de tais notícias possa ser motivada por interesses contrários a reformulações da estrutura fundiária no Brasil, chama a atenção o fato de que há pouca reflexão da parte dos antropólogos sobre este outro efeito provocado pela juridificação da noção de remanescentes de quilombos. Para muitos, pode ser uma questão de pouca relevância diante dos enormes ganhos que o artigo 68 possibilita. Ao analisar os parcos comentários sobre as tensões internas nas comunidades, Boyer (2014, p. 529) chega à conclusão de que facções hostis à assunção de uma identidade quilombola são tratadas invariavelmente como grupos que agem sob a influência de agentes sociais externos, poderosos e exploradores; tais avaliações levariam o leitor a acreditar que qualquer contestação ou resistência à luta pelo reconhecimento legal do “*status* quilombola” seria sinal de “falsa consciência” e de alienação política¹³.

A ressemantização da categoria *quilombo*, tal como preconizada pela ABA, pode ser entendida, portanto, como resultado de negociações que envolvem vários planos e demandas: de um lado, o Estado solicita dos antropólogos a elaboração de critérios claros para definir os beneficiários das políticas compensatórias¹⁴; de outro, as comunidades locais solicitam ajuda para desenvolver estratégias que lhes protejam das ações de grileiros e lhes garantam o direito à posse de terra; já o mundo acadêmico exige argumentações ajustadas aos cânones das disciplinas.

Conjugar prática acadêmica com engajamento político não é tendência nova na antropologia brasileira, que já nasceu como uma disciplina acadêmica voltada para temas e problemas internos ao país. Semelhante à questão indígena, a consolidação de um campo de pesquisa quilombola, atrelada à produção de laudos e a trabalhos que visam o reconhecimento de identidades específicas, faz com que os antropólogos assumam, frequentemente, posturas militantes que vão além do papel de mediador entre comunidades pesquisadas e sociedade majoritária. Não é de se estranhar, portanto, que, na luta cotidiana por direitos, a noção de quilombo, mesmo agora ressemantizada, ganha características semelhantes àquela velha ideia que enfatiza a existência de uma essência grupal irreduzível. Ressurgem assim representações de comunidades quilombolas como coletivos homogêneos e coesos, com fronteiras nítidas que revelam deslizos para concepções do período clássico de nossa disciplina. Elas ecoam a maneira como o culturalismo, o funcionalismo e o estruturalismo lidavam com os conceitos-chave de cultura e etnia.

COTAS RACIAIS

De todos os projetos e medidas que visavam compensar os efeitos da discriminação racial, a proposta de reservar vagas para negros nas universidades

públicas foi a que provocou as maiores controvérsias. Um primeiro projeto de implementação de cotas raciais foi inscrito no chamado *Estatuto da Igualdade Racial*, que tramitou no Congresso por dez anos¹⁵. Enquanto os representantes políticos da nação vinham postergando a decisão sobre este projeto de lei – apresentado pelo senador Paulo Paim em 2000 –, várias universidades públicas se adiantaram e, com a anuência dos governantes regionais, começaram a elaborar seus próprios sistemas de cotas¹⁶. Cada uma das universidades criou suas normas para determinar os potenciais beneficiados. Assim, num grande número de instituições vale hoje o critério de autodefinição; em outras, opera-se com um conjunto de critérios (além do quesito cor/raça negra, condições socioeconômicas precárias, ensino médio absolvido em escola pública), além daquelas universidades que introduziram comissões de peritos encarregados de julgar se os candidatos que se apresentam para participar do vestibular reservados para negros podem ou não serem classificados como tal¹⁷.

Foi com a implementação do sistema de cotas na primeira universidade federal, a Universidade de Brasília (UnB), em 2004, que se configurou a polêmica. O estopim para as discussões acaloradas, inclusive no meio da comunidade dos antropólogos, foi a criação de uma comissão para homologar a identidade racial dos postulantes a partir da análise de fotografias dos candidatos. A polarização de atitudes motivaria os editores de uma renomada revista antropológica brasileira, *Horizontes Antropológicos*, a convidar 25 especialistas a exporem suas ideias referentes às cotas raciais num número especial: o número 23 de 2005.

Chama a atenção o fato de que o número de antropólogos que se declara abertamente favorável ao projeto de cotas é bem menor do que aquele que apoia os direitos quilombolas. Logo no início das discussões, a ABA, por meio de sua Comissão de Relações Étnicas e Raciais (CRER-ABA), posicionou-se contrariamente à instauração da comissão no vestibular da UnB, que era composta por pessoas ligadas aos movimentos negros e por acadêmicos especialistas no tema. Num documento disponibilizado no site da associação em 2004 (COMISSÃO DE RELAÇÕES ÉTNICAS E RACIAIS DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 2004), mas retirado posteriormente, a ABA criticou, acima de tudo, o fato de que esse procedimento, apresentado como um “mecanismo objetivo”, desconsiderava o arcabouço das ciências sociais e constrangia o direito individual da livre autoidentificação (MAIO; SANTOS, 2005, p. 202-203).

O texto não deixa de sublinhar a gravidade da discriminação racial no país e faz questão de afirmar que a condenação diz respeito somente aos procedimentos assumidos na UnB, e não à “implantação do sistema de cotas nas universidades” como um todo. Avalia que um posicionamento em relação a este assunto demandaria uma discussão mais ampla, “o que poderá acontecer futuramente” (COMISSÃO DE RELAÇÕES ÉTNICAS E RACIAIS DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 2004)¹⁸. No entanto, diferentemente da questão quilombola, a ABA não se envolveria nesta questão, não formaria grupos de trabalho específicos nem divulgaria “textos-base” através de seus meios de publicação.

As reações de alguns pesquisadores diante da instalação da comissão na UnB foram enérgicas e ácidas, referindo-se a ela, entre outras coisas, como “tribunal de pureza racial”. Quero, no entanto, argumentar que não foi a rejeição do método de averiguar a identidade racial do candidato que esteve na raiz das divergências mais profundas entre os antropólogos, já que praticamente todos os estudiosos de relevo desta área de conhecimento que têm defendido os sistemas de cota pronunciaram-se a favor do critério de autoavaliação¹⁹. O que divide os antropólogos em suas argumentações são, de um lado, divergentes posicionamentos diante da produção de conhecimento e da ciência como um todo, e de outro, distintas concepções de categorias-chave como cultura, identidade e raça, além do fenômeno do racismo, geralmente não explicitadas nos seus textos.

