UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIA POLÍTICA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA POLÍTICA

EDUARDO LOPES SEINO

**PROJETOS DE CIDADANIA DIFERENCIADA: NEGROS E
INDÍGENAS NA ANC DE 1987-88**

São Paulo

2015

Eduardo Lopes Seino

**PROJETOS DE CIDADANIA DIFERENCIADA: NEGROS E INDÍGENAS NA ANC
DE 1987-88**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência Política do Departamento de Ciência Política da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para a obtenção do título de Mestre em Ciência Política.

Área de Concentração: Teoria Política

Orientador: Prof. Dr. Cicero Araujo

São Paulo

2015

Eduardo Lopes Seino

**PROJETOS DE CIDADANIA DIFERENCIADA: NEGROS E INDÍGENAS NA ANC
DE 1987-88**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência Política do Departamento de Ciência Política da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para a obtenção do título de Mestre em Ciência Política.

Aprovado em: ____/____/____.

Banca examinadora

Prof. Dr. _____ Instituição _____

Julgamento _____ Assinatura _____

Prof. Dr. _____ Instituição _____

Julgamento _____ Assinatura _____

Prof. Dr. _____ Instituição _____

Julgamento _____ Assinatura _____

“Ainda assim, a sensação de injustiça se transformou num desconforto físico. Até mesmo mais real, de certa forma, que seu corpo dolorido, malcheiroso e suarento. A injustiça tinha uma forma, um peso, uma temperatura e uma textura, e um gosto medonho.”

Liberdade, Jonathan Franzen

AGRADECIMENTOS

Quando temos o dever de agradecer pelo resultado de quase três anos de trabalho, o agradecimento carrega, inevitavelmente, algumas ingratidões. Isso porque muitas vezes é imperceptível a vastidão de pessoas envolvidas indiretamente no trajeto. De maneira tão frequente podem passar invisíveis, por descuido ou insensibilidade, mas, sem elas, nada teria sido possível. Muito obrigado.

Minha imensa gratidão ao meu orientador, professor Cícero Araújo, pela receptividade desde a nossa primeira conversa, pela paciência com meus erros e ansiedades, pela liberdade concedida para que eu pudesse fazer escolhas importantes em minha vida acadêmica, pelas aulas instigantes e pelas diversas correções na escrita da dissertação. Foi uma honra ter a oportunidade de desenvolver esse trabalho com o seu auxílio. Certamente, levarei comigo o exemplo, pessoal e intelectual.

Estendo o agradecimento ao grupo de orientandos do professor Cícero composto pela Ery, Tiago, Ronaldo, Manoel e Hannah, que leram meus textos sempre dispostos a ajudar da melhor forma possível, demonstrando uma generosidade especial.

Só tenho a agradecer aos professores Adrián Gurza Lavalle e Denílson Werle, cujas observações e sugestões foram essenciais para o desenvolvimento do trabalho. As anotações do dia do exame de qualificação estiveram ao meu lado até o dia do último caractere digitado e não foram poucas as vezes em que um estalo de pensamento anunciou: “Era isso que ele estava querendo dizer!!!”. Em cada um deles percebi a leitura cuidadosa e o rigor intelectual que me ofereceram, os quais serão sempre lembrados como fonte de inspiração.

Agradeço ao Departamento de Ciência Política da USP, contemplando todos os professores, professoras, secretários e secretárias. Fazer parte da pós-graduação desse departamento foi incrível e a grandeza dele, em muitos momentos, me fez perceber como fui privilegiado.

Agradeço também ao Laboratório de Política e Governo da UNESP de Araraquara, grupo em que fiz parte de projetos fantásticos que me proporcionaram crescimento profissional valoroso.

Agradeço ao apoio financeiro da CAPES, sem o qual essa pesquisa e a minha formação no mestrado em Ciência Política não seriam possíveis.

Extrapolando o ambiente acadêmico, devo agradecer a toda minha família e amigos. À minha irmã, Larissa, meu pai, Paulo, e, especialmente, à minha mãe, Rosana, minha luz. Aos meus avós, Paulo e Olívia, Maria e Pedro (*in memorian*). Ao meu tio, tia e prima e, especialmente, meu primo-irmão Felipe (Piu), por se empolgar com as minhas realizações, incentivando-me e sempre imaginando para mim um futuro bom.

Agradeço o meu amigo-irmão Pablo (Peru), sem o qual não teria conseguido sequer um lugar para ficar no meu primeiro ano de mestrado. A minha dívida será sempre incalculável. Estendo esse agradecimento também ao seu irmão, Túