

SÉRIE ANTROPOLOGIA

372

RAÇA É SIGNO

Rita Laura Segato

**Brasília
2005**

Raça é signo¹

Rita Laura Segato
Dept. de Antropologia
Universidade de Brasília

Nos meses de novembro e dezembro de 1999, dois professores da Universidade de Brasília, José Jorge de Carvalho e eu, apresentamos, nos auditórios da Biblioteca Central, da Reitoria e da Faculdade da Saúde², as primeiras versões do que viria a ser, quatro anos mais tarde, em 2002, a nossa proposta definitiva de introdução de uma medida de reserva de vagas para estudantes negros e indígenas numa universidade pública brasileira (Carvalho e Segato 2002). A proposta foi finalmente votada e aprovada pelo Conselho de Ensino, Pesquisa e Extensão – o CEPE- da Universidade de Brasília em julho de 2003.

O que aconteceu nesse meio termo é de domínio público: o tema se instalou no país; a mídia não cessou de dar ampla cobertura ao tema³; duas instituições de ensino superior estaduais, a Universidade Estadual do Rio de Janeiro e a Universidade Estadual da Bahia, por decisão de seus respectivos legislativos, instituíram políticas de cotas em 2002; e a primeira pergunta do último debate do primeiro turno entre os candidatos à presidência da República em 2002 foi sobre a posição destes a respeito das cotas para estudantes negros no ensino superior. Parece hoje evidente que a sociedade brasileira se encontrava disponível para este tema; caso contrário seria impossível explicar o impacto da proposta e a velocidade com que este se propagou.

Com a instalação do tema e a conseqüente entrada no discurso público, midiático e administrativo, da queixa racial no Brasil, inúmeras vozes se levantaram para reagir ao processo que se tinha instalado. Depois de participar em dezenas de debates com os mais diversos públicos, advertimos que eram onze as Dúvidas Ouvidas com Freqüência e elaboramos uma folhinha que, com o nome de DOFs, passamos a distribuir ao entrar aos debates. Destas, gostaria de selecionar aqui quatro, porque dão acesso ao argumento que pretendo desenvolver.

1. Como é possível falar em cotas raciais se faz tempo já que a biologia e a antropologia aboliram a raça como uma categoria válida?

Ficamos perplexos ao ouvir a prestigiosos antropólogos afirmar que, sendo a raça uma “representação social”, ela não seria fundamento suficiente para uma norma pública deste tipo. Assombra-nos porque nós mesmos ensinamos, em sala de aula, como episteme disciplinar, que somente as representações sociais têm status existencial de realidade num universo plenamente simbólico como é o humano.

¹ Palestra lida na Mesa Redonda “Uma agenda política e temática para a inclusão social: a contribuição das abordagens pós-estruturalistas” na Universidade Federal de Pernambuco durante o Seminário Internacional *Inclusão Social e as Perspectivas Pós-estruturalistas de Análise Social* realizado no Recife entre os dias 28 e 30 de junho de 2005.

² Em 17 de novembro na Biblioteca Central, em evento organizado pelo Núcleo de Estudos Afro-brasileiros; em 6 de Dezembro no Auditório da Reitoria.

³ Em abril de 2000, um dos autores do projeto, o Professor José Jorge de Carvalho, discutiu a proposta no programa Espaço Aberto da Rede Globo e retornou duas vezes mais a esse programa de amplíssima audiência nacional em 2001 e 2002.

2. *Como instituir cotas raciais se não é possível dizer quem é negro no Brasil?*

Pergunta esta que se encontra relacionada com a anterior, já que a raça não seria uma qualidade inerente ao sujeito racializado ou, mais especificamente, ao seu organismo, mas uma forma de qualificar ancorada no olhar que recai sobre ele.

3. *Não estaríamos “americanizando” o Brasil?* , quer dizer, introduzindo categorias e procedimentos espúrios num “estilo civilizatório” que, desde Gilberto Freyre a Roberto da Matta, uma linhagem imponente e impositiva, autorizada e autoritária de socio-antropo-ideólogos da nação afirma não obedecer ao cânone racial norte-americano?

De novo sendo aqui remetidos às duas perguntas precedentes, já que se sugere que somente existiriam certezas na ordem racial norte-americana, mas não na brasileira.

4. Finalmente, a quarta pergunta diz: *Por que raça e não classe?*

E é significativo que vemos crescer, súbita e inesperadamente, a mobilização pelas cotas para alunos de baixa renda e alunos de escola pública como anteparo e contraproposta ao tema das cotas raciais. Esta pergunta e a anterior estão vinculadas entre si porque a questão introduz uma crítica ao multiculturalismo inócuo, ao estilo norte-americano, de um tipo de política que se satisfaz com escolher e conduzir a alguns representantes de cada segmento étnico-racial da sociedade nacional aos espaços institucionais, profissionais, empresariais e políticos onde se concentram os recursos e se goza plenamente dos direitos.

Vou me referir às questões colocadas por essas quatro perguntas dividindo o meu argumento em duas partes: A primeira, para explorar a dupla filiação, ou dupla origem, das identidades políticas hoje; e a segunda, para abordar a relação do signo com a estrutura e as conseqüências de impulsionar os signos a uma circulação antes desconhecida. Nos dois casos, o fundamental é lembrar e entender que *cor é signo* e seu único valor sociológico radica em sua capacidade de significar. Portanto, o seu sentido depende de uma atribuição, de uma leitura socialmente compartilhada e de um contexto histórica e geograficamente delimitado.