Um dos pontos centrais das críticas dos opositores diz respeito à afirmação segundo a qual sistemas de cotas raciais são a expressão do reconhecimento legal da existência de raças humanas; cotas raciais induziriam as pessoas a se definirem ou como negras ou como brancas e introduziriam, dessa forma, um binarismo identitário avaliado como estranho à tradição cultural brasileira. Os antropólogos Maggie²⁰ e Fry, adversários de primeira hora das ações afirmativas, entendem que “um sistema de cotas implica logicamente a criação de duas categorias ‘raciais’” (MAGGIE; FRY, 2002, p. 98). Esta constatação tem um enorme peso na interpretação dos autores, uma vez que vinculam, nos seus posicionamentos sobre o tema, o fenômeno do racismo ao reconhecimento social da existência de raças. Segundo essa linha de argumentação, sistemas de cotas raciais constituem um rompimento perigoso com a jurisprudência republicana – de viés igualitário – que, até então, teria “ignorado” a categoria raça, tendo se referido a esse termo somente para repudiar discriminações.

Maggie e Fry afirmam ainda que a introdução de políticas de ações afirmativas provocaria um rompimento com “o a-racismo e anti-racismo tradicionais” no Brasil (MAGGIE; FRY, 2002, p. 94, 96). Não é que esses autores não reconheçam a existência de um “problema racial” entre nós. Usam frequentemente até mesmo o termo – “racismo” – com referência a essa problemática. Esta aparente contradição (ou confusão no uso dos termos) pode ser explicada a partir da maneira como a antropologia clássica, da qual os autores são tributários, rompeu gradativamente com o conceito de raça. A visão dos autores é guiada por um discurso que assume implicitamente uma concepção clássica de racismo, tal qual fora formulada, inicialmente por intelectuais europeus, na primeira parte do século XX, que não corresponde e nunca correspondeu inteiramente aos processos e mecanismos discriminatórios no Brasil. Ao mesmo tempo, os dois antropólogos não contextualizam e não problematizam a definição – clássica – que guia a maior parte de suas reflexões sobre o racismo nem debatem o que seria o “racismo brasileiro”²¹. A interpretação do fenômeno do racismo defendida implicitamente por Maggie e Fry dissocia o “mundo das ideias” (ou ideologias) de “fatos concretos” (a desigualdade) e dá primazia à produção dos ideários²². É partindo desta perspectiva que os autores fazem o alerta: “não se vence o racismo celebrando o conceito ‘raça’, sem o qual, *evidentemente*, o racismo não pode existir” (MAGGIE; FRY, 2002, p. 106, grifo meu).

Ao repúdio da reabilitação da categoria “raça” alia-se a preocupação de o sistema de cotas raciais ameaçar características importantes da cultura brasileira valorizadas pelos antropólogos. De um lado, isso derrubaria o sistema classificatório tradicional que privilegia meios-tons e ambivalências e rejeita fronteiras rígidas entre branco e negro (para alguns, as políticas de ação afirmativa buscariam introduzir um modelo norte-americano no Brasil). De outro lado, poria em xeque o mito da democracia racial, que, de acordo com esta leitura, continua agindo como um ideal para a maioria da população brasileira²³.

Chama a atenção o fato de que, seguindo modelos antropológicos clássicos, estas análises defendem a existência de um sistema classificatório próprio brasileiro (uma espécie de *ethos* ou uma estrutura), cuja origem raras vezes é explicada e cujo “funcionamento” é analisado numa esfera que se localiza além dos processos históricos concretos e além das preocupações e intenções subjetivas dos vários agentes sociais. As “categorias identitárias” são tratadas, portanto, como significantes de estruturas ocultas²⁴; ao mesmo tempo, não se busca estabelecer relações (funcionais ou causais) entre estruturas (sistemas classificatórios) e outros dados importantes (relações econômicas e de poder) da vida social. Dessa forma, os discursos destes antropólogos tendem a abordar a questão da construção das diferenças separadamente do tema da desigualdade e correm o perigo, portanto, de serem transformados em discursos justificatórios dos mitos sociais.

Já no “campo adversário”²⁵, os argumentos favoráveis à implementação de cotas raciais não são geralmente buscados no repertório teórico-conceitual da antropologia. Inspirações em áreas vizinhas, que oferecem outras maneiras de lidar com conceitos identitários, são mais comuns e conferem, por vezes, aos discursos certo tom de interdisciplinaridade. No lugar da defesa de um sistema cultural específico – sistema classificatório que supostamente incide sobre a concepção e construção das diferenças –, a ênfase recai sobre práticas sociais discriminatórias e sobre desigualdades concretas.

Fonte de inspiração para antropólogos posicionados neste campo são, sem dúvida, os argumentos elaborados pelos estudos das relações raciais que, há muito tempo, mantêm relações dialógicas com a militância negra. Alguns dos maiores defensores das cotas raciais são sociólogos associados a esta corrente que, tradicionalmente, dirigem o foco de análise para a “mecânica socioeconômica”, produzindo análises que não costumam problematizar a construção de fronteiras identitárias. Se esse passo metodológico foi fundamental para detectar a existência de desigualdades e discriminações nos mais variados âmbitos da vida social, é também fato que essa opção metodológica assumida por toda a tradição sociológica das relações raciais ignora uma diferenciação fundamental que orienta pesquisas de teor antropológico: a distinção entre categorias êmicas e éticas²⁶.

Para Antonio Sérgio Guimarães, eminente defensor do projeto de cotas raciais, o uso da categoria cor em análises acadêmicas tem dificultado a compreensão da discriminação racial do Brasil. De acordo com o sociólogo, a grande quantidade de termos de cor usados no cotidiano (moreno claro, moreno escuro, moreninho, marrom etc.) não passa de uma espécie de “representação metafórica” do velho conceito de raça (GUIMARÃES, 1999, p. 44). Ao entender que “cor é uma categoria informada pela ideia de raça” e que, conseqüentemente, uma pessoa teria cor “apenas no interior de ideologias raciais”, Guimarães deslegitima, de certo modo, os estudos antropológicos preocupados em decodificar uma lógica própria por trás das múltiplas categorias de cor utilizadas no cotidiano e justifica o uso da noção de raça como categoria analítica (GUIMARÃES, 2002, p. 53-54). Voltar-se para a raça torna-se, para este autor, uma necessidade tanto acadêmica quanto política; é a “raça” que permitiria articular e agilizar a luta por políticas públicas compensatórias:

“Raça” é não apenas uma categoria política necessária para organizar a resistência ao racismo no Brasil, mas é também categoria analítica indispensável: a única que revela que as discriminações e desigualdades que a noção brasileira de “cor” enseja são efetivamente raciais e não apenas de “classe” (Ibid., p. 50).

