

# Consciência coletiva, identidade negra e cidadania: uma perspectiva pós-colonial para as construções sociais no Brasil.<sup>1</sup>

**Bruno Diniz Fernandes<sup>2</sup>**

Nos porões dos navios, além dos músculos iam as ideias, os sentimentos, tradições, mentalidades, hábitos alimentares, ritmos, canções, palavras, crenças religiosas, formas de ver a vida, e o que é mais incrível: o africano levava tudo isso dentro da sua alma, pois não lhes era permitido levar pertences.

Documentário O Atlântico negro

## Introdução

A partir da década de 1970, começam a ganhar força no Brasil, diversos movimentos sociais que lutam pela questão da cidadania e da identidade negra. A atuação de grupos diversos, que buscam alternativas para atuar frente às demandas sociais que englobam a luta por direitos políticos e civis, a luta contra o racismo e outras formas de discriminação, e a luta pela valorização da cultura étnica, encontram-se todos no bojo das reivindicações de comunidades e organizações não-governamentais – ONGs.

Recentemente, têm se tornado frequentes, tanto nos espaços midiáticos, como no âmbito acadêmico, discutir a questão da identidade do negro no Brasil com um enfoque de superação das marcas deixadas pelo processo de escravidão. Embora não se possa generalizar, muitas investidas neste tema, parecem ter como premissa, uma concepção multiculturalista com tendência a centralizar as discussões em cima da possibilidade de formação, ou ainda, de construção de uma identidade plural como base para buscar uma afirmação da população negra. Essa vertente, frequentemente deixa de lado a preocupação em interpretar as formações sócio-culturais que impregnam e promovem uma

---

<sup>1</sup> Este texto, em versão modificada, foi apresentado ao seminário avançado de Pós-Colonialismos, Identidades e Cidadania Cultural, do Centro de Estudos Sociais – CES da Universidade de Coimbra.

<sup>2</sup> Doutorando pelo Programa de Doutoramento em Pós-Colonialismos e Cidadania Global do Centro de Estudos Sociais – CES da Universidade de Coimbra. Mestre em Ciências da Educação pela Faculdade de Psicologia e de Ciências da Educação da Universidade de Coimbra. Pesquisador do Grupo de Investigação Práticas Educativas Formais e Não-Formais, Formação e Desenvolvimento Social e Investigador visitantes da FPCEUC.

consciência coletiva presente na sociedade brasileira, que ainda colabora com processos de marginalização do negro oriundo das classes populares, através de discursos desqualificadores e práticas segregatórias e racistas, contribuindo para o fenômeno da exclusão social.

Discorrer sobre a questão da identidade negra no Brasil, assim como qualquer outra identidade, envolve perspectivar valores intrinsecamente ligados à conflitos sociais, e relacioná-la com conceitos como o de violência simbólica, cidadania e socialização, ou seja, estabelecer uma análise extremamente dinâmica, que permita ir além do sentimento militante de afirmação do negro enquanto sujeito político ativo.

Dessa forma, irei propor através deste trabalho, uma problematização da questão da identidade do negro no Brasil, na perspectiva de uma cidadania pós-colonial, conflituosa, que carrega a herança de um longo processo escravista, responsável pela desqualificação do sujeito negro na sociedade, até os dias de hoje, mas que simultaneamente, transborda uma diversidade cultural múltipla, fruto dos processos de hibridação sofridos ao longo da História.

### **A questão da identidade: processos de formação e crise identitária globalizante**

Foi a partir dos anos 1970 que a noção de identidade começou a ganhar espaço e importância em estudos no campo das ciências sociais. Boa parte dos pesquisadores pertencentes ao campo referido entendem a identidade como um repertório, um conjunto de traços advindos da cultura, representados por ações e comportamentos, com destaque para a representação linguística como um dos traços mais marcantes neste processo. Os elementos que envolvem a identidade, permitiriam então o reconhecimento de características afins e a distinção entre o eu e o outro, promovendo uma identificação do indivíduo com determinado grupo social.

Vale lembrar que os processos de pertença não se restringem apenas aos traços culturais, opções de escolha de um indivíduo ou ainda questões como língua e nacionalidade. Há toda uma gama de aspectos a serem considerados nesses processos que se relacionam com as relações de poder que se estabelecem no campo político do qual fazem parte os sujeitos, que podem lhes conferir "identidade".

Dessa forma, pode-se compreender a identidade como um processo de construção social, dotado de fontes de significados e das experiências de um povo.

Como coloca-nos Castells (2002),

Não é difícil concordar com o fato de que, do ponto de vista sociológico, toda e qualquer identidade é construída. A principal questão, na verdade, diz respeito a como, a partir de quê, por quem, e para que isso acontece. A construção de identidades vale-se da

matéria prima fornecida pela história, geografia, biologia, instituições produtivas e reprodutivas, e pela memória coletiva e por fantasias pessoais, pelos aparatos de poder e revelações de cunho religioso (2002, p. 23).

Essa construção social da identidade faz-se então tanto por individuação, como pela via coletiva, que combinam-se nas relações estabelecidas no cotidiano, alternando-se, transformando-se, de acordo com as necessidades de seu tempo. A modernidade trouxe consigo a fluidez dos ritmos de vida capitalistas concebendo uma “modernidade líquida” (BAUMAN, 2001), fazendo com que o processo de construção identitária obedeça assim uma dinâmica contínua, o que torna a identidade sempre incompleta.

A facilidade de se desfazer de uma identidade no momento em que ela deixa de ser satisfatória, ou deixa de ser atraente pela competição com outras identidades mais sedutoras, é muito mais importante do que o realismo da identidade buscada ou momentaneamente apropriada (BAUMAN, 2003, P. 62).

Atualmente, numa era onde se está sujeito à ocorrência de múltiplas transformações sociais, onde as identidades desaparecem tão rápido quanto surgem, por vezes, os processos de construção de identidade fundem-se em contradições operadas pela opção de valores diversos, dando origem ao que se considera fragmentação identitária.

Nesse contexto, Stuart Hall afirma que

Um tipo diferente de mudança estrutural está transformando as sociedades modernas no final do século XX. Isto está fragmentando as paisagens culturais de classe, gênero, sexualidade, etnia, raça e nacionalidade, que, no passado, nos tinham fornecido sólidas localizações como indivíduos sociais. Estas transformações estão também mudando nossas identidades pessoais, abalando a idéia que temos de nós próprios como sujeitos integrados (1998, p. 9).

Dessa forma, as concepções de identidade que ao longo da História se mantiveram estáveis e proporcionaram, em certa medida, coesão ao mundo social, entram em colapso diante de um deslocamento das estruturas e dos quadros referenciais das sociedades modernas. Sobre isso, Hall aponta que

a identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia. Ao invés disso, à medida em que os sistemas de significação e representação cultural se multiplicam, somos confrontados com uma multiplicidade desconcertante e cambiante de identidades possíveis, com cada uma das quais poderíamos nos identificar – ao menos temporariamente (1998, p.13).

É claro que os processos de construção identitária não se desenrolam de forma tão simples, e as identidades não são substituídas ou descartadas do dia para a noite. Contudo, o surgimento de novos elementos constituintes, presentes hoje em nossa realidade, levam a apropriação das novas identidades a um ritmo muito mais intenso.

Essa ideia vai ao encontro do conceito de “comunidades vestiários” (*cloakroom communities*), que atuam como representações das novas

identidades. Precárias em seu processo de construção, funcionam como locais provisórios, onde deixam repousar os medos e angústias, antes vividos individualmente, agora numa coletividade. Bauman caracteriza essas comunidades como sendo passageiras, voláteis, restritas a aspectos e interesses específicos (2003; 2001).

De acordo com Castells (2002), a construção das identidades coletivas são determinadas por conteúdos de caráter simbólico das identidades individuais, imbuídas numa relação de poder. Para a compreensão dessas identidades, o autor adota três diferentes tipos de construção identitária imbricados nesse processo. O primeiro tipo, seria a identidade legitimadora, introduzida pelas instituições dominantes da sociedade. A segunda identidade seria a de resistência, a qual seria criada pelos sujeitos em posição subalterna à lógica de dominação exercida pelos grupos detentores dos privilégios políticos. Já a terceira e última, a identidade de projeto, encerraria a busca por elementos culturais e a utilização dos mesmos na construção de uma identidade que redefina a posição social do sujeito na sociedade em que se insere.

Ainda que não seja minha intenção analisar os tipos de identidade propostos pelo autor, a caracterização deles serve para demonstrar como esses movimentos dos diversos atores sociais produzem significados nas relações sociais. Pode-se dizer que o ambiente que se constitui através do cruzamento e da apropriação dessas identidades é engendrado de conflitos de poder e interesses antagônicos.

Os efeitos de uma globalização que não é só econômica, mas tem cada vez mais se revelado social e cultural (SANTOS, 2004) evidenciam-se na hibridação cultural que mescla as formas de pensar, os comportamentos, os estilos de vida, revelando um processo de homogeneização que tenta padronizar as identidades contemporâneas. Por outro lado, os fenômenos e experiências culturais que surgem com os processos globalizantes, revelam um potencial para a diversidade de práticas heterogêneas que refuta, ou antes, combate a intenção normalizadora do capital. Contudo, essa mesma globalização, por meio da identificação cultural e das mudanças geradas nas sociedades consegue abrir espaço para uma crescente fascinação e exaltação da diferença que garante uma mercantilização da etnia e da alteridade (HALL, 1998).

Surge aqui, a questão da crise de identidade. Em virtude desses processos de transformação cultural, “surgiu o paradoxo de forças políticas com bases cada vez mais locais em um mundo estruturado por processos cada vez mais globais” (CASTELLS, 2002, p. 80).

Assim, para inserirmos esse diálogo numa perspectiva que analise a identidade como elemento constituinte de transformação das culturas, trazemos a concepção de Hall que situa o sujeito de nossa sociedade como ator de uma nova era na relação espaço-tempo chamada Pós-Modernidade. Para enquadrar a transição do ser humano ao longo da História, esse autor

concebe três tipos de sujeito, sendo eles: o sujeito do Iluminismo; o sujeito sociológico e o sujeito pós-moderno.

O sujeito iluminista, poderia ser caracterizado, segundo Hall,

(...) numa concepção da pessoa humana como indivíduo totalmente centrado, unificado, dotado de capacidades de razão, de consciência e de ação, cujo “centro” consistia num núcleo interior, que emergia pela primeira vez quando o sujeito nascia e com ele se desenvolvia, ainda permanecendo essencialmente o mesmo – contínuo ou “idêntico” a ele - ao longo da existência do indivíduo. O centro essencial do eu era a identidade de uma pessoa. (1998, p. 11).

Porém, as transformações que se sucederam com o advento da modernidade, abriram caminho para uma outra concepção ligada ao *sujeito sociológico*, que para atender a complexidade do mundo que o cercava não mais encontrava na sua autonomia os elementos suficientes para entender os fenômenos do mundo. Era preciso estabelecer e mediar relações com “outras pessoas importantes para ele” a fim de poder significar sentidos, valores, símbolos e todos os traços da cultura que o rodeava. “O sujeito ainda tem um núcleo ou essência interior que é o ‘eu real’, mas este é formado e modificado num diálogo contínuo com os mundos culturais ‘exteriores’ e as identidades que esses mundos oferecem.” (HALL, 1998, p. 11).

No entanto, todas essas experiências e diversificações nas relações estabelecidas entre os sujeitos modernos levaram a um processo de fragmentação, como já vimos anteriormente, dando origem ao surgimento do *sujeito pós-moderno*, caracterizado por não deter uma identidade fixa, permanente, mas antes encontrar-se em constante processo de transformação. É o estágio onde a identidade torna-se uma “celebração móvel”: “formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam”. (HALL, 1987, *apud* HALL, 1998, p. 13).

Acredito que esta última concepção de sujeito descrita por Stuart Hall possa significar a complexidade de se pensar a questão da identidade negra no Brasil na sociedade atual. Nas próximas seções, tentarei situar a carga histórica negativa que carrega essa parcela da população brasileira, sob uma perspectiva diaspórica e as relações que se estabeleceram em torno da posição social desses atores até os dias de hoje.

### **A herança colonial do negro brasileiro: a discriminação histórica, o mito da democracia social e a desvalorização do negro na sociedade brasileira**

De acordo com Menezes (2004), a memória funciona como o principal suporte da identidade. É através dela que se retém informação, conhecimento e acumula-se experiência, em nível individual e social. A memória é o eixo que articula e categoriza os aspectos multiformes da realidade, conferindo-lhes lógica e inteligibilidade.

As diversas formas de cultura carregam consigo aspectos como tradições, valores, costumes, práticas, saberes, entrelaçados ao longo dos tempos, que constituem o capital cultural que repousa no imaginário da memória coletiva. Nesse capital, estão constituídas fontes de identificação, muitas delas fundadas em negociações, reações, posturas e relações que se afirmaram contra a imposição de alguma condição, sistema, transformação ou ainda processo autoritário engendrado pela modernidade.

No processo de colonização do Brasil, o projeto escravista ocupou papel de destaque no cenário das relações sociais de poder e hierárquicas que se sucederam em território brasileiro. A escravidão negra também se configurou como um dos aspectos mais importantes para se compreender a influência de determinados poderes no contexto das relações econômicas e sociais iniciados no período de colonização, mas que perduram até os dias de hoje.

O destino da criança negra no Brasil, desde o período colonial foi sempre muito cruel. Muitas escravas quando grávidas, perdiam os bebês por maus-tratos dos senhores, capatazes das fazendas e outros escravos que as tentavam violentar. O aborto e o infanticídio também eram formas encontradas pelas mães para não deixarem seus filhos serem escravos por toda a vida. Em decorrência das péssimas condições dos cativeiros e senzalas, a mortalidade infantil também era um elemento assolador das crianças negras nesse período, como comprova a historiografia da escravatura no Brasil.

Essas condições reduziram sempre o índice de reprodução e, conseqüentemente, de crescimento da população escrava já inserida no país, fazendo com que os senhores de escravos fossem sempre buscar mais, incrementando o tráfico negreiro por longos séculos (FALEIROS, 1995).

Quando ainda muito pequenos, muitos eram recolhidos para ficarem na casa dos senhores. Lá, viviam como “animais de estimação” dos filhos dos senhores sujeitos à humilhações, abusos e maus-tratos. Um dado interessante dessa época é o baixo índice de crianças escravas abandonadas. Tal situação se deve ao valor comercial que possuíam esses pequenos escravos que tinham a sua sina determinada como propriedade, sendo assim considerados patrimônio e servindo como mão-de-obra para o sistema escravista (FALEIROS, 1995).

Sérgio Buarque de Holanda (1995) aponta os fatores socioeconômicos como responsáveis por uma inclinação das elites em buscar profissões liberais, uma vez que, a formação colonial e agrária brasileira esteve intimamente ligada com a abrupta transição do domínio rural para a vida urbana. Sobre a presença da academia na vida da elite que criaria as leis, Holanda afirmava não acreditar no uso prático e cotidiano dos ensinamentos dos cursos pelos bacharéis, salvo em casos extraordinários (1995). Para o autor a lei serviria como um mecanismo de controle e coerção da população, possibilitador da organização do mercado de trabalho no país. Outro fator preponderante colocado por Holanda (1995), diz respeito à pertinência da criação de leis como necessárias

para dar respostas às tensões geradas com o declínio da escravidão (perdas de lavouras, resistência escrava, rebeliões, fugas, etc).