1. A dupla filiação das identidades políticas hoje.

No Brasil, ser negro não significa necessariamente participar em uma cultura ou uma tradição diferenciada. Fora da numericamente pequena população negra que mantém uma existência territorialmente distinta nas terras de *Quilombo*, negros e brancos co-participam em tradições de ambas as origens, e eu mesma defendi que a política inclusiva do Candomblé, uma tradição africana que atraiu e incluiu eficientemente a população branca em suas fileiras, constituiu uma estratégia decisiva de suas lideranças históricas para garantir sua sobrevivência – crescer a expensas do Branco significou sobreviver (Segato 1998). Se, por um lado, as diferentes religiões de matriz africana oferecem o que chamei de *códice* africano no Brasil como conjunto de premissas estáveis de uma filosofia, construção de gênero e formas de organização e sociabilidade diferenciadas dentro da nação, esse código é mantido pelos seus especialistas como um *códice aberto*, no sentido de disponível (enquanto código de matriz afro-brasileira) para toda a população e qualquer visitante que pretenda fazer uso das orientações que ele contém. Nesse sentido, não pode se dizer que exista propriamente um *povo* afro-brasileiro dentro da nação (exceto no caso restrito dos

quilombolas), mas uma etnicidade afro-brasileira disponível, que se doa, ao povo brasileiro (Segato 1998 e 2004).

Da mesma forma, a afro-descendência não é, no Brasil, exclusividade das pessoas negras. Por isso, apesar de que se trata de um termo mais elegante que “negro”, afro-descendente não deve ser utilizado para falar dos beneficiários das políticas afirmativas baseadas em princípios de discriminação positivas, porque afro-descendentes são a maior parte dos brasileiros “brancos”, em razão da demografia das raças extremamente desigual durante séculos.

Numa sociedade destas características, ser negro significa exibir os traços que *lembram e remetem* à derrota histórica dos povos africanos perante os exércitos coloniais e sua posterior escravização. De modo que alguém pode ser negro e não fazer diretamente parte dessa história – isto é, não ser descendente de ancestrais apreendidos e escravizados –, mas o significante negro que exibe será sumariamente lido *no contexto dessa história*.

Num país como o Brasil, quando as pessoas ingressam a um espaço publicamente compartilhado, classificam primeiro –imediatamente depois da leitura de gênero-binariamente, os excluídos e os incluídos, lançando mão de um conjunto de vários indicadores, entre os quais *a cor*, isto é, *o indicador baseado na visibilidade* do traço de origem africana, é o mais forte. Portanto, é o contexto histórico da leitura e não uma determinação do sujeito o que leva ao enquadramento, ao processo de outrificação.

Por outro lado, ser negro como “identidade política” significa fazer parte do grupo que compartilha as conseqüências de ser passível dessa leitura, de ser suporte para essa atribuição, e sofrer o mesmo processo de “outrificação” no seio da nação.

Isso deve ter variado historicamente, já que é perfeitamente viável pensar, para o período colonial, na existência de divisores de leitura de outros tipos como, por exemplo, *pessoa-negra-sem-sapatos = escravo* e *pessoa-negra-com-sapatos=liberta, alforriada*. E é também possível pensar também neste segundo tipo de pessoa como proprietária e imaginar as expectativas do olho social menos polarizadas em torno do indicador racial, como hoje em dia, e mais orientadas pela inserção do sujeito no sistema econômico, político, artístico ou profissional. Em outras palavras, as expectativas previam com maior naturalidade, na época, a existência de alguns negros mais ricos do que alguns brancos e a leitura e atribuição de posições não era tão decididamente definida pela identificação de indicadores fenotípicos.

Por razões de cunho demográfico, a miscigenação e mobilidade social de alguns setores da população negra foram relativamente habituais no passado, inevitáveis porque a população branca não foi, por muito tempo, suficientemente numerosa para garantir sua própria reprodução biológica, econômica e cultural. Hoje, quando esta classe média “branca” é já ampla, a antiga prática da miscigenação que produzira a cor do Brasil “incluído” dos nossos dias tornou-se estatisticamente irrelevante, por não dizer inexistente. Um processo de segregação crescente passou a tomar seu lugar e se instalou entre nós. A assim chamada “Civilização Brasileira” dos seguidores das teses de Gilberto Freyre precisa ser urgentemente abordada numa perspectiva temporal, levando em consideração suas transformações históricas. Quanto muito se trata de uma tese histórica, pois, se alguma vez foi verdadeira pelo menos para alguns, hoje ela não descreve os padrões de sociabilidade e de escolhas maritais do Brasil contemporâneo, onde os espaços de convivência inter-racial diminuíram dramaticamente.⁴

⁴ No Brasil dos nossos dias, mostra-nos o IBGE - à diferença do Brasil lendário da miscigenação que produziu a classe que hoje estuda e ensina nas universidades - branco casa com branco, e pretos e pardos se unem e procriam entre si, sendo esta a tendência claramente dominante e amplamente estabelecida. O

Estou convencida, portanto, de que no Brasil o signo da cor se especializa mais à medida que nos afastamos da colônia e nos aproximamos do presente, e que durante um longo período histórico a mobilidade sócio-racial foi maior do que na atualidade (possivelmente, até o momento em que emerge a discussão sobre cotas; discussão que se mostra por si mesma eficaz para colocar em pauta a questão racial de outra forma no discurso público, quebrando com a hegemonia do discurso da “Civilização Tropical” e seu modelo de persuasão familista).

Como é sabido, também, ao contrapor os critérios de percepção de raça entre, por exemplo, o Brasil e os Estados Unidos da América do Norte – a comparação entre *construções nacionais de raça* mais citada entre nós -, emerge que, hoje em dia, no Brasil, a raça é associada a marca fenotípica, enquanto nos Estados Unidos depende da origem; no Brasil depende de consentimento, em quanto nos Estados Unidos apresenta-se compulsória; no Brasil não sempre e não em todas as situações é um critério socialmente relevante, mas nos Estados Unidos a leitura racial orienta a participação em todos os cenários sociais; no Brasil o racismo se manifesta nas relações inter-pessoais e, sobre tudo, intra-pessoais, num expurgo interior, enquanto nos Estados Unidos é um antagonismo de contingentes, entre povos percebidos como diferentes e dotados de conteúdos de etnicidade diferenciados e substantivos.