Entre os antropólogos defensores de cotas raciais há vários que rejeitam explicitamente o uso do termo “raça” como uma categoria analítica, por exemplo, Sansone (2005, p. 252). Tal como na questão quilombola, o engajamento político pela implementação de cotas raciais faz, porém, que muitos antropólogos integrem, nos seus discursos, perspectivas teóricas normativas. Alguns orientam-se por ideais multiculturalistas, outros incorporam as máximas do *discursive turn* que buscam também romper com noções como estrutura, valores e essências, evocadas pelo conceito clássico de cultura. Há também certo consenso de que o debate sobre as ações afirmativas está inserido num campo de poder e de conflitos sociais. Sua avaliação não poderia, portanto, ser apresentada como um resultado de uma reflexão científica neutra, como fariam os colegas cientistas do outro lado; exige-se que os agentes sociais, inclusive os pesquisadores, assumam suas análises como formas de posicionamento político (SEGATO, 2005, p. 273-274)²⁷.

Essa visão aproxima alguns pesquisadores das abordagens dos estudos culturais e pós-coloniais, dos quais emprestam conceitos como posicionamento e “essencialismo estratégico”, por exemplo Carvalho (2005, p. 244) e Sansone (2005,

p. 253). Nenhum dos debatedores antropólogos adota, porém, a perspectiva do projeto discursivista na sua forma mais radical, que tende a reduzir “as culturas” a marcadores de diferença (efeitos de discursos vinculados a disputas de poder) e “as identidades” a posicionamentos dos sujeitos²⁸. Tampouco buscam, nas suas argumentações, aprofundar o diálogo com os estudos culturais e pós-coloniais, nem parecem se preocupar com os alertas de autores como Hall, Gilroy e Spivak quando 1) chamam a atenção para o fato de que o essencialismo identitário oculta diferenciações e, por vezes, discriminações internas ao grupo que se pretende defender, e 2) reconhecem a importância histórica das lutas anticoloniais e antirracistas que organizaram as formas de resistência em torno de uma noção essencializada de identidade – “as velhas políticas de identidade” que, de acordo com Hall (1991, p. 42), foram produzidas pelos movimentos sociais clássicos da década de 1960 –, mas exigem, ao mesmo tempo, uma mudança de postura, já que entendem que tal estratégia continua presa à episteme colonial (SPIVAK, 1988, p. 76).

Tal como os líderes da militância negra, os antropólogos brasileiros não têm a ilusão de que cotas raciais resolverão o problema da discriminação racial. Além de tratar-se de uma importante conquista simbólica que colocou o antirracismo definitivamente na agenda política da nação, entendem, no entanto, que ações afirmativas são fundamentais para que espaços sociais dominados exclusivamente por brancos possam ser transformados em espaços de convivência entre brancos e negros. Seguindo esse raciocínio e destacando as reais desigualdades sociais entre brancos e negros, pesquisadores como Anjos (2005, p. 235) constataam que cotas raciais contribuirão para “desracializar” a sociedade brasileira. Desta forma, os pró-cotistas reagem também às acusações providas do outro campo que, ao se basear em concepções clássicas de cultura e de raça, têm alertado repetidamente para o fato de que a implementação de ações afirmativas induzirá a processos de racialização.

Essa discussão revela, mais uma vez, a “Babel” que existe em torno do status ontológico do conceito “raça”: demonstra divergências marcantes e confusões em torno do uso dessa categoria. Praticamente todos os cientistas que participam do debate sobre a discriminação racial – não apenas no Brasil – declaram enfaticamente que a existência de raças humanas, no sentido natural-biológico-genético, foi falsificada pela ciência; que raças humanas são uma construção social. No entanto, poucos explicam o que entendem exatamente como construção social: se raça deve ser entendida como uma construção ideológica, como um fato social ou como uma metáfora discursiva, até que ponto raça deve ser tratada como um produto da mecânica ou da estrutura social e/ou até que ponto deriva de ideários ou discursos capazes de marcar a cognição e de orientar as práticas das pessoas; se a construção de raças é um fenômeno tipicamente ocidental ou um fenômeno universal (HUND, 2003, p. 12).

BREVES CONCLUSÕES

Pode-se constatar que boa parte dos antropólogos brasileiros tem apoiado a legislação que possibilita aos remanescentes das comunidades quilombolas a obtenção dos títulos de terra. Nesse processo, o maior órgão de representação da categoria, a ABA, assumiu um papel fundamental. Ao longo dos debates e dos processos de implementação da lei, os pesquisadores puderam recorrer às largas experiências antropológicas com a demarcação de terras indígenas, que de diversas formas lhes serviram como modelo de reflexão e de ação política. No caso da questão quilombola, a aplicação de concepções antropológicas referentes à alteridade (que envolve cultura ou etnicidade) seria crucial para sustentar o discurso favorável a direitos específicos. Assim, a ressemantização do conceito de quilombo vem sendo defendida como um meio de empoderamento.

Já no caso das ações afirmativas, o repertório antropológico foi acionado majoritariamente com o objetivo de pôr em xeque os direitos especiais em questão. Argumenta-se que as ações afirmativas solapariam um consolidado sistema classificatório e um dos mitos da nação (a democracia racial), considerados mais benignos do que malignos. Diferentemente do caso quilombola, a noção de cultura, concebida implicitamente como um todo homogêneo, é associada aqui a toda uma nação e é defendida em oposição à “volta” ao velho ideário racial. As tendências essencializantes e homogeneizantes intrínsecas à concepção de alteridade, presentes em ambas as linhas de argumentação, multiplicam-se e acentuam-se no momento da passagem para a implementação da lei.