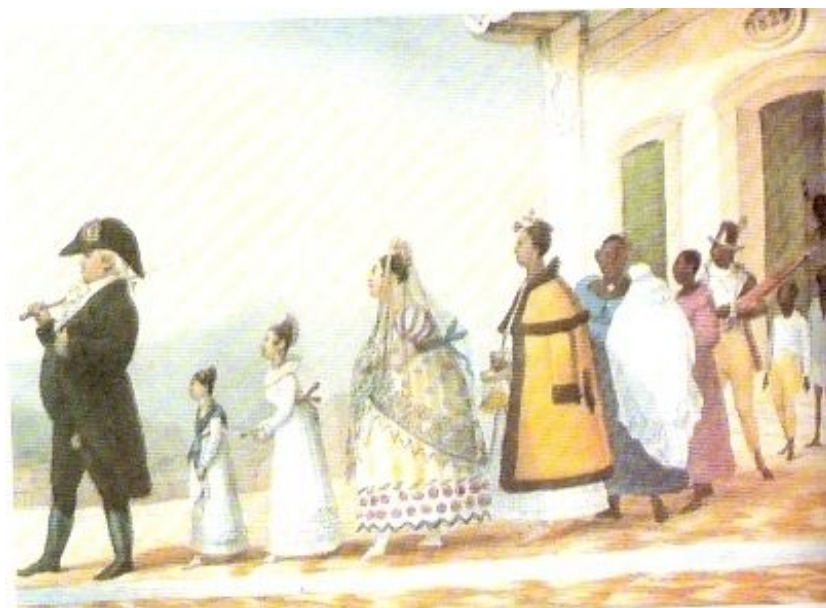
E embora fosse perceptível as leis terem sido criadas para atender aos interesses das classes dominantes, não haveria como considerá-las passivas em todos os momentos e sendo assim, teriam de agir como força autônoma, por vezes acomodando reivindicações das classes populares e da população escrava.

Quando do declínio do regime escravista, as preocupações com a dissolução do trabalho escravo eram de todas as ordens menos humanitárias. Isto é, ou não se levava em conta a gravidade que seria deixar desamparada uma grande massa, ou pior do que isso, se ignorava tal situação. O país encontrava-se numa situação político-econômica na qual dificilmente teria condições de realizar a transição do trabalho escravo para o trabalho assalariado de forma igualitária (SODRÉ, 1998).

Para além disso, o rearranjo da ordem social para um ex-escravo era quase que impossível. A exclusão da tomada de decisões políticas assolava a população negra.

O único direito que um liberto possuía era o de votar para eleitor, ou seja, para quem, por sua vez, iria eleger os membros da Câmara de Deputados. Ainda assim, nem todos podiam votar para eleitor porque um liberto deveria ter pelo menos cem mil-réis em propriedades e patentes militares ou ordens sagradas, o que excluía severamente a quase toda população negra do processo político (KARASCH, 2000).

A figura de Debret ilustra com fidelidade a posição social existente no Rio de Janeiro nessa época.



Fonte: Karasch (2000).

De acordo com a historiadora, tanto os escravos quanto os negros libertos pertenciam a uma classe discriminada, sem direitos e ou condições de participar ativamente da vida em sociedade. Se seus descendentes possuísem cor de pele mais clara, poderiam estar inclusos numa pequena minoria da população negra que atingiria um alto cargo. Suas futuras gerações, se, de cor ainda mais clara, poderiam então começar a galgar os degraus de uma remota ascensão social, mas apenas se pudessem se enquadrar nos termos da sociedade branca (valores, religião, etc).

Assim, descendentes de escravos tais como Machado de Assis, Irmãos Rebolsas e outros puderam ascender aos estudos e se promoverem tanto nas artes como nas dimensões técnicas e políticas. Dessa forma, para chegar a participar das tomadas de decisão na sociedade era preciso “branquear-se” em cor e cultura.

Analisando a presença do negro na sociedade brasileira é possível perceber a ideologia do branqueamento presente em praticamente todas as esferas. A política de branqueamento característica do racismo brasileiro foi gerada por meio de ideologias de raças superiores e inferiores. A ideologia do branqueamento objetivou a propagação de que não existiriam diferenças raciais no Brasil e que todos aqui viveriam harmoniosamente, sem conflitos (mito da democracia racial).

As classes dominantes projetaram uma nação branca que, através do processo de miscigenação, iria erradicar a população negra da nação brasileira, clareando os indivíduos a cada geração.

Segundo a linha de pensamento de Gilberto Freyre, sempre houve no Brasil uma tendência à tolerância entre as diferentes raças. A difusão desse pensamento permitiu segundo Skidmore (1976), esconder as desigualdades raciais que eram constatadas nas práticas discriminatórias de acesso ao emprego, nas dificuldades de mobilidade social da população negra (praticamente inexistente), na freqüência às piores escolas, no recebimento de salários inferiores aos dos brancos pelo mesmo trabalho.

Para Munanga (1999), o mito da democracia racial está pautado numa relação que se estabeleceu entre a mestiçagem biológica e cultural entre brancos, negros e índios, gerando uma ideia de uma convivência que acabou por afastar dos sujeitos subalternizados iniciativa para uma tomada de consciência de sua condição.

Dessa forma, não seria necessário evitar o contato com o negro, o mulato ou o mestiço, uma vez que, as hierarquias “naturais” da organização social brasileira garantiriam a superioridade do branco enquanto grupo dominante. Essa ideologia, que esteve por detrás das crenças que fomentaram esta pretensa relação “pacífica” seria efetivada na medida em que cada um soubesse qual era o seu lugar social (DA MATTA, 1993).

Vale lembrar que “nas classes mais baixas, esse mito popular coexiste com a minimização da diferença de cor nas práticas sociais, com momentos de



intimidade extra-racial e com a criação de estratégias individuais destinadas a reduzir a desvantagem racial” (SANSONE, 2004, p. 11).

É claro que este processo não se deu de uma hora para outra, muito menos foi empreendido de forma pacífica. A suposta consciência em torno de uma integração social harmoniosa na sociedade brasileira, foi forjada por meio de um projeto no qual, segundo Darcy Ribeiro (1998: 23), houveram violentas investidas com o intuito de “unificação política; de supressão de toda identidade étnica discrepante; de repressão e opressão de toda tendência separatista, inclusive movimentos que queriam uma sociedade mais aberta e solidária.”

Para autores como Andrews (1997) e Hasenbalg (1992), a obra de Gilberto Freyre, tornou-se referência da ideologia branqueadora, que de forma “semi-oficial”, foi e continua sendo propagada e defendida em declarações e teses públicas, em currículos escolares, e pelos meios de comunicação de massa. Gostaria de lembrar que outras figuras como Nina Rodrigues, João Batista de Lacerda, Oliveira Vianna, foram proeminentes na publicação de trabalhos que evidenciavam uma superioridade dos genes europeus (brancos). Esses autores defenderam de forma veemente a ideia de que independentemente do processo miscigenatório pelo qual passaria a população brasileira, não se poderia contestar a tendência da “raça branca” no domínio sobre as demais. Desse modo, o Brasil progressivamente se transformaria numa nação branca e as outras matrizes (nesse caso referindo-se a matriz indígena e a africana) seriam neutralizadas e superadas. As teses fundamentadas no que se pode chamar de “racismo científico”, consideraram os índios e os negros como um entrave ao desenvolvimento da nação que só atingiria o progresso quando se “livrasse” dessa carga genética negativa sob o risco de retornar à barbárie.