Por outro lado, quando deixamos de lado a identidade do negro e seus dilemas e nos dirigimos à identidade do índio, os parâmetros são outros e a identidade, no Brasil, passa a exigir conteúdos de etnicidade substantivos. Se, no caso do negro falamos de identidade racial (ou de fundamento racial), no caso do índio podemos falar confortavelmente de identidade étnica. Contudo, quando lemos um autor como Kimlicka, por exemplo, vemos que estes parâmetros mudam novamente, e que para Canadá e os Estados Unidos da América do Norte, este autor somente utiliza a noção de etnicidade para falar da diferença das coletividades de imigrantes estrangeiros e refere-se aos povos originários como “culturas societárias” (1995).

Esse caráter das identidades francamente dependente das culturas nacionais impacta também a percepção da raça e da diferença em geral, modifica *o que se vê*, impregna o campo do que acreditamos ser objetivamente “visível”. Sem ir longe demais até a Antigüidade Clássica, para a qual hoje se aceita que os Gregos eram “cegos para a cor” e que sua brancura foi uma invenção tardia de Ocidente para consolidar seu próprio mito de origem, vemos que as variações da percepção em sociedades bem próximas muda de forma significativa. Mesmo para os indígenas brasileiros pode se afirmar que

que significa isto? Pois significa que não são as cotas o fator que viria a “americanizar” o Brasil, como muitos sugerem, mas que o Brasil já se encontra em pleno processo de segregação e guetificação, ou seja, já se encontra “americanizado”. Os contingentes raciais, portanto, perderam sua porosidade anterior; o território da brancura e as benesses que dispensa, passam a ser, a cada dia, melhor resguardados. “As uniões conjugais são caracterizadas pela predominância de endogamia racial. Embora o PNAD de 1999 mostre que aproximadamente 40% da população brasileira seja classificada como ‘parda’, apenas 22% das uniões brasileiras se dão entre pessoas de raças diferentes ... Entre termos relativos, no entanto, a miscigenação, quando ocorre, é mais comum entre pessoas que não são brancas, como os casais compostos por pardos e negros... A análise do perfil racial dos casais e das taxas de miscigenação das mulheres permite concluir que, se mantida a situação atual, o tamanho futuro da segunda maior categoria racial do país, a dos pardos, está, em sua maior parte, relacionada à própria reprodução da população de pardos, unidos a outros pardos, e não à mescla de brancos e negros, por exemplo, uma vez que esta última ocorre com pouca frequência ... Nas famílias monoparentais ... os filhos são da mesma raça da mãe ou pai com quem vivem em cerca de 89% dos casos, independentes da raça ou do sexo da mãe ou pai com quem mãe ou pai sem cônjuge”. (Medeiros 2002; e ver também a análise dos dados sobre casamento inter-racial em Valle Silva 1992, que mostram a mesma tendência endogâmica).

são e devem ter sido “cegos para a cor”. Muitos dos membros de povos como o Guarani, o Pataxó, o Potiguar, entre outros, se observados com um olho externo ao grupo, podem ser percebidos “negros”, isto é, de ancestralidade africana, porque esta ancestralidade se encontra presente em seus traços fenotípicos. Uma percentagem significativa de índios brasileiros são índios negros, sem que isso tenha a menor significação para as classificações vigentes ao interior do grupo indígena ou nas frentes de representação que estes povos oferecem face à sociedade nacional. A tipificação racial não pode deixar de resultar de um código de classificação socialmente relevante, e o que é socialmente significativo, neste contexto, é o pertencimento à sociedade indígena.

Indo aqui do lado, à próxima Argentina, a situação muda novamente. Posso testemunhar que somente vim perceber que tinha convivido com algumas pessoas mulatas quando deixei o país, em 1975, pois o traço afro-descendente tem, ou tinha, nesses anos, baixa significação, a diferença da mestiçagem com o índio, que resulta num formato de olhos e textura do cabelo severamente estigmatizados. Já conheci, inclusive, algum membro de família patricia que mostrava com orgulho o retrato de um antepassado para afirmar ser este “negro”⁵; o significado desse gesto deve ser compreendido à luz do valor e da escassez das linhagens antigas, com muitas gerações no país, mas sem mestiçagem com a raça vencida, inimiga na guerra, que por lá é a raça dos povos originários. Esta formação racial foi se transformando a partir da década de 80, pela influencia de dois fatores: a imigração de setores da população negra do Uruguai e do Peru e o impacto da nova linguagem multiculturalista da política global. Esta última deu visibilidade às poucas famílias negras ainda constituídas de longo enraizamento na sociedade nacional⁶, assim como à coletividade originária de Cabo Verde que, na primeira metade do século XX, ingressou na Argentina como imigração européia (por ser colônia portuguesa e viajar com passaporte desse país) e permanece articulada em torno da Sociedade de Fomento Caboverdiana do bairro portuário de Dock Sud.

O que tento enfatizar com estes exemplos é que *raça é signo* e, como tal, depende de contextos definidos e delimitados para obter significação, definida como aquilo que é socialmente relevante. Estes contextos são localizados e profundamente afetados pelos processos históricos de cada nação. Por exemplo, se a idéia de um Atlântico Negro, como estratégia de construção de uma identidade política negra transnacional, pode ser um instrumento político até certo ponto eficiente na demanda das diversas populações negras por recursos e direitos, não podemos deixar de advertir que, no cenário imediato de nossas interações na América Ibérica, a identidade negra se constitui fortemente hifenada, modificada pelo ambiente histórico político e civilizatório subcontinental, nacional e regional. Um afro-norte-americano é um sujeito muito diferente de um sujeito classificado negro no ambiente social brasileiro. Todas estas sociedades pós-coloniais do continente americano são moduladas por uma forte estratificação étnico-racial, mas a engenharia desta estratificação é variável. Observa-se, inclusive, que, em ausência de uma crítica adequada às desigualdades entre as nações, a categoria política de um Atlântico Negro desliza-se para os mesmos problemas que criticamos nas *políticas universalistas*, isto é, torna-se vulnerável à apropriação por aquelas vozes do universo negro global que entram nessa arena de *equivalências* e representação política com uma retórica mais forte, mais constituída e respaldada por recursos materiais

⁵ Julián Cáceres Freyre, autodidata nascido em La Rioja, fundador e diretor do Instituto Nacional de Antropologia por mais de uma década.