Pode-se perguntar finalmente por que num caso a promoção do “essencialismo identitário” é vista, por muitos, como uma operação aceitável e até progressista, enquanto no segundo gerou tanta polêmica e rejeição. Em ambos os casos, os argumentos favoráveis afirmam que as respectivas políticas focadas visam restituir os direitos de cidadania daqueles que, devido a discriminações estruturais, foram impedidos de exercer a cidadania plena: o essencialismo identitário serviria, desta forma, como uma estratégia para promover a transformação de agentes sociais subalternos, invisibilizados, sem voz, em sujeitos políticos. Num caso, contribuiria para criar, afirmar e consolidar a existência de comunidades quilombolas, e no outro, a da raça negra.

Também existem, evidentemente, diferenças importantes que dizem respeito à situação e aos contextos destas duas lutas paralelas (direitos quilombolas e cotas raciais), algumas das quais já aponte neste artigo. Uma diferença importante consiste no fato de que, no caso dos quilombolas, os direitos especiais são previstos para serem usufruídos por um coletivo; já no caso das cotas raciais, o benefício é usufruído individualmente. No primeiro caso, a alteridade é apresentada pelo discurso dominante – por exemplo, a grande mídia nacional – como um mundo distante, tanto em termos geográficos quanto em termos de vivência e organização sociocultural; no segundo caso, ao contrário, a alteridade é sentida pelos formadores de opinião e pela maior parte das classes média e alta como proximidade e mundo compartilhado – uma sensação aparentemente intensificada pelo fato de o foco da disputa ser o acesso a uma das instituições mais fortemente associadas ao projeto da modernidade. Concepções dicotômicas desta ordem, hoje comuns no imaginário popular, podem remontar também à fase heroica da nossa disciplina, que se legitimou e se institucionalizou como ciência dedicada ao estudo dos povos não-ocidentais, e entregou, ao mesmo tempo, o estudo da sociedade moderna a disciplinas vizinhas.

As discussões em torno da questão dos quilombolas e das cotas raciais revelam dilemas que os cientistas – especialmente antropólogos – enfrentam quando se debatem com questões de diversidade/diferença e desigualdade no mundo contemporâneo capitalista, que, em vias de construir uma sociedade mundial pós-industrial, convive hoje com políticas de identidade promovidas por estados nacionais e sustentadas por teorias normativas cada vez mais predominantes no cenário das ciências sociais. Neste contexto, velhos temas e velhas tensões internas à nossa disciplina – tais como, indivíduo e sociedade, universalismo versus particularismo – são reatualizados e ganham novos significados; discussões conceituais – cultura e etnicidade versus raça – são reacendidas. Curiosamente, as críticas mais enfáticas à essencialização de grupos com base em fenótipos compartilhados são apresentadas por aqueles que não se incomodam em essencializar noções como etnia (comunidades quilombolas) ou cultura nacional (sistema classificatório próprio do Brasil).

Talvez seja frutífero para a antropologia abrir-se mais para perspectivas inter e transdisciplinares, buscando diálogos francos com áreas vizinhas (estudos culturais, pós-coloniais) que também falam de e refletem sobre culturas e identidades, embora se remetam a outras tradições analíticas. Num momento

em que teorias normativas estão conquistando cada vez mais adeptos, parece-me especialmente importante deixarmos mais claro quando comentamos o mundo como o entendemos (analiticamente) e quando começamos a nos referir a projetos empenhados em transformar a realidade (prescritivamente). Para mim, o antiessencialismo, caro à maior parte das teorias antropológicas contemporâneas, continua sendo um instrumento analítico fundamental para questionarmos diferenças e desigualdades naturalizadas; ao mesmo tempo, acredito que tal postura metodológica não nos compele a combater todo e qualquer tipo de política de identidade. Pelo bem do êxito de intervenções deste tipo, julgo, porém, ser necessário, ao invés de omitir ou negar, incluímos nas nossas reflexões possíveis riscos, entre os quais contrarreações por parte dos não-beneficiados que estas estratégias essencializantes podem desencadear.

A implementação de políticas de identidade tampouco precisa significar, obrigatoriamente, o abandono de ideais de teor universalista. Para muitos, elas representam a consequência lógica do reconhecimento de que a maioria das grandes teorias e ideologias que se apresentaram como universalistas ao longo da história do Ocidente tinham seu lado fortemente particularista (na medida em que reproduziam os valores das elites – geralmente aqueles de homens brancos e cristãos), e fundamentaram aquilo que a crítica pós-colonial chama de “episteme colonial” e de “violência epistêmica”, justificando sobre bases cognitivas particulares (supostamente universalizantes) processos de exploração, discriminação e exclusão. No entanto, seria mister também reconhecermos que medidas políticas que admitem e promovem a essencialização de diferenças, mesmo que seja em nome da reparação de dívidas históricas, trazem em si um potencial segregador. Encontrar a dosagem adequada tanto nas análises quanto nas propostas transformadoras, incorporando críticas pertinentes e respondendo às desigualdades gritantes, constitui talvez um dos grandes desafios da antropologia brasileira atual quando o assunto é “raça” e “negro”.

NOTAS

¹ Este texto é uma versão, em língua portuguesa, do artigo: Hofbauer, Andreas. *Politiques de l'identité: les anthropologues face aux droits quilombolas et aux quotas raciaux. Brésil(s): sciences humaines et sociales*, Paris, v. 9, 2016.

² Em 1988, ano simbólico em que o país comemorava o centenário da abolição, seria proclamada uma nova constituição, que incorporava dois artigos vistos como vitórias pela militância negra: o artigo 5º, que define a prática do racismo como crime inafiançável e imprescritível; o artigo 68º, que reconhece aos remanescentes das comunidades dos quilombos a propriedade definitiva de suas terras, atribuindo ao Estado o dever de lhes emitir os títulos respectivos. Esta conquista constitucional tem um enorme significado simbólico para a militância negra, já que o conceito “quilombo” vinha sendo construído como um modelo de contrassociedade, criada por escravos fugidos à sociedade colonial: o dia da morte heroica de Zumbi, líder do maior e mais duradouro quilombo do Brasil, Palmares (século XVII), é lembrado anualmente pela militância negra como Dia da Consciência Negra.