Articula-se com essa perspectiva a visão de Mignolo, segundo a qual:

O imaginário do mundo moderno/colonial surgiu da complexa articulação de forças, de vozes escutadas ou apagadas, de memórias compactas ou fraturadas, de histórias contadas de um só lado, que suprimiram outras memórias, e de histórias que se contaram e se contam levando-se em conta a duplicidade de consciência que a consciência colonial gera (2005, p. 78).

A análise de Florestan Fernandes corrobora o quão intrínseco e determinante foi esse processo para o imaginário coletivo da população brasileira:

Como não podia deixar de suceder, essa orientação gerou um fruto espúrio. A ideia de que o padrão brasileiro de relações entre “brancos e negros” se conformava aos fundamentos ético-jurídicos do regime republicano vigente. Engendrou-se, assim, um dos grandes mitos do nosso tempo: o mito da “democracia racial brasileira”. Admita-se, de passagem, que esse mito não nasceu de um momento para outro. Ele germinou longamente, aparecendo em todas as avaliações que pintavam o jugo escravo como contendo “muito pouco fel” e sendo suave, doce e cristãmente humano (1978, p. 197).

A incorporação dessas ideologias dominantes, ainda que eclodisse com mais força, ao longo do século XX, já dava sinais antes mesmo da escravidão ser abolida oficialmente no Brasil, e afirmavam as diferenciações existentes na estratificação social e nas políticas do Estado que pareciam rumar para a marginalização da população negra do país.

A população liberta era paupérrima e sua maior porcentagem residia nas partes mais pobres da cidade, em áreas pantanosas e infectadas pela malária. Isso fez com que muitos ex-escravos tornassem-se clientes de seus ex-donos. A fim de garantirem alimentação, moradia e segurança, trabalhariam para eles pelo resto de suas vidas. Alguns escravos recusavam a alforria com medo da vida que teriam de enfrentar sozinhos. Isso acabou por incutir na sociedade, especialmente nas elites, um sentimento de desconsideração do branco pelo negro, agora liberto. Para Sodré (1998), a forma brutal pela qual se deu a emancipação dos escravos deixou sequelas permanentes na vida e identidade dessa população, vista a partir de agora como a fonte de todos os males.

A pintura de Modesto Brocos, intitulada, A Redenção de Cam, de 1895, retrata a realidade do final do século XIX, onde uma negra no papel de avó, ergue as mãos ao céu, em forma de agradecimento pelo neto branco, fruto da miscigenação da filha mulata, com um imigrante branco.



Fonte: Museu Nacional de Belas Artes (Rio de Janeiro - RJ)/ [www.itaucultural.org.br/](http://www.itaucultural.org.br/)

Assim, o desejo do branqueamento poderia percorrer toda a sociedade, inseminando o pensamento das futuras gerações e levando adiante um projeto pensado para o futuro da nação.

O movimento de assistência social deste período corrobora a visão dessa ideologia de discriminação do negro. A prática da assistência social, com

suas idas e vindas às periferias, teria contribuído para o avanço na descoberta da favela<sup>3</sup> durante a longa fase que precedeu o advento das ciências sociais. As assistentes sociais tinham entrada garantida na casa dos pobres. Entretanto, nem assim conseguiram se desfazer de uma imagem negativa, pejorativa, que por décadas marcou a maneira das elites olharem para os pobres: pobreza igual a vadiagem, vício, sujeira, preguiça, carregando ainda a marca da escravidão; pobre igual a negro e a malandro (VALLADARES, 2000).

A manutenção dessa ordem era vantajosa para o Estado que nunca teve a intenção de prover qualquer estrutura para a população negra. Tiveram início a partir de então, os processos de favelização da cidade do Rio de Janeiro e a conseqüente marginalização da população negra.

A partir da tese de Maria Hortêncina do Nascimento e Silva (1942), percebemos o estigma incrustado na vida social do negro favelado carioca.

(...) É de espantar, portanto, que prefira sentar-se na soleira da porta, cantando, ou cismando, em vez de ter energia para vencer a inércia que o prende, a indolência que o domina, e resolutamente pôr-se a trabalhar? (...) Para que ele o consiga, é preciso, antes de qualquer coisa, curá-lo, educá-lo, e, sobretudo, dar-lhe uma casa onde o espere um mínimo de conforto indispensável ao desenvolvimento normal da vida (1942, p. 62-63).

A herança colonial levou o Brasil a lutar pela manutenção de atitudes e estruturas tradicionais que procuravam salvaguardar costumes e outros aspectos instituídos pela colonização, o que fez com que se relutasse em abandonar o sistema escravista, não somente pelo viés econômico, mas também por laços sócio-culturais.

Contudo, devido a situação do país nessa época, o Brasil configurava-se como “um subproduto de um empreendimento exógeno de caráter agrário-mercantil que, reunindo e fundindo aqui as matrizes mais díspares, dá nascimento a uma configuração étnica de povo novo” (RIBEIRO, 1998, p. 273), o que por sua vez, origina uma nova dimensão no bojo das discussões sobre identidade negra na sociedade brasileira.

### **A construção da identidade negra: processos de hibridação, identidade cultural e diaspórica e a concepção de raça**

A questão da construção de uma identidade negra está intimamente ligada com as categorias raciais. No entanto, não é tarefa simples iniciar um debate utilizando o conceito de raça, visto que esse é bastante problemático.

---

<sup>3</sup> A gênese do termo remete ao início do século XX, quando o então morro da Providência na cidade do Rio de Janeiro passa a se chamar morro da Favella. Esse morro ficou conhecido por sua associação com a Guerra de Canudos, quando abrigou ex-combatentes que pressionavam o ministério da Guerra pelo pagamento de seus soldos (VALLADARES, 2000).

Algumas linhas de análise consideram o termo “raça” como ultrapassado, obsoleto e até anacrônico (GILROY, 1998), o que o faz perder em termos de utilidade teórica no mundo contemporâneo. Assim, campos de estudo como a biologia e a antropologia, atualmente consideram o termo como caído em esquecimento.

Contudo, quando lidamos com uma problemática que abarca experiências e práticas históricas, com relação sobre as mazelas sociais da sociedade atual é necessário buscar um sentido que nos faça refletir sobre as questões raciais presentes nas relações cotidianas e oriente uma discussão coerente acerca da questão do racismo.

Por isso, acredito ser pertinente resgatar o conceito de raça, nesse contexto, pelo fato de poder considerá-lo enquanto categoria de análise, detentora de um sentido político, manifestado nos conflitos que giram em torno das desigualdades produzidas pela dimensão social, considerando que a sociedade não parou, na prática, de reproduzi-lo em termos de preconceito e discriminação (GUIMARÃES, 2002).

Embora não seja minha intenção buscar a etimologia nem realizar uma discussão em cima do respaldo científico que detém, torna-se fulcral reconhecer aqui “raça” como uma construção social carregada de significados múltiplos sejam eles, políticos, sociais, culturais e históricos, e assim ainda útil para pensarmos as diretrizes orientadoras das ações subjetivas no campo das relações estabelecidas na sociedade.

Nesta ótica, proponho refletirmos sobre as discriminações as quais está sujeita a população negra, uma vez que, ao contrário de uma tendência moderna atribuída como sendo de classe, são, de fato, orientadas por crenças raciais, fruto de uma herança carregada de preconceitos não superados.

De forma pragmática coloca Guimarães, “as pessoas que adotam tal postura anti-racista, também não acreditam em raças biológicas, mas aceitam que as raças sociais são construções sociais permanentes sobre as quais se deve organizar a luta anti-racista” (2002, p. 52).