⁶ A respeito, novas pesquisas estão surgindo no país (ver, por exemplo, Otero Correa 2000)

incomparáveis aos dos outros acolhidos pela amplíssima categoria – retornarei a esta crítica mais abaixo.

O que importa destacar aqui é que, quando o sistema (o contexto), primeiro colonial e mais tarde nacional (coloco estes dois momentos em continuidade e, aos efeitos desta análise, sua diferença resulta irrelevante), se constitui, e no próprio ato de sua emergência e instauração idiossincrática, ele, como efeito deste movimento de emergência, cria seus outros significativos ao seu interior: todo estado – colonial ou nacional – é outrificador, alterofílico e alterofóbico simultaneamente. Vale-se de instalar seus outros para entronizar-se, e qualquer processo político deve ser compreendido a partir desse processo vertical de gestação do conjunto inteiro e do acuumento das identidades de agora em diante consideradas “residuais” ou “periféricas” da nação.

O processo de produção de alteridades como resultado da entronização de um grupo no controle das instituições chamadas “estatais” não significa que elementos do repertório de cultura característicos daquelas identidades subalternizadas não sejam, freqüentemente, apropriados pelos grupos que se confundem com a administração estatal e com a nação em si. Esta freqüente apropriação, que nos países de América Ibérica resulta, em algumas épocas, num “nativismo” das elites, é estratégica na simbolização do controle que estas elites nacionais e regionais exercem sobre os territórios sócio-político-geográficos que “seus outros” habitam. Trata-se de um franco “direito de pernada” simbólico, de um seqüestro e apropriação simbólica nem sempre consentida para “nacionalizar”, no sentido de “expropriar”, os ícones de cultura dos grupos sob o domínio da sua administração. As elites se etnicizam e folclorizam para incluir na sua heráldica os símbolos dos territórios apropriados.

O outro interior é, então, criado, marcado e simbolicamente anexado pelas elites. É por isso que, às vezes, pessoas negras nos relatam o momento em que se descobrem “negras”, quer dizer, aprisionadas em um “outro” social designado pela atribuição racial. Neste sentido, o relato de Frantz Fanon de sua chegada à França é profundamente comovedor e desestabilizador (“E então chegou o momento em que tive que encontrar-me com os olhos do homem branco” 1967:110), ao igual que o de Jean Améry/Hans Meyer, ao descobrir-se judío no seu Tirol natal com a chegada do nazismo no belíssimo ensaio “Quanta pátria necessita um homem” (2001). Em ambos os casos, *não foi deles que partiu um desejo de diferença ou reconhecimento como valor, mas tornou-se valor como contradiscurso depois da experiência de rejeição e da constatação de que estrutura e outredade são coetâneas e que, portanto, para os sujeitos assim marcados, somente resta existir na gramática social como outredade.*

Sugeri, em textos anteriores⁷, que é necessário falar em “formações nacionais de diversidade” e venho defendendo que, no mundo globalizado e, sobre tudo, na nossa realidade subcontinental, é imprescindível perceber e considerar a não coincidência entre as *identidades políticas* e o que chamei (a falta de um termo melhor) de *alteridades históricas*, ou formas próprias e enraizadas de ser “outro” no contexto da nação e da região. Trata-se de uma análise de maior aproximação que mostra um desdobramento nas respostas contemporâneas à outrificação e aponta para duas interpelações emanadas de ordens diferentes na origem das “demandas por reconhecimento” que a análise deve ser capaz de distinguir. Da mesma forma, as figuras evocadas pelos termos aparentemente semelhantes de *melting pot* para os Estados

⁷ Ver, por exemplo, Segato 1997; 1998 e 2002

Unidos da América do Norte, *crisol de razas* na Argentina e *tripé de raças* no Brasil tem conteúdos bem diferentes quando inspecionadas de perto (Segato 2002).

A noção de *alteridades históricas* aponta para a outrificação através de fraturas próprias de uma história produzida nacionalmente e narrada como um evento contido no espaço nacional. São diferenças produzidas dialogicamente num processo de interlocução situado em comunidade. Por exemplo, se há consenso em apontar o binarismo negro-branco como fratura constitutiva e fundante dos Estados Unidos da América do Norte, parece-me que, na Argentina, o consenso aponta para fratura porto – interior e todas suas seqüelas no processo de produção de identidades significativas no universo da nação.

Contudo, nas últimas décadas e especialmente a partir dos anos 80, a multiplicidade de identidades emergentes de processos de produção de diferença localizados vem sendo atraída e reorganizada por uma de estas matrizes particulares e, assim constelada, gravita na direção dos termos desta matriz. Portanto, é possível falar *da dupla filiação ou da dupla lealdade das identidades* no mundo de hoje para o mesmo povo. *Uma delas originária da produção de diferença no encontro localizado cara a cara, ao longo de uma história situada. A outra, produzida a partir de um horizonte global num referenciamento político-midiático-administrativo e também acadêmico e disciplinar. O horizonte global de modelos ready-made de identidade substitui a produção cara a cara da diferença e passou a ocupar a posição de um terceiro que disponibiliza uma vitrine de identidades prontas para a identificação. Este é o mundo do multiculturalismo anódino e estagnado onde parece suficiente, aos efeitos da identificação, traçar uma equivalência entre o sujeito e um dos itens expostos na galeria global: o negro, o hispânico, o índio, a mulher, o gay, etc., num elenco de essencialismos caricatos. Daí o efeito de enlatamento, a aparência estereotipada das identidades políticas, preparadas eficientemente para o reclamo de recursos e direitos num mundo formatado pela influência avassaladora da formação nacional de identidades do país imperial.*