³ Cf., por exemplo, as obras de Florestan Fernandes (BASTIDE; FERNANDES, 1959; FERNANDES, 1964), de Fernando Henrique Cardoso (CARDOSO, 1962; CARDOSO; IANNI, 1960) e de Octavio Ianni (1962).

⁴ Para um aprofundamento desta argumentação, cf. Hofbauer (2006b).

⁵ De acordo com George Stocking (1982, p. 203), foi a partir de 1895 que a noção de culturas, no plural, aparece nos escritos de Boas. Vários elementos centrais do conceito antropológico moderno de cultura – historicidade, pluralidade, determinismo comportamental, integração e relativismo – já estariam implícitos nos textos que Boas publicou na virada do século (Ibid., p. 230) e seriam retomados e aprofundados pelos discípulos de Boas. Antropólogos, como Abu-Lughod (1991) e Adam Kuper (2002), têm chamado a atenção para o fato de que o essencialismo – fixação da(s) diferença(s) – implícito na reformulação moderna da noção de cultura(s) sustentou um discurso comprometido com a construção e

defesa do chamado relativismo cultural, e que, ao mesmo tempo, não impediu que a ideia de cultura fosse usada de forma semelhante à de seu conceito precursor “raça”, o qual permitiria, assim, que grupos xenófobos instrumentalizassem o conceito de cultura para justificar comportamentos e políticas discriminatórios. Este fenômeno foi percebido por especialistas do tema racismo, que reagiram a mudanças de atitudes desta ordem com a criação de neologismos, tais como “racismo cultural”, “racismo sem raças” e “racismo diferencial” (Barker, 1981; Balibar, 1991; Taguieff, 1987).

⁶ O “manifesto dos intelectuais brasileiros contra o preconceito racial” (1935) assinado, entre outros, por Roquette-Pinto, G. Freyre, A. Ramos; o “manifesto contra o racismo” (1942), lançado pela Sociedade Brasileira de Antropologia e Etnologia cujo primeiro presidente foi A. Ramos (cf. SKIDMORE, 1976, p. 225).

⁷ Baseado em teses biologizantes deterministas, Nina Rodrigues (1957, p. 175) chegou a propor uma divisão do país em, no mínimo, quatro regiões legais diferentes. O autor identificou diferenças substanciais entre as regiões nordeste, sudeste, sul e a Amazônia que deveriam ser respeitadas também no plano legal (Ibid., p. 98, 103).

⁸ “Se, nos trabalhos de Nina Rodrigues, substituírmos os termos raça por cultura, e mestiçamento por aculturação, por exemplo, as suas concepções adquirem completa e perfeita atualidade.” (Ramos, apud RODRIGUES, 1939, p. 12).

⁹ Os estudos das relações raciais remontam, em termos teóricos-conceituais, à Escola de Chicago. Iniciaram-se com o Projeto Unesco (década de 1950) e têm continuidade até hoje; alguns dos seus expoentes mais importantes são Fernandes, Nogueira, Costa Pinto, Ianni, Cardoso, Hasenbalg, Guimarães.

¹⁰ Para um aprofundamento dos debates na ABA sobre esta questão, cf. O’Dwyer (2002, p. 13-42; 2010) e Arruti (2006, p. 91).

¹¹ A proclamação do dia da morte do último líder de Palmares como Dia Nacional da Consciência Negra por parte da militância negra (1978) faria com que o quilombo tendesse a se tornar uma espécie de símbolo étnico e instigaria jovens intelectuais-militantes negros – por exemplo, Maria Beatriz Nascimento (1982) – a irem em busca de comunidades remanescentes de quilombos. Uma das primeiras ações do recém fundado Movimento Negro Unificado (1978) foi dar apoio político, na luta contra grileiros, aos moradores de Cafundó, uma comunidade quilombola “descoberta” na altura no interior de São Paulo. A militância urbana negra foi um fator fundamental não somente na articulação da pressão política que resultou na incorporação do artigo 68 na Constituição, mas também na construção e disseminação da “identidade quilombola”.

¹² Os pareceres sobre a improcedência da ação emitidos pela Procuradoria Geral da República e pela Advocacia Geral da União recorreram ao livro publicado pela ABA “Quilombos: identidade étnica e territorialidade” (2002) e utilizaram seus argumentos na defesa do decreto, principalmente no que diz respeito ao uso do critério da autoatribuição (O’DWYER, 2010, p. 47). Hoje, há um número crescente de comunidades que possuem certificados que as identifica como comunidades remanescentes de quilombos: até o final do ano de 2014 foram 2.394; no entanto, uma minoria, somente 218, conseguiu, de fato, os títulos de posse de terra (dados fornecidos pela Fundação Palmares, responsável pela emissão dos certificados).

¹³ Boyer aponta para uma série de outras razões que podem provocar conflitos internos quando o assunto é afirmar ou não uma identidade quilombola. Num estudo acurado dos debates ocorridos na comunidade de Lagoa dos Índios (Amapá), a antropóloga francesa demonstra que os habitantes estavam dispostos a definir-se como “‘simbolicamente’ diferentes, caso este fato lhes trouxesse benefícios concretos”. Teriam sido as demandas do Estado, vinculadas ao reconhecimento legal do *status* de comunidades quilombolas, que fizeram com que, em última instância, a facção antiquilombola se tenha imposto ao longo das discussões. De acordo com Boyer, a decisão final expressa a recusa dos moradores de “subjugar-se a regras diferentes daquelas que prevalecem no resto da sociedade – particularmente, a obrigação de posse de terra coletiva e a impossibilidade de dispor livremente de suas posses” (BOYER, 2014, p. 547).

¹⁴ Hoje, no mundo inteiro, as lutas de grupos minoritários contra discriminações estão marcadas pela judicialização das relações sociais, um fenômeno global atrelado ao capitalismo contemporâneo, que tem trazido consequências e perspectivas ambivalentes para a questão étnica e cultural. Diversos antropólogos já chamaram a atenção para o fato de que a imposição da lógica legal moderna tende a reforçar fronteiras étnicas e culturais e promove, desta forma,

a consolidação de identidades essencializadas, idealizadas e atemporais. Tem o potencial de incentivar processos de cooptação; no entanto, o acesso ao mundo das normas legais pode, ao mesmo tempo, também abrir novas oportunidades para organizar as lutas locais. Se de um lado, o reconhecimento legal de direitos coletivos e a concomitante reificação de fronteiras grupais podem estar em sintonia com uma estratégia de governança e de controle (ligada frequentemente a agendas neoliberais), os beneficiários destes direitos podem, ao mesmo tempo, apropriar-se destes mecanismos legais não somente para proteger-se, mas para, além disso, construir alianças com outros agentes sociais e avançar, assim, no desenvolvimento de suas próprias agendas de empoderamento (para aprofundar este debate, cf. Brandtstädter, Wade e Woodward (2001) e Niezen (2010).