Apesar de todos os avanços e transformações sofridos pelas sociedades ao longo dos tempos, parece ainda haver uma tendência a sistematização de alguns debates que abrangem relações sociais, a ignorarem proposições como as advindas da genética, por exemplo, mantendo a nossa classificação social, muitas das vezes, ainda em termos de raças.

Para Guimarães, pensar então “raça” como categoria de análise é fundamental, visto que é “a única que revela que as discriminações e desigualdades que a noção brasileira de ‘cor’ enseja são efetivamente raciais e não apenas de ‘classe’ ” (2002, p. 50).

A problematização desse debate incide na situação racial da sociedade brasileira, que contém pontos obscuros, por se enquadrar dentro de um sistema de classes, encontrando-se impregnada daquilo que se possa definir como classe social num debate sociológico. Entretanto, não se confunde o

peso histórico que a variável “etnia” carrega nas relações hierárquicas da sociedade e no projeto de mobilidade social da população negra do Brasil.

Aliando o debate sobre discriminação na sociedade com o elemento da carga histórica que acompanha os processos de construção da identidade negra, talvez seja mais pertinente começarmos a pensar não em apenas uma identidade negra, como se fosse um modelo, mas em identidades negras, uma vez que para Gilroy (2001), não se pode dissociar as culturas e identidades negras da experiência da escravidão e da herança racializada que a partir dessa se espalhou pelo Atlântico. Para o autor, é justamente na memória da escravidão e na experiência do negro com as práticas racistas das quais remonta sua história, que nascem os fundamentos políticos para a construção de uma identidade cultural para os negros no ocidente.

Porém, para compreendermos a história dos processos identitários produzidos pela diáspora africana, é preciso que compreendamos as tensões e as instabilidades inerentes às próprias identidades, dotadas de características dinâmicas, e que estiveram ao longo da História sendo refeitas a todo momento nas relações estabelecidas com o outro (GILROY, 2001).

Para serem construídas e reconstruídas, as identidades negras, têm que desraizar elementos de suas construções históricas ligados às relações de dominação e poder e passar por aquilo que se pode chamar de metamorfose cultural ( GILROY, 2001; HALL, 1996; 2003). Estes movimentos permitiriam estabelecer, ou restabelecer conexões já esquecidas e introduzir na construção da identidade, recursos de resistência que abrem espaço para uma redescoberta imaginativa da história do tráfico, da escravidão e das migrações, como traços fortificantes da cultura diaspórica (HALL, 1996). Estamos diante de processos de hibridação cultural, onde a cultura negra é descrita por Hall como sendo:

Um espaço contraditório e de constante contestação, não podendo ser reduzida aos termos das simples “oposições binárias” habitualmente usadas para mapeá-la: alto ou baixo, autêntico versus inautêntico, experimental versus formal, oposição versus homogeneização. Sempre existem posições a serem conquistadas na cultura popular (2003, p. 341-342).

O desenvolvimento da cultura popular não se fez em separado dos demais dados históricos, sociais ou até mesmo políticos. As primeiras manifestações estiveram embutidas no processo das ordenações sociais e se deram de maneira semelhante a todas as distinções econômicas e políticas preconizadas. Os valores culturais eram medidos a partir de sua filiação a determinado grupo social. A ideia da separação entre a cultura e popular, tomada aqui como cultura negra, e a cultura das elites, foi marcada pela intenção da aristocracia de buscar representar sua cultura com base nos eventos que ocorriam na Europa em detrimento das manifestações que emergiam em solo brasileiro.

Já a população negra, estigmatizada por sua condição sócio-política, driblava as perseguições de suas representações culturais como no campo da música, na religião, entre outras manifestações, mesclando-se com traços advindos de outras culturas, legitimando o hibridismo que existe na cultura brasileira.

A apropriação desses elementos culturais é fundamental no processo de construção da identidade negra, mas para que haja sucesso neste processo é preciso saber distinguir a representação do indivíduo na sociedade e a postura dele enquanto cidadão.

Castells (2002) enfatiza a necessidade de estabelecer diferenciação de identidade e papéis. A principal delas seria que a identidade é construída de dentro para fora, utilizando-se de atributos coletivos, ou seja, seria o fato de uma pessoa se reconhecer na igualdade. Já os papéis são construídos de fora para dentro, sendo estabelecidos pela estrutura. É comum, no cenário nacional, não se discutir as estratégias de desigualdades estruturais como educação, saúde, trabalho, renda, para as diferentes parcelas da população, pois há uma naturalização da situação no tocante às estruturas.

Assim, a dualidade entre a construção da identidade do negro e o seu papel na sociedade transitam através de “relações físico-emocionais surgidas dentro da família e através do estoque de significados que a cultura põe à disposição dos sujeitos” (COSTA, 1982, p. 3).

Essas regras acompanham, durante toda a sua vida, o desenvolvimento biológico do sujeito, estabelecendo uma mediação entre eles e a cultura. A partir daí, as representações culturais produzidas pelo sujeito, serão chamadas por Costa de “ideal de ego”, responsável por guiar no sujeito uma identidade favorável e compatível com a imagem que o sujeito faz de si mesmo e deveria estar numa relação harmônica com o contexto no qual está situado (COSTA, 1982).

Ao longo da História, na sociedade brasileira, as condições oferecidas para que o negro construísse seu ideal de ego, foram orientadas para as estruturas de formação de uma identidade branca, isto é, o ideal de ego do negro foi estruturado sobre os valores que formariam o ideal de ego do branco. Para Costa (1982), o modelo de identificação com o qual o negro se defrontou foi o de um fetiche: o fetiche do branco.

Isso nos remete aos processos de alienação do negro descritos por Fanon, que teria como causas atribuídas a questão econômica e um processo de “interiorização, ou melhor, epidermização desta inferioridade, em seguida” (1975, p. 27).

O conceito de “dupla consciência”, introduzido no início do século XX pelo sociólogo negro W. E. B. Du Bois, encaixa-se no dilema subjetivo formado pelas diferenças coloniais, do sujeito que vive a modernidade inserido numa perspectiva colonial. Para Du Bois (1970), essa é a consciência é dupla, porque na medida que se estabelece em relação ao mundo do outro, é

subalterna, e a subalternidade colonial dá origem à diversidade da consciência dupla. Nas palavras do autor, “é um sentimento particular, esta dupla consciência, esta sensação de sempre olhar para si mesmo através dos olhos dos outros, de medir a alma com a trena de um mundo que olha com divertido desprezo e piedade” (DU BOIS, 1970, p. 8).

A dupla consciência encerraria portanto, a característica maior do imaginário estabelecido na relação do mundo moderno com o mundo colonial, revelando-se “uma consequência da colonialidade do poder e a manifestação de subjetividades forjadas na diferença colonial (MIGNOLO, 2005, p. 78).

### **As formas que assume o Racismo: exclusão social e discriminação como processos de subalternização da identidade negra no Brasil**

Diversos estudos contemporâneos relativos à vida da população negra no Brasil, denunciam, de forma geral, seu restrito acesso aos direitos de cidadania ao longo da história, assim como ressaltam a necessidade de políticas públicas que promovam melhoria de sua qualidade de vida. Porém, ainda são poucos os que apontam a população negra como alvo sistemático de discriminação racial disfarçada.

O significado do termo racismo é uma questão de pura convenção, e que você pode escolher livremente a incluir qualquer atitude, discurso e prática dentro do intervalo de racismo ou não. (BALIBAR, 2008). O que incide como determinante nesse debate, é a constituição do racismo como um mito universal ou prejuízo, que afetou a história humana em formas diferentes e que deve ser eliminado através de uma política da humanidade (*politique des droits de l’homme*), envolvendo uma refutação científica da categoria pseudocientífica de diferença racial (desigualdade, portanto), num esforço pedagógico de todas as partes da sociedade (BALIBAR, 2008).

Atualmente, formas de discriminação articuladas à pobreza, as oportunidades do mercado de trabalho, e/ou marginalização de classes pauperizadas, ganham conotação numa discussão que envolve a noção de racismo cultural. O problema com a pobreza ou o desemprego de grupos marginalizados é construído como um problema de hábitos ou crenças, ou seja, um problema cultural, implicando inferioridade cultural e naturalizando uma essencialização da cultura (BALIBAR, 1991).

Assim, “as fronteiras de exclusão no nova formação colonial global / racial são construídas mais em cima de premissas racistas culturais do que a partir de discursos biológicos racistas” (GROSFOGUEL, 1999, p. 425).

Essas alterações nas noções de racismo, exclusão e preconceito tornaram muito mais complexa a identificação e problematização de determinadas realidades existentes hoje no cenário brasileiro.

Por exemplo, ao longo das últimas décadas o Brasil tem assistido a uma elevação do nível médio de educação da população, o que incidiu diretamente

sobre a população negra. Além disso, o trabalho dos meios de comunicação, ajudaram a tornar, num primeiro plano, a sociedade brasileira menos hierárquica em termos de classe, gênero e cor, especialmente como consequência das mensagens de igualdade e das referências aos direitos individuais imersas nos processos de democratização e acesso a bens sociais. Porém, há também um preconceito velado por detrás de certos avanços que ainda mantém características racistas e executa práticas discriminatórias.

Para Sodré,

Nos meios de comunicação de massa, dispositivos centrais de produção das aparências da modernidade contemporânea, os cidadãos “discrimináveis” são geralmente apresentados em filmes, programas de entretenimento ou de informação como vilões ou cidadãos de segunda classe (em papéis que representam atividades socialmente inferiorizadas) ou são pura e simplesmente excluídos. Em outras palavras, numa cultura que vive cada vez mais de narrativas e representações tornadas visíveis num espaço publicitário e tecnológico, a visibilidade do negro e do migrante é essencialmente negativa (1992, p. 144).

Outro fator a ser considerado nesse panorama é a emergência de uma classe média negra no país, que alterou significativamente o panorama sócio-político da estratificação social e da divisão de papéis na sociedade, vislumbrando a possibilidade de se transpor barreiras sociais antes consideradas inimagináveis.

No entanto, esse novo grupo que se consolida, sente-se desconfortável com as construções tradicionais da identidade negra como um fenômeno da classe baixa e com a caracterização dos negros como indivíduos incapazes de consumir símbolos de *status* ou que o fazem de maneira grosseira, o que os torna, nas palavras de Said (2005), “sujeitos fora do lugar”. Muitas queixas em relação à discriminação racial hoje no Brasil, contrapõe negros que reivindicam uma posição de aceite perante sua nova condição enquanto integrante da cultura negra e sua mercantilização.

Quando o debate sobre a questão racial se acirra, há logo quem reaja afirmando que no Brasil não há *apartheid* nem segregação entre brancos e negros como nos Estados Unidos. E realmente isso não há. Mas é inegável a existência de uma separação entre os que possuem a pele clara sendo considerados como o modelo de cidadão e aqueles que carregam a herança da escravidão em seu fenótipo. Dessa forma, a minimização ou negação do racismo, mascara as práticas discriminatórias cometidas historicamente contra a população negra, em favor de manter o status dominante de uma elite branca.

As estatísticas demonstram as diferenças. São os negros que possuem o maior índice de analfabetismo nos grandes centros urbanos, a maior representatividade entre a população carcerária, os campeões nas taxas de mortalidade infantil. Por outro lado, são os que apresentam os números mais



reduzidos quando se fala de acesso a saneamento básico, à educação em nível superior e em índices de empregabilidade

Pensar a democratização das relações sociais no Brasil, tem se revelado numa problemática extensa, sobretudo devido a presença, ainda hoje, de aspectos da ideologia racial brasileira e portanto, enraizada na cultura, essa compreendida aqui como produto histórico da prática dos sujeitos de determinada sociedade e que pode ser adquirida pelos laços de pertença a essa sociedade.

Assim, a explicação para fenômenos como a exclusão social da população negra e muitos outros pertencentes a essa realidade contínua de pobreza e marginalização do sujeito negro nunca deixou de estar articulado com o que podemos chamar de lógica da democracia racial brasileira, que levou desde sempre, os negros a raciocinarem de forma a possuírem as mesmas oportunidades e os mesmos direitos, e vivendo num país de igualdade racial, todos os seus fracassos deveriam ser atribuídos, não a outra coisa que não a sua própria deficiência como ser humano.

Como aponta Sodré, os mecanismos de discriminação contemporâneos são cada vez mais sutis e velados, o que dificulta o seu próprio reconhecimento, ou a reflexão sobre eles e a “exclusão do outro nos percalços da diferenciação, ou seja, do movimento complexo dentro do estatuto da identidade” (1999, p. 152).

O conceito de violência simbólica criado pelo pensador francês Pierre Bourdieu descreve o processo pelo qual a classe dominante economicamente impõe sua cultura à classe dominada. Bourdieu, e o sociólogo Jean-Claude Passeron, partiram do princípio de que a cultura, ou o sistema simbólico é arbitrário, já que não se assenta numa realidade dada como natural. O sistema simbólico de uma determinada cultura seria então uma construção social e sua manutenção essencial para que se perpetue uma determinada sociedade, através da interiorização da cultura por todos os seus membros (BOURIDEU & PASSERON, 1970).

A violência simbólica se expressa assim na imposição “legítima” e, ao mesmo tempo, dissimulada, com a interiorização da cultura dominante, subtilmente sobreposta, reproduzindo as relações do mundo do trabalho. O dominado não se opõe ao seu opressor, já que não se percebe como vítima deste processo: ao contrário, o oprimido considera a situação natural e inevitável, conforme sinalizam os autores citados.

Dessa forma, tornou-se natural nos dias de hoje sabermos que nas periferias dos centros urbanos habitam pessoas pobres, em áreas desprovidas de infra-estrutura, que não têm saneamento básico, que possuem pouco ou nenhum nível de instrução, que não têm emprego. E então, “normaliza-se” também pensarmos que são essas pessoas que irão nos assaltar nos sinais de trânsito, que são esses jovens os recrutados do tráfico de drogas, que alguns se tornarão mendigos, outros serão presos, alguns morrerão. Situação cotidiana, afinal, a nos indicar que é também “normal” existir ricos e pobres.

É nesse estigma que confita a identidade negra hoje. Para Goffman (1963, p. 8), “construímos uma teoria do estigma; uma ideologia para explicar a sua inferioridade e dar conta do perigo que ela representa, racionalizando algumas vezes uma animosidade baseada em outras diferenças, tais como as de classe social”.

O estigma do negro na atual sociedade, depende muito mais de uma questão de visibilidade como sujeito que carrega a escravidão como uma marca, do que pelo seu caráter individual. Para a população negra, a cor da sua pele abre caminho para a denúncia de seu passado, fazendo esmoecer suas possíveis potencialidades, apagando a visibilidade das outras esferas de sua subjetividade.

É o negro, o suspeito preferencial de qualquer situação que apresente risco para a sociedade, e isso é constatado na dificuldade de muitos negros e descendentes se assumirem e admitirem-se como negros, principalmente os mais jovens, que negam-se a si próprios, e colocam em evidência as mazelas que existem no referencial que possuem para construção de uma identidade negra segura.

Esse é um dos sinais de que a questão da “invisibilidade” que ronda a questão racial no Brasil se dá de forma muito mais complexa e delicada do que se possa presumir. A discriminação social ainda presente, opera de forma a induzir muitos sujeitos a tentarem se esquivar da identidade de negro, quase que corroborando a ideia da democracia racial, como forma de fugir de toda e qualquer discriminação, não querendo assim revelar a sociedade qualquer atributo que possa dar margem a que seja visto como “desacreditável” (GOFFMAN, 1963).

No Brasil, o estereótipo ideal para o cidadão “normal” e “belo”, esteve sempre associado a um fenótipo branco e a um sujeito com curso superior e cristão. O negro possuidor de um trabalho subalterno ou desempregado, com instrução escolar baixa, habitante de área periférica, sempre foi considerado como detentor de atributos opostos aos desejáveis por grande parcela da população. Essa mentalidade deu origem aos estigmas que assolam a população negra, vista como desocupada, marginal ou preguiçosa.

No entendimento de Sodré,

Esses antecedentes eticamente negativistas, a associação entre a pele escura e o “Mal” bloqueiam historicamente a introjeção pela consciência eurocêntrica de uma identidade plenamente “humana” do sujeito negro. A alteridade africana é conotada como fonte de debilidades físicas e morais (1999, p. 152).

Fica claro que as estruturas impostas pelas ideologias dominantes influenciam a vida social e as relações de força que permeiam a vida em sociedade. As culturas negras sempre foram alvo de manipulação cultural de grupos dominantes. Concordando com Paul Gilroy (2001), acredito que não se deve supor que as culturas negras sejam mais naturais ou resistentes à

mudança do que qualquer outra cultura, inclusive a branca, porém admito que que a cultura negra, está sempre em processo, sempre sendo refeita, repensada, ressignificada, contrapondo e também combinado a tradição com os processos mercantilistas que fazem brotar novos objetos culturais negros.

A batalha tortuosa na construção das identidades negras, reflete-se na passagem de Hall:

Creio que há uma luta contínua e necessariamente irregular e desigual, por parte da cultura dominante, no sentido de desorganizar e reorganizar constantemente a cultura popular; para cercá-la e confinar suas definições e formas dentro de uma gama mais abrangente de formas dominantes. Há pontos de resistência e também de superação. Esta é a dialética da luta cultural. (2003, p. 255).

No entanto, buscar o ideal do branco, do opressor nesse caso, não parece ser a única saída nesta luta pela construção de uma identidade negra que se liberte de uma visão eurocentrista, uma vez que imersos nas dinâmicas globalizantes, o jogo identitário descrito por Stuart Hall abre espaço para novas perspectivas, de acordo com a forma com a qual os atores interagem com seus papéis sociais.

O fenômeno da globalização, por exemplo, interfere diretamente na conceitualização de identidade cultural, e suas conseqüências enquanto “pluralização” de identidades, colocamos diante do jogo de identidades. Este “jogo” se dá porque muitas vezes as identidades são contraditórias ou se cruzam mutuamente, pois nenhuma identidade singular pode alinhar todas as identidades de forma única, abrangente, conciliando e representando as variadas identidades de uma pessoa. É preciso considerar ainda que a identificação de um sujeito não se dá de forma automática, ela pode ser ganha ou perdida, dependendo muitas vezes da forma como o sujeito é interpelado ou representado (HALL, 1998, p. 70).

As estratégias discursivas utilizadas para se esquivar da admissão de racismo no Brasil, levaram a uma invisibilidade social do indivíduo negro, aumentada na razão inversa da visibilidade da sua cor. Na análise de Munanga, houve contribuição da população negra para que isso ocorresse, na medida em que houve “falta de unidade, de solidariedade e de tomada de consciência coletiva, enquanto segmentos politicamente excluídos da participação política e da distribuição equitativa do produto social” (1999, p. 101).

Mas houveram resistências, e essas sempre estiveram aliadas a afirmação da cultura popular negra, que buscou significar e busca hoje ressignificar de forma positiva a presença do negro nas atividades que desempenham junto a sociedade.

## **A identidade negra na perspectiva pós-colonial: as estratégias de afirmação e fortalecimento cultural e o posicionamento político do negro no Brasil.**

Quando falamos da identidade de grupos dominados, seguindo a linha de pensamento de Pierre Bourdieu, dois caminhos nos surgem à frente. Segundo o autor, quando os sujeitos sucumbem à dominação, passam a aceitar que sua identidade seja definida pelas classes dominantes, dando origem a um processo assimilatório onde são incorporados os traços da cultura dominante como vestimenta, linguagem, crenças, religião, etc, em detrimento de suas próprias características identitárias.

Porém, quando há reivindicação pela valorização de seu legado cultural como constituinte de sua identidade, há a possibilidade de lutar coletivamente contra os estigmas impostos, subvertendo as definições produzidas pelas classes dominantes, abrindo caminho para uma construção autônoma dos princípios de organização do mundo social e de sua identidade (BOURDIEU, 2004).

A luta empreendida aqui, no sentido de resistência social, cultural e política à dominação simbólica que trata de forma pejorativa a identidade do sujeito dominado, vai além de alcançar o direito de construir uma identidade própria, atua como reconquista de dimensões históricas negadas, silenciadas e apagadas pelo poder dominante. Assim, produz-se “a revolta contra o estigma, que começa pela reivindicação pública do estigma, constituído assim em emblema” (Bourdieu, 1989, p. 125).

Uma das indagações mais pertinentes que caberia aqui seria como empreender essa luta contra o estigma que inferioriza a identidade do negro? Acredito que a resposta para essa pergunta seja encontrada na própria cultura do povo brasileiro, e na cultura afro-brasileira. Os instrumentos da cultura negra, coletiva, de massa, detêm elementos que podem subsidiar a construção de políticas culturais de valorização daquilo que pertence efetivamente à cultura negra, de matriz africana e que esteve presente nos marcos fundantes do Estado brasileiro.

Na esfera pública, temos como exemplo de reconquista de dimensão histórica, a promulgação da lei 10.639 de nove de janeiro de 2003, que tornou obrigatório em todo país o ensino de História da África e da cultura afrobrasileira para todo o Ensino Fundamental e Ensino Médio. A inclusão desses conteúdos de natureza cultural e histórica nos currículos oficiais reconhece publicamente a importância da cultura negra e afrodescendente para a formação do cidadão brasileiro, seja ele negro ou não.

A escola, instrumento hegemônico que incutiu por tanto tempo teorias dominantes de cunho racista, legitimados através de pensamentos científicos (como os trabalhos de Nina Rodrigues, Gobineau e outros já citados neste trabalho) agora tem uma resposta contra-hegemônica, que pode trazer à tona uma aproximação real das diferenças existentes entre as classes, dissimulando a democracia racial brasileira.

É claro que por si só, uma lei não será capaz de uma reviravolta no pensamento e na postura do cidadão brasileiro. É necessário que junto com ela, haja toda uma estrutura que garanta o seu funcionamento como por exemplo, a capacitação dos docentes para exercerem o ensino de História da África e da cultura afro-brasileira de uma forma crítica, contextualizada e emancipatória.

No campo das lutas e reivindicações políticas o Movimento Negro Unificado, criado em 1978, é um dos maiores movimentos nacionais brasileiros na luta por direitos civis e políticos da população negra no país. É possível elencar uma enorme quantidade de manifestações que demonstram como a identidade negra pode e está sendo construída fora das matizes hegemônicas.