Isto também significa que, quando pensamos na construção das hegemonias e contra-hegemonias nos países periféricos somos obrigados a enxergar processos idiossincráticos de geração de *cadeias de equivalências* e *construção de universalidade*, no sentido dado a esses termos por Ernesto Laclau e Chantal Mouffe. Para os autores citados, a luta política sempre passa pela “construção de uma identidade social”, ou seja, da construção de uma “posição de sujeito sobre-determinada” que vai sendo fabricada a partir da busca ativa de “equivalência entre um conjunto de elementos e valores que expõem ou tornam exteriores (em meus termos, “outrificam”) aqueles outros aos que se opõem” (Laclau e Mouffe 1993: 165). O resultado é a “divisão do espaço social” e o antagonismo entre suas partes. Nesta noção de “cadeia de equivalência” como “possibilidade de formações de identidade novas e contingentes dentro do campo político contemporâneo”, segundo a idéia é resumida por Judith Butler (Butler, Laclau e Žižek 2000:140), supõe-se que a gestação da identidade política que irá sobre-determinar a posição do sujeito foi cavada de baixo para cima, num pacto progressivo, originário dos investimentos dos sujeitos num processo ativo de identificação e plasmação de identidade. Embora os autores advirtam que não se trata da “expressão discursiva de um movimento real que se constitui fora do discurso” e que “sinonímia, metonímia, metáfora não são formas de pensamento que agregam um segundo sentido à literalidade primária constitutiva das relações sociais”, sendo elas mesmas “parte do mesmo terreno primordial em que o social se constitui” (Laclau e Mouffe op.cit.: 110),

não me parece ser este o problema central desta máquina conceitual para dar conta da realidade que tento descrever.

A dificuldade reside em que esta montagem da complexa cena da política parece se basear na concepção de um *sujeito-origem* da deliberação e da costura de alianças progressivas. Se, por um lado, este sujeito da produção da identidade pode e deve ser postulado, ele não pode, contudo, ser postulado num vácuo de interpelações. Caberia tentar uma crítica da origem, no sentido de Derrida, ou uma crítica da experiência no sentido de Foucault, inclusive no contexto comunitário, onde a produção da diferença (Bhabha 1994: 34) depende da ereção de uma fronteira local e do arremesso da outredade para além da mesma, no processo que descrevi como de produção de *alteridades históricas*, que não são outra coisa do que *identidades políticas* na sua fase emergente em países centrais ou, mais ainda, ao interior da sociedade imperial. Porém, a crítica do sujeito-origem e da experiência que fundamenta a costura das equivalências se torna vital quando se trata de analisar o processo de produção de *identidades políticas* em condições periféricas. Nessas condições de emergência, este sujeito é, cada dia mais, uma produção secundária da interpelação de uma matriz de identidades pré-existentes formuladas nos centros formatadores da linguagem eficiente na reclamação de recursos e direitos⁸. Aí, a possibilidade de um sujeito-origem - barrado interiormente e lançado por essa falta à busca espontânea de uma subjetividade política onde possa acionar sua identificação e aceitar-se sobre-determinado - se torna ainda mais tênue e são outros processos de interesse e travestimento os que se encontram em jogo.

Há perdas e ganhos neste enlatamento. Mas me temo que mais perdas do que ganhos, se perdermos de vista a riqueza e densidade das outredades localmente modeladas, com profundidade histórica própria, para acatar a formatação e equalização – a roteirização, para utilizar um termo de Kwame Apiah – imposta pela ordem global e imperialista. A pergunta que surge é a seguinte: é possível ter e manter uma diversidade radical de culturas num regime de mercado pleno, num regime de regras econômicas unificadas?

O que temos hoje é um deslocamento da política, um desmascaramento do estado e uma política onde a disputa na e pelas instituições no cenário estatal e pelos recursos no cenário corporativo fica exposta – o que eu tenho chamado de uma nova territorialidade política e religiosa – que substituiu a discussão sobre a forma de produção da riqueza e a finalidade da mesma. As antigas identidades políticas, assentadas em idéias de povo, classe ou cultura num sentido pleno e denso foram captadas e agenciadas na linguagem agora dominante de uma *política das identidades*, achatadas e reduzidas na sua complexidade de origem para tornarem-se conversíveis e representáveis nos termos de um equivalente universal, pressuposto do valor de cambio das mercadorias (Zizek 1994). Estamos – nos termos de Baudrillard (1996) - frente ao "crime perfeito", que substitui progressivamente as economias simbólicas "reais", locais, pela economia global sob um *regime de equivalência geral*, como um verdadeiro extermínio da experiência da alteridade.

⁸ Veja-se, se não, o efeito inacreditável que teve a publicação do livro *Against Race* de Paul Gilroy no Brasil. De forma completamente descontextualizada, já que ele se dirige ao tema da produção histórica de identidades racializadas exclusivamente no mundo anglo-saxão ou de colonização anglo-saxão, ele entrou no nosso meio como parte da argumentação de todos aqueles interessados em argumentar contra as ações afirmativas e contra a suposta “racialização” da sociedade brasileira que elas estariam introduzindo.

2. O signo e a estrutura

Dito tudo isso e para finalizar, retorno ao ponto de partida: “raça é signo” - significante produzido no seio de uma estrutura onde o estado e os grupos que com ele se identificam produzem e reproduzem seus processos de instalação em detrimento de e a expensas dos outros que este mesmo processo de emergência justamente secreta e simultaneamente segrega. Ao mesmo tempo, numa cena global onde o centro indica seus interlocutores autorizados deixando um rastro de outros residuais e, quem sabe, agonizantes, por não ter direito à audibilidade nem acesso à inscrição de suas idiossincrasias e peculiaridades no estreito roteiro multicultural.

Mas todo sistema necessita de signos que possam representar em ato as posições estruturais nele contidas. O capitalismo e a modernidade também articulam signos e seria esta a razão pela qual, embora postulados como dispositivos puramente administrativos e formas de organização da economia e do Direito, passam a comportar-se como se constituíssem uma cultura.

O que quero dizer é que as classes, enquanto grupos de sujeitos inseridos de forma particular no sistema produtivo e, portanto, enquanto sujeitos, dotados, em teoria, de mobilidade, se transformam em grupos de sujeitos marcados, isto é, inscritos por traços indelévels, percebidos como orgânicos ou determinados por uma natureza, que exibem sua localização na escala social e sua ancoragem em posições estruturais. *As posições*, enquanto afloramento de relações estruturais, *têm rosto*. A moderna racionalidade de classes se desliza para uma racionalidade pré-moderna e perene de castas e status relativos que se expressam na marca étnica ou racial. O sujeito passa a perceber-se cativo de uma armadilha sociológica concebida como oriunda e determinada por estrutura estável, a - histórica. Este efeito de a - historicidade alcança as visões estruturalistas da mente, da psique e da cultura, que aprisiona os signos numa paisagem inerte e inapelável.

O que introduz uma política de cotas e discriminação positiva nesta cena? Introduz o que chamei de *eficácia comunicativa*. Se a cor da pele negra é um signo ausente do texto visual geralmente associado ao poder, à autoridade e ao prestígio. A introdução desse signo modificará gradualmente a forma em que olhamos e lemos a paisagem humana nos ambientes pelos que transitamos. À medida em que o signo do negro, o rosto negro, se fizer presente na vida universitária, assim como em posições sociais e profissões de prestígio onde antes não se inseria, essa presença tornar-se-á habitual e modificará as expectativas da sociedade. A nossa recepção do negro habilitado para exercer profissões de responsabilidade será automática e sem sobressaltos. O nosso olhar se fará mais democrático, mais justo. Não mais pensaremos que o médico negro é um servente do hospital. Nunca mais uma funcionária da Varig falará em inglês a um Milton Santos, na certeza de que por seu porte digno não poderia ser um negro brasileiro.

As cotas são também uma pedagogia cidadã porque a sua implantação revela à sociedade o seu poder de intervenção e interferência no curso da história. Ao executar de forma deliberada uma ação de correção do rumo histórico, a sociedade exhibe e constata que tem liberdade e poder de escolha, que é ela quem escreve a história. O membro de um conselho universitário que delibera e opta racionalmente por alterar a proporção de estudantes negros no seu estabelecimento no transcurso de um único ano, assume a dimensão de um ator social poderoso, capaz de reverter, com um gesto simples, processos ancestrais e aparentemente estabelecidos. Nesse sentido, a intervenção planejada em relação ao negro é somente emblemática de outras

intervenções possíveis, e demonstra o poder que um grupo de cidadãos tem, em um determinado momento da história, de inventar e experimentar novas formas de convivência.

Em suma, se apreendemos a estrutura hierárquica a partir de sua fixação ou grampeamento dos signos em que se representa – a operação do *conflation* tão freqüentemente apontada pelas feministas pós-estruturalistas –, e se esses signos são também a caução de sua reprodução, ao decretar a mobilidade desses signos é possível que alcancemos a estrutura em alguns dos seus pontos de vulnerabilidade e lhe causemos dano. Pode-se pensar que, ao chacoalhar os signos, acabemos por minar, erosionar, desestabilizar a estrutura no seu lentíssimo ritmo de reprodução histórica. Porém, introduzir o signo da pessoa negra em certos cenários onde ele não circulava não basta. É necessário fazê-lo reflexivamente, deliberativamente.

Não basta esta circulação do signo negro por posições não habituais – pois ela, de fato, sempre aconteceu como exceção, na história. É necessária sua formulação em conceitos e categorias que inscrevam este movimento nas narrativas mestras do sistema – a lei, a moral, o costume. Judith Butler chamou este tipo de *performance* errada dos papéis contidos no roteiro estrutural – como a do ator social negro no papel elencado para o branco - de *repetição subversiva*. Eu diria que tornar híbridas as posições da estrutura ferrenhamente hierárquicas é uma *má prática* dos papéis sociais que pode acabar por levar à obsolescência a prescrição estrutural. Penso que a má prática da estrutura e o jogo sígnico podem inocular no senso comum *uma importante dúvida sobre a a-historicidade naturalizada da estrutura*, e esta dúvida pode leva-la a caducar, a desmontar-se lentamente na sua eficácia e nos sistemas de autoridade que sustenta. Poderia vislumbrar-se assim a possibilidade da desprogramação do sistema.

Um caso inverso ao que descrevo é, por exemplo, o caso de Cuba, onde se movimentou a estrutura econômica mas não se tocou a posição dos signos, que acabaram fazendo seu papel de retenção é proteção da inércia e persistência do sistema. As pessoas são unânimes em dizer que, apesar da intensa democratização da educação, com a instalação da economia dupla depois do período especial, o abismo racial voltou a instalar-se e aumentou, já seja porque os emigrados, transformados em fonte de divisas para suas famílias, são brancos e, portanto, enriqueceram as famílias brancas que ficaram em Cuba, já seja porque os empregos melhor remunerados nas novas empresas instaladas em Cuba com a abertura da economia foram parar pessoas brancas. Isto mostra que a movimentação dos signos é, nos processos inclusivos e redistributivos, tanto ou mais importante que a introdução de novas regras para o sistema econômico.

O jogo dos signos é, por enquanto, tudo o que temos: *anarquizar* com uma *performance* defeituosa a vitrine em que o sistema se apresenta. Nesta proposta, os meios são mais importantes do que os fins (em lugar dos fins tornarem irrelevantes os meios, no estilo do período setentista), porque os meios são o único que temos como possibilidade prática e a única certeza.

Epílogo

Duas perguntas muito fecundas me foram colocadas por Isabel Guillen, professora de História da Universidade Federal de Pernambuco, e Patrícia Birman, professora de Antropologia da Universidade Estadual do Rio de Janeiro, na ocasião da leitura deste

texto. Quis introduzi-las aqui, neste requadro, de forma que acrescentem elementos mas não interfiram no curso do meu argumento.

Isabel Guillen: “A minha é uma pergunta sobre os meios. ‘Anarquizar’ é um bom meio? Pode uma tática anárquica perseguir uma utopia? Pode se perseguir a transformação do mundo sem contar com uma utopia de orientação?”.

Escutei por primeira vez a palavra “anarquizar” durante a minha longa pesquisa nas casas de culto do Xangô de Recife, justamente nos bairros mais pobres desta mesma cidade onde hoje leio este texto. As pessoas do culto se referiam com imensa simpatia e carinho aos *orixas* que “anarquizam” e com antipatia ou desagrado àqueles que não gostam de “anarquia” e que tentam proteger o mundo contra a mesma. Sou fiel a esse primeiro encontro com a palavra e grata pelos saberes próprios do mundo onde a aprendi.

Há um interessante demonstrativo da falsa relação entre utopia e projeto de transformação do mundo na última cena do filme *Matrix. Revolutions*. Como se sabe, a narrativa inteira é marcada pelo antagonismo entre o protagonista, Neo, e o Agente Smith, um programa rudimentar, cujo *leit-motiv*, ao longo dos três episódios, é a insistência na “inevitabilidade” do que deve acontecer, do programado pela Matrix. Somente nos últimos momentos do último episódio conhecemos que Neo é também um programa, mas um programa de última geração para quem o jogo da determinação/indeterminação se dá numa forma muito mais complexa e, portanto, é indiferente ao tema da inevitabilidade. Ao longo dos três episódios, Neo procura regularmente orientação com o Oráculo, representado por uma mulher negra, de classe média baixa e dona de casa. A Oráculo é quem vai dando as pistas quando os personagens do - bem nesta guerra ficam desorientados. Na última cena do último episódio, quando já os enigmas da história foram revelados, a Oráculo, o Arquiteto construtor da Matrix, a menininha Sati e o anjo Seraph se encontram sentados num banco frente a um lago. Acontece aí o diálogo que quero ressaltar. Seraph pergunta: “Oráculo, você sempre soube?” Oráculo responde: “Oh, não! Sabia não! Mas eu acreditei, acreditei!”⁹.

⁹ (Matrix: a lake. a bench)

Oracle: *Well, now, ain't this a surprise.*

Architect: *You've played a very dangerous game.*

Oracle: *Change always is.*

Architect: *Just how long do you think this peace is going to last?*

Oracle: *As long as it can.*

{Architect starts walking away}

Oracle: What about the others?

Architect: What others?

Oracle: The ones that went out.

Architect: Obviously, they will be freed.

Oracle: I have your word?

Architect: What do you think I am? Human?

Sati: Oracle!

Oracle: *laughs*

Sati: We were afraid we might not find you.

Oracle: Everything's okay now.

Sati: Look, look! *points at sunrise*

Oracle: Just look at that! Beautiful! Did you do that?

Sati: *nods* For Neo.

Para alguém que, como eu, venho do campo dos estudos da religião e, em especial, de uma religião onde o Oráculo é um elemento muito forte, a maneira em que é revelada a função do mesmo nesta última cena da trilogia de Matrix representou uma virada na compreensão do jogo da previsão, do prognóstico e da história. Ficava aqui separado o tema do *conhecer o futuro* do tema de *conduzir ao futuro*. A função do Oráculo passava ser descrita como responsabilidade pela manutenção do campo histórico em aberto e a crença nesse permanente estado de abertura e indeterminação. A pré-visão da possibilidade de vir a existir o que não existe ainda em lugar nenhum, a u-topia, dependia exclusivamente da imprevisibilidade, quer dizer, da crença (“eu acreditei!”) na permanente abertura da história. *Portanto, chegamos hoje á uma definição de utopia como crença na história enquanto programa aberto, horizonte que não fecha, campo de incerteza e indeterminação. O caráter histórico – isto é, aberto – do destino humano é a grande utopia contemporânea.*

Patrícia Birman: *“Eu gostaria de saber quais são as dificuldades que você encontra na proposta de cotas”*

Encontro três dificuldades que merecem ser mencionadas na proposta de cotas. A primeira é a sempre invocada ambigüidade na atribuição racial característica do Brasil. Ela introduz uma margem de erro com a que devemos contar e que pode, contudo, ser contida ao gerar estratégias cada vez mais eficientes à medida que acumulamos experiência. Contudo, se a margem de erro num processo de seleção fosse motivo para desacreditar um sistema, o vestibular seria o primeiro a cair, porque não é possível imaginar processo seletivo de candidatos com mais inconsistências e maior margem de erro que o vestibular (ver, para uma crítica detalhada Carvalho 2005: 184-191).

Em ordem de importância progressiva, a segunda dificuldade reside na resistência a escutar os argumentos e aceitar o debate nos foros propriamente acadêmicos (não me refiro às instâncias administrativas da universidade). Esta resistência está diretamente vinculada a duas características fortes inerentes ao meio universitário brasileiro. Em primeiro lugar, uma visão da vida nas instituições em que dissidências de ordem ética e política são consideradas problemas de etiqueta e onde se tenta evitar por todos os

Oracle: That's nice. I know he'd love it.

Sati: Will we ever see him again?

Oracle: I suspect so. Someday.

Seraph: *Did you always know?*

Oracle: *Oh no. No, I didn't. But I believed. I believed.*

THE END

The Matrix Revolutions, The Matrix Reloaded, The Matrix, and all related media, # # characters, and stories are copyright 1999-2003 AOL Time Warner and Village Roadshow Pictures. The transcript below contains parts of a script written by the Wachowski brothers. This transcript is provided for fans' enjoyment and reference and does not intend copyright infringement. The entire content of this transcript is property of Larry and Andy Wachowski, AOL Time Warner, and Village Roadshow Pictures. The transcript is intended for teaching /educational purposes only. It falls under the U.S. Code 17/Sec. 107 - Limitations on exclusive rights: 'Fair Use'. Notwithstanding the provisions of sections 106 and 106A, the fair use of a copyrighted work, including such use by reproduction in copies or phonorecords or by any other means specified by that section, for purposes such as criticism, comment, news reporting, teaching (including multiple copies for classroom use), scholarship, or research, is not an infringement of copyright. Thanks to <http://www.screentalk.org/> for the above summary <http://www.matrixcommunity.org/>

meios o afloramento a público de antagonismos entre projetos de mundo, sensibilidades éticas, valores e posturas frente aos problemas contemporâneos. A tendência é fazer de conta de que pode existir uma esfera pública onde a política é um campo sem riscos. Teme-se e evita-se a discussão do projeto de cotas no meio acadêmico brasileiro porque se trata de um campo de discussões apaixonadas que expõem claramente a persistência de oposições irreduzíveis a respeito do que é positivo para a nação.