¹⁵ Sobre os debates parlamentares, veja Santos (2011).

¹⁶ As primeiras instituições universitárias que introduziram vagas para negros foram a Universidade do Estado do Rio de Janeiro (Uerj), a Universidade Estadual do Norte Fluminense (Uenf) e a Universidade Estadual da Bahia (Uneb), no ano de 2002. Somente no ano de 2012, o governo brasileiro determinaria que as universidades federais teriam – num prazo de quatro anos – de implementar sistemas de cotas. A reserva de vagas deveria seguir uma conjunção de critérios: 50% das vagas serão destinadas para candidatos/as que concluíram o ensino médio integralmente em escola pública; dentro destas vagas, uma porcentagem seria reservada a alunos/as de famílias carentes (critério: renda familiar) e outra parte (a ser definida de acordo com os dados demográficos oficiais de cada estado da federação) a candidatos/as que se autodefinissem como pretos, pardos ou indígenas.

¹⁷ Por volta da década de 1930, a categoria “negro” foi escolhida pela militância como categoria de autodenominação. Mais tarde, a militância defenderia que os sujeitos que se identificam nos censos oficiais com os termos “preto” e “pardo” fossem vistos como um só grupo, o dos “negros” – uma interpretação que tem ganhado cada vez mais apoio no meio de pesquisadores: começa a tornar-se senso comum nos textos que são produzidos pela grande imprensa e pelas diversas instituições do Estado. O uso de categorias classificatórias de cor/raça tem sido objeto de controvérsias em estudos científicos: o tema foi explorado exaustivamente tanto numa perspectiva sociológica – cf. os estudos de Carlos Hasenbalg e Nelson do Valle Silva (1988) – quanto numa perspectiva antropológica – cf. trabalhos de Peter Fry (1996).

¹⁸ Um parágrafo deste documento foi transcrito por Maio e Santos (2005, p. 202) no seu artigo “Política de cotas raciais, os ‘olhos da sociedade’ e os usos da antropologia: o caso do vestibular da Universidade de Brasília (UnB)”.

¹⁹ Os dois antropólogos envolvidos na elaboração do projeto de cotas raciais na UnB, R. Segato e J. J. de Carvalho defendiam a autoatribuição no seu pré-projeto e posicionaram-se contra o uso de fotografias em processos seletivos de cotistas, mas não conseguiram fazer valer sua proposta ao longo do processo de implementação do sistema de cotas na UnB. No entanto, sublinha Carvalho (2005, p. 244), a razão desta sua rejeição não foi científica, mas política. Para ele, as fotografias despolitizam a questão: na medida em que a responsabilidade da identificação é transferida à comissão, abolir-se-ia a exigência de o candidato posicionar-se, assumir sua condição racial publicamente.

²⁰ Maggie fez parte, como figura-chave, da comissão que entregou aos presidentes do Senado e da Câmara a “Carta Pública ao Congresso Nacional” (2006 apud FRY et al, 2007, p. 345-347) que condenou o projeto de lei do Estatuto da Igualdade Racial que previa, entre diversas ações afirmativas, a introdução de sistemas de cotas em universidades públicas.

²¹ Para um aprofundamento desta questão, cf. Hofbauer (2006b, p. 41).

²² Numa entrevista ao jornal *A Favela*, questionado sobre sua postura diante da questão racial, Fry disse o seguinte: “É claro que o Brasil precisa enfrentar o seu racismo. E é bom definir o que é racismo. Não é a desigualdade racial. É a crença na existência de diferenças morais e intelectuais baseadas na aparência física. É preciso combater a crença de que existem raças e que umas raças são superiores às outras” (FRY, 2001, p. 3).

²³ Antropólogos renomados, como DaMatta (1997), mas também Fry ou ainda L. Schwarcz, costumam dizer que, mesmo que o “mito da democracia racial” não corresponda à realidade, ele constitui um valor social, no fundo benéfico, que diz alguma coisa sobre a maneira como as pessoas olham para esta realidade e sobre a maneira como se comportam. Por isso, não bastaria “desmascarar” a “democracia racial” como

uma “falsa ideologia”, como teria feito Florestan Fernandes e seus seguidores. Seria preciso “levar a sério” os mitos (cf. SCHWARCZ, 1998, p. 236; FRY, 1996, p. 134) para entendermos porque as pessoas evitam explicitar o conflito, preferindo – em vez de criar “identidades fechadas” – “negociar” suas identidades, de acordo com cada contexto específico.

²⁴ Cf. o raciocínio de Maggie (1996, p. 231-232) no seguinte trecho: “Essa categoria [moreno] é como uma chave para se falar em cor e raça sem falar de cor e raça, pois moreno contém em si mesmo tanto cor, como ausência de cor”.

²⁵ Embora as frentes sejam muito enrijecidas, há também aqueles antropólogos que assumem uma posição intermediária e se preocupam com o tom da controvérsia. Para Corrêa (2005, p. 269), por exemplo, trata-se, acima de tudo, de uma questão política. Portanto, seria legítimo tanto defender a existência de cotas na universidade quanto criticar sua aprovação. O que não é legítimo, afirma esta antropóloga, é desqualificar a postura dos opositores como uma postura não científica. E há também aqueles que, ao longo do debate, mudaram de lado. Assim, por exemplo, L. Schwarcz, que num primeiro momento assinou a Carta Pública, foi se sensibilizando com argumentos dos pró-cotistas e reviu sua posição.