Mais recentemente, um movimento que ganhou força no país foi a imprensa negra. Dois exemplos disso encontramos na criação da Revista Afirmativa Plural no Estado de São Paulo, uma publicação da ONG Afrobras – Sociedade Afrobrasileira de Desenvolvimento Sócio Cultural e da Universidade Zumbi dos Palmares. Essa publicação bimestral é distribuída gratuitamente. Outra iniciativa é a agência de notícias afro-étnicas Afropress. De cunho sócio-político e cultural, esses instrumentos procuram dar visibilidade às lutas em prol da população negra no país, fazendo ressaltar as potencialidades do cidadão afrodescendente no mundo contemporâneo.

À guisa de conclusão, é dessa relação conflitante entre o referencial eurocêntrico e a luta pela emancipação e afirmação dos referenciais da cultura negra, brotam as identidades negras híbridas. Em outras palavras, é a partir de um sentimento de incapacidade, de perda, de dominação e de negação, que o sujeito negro sente-se forte o bastante para exaltar uma imagem positiva e afirmar a alteridade da identidade negra.

A identidade étnico-racial (pluri), como coloca Munanga (2000), não tem de passar obrigatoriamente pelo aspecto cultural, sendo um posicionamento político que se assume em face de uma situação de opressão.

Dessa forma, pode-se dizer que um referencial empírico, como neste caso a cor da pele, não é suficiente para que se encerre o processo de construção identitária do negro, mas antes nas relações que se estabelece com os múltiplos atores numa sociedade que contém suas hierarquias e sua classe dominante.

Quando o sujeito negro se percebe como ator político ativo, dotado de capacidade de transformação da realidade que o cerca, ganha a possibilidade de repensar sua postura, deixa de ser um mero receptor dos parâmetros hegemônicos e passa a atuar como agente histórico de seu tempo.

Os processos de construção das identidades negras híbridas não devem ser vistos, compreendidos ou discutidos apenas enquanto elementos de afirmação cultural ou de fortalecimento da auto-estima do negro, mas sim como instrumentos potencializadores de organização e mobilização para os debates políticos raciais no Brasil.

## Referências Bibliográficas

Santos, B.S (2004). Por uma concepção multicultural dos direitos humanos. In: Santos, Boaventura de Sousa (org.), *Reconhecer para libertar. Os caminhos do cosmopolitismo multicultural*. Porto: Edições Afrontamento, 331-353.

ANDREWS, G. R. **Democracia racial brasileira 1900 – 1990**: um contraponto americano. IEA-USP, 1997.

BALIBAR, E. Racism Revisited: Sources, Relevance, and Aporias of a Modern Concept. In: **PMLA journals**, Volume 123, Number 5, October, 2008, pp. 1630–1639.

BALIBAR, E. & WALLERSTEIN, I. **Race, Nation, Class**: Ambiguous Identities. London: Verso, 1991.

BAUMAN, Z. **Comunidade: a busca por segurança no mundo atual**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

\_\_\_\_\_. **Modernidade líquida**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

BOURDIEU, P; PASSERON, JC. **A reprodução: elementos para uma teoria do sistema de ensino**. Lisboa: Vega, 1970.

BOURDIEU, P. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2004.

\_\_\_\_\_. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

CASTELLS, M. **O poder da identidade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.

COSTA, J. F. Prefácio. In: **Tornar-se Negro**. Souza, N. S. (org). Rio de Janeiro: Graal, Coleção Tendências, vol 4, 1982.

DA MATTA, R. Você sabe com quem está falando? Um ensaio sobre a distinção entre indivíduo e pessoa no Brasil. In: **Carnavais, malandros e heróis**. Rio de Janeiro: Zahar, 1993.

DU BOIS, W. E. B. **The Souls of the Black Folk** (Nova Iorque: Vintage Books), 1970 (1904).

FALEIROS, V. P. Infância e processo político no Brasil. IN: **A Arte de Governar Crianças**. PILOTTI, F. & RIZZINI, I. (orgs.). Rio de Janeiro: Instituto Interamericano del Niño/Editora Universitária Santa Úrsula/Amais Livraria e Editora, 1995, pp. 47-98.

FANON, F. A experiência vivida do negro. In: **Peles Negras Máscaras Brancas**. Porto: Paisagem, 1975, pp. 121-153.

FERNANDES, F. **A integração do negro numa sociedade de classes**. 3ª Ed., SP. Ática, 1978.

GILROY, P. **O Atlântico Negro: Modernidade e Dupla Consciência**. Rio de Janeiro, Editora 34/UCAM — Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001.

- \_\_\_\_\_. Los estudios culturales británicos y las trampas de la identidad. In: **Estudios culturales y comunicación: Análisis, producción y consumo cultural de políticas de identidade y el posmodernismo.** CURRAN, J; MORLEY, D; WALKERDINE, V. (orgs). Barcelona: Paidós, 1998.
- GUIMARÃES, A. S. **Classes, Raças e Democracia.** São Paulo: Fundação de apoio à Universidade de São Paulo; Ed. 34, 2002.
- GOFFMAN, E. **Estigma; notas sobre a manipulação da identidade deteriorada.** RJ: ed. Zahar, 1963.
- GROSGOUEL R. Cultural Racism and Colonial Caribbean Migrants in Core Zones of the Capitalist World-Economy. **Fernand Braudel Center Review.** Vol XXII: 4, 1999, pp. 409-434.
- HALL, S. **Da Diáspora: Identidades e mediações culturais.** Belo Horizonte: UFMG: Representações da UNESCO no Brasil, 2003.
- \_\_\_\_\_. **A identidade cultural na pós-modernidade;** trad. Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP&A, 1998.
- \_\_\_\_\_. **Critical Dialogues in Cultural Studies.** Ed. David Morley and Kuan-Hsing Chen. London: Routledge, 1996.
- HASENBALG, C. A pesquisa das desigualdades raciais no Brasil. In: **Relações raciais no Brasil Contemporâneo.** Rio de Janeiro: Rio Fundo. Ed. IUPERJ, 1992.
- HOLANDA, S. B. **Raízes do Brasil,** 26 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- KARASCH, M. C. **A vida dos escravos no Rio de Janeiro (1808-1850).** São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- MENEZES, U. B. Identidade cultural e arqueologia. In: BOSI, Alfredo. **Cultura Brasileira: temas e situações.** São Paulo: Ática, 2004.
- MIGNOLO, W. D. A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade. In: **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas.** LANDER, Edgardo (org). Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. Setembro, 2005, pp.71-103.
- MUNANGA, K. **Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade, etnia.** Niterói: EDUFF, 2000.
- \_\_\_\_\_. **Rediscutindo a Mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra.** Petrópolis: Vozes, 1999.
- RIBEIRO, D. **O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil.** 2ª ed. São Paulo: Companhia das letras, 1998.

SAID, E. **Representações do intelectual**: as Conferências Reith de 1993. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

SANSONE, L. **Negritude sem etnicidade**: o local e o global nas relações raciais e na produção cultural negra do Brasil. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

SILVA, M. H. N. **Impressões de uma assistente social sobre o trabalho na favela**. Rio de Janeiro: Gráfica Sauer, 1942.

SKIDMORE, T. E. **Preto no branco**: Raça e nacionalidade no pensamento brasileiro. 2ª ed. Trad. de Raul de Sá Barbosa. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1976.

SODRÉ, N. W. **Panorama do Segundo Império**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Graphia, 1998.

SODRÉ, M. **Claros e escuros**: Identidade, povo e mídia no Brasil. Rio de Janeiro: Vozes, 1999.

\_\_\_\_\_. **O Social Irrradiado**: violência urbana, neogrotesco e mídia. São Paulo: Cortez, 1992.

VALLADARES, L. The genesis of the Rio de Janeiro favela. The pre-social science production. **Rev. bras. Ci. Soc.**, São Paulo, v. 15, n. 44, 2000. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0102-69092000000300001&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69092000000300001&lng=en&nrm=iso)>. Acedido em: 19 Aug. 2006.