Em segundo lugar, existe um entrave específico para o acolhimento da medida de cotas nos Departamentos de Ciências Sociais, e especialmente nos de Antropologia. Não posso me estender na análise dessa questão aqui, mas baste dizer que a Antropologia brasileira teve como tarefa histórica ao seu cargo a produção de uma narrativa forte da nação que foi constelando em torno de si a setores da direita e da esquerda do espectro político em torno de uma retórica nacionalista cuja condição de existência foi o englobamento do negro numa posição subalterna, mas concordante. Representar a nação significava, inevitavelmente, para o trabalho ideológico desta Antropologia, representa-la como uma sociedade fortemente estratificada no econômico e no social, mas “cordial” e harmônica no cultural (o *Carnaval* e o *Futebol* de um Roberto da Matta responsável pelo aggiornamento e adaptação ao linguagem das Ciências Sociais do estilo ensaístico de Gilberto Freyre). Daí a curiosa e persistente importação até o presente de um autor como Louis Dumont, denunciado na Índia e praticamente esquecido nos grandes centros acadêmicos, mas onipresente nas aulas e nas teses brasileiras. Pois seu modelo mune o projeto ideológico da Antropologia brasileira com categorias úteis na formulação da idéia de um escravo feliz, de um subalterno satisfeito, por força da *cultura*. Razões “civilizatórias” fazem calar a queixa dos que sofrem. Num quadro como este em que gerações de antropólogos somaram forças nesta tarefa de persuasão ideológica baseada numa noção de “cultura” que me parece hoje insustentável, é difícil abrir as portas a uma discussão que implicaria inevitavelmente numa mudança radical de paradigma e, com isso, num recâmbio nas pessoas que detêm o poder disciplinar.

Finalmente, a dificuldade e máxima complexidade parece-me ser a possibilidade de estagnação da medida. Na verdade, há dois resultados possíveis da aplicação de uma política de discriminação positiva como esta: o primeiro - e o melhor entre eles - é que o acesso regular de estudantes negros e indígenas ao longo de vários anos na educação superior no Brasil pode fazer com que a influência deste novo tipo de presença acabe por enriquecer e transformar a instituição acadêmica tornando-a mais criativa e vinculada aos problemas do contexto brasileiro; o segundo - e que faria da experiência um fracasso - é que sua finalidade seja reduzida à formação de uma aristocracia negra ao contribuir na instalação de um novo grupo de poder em lugar de formar uma massa crítica capaz de introduzir modificações substantivas nas formas e nos objetivos da produção de conhecimento e no exercício do poder porque traz consigo experiências comunitárias de outro tipo.

Bibliografia

Améry, Jean 2001 (1977) "Cuánta patria necesita un hombre" In *Más Allá de la Culpa y la Expiación. Tentativas de superación de una víctima de la violencia*. Valencia: Pre-Textos.

Bhabha H. 1994. The Commitment to Theory. In *The Location of Culture*. New York: Routledge

Baudrillard, Jean 1996 *El Crimen Perfecto*. Barcelona: Anagrama.

Butler, Judith, Ernesto Laclau e Slavoj Zizek 2000 *Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues on the Left*. London: Verso.

Fanon, Frantz 1967 (1952) *Black Skin, White Masks* New York: Grove Press.

Carvalho, José Jorge e Rita Laura Segato 2002 *Uma proposta de cotas para estudantes negros na universidade de Brasília*. Série Antropologia No. 314. Brasília: Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília.

Carvalho, José Jorge 2005 *Inclusão Étnica e Racial no Brasil. A questão das cotas no ensino superior*. São Paulo: Attar.

Kymlicka, Will 1995 *Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford: Clarendon Press

Laclau, Ernesto e Chantal Mouffe 1993 (1985) *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*. London: Verso.

Medeiros, Marcelo 2002 *Composição Racial das Famílias no Brasil. Seminário Interno da Coordenação da População e Família*. Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada econômica Aplicada - IPEA. Documento interno (Mimeo).

Otero Correa, Natalia 2000 "Afroargentinos y Caboverdeanos". Las luchas identitarias contra la invisibilidad de la negritud en Argentina". Tesis de Maestría. Posadas: Maestría em Antropologia Social. Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales. Universidad Nacional de Misiones.

Segato, Rita Laura 1997 "*Formações de Diversidade: um modelo para interpretar a recepção de opções religiosas nos países da América Latina no contexto da Globalização*". In Oro, Ari: *Religião e Globalização em America Latina*. Petropolis: Vozes.

_____ 1998 "The Color-blind Subject of Myth; or, Where to find Africa In the nation". *Annual Review of Anthropology* 27, pp. 129-151

_____ 2002 "Identidades políticas y alteridades históricas. Una crítica a las certezas del pluralismo global". *Nueva Sociedad* N° 178 "Transnacionalismo y Transnacionalización", marzo-abril, pp.104-125.

_____ 2004 “Oracle, Destiny and Personality in Afro-Brazilian Cosmologies”. In Schabert, Tilo (ed.): *Prophets and Prophecies*. Eranos. Würzburg, Germany: Königshausen & Neumann.

Valle Silva, Nelson do 1992 “Distância social e casamento inter-racial no Brasil”. In Valle Silva, Nelson do e Carlos A. Hasenbalg (eds.): *Relações Raciais no Brasil Contemporâneo*. Rio de Janeiro: Rio Fundo Editora

Zizek, Slavoj 1994 (1989) “How Did Marx Invent the Symptom?” In *The Sublime Object of Ideology*. Londres, New York: Verso.