²⁶ Há uma tendência implícita na sociologia brasileira que remonta a Fernandes de interpretar a variedade e o uso flexível de denominações de cores de pele usadas no cotidiano (ou seja, identificações com cores além de branco e negro) como um não-reconhecimento da realidade ou como expressão de uma “falta de consciência”. Partindo da premissa de que “grupos raciais ou de cor” podem ser definidos independentemente de contextos sociais concretos e independentemente das intenções dos agentes sociais (categorias como negro, branco e raça são tratados implicitamente como produtos de um sistema socioeconômico, e/ou como “dados naturais” que prescindiriam de qualquer explicação), as reflexões teóricas elaboradas por esta corrente sociológica têm se adaptado bem ao uso de métodos quantitativos e ao uso das categorias do censo oficial brasileiro.

²⁷ Há também aqueles que se sensibilizaram com a questão das cotas devido à postura do movimento negro. Assim, Valente (2006, p. 101) reconhece que preferiria apostar numa política que desse mais atenção à educação básica; mas o fato de segmentos importantes do movimento negro terem tornado a implementação de cotas raciais em universidades públicas sua bandeira, legítima, para esta antropóloga, a proposta.

²⁸ Cf. as análises críticas de Sahlins (1997, p. 42-44) e de Ortner (2006, p. 50-58). Veja também a distinção proposta por Cunha (2009, p. 354-563) entre “culturas com aspas” e “culturas sem aspas”.

REFERÊNCIAS

ABU-LUGHOD, Lila. Writing against culture. In: FOX, R. (Org.). *Recapturing anthropology: working in the present*. Santa Fé: School of American Research Press. 1991. p. 137-162.

AGIER, Michel. Frazier, Herskovits et la famille noire à Bahia: histoire d’une enquête ratée. *Cahiers du Brésil contemporain*, Paris, n. 49/50, p. 39-48, 2002.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Os quilombos e as novas etnias. In: O’DWYER, Eliane Cantarino (Org.). *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002. p. 43-81.

_____. *Quilombos e as novas etnias*. Manaus: UEA edições. 2011.

ANJOS, José Carlos dos. O tribunal dos tribunais: onde se julgam aqueles que julgam raças. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 11, n. 23, p. 232-236, 2005.

ARRUTTI, José Maurício. *Mocambo: antropologia e história do processo de formação quilombola*. Bauru: Edusc. 2006.

_____. Quilombos. In: PINHO, Osmundo; SANSONE, Livio. (Orgs.). *Raça: novas perspectivas antropológicas*. Salvador: Edufba, 2008. p. 315-350.

BALIBAR, Etienne. Is there a neo-racism? In BALIBAR, Etienne, Wallerstein, Immanuel. *Race, Nation, Class. Ambiguous Identities*. London: Verso, 1991, p. 17-28.

BARKER, Martin. *The New Racism: conservatives and the ideology of the tribe*. London: Junction Books, 1981.

BARTH, Fredrik. Introduction. In: _____ (Org.). *Ethnic groups and boundaries: the social organization of culture difference*. Bergen: Universitetsforlaget, 1969. p. 9-37.

BASTIDE, Roger; FERNANDES, Florestan. *Branços e negros em São Paulo: ensaio sociológico sobre aspectos da formação, manifestações atuais e efeitos do preconceito de cor na sociedade paulistana*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1959.

BEER, Bettina. *Körperkonzepte, interethnische Beziehungen, Rassismustheorien*. Berlin: Dietrich Reimer, 2002.

BENEDICT, Ruth. *Race: science and politics*. Nova Iorque: The Viking Press, 1961.

BOAS, Franz. *The mind of primitive man*. Nova Iorque: Macmillan Company, 1911.

BOYER, Véronique. Misnaming social conflict: “identity”, land and family histories in a quilombola community in the Brazilian Amazon. *Journal of Latin American Studies*, Nova Iorque, v. 46, n. 3, p. 527-555, 2014.

BRANDTSTÄDTER, Susanne; WADE, Peter; WOODWARD, Kath. *Rights, cultures, subjects and citizens*. London: Routledge, 2011.

CARDOSO, Fernando Henrique; IANNI, Octavio. *Cor e mobilidade social em Florianópolis*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1960.

CARDOSO, Fernando Henrique _____. *Capitalismo e escravidão no Brasil meridional: o negro na sociedade escravocrata do Rio Grande do Sul*. São Paulo: Difel, 1962.

CARNEIRO, Edison. *O Quilombo dos Palmares (1630-1695)*. São Paulo: Brasiliense. 1947.

CARVALHO, José Jorge de. Usos e abusos da antropologia em um contexto de tensão racial: o caso das cotas para negros na UnB. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 11, n. 23, p. 237-246. 2005.

CORRÊA, Mariza. Os ciclistas de Brasília. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 11, n. 23, p. 268-270, 2005.

COMISSÃO DE RELAÇÕES ÉTNICAS E RACIAIS DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA. Posicionamento da Comissão de Relações Étnicas e Raciais da Associação Brasileira de Antropologia sobre o Sistema de Cotas da UnB. Brasília, DF, 2004.

CUNHA, Manuela Carneiro da. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

FERNANDES, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes*. São Paulo: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da USP, 1964.

FERREIRA, Rebeca Campos. Laudos antropológicos, situações de perícia e interface de saberes: dilemas a partir do caso dos remanescentes de quilombos. *Dilemas: Revista de Estudos de Conflito e Controle Social*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 4, p. 681-704, 2012.

FRAZIER, E. Franklin. The negro family in Bahia, Brazil. *American Sociological Review*, Washington, DC, v. 7, n. 4, p. 465-478, 1942.

FREDRICKSON, George M. *Racism: a short history*. Princeton: Princeton University Press, 2002.

FREITAS, Décio. *Palmares: a guerra dos escravos*. Porto Alegre: Movimento, 1971.

FRY, Peter. O que a Cinderela negra tem a dizer sobre a ‘política racial’ no Brasil. *Revista USP*, São Paulo, v. 28, p. 122-135, 1996.

FRY, Peter (entrevista). “Para inglês não ver”. In: *A Favela*, 4 de setembro de 2001. (in: www.no.com.br/revista/noticia/32792/999819482000 - acesso em 10/10/2003).

FRY, Peter; MAGGIE, Yvonne. Carta pública ao Congresso Nacional: Todos têm direitos iguais na república democrática. In: FRY, Peter et al. (Orgs.). *Divisões perigosas: políticas raciais no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2007. p. 345-347.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. *Racismo e anti-racismo no Brasil*. São Paulo: Editora 34, 1999.

_____. *Classes, raças e democracia*. São Paulo: Editora 34, 2002.

HALL, Stuart. Old and new identities, old and new ethnicities. In KING, Anthony D. (Org.) *Culture, globalization and the world-system*. London: Macmillan, 1991. p. 41-68.

HASENBALG, Carlos; SILVA, Nelson do Valle. *Estrutura Social, mobilidade e raça*. Rio de Janeiro: Vértice, 1988.

HERSKOVITS, Melville. The Negro in Bahia, Brazil: a problem in method. *American Sociological Review*, Thousands Oaks, v.8, n. 4, p. 394-402, 1943.

HOFBAUER, Andreas. *Uma história de branqueamento ou o negro em questão*. São Paulo: Editora Unesp, 2006a.

_____. Ações afirmativas e o debate sobre racismo no Brasil. *Lua Nova*, São Paulo, v. 68, p. 9-56, 2006b.

HUND, Wulf D. Inclusion and exclusion: dimensions of racism. *Wiener Zeitschrift zur Geschichte der Neuzeit*, v. 3, n. 1, p. 6-19, 2003.

IANNI, Octavio. *As metamorfoses do escravo*. São Paulo: Difel, 1962.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. *Censo demográfico 2010: características da população e dos domicílios*. Rio de Janeiro, 2011.

KUPER, Adam. *Cultura: a visão dos antropólogos*. Bauru: Edusc, 2002.

LEITE, Ilka Boaventura. Os quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas. *Etnográfica*, v. 4, n. 2, p. 333-354, 2000.

MAGGIE, Yvonne. “Aqueles a quem foi negada a cor do dia”: as categorias cor e raça na cultura brasileira. In: MAIO, Marcos Chor; SANTOS, Ricardo Ventura (Orgs.). *Raça, ciência e sociedade*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 1996. p. 225-234.

MAGGIE, Yvonne; FRY, Peter. O debate que não houve: a reserva de vagas para negros nas universidades brasileiras. *Enfoques – Revista eletrônica*. Rio de Janeiro, v. 1, n.1, p. 93-117, 2002.

MAIO, Marcos Chor; SANTOS, Ricardo Ventura. Política de cotas raciais, os “olhos da sociedade” e os usos da antropologia: o caso do vestibular da Universidade de Brasília (UnB). *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 11, n. 23, p. 181-214, 2005.

MATTOS, Hebe. “Remanescentes comunidades dos quilombos”: memória do cativo e políticas de reparação no Brasil. *Revista USP*, São Paulo, v. 68, p. 104-111, 2006.

MOURA, Clóvis. *Rebeliões da senzala: quilombos, insurreições, guerrilhas*. São Paulo: Edições Zumbi, 1959.

NABUCO, Joaquim. *A escravidão*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, 1988.

NASCIMENTO, Maria Beatriz. Kilombo e memória comunitária: um estudo de caso *Estudos Afro-Asiáticos*, Rio de Janeiro, v. 6-7, p. 259-265, 1982.

NIEZEN, Ronald. *Public Justice and the Anthropology of Law*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

O'DWYER, Eliane Cantarino. Introdução. In: _____ (Org.). *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro: FGV, 2002. p. 13-42.

_____. Terras de quilombo no Brasil: direitos territoriais em construção. In: ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de (Org.) et al. *Territórios quilombolas e conflitos*. Manaus: Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia; UEA Edições, 2010. p. 41-48.

ORTNER, Sherry. *Anthropology and social theory: culture, power, and the acting subject*. Durham: Duke University Press, 2006.

RAMOS, Arthur. The Negro Republic of Palmares. In: _____ (Org.). *The Negro in Brazil*. Washington DC: Associated Publishers, 1939. p. 42-53.

REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos. *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

RODRIGUES, Raymundo Nina. *O animismo fetichista dos negros bahianos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1935.

_____. *As colectividades anormaes*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1939.

_____. *As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1957.

SAHLINS, Marshall. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (Parte 1). *Mana*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, p. 41-73. 1997.

SANSONE, Livio. O bebê e a água do banho – a ação afirmativa continua importante, não obstante os erros da UnB. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 11, n. 23, p. 251-254, 2005.

_____. Estados Unidos e Brasil no Gantois: o poder e a origem transnacional dos estudos afro-brasileiros. *Revista brasileira de ciências sociais*, São Paulo, v. 27, n. 79, p. 9-29, 2012.

SANTOS, Sales Augusto dos; SANTOS, João Vítor Moreno dos; BERTÚLIO, Dora Lúcia. *O processo de aprovação do Estatuto da Igualdade Racial, Lei nº 12.288, de 20 de julho de 2010*. Brasília: INESC, 2011.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. Nem preto nem branco, muito pelo contrário: cor e raça na intimidade. In: _____ (Org.). *História da vida privada no Brasil*. Vol. 4. São Paulo: Companhia das Letras, p. 174-244, 1998.

_____. Questão racial e etnicidade. In: MICELI, S. *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)*. Vol. I (Antropologia). São Paulo: Editora Sumaré; Rio de Janeiro: Anpocs, 1999. p. 267-326.

SEGATO, Rita Laura. Em memória de tempos melhores: os antropólogos e a luta pelo direito. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 11, n. 23, p. 273-282, 2005.

SKIDMORE, Thomas E. *Preto no branco*. Raça e nacionalidade no pensamento brasileiro. São Paulo: Paz e Terra, 1976.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. Can the subaltern speak? In: NELSON, Cary; GROSSBERG, Lawrence (Orgs.). *Marxism and the interpretation of culture*. Londres: Macmillan, p. 67-111, 1988.

STOCKING, George W. *Race, culture and evolution*. Chicago: The University of Chicago Press, 1982.

TAGUIEFF, Pierre-André. *La force du préjugé*. Essai sur le racisme et ses doubles. Paris: Éditions La Découverte, 1987.

VALENTE, Ana Lúcia. A “má vontade antropológica” e as cotas para negros nas universidades (ou usos e abusos da antropologia na pesquisa educacional II: quando os antropólogos desaprendem). *InterMeio: Revista do Programa de Pós-Graduação em Educação*, Campo Grande, v.12, n. 24, p. 84-103, 2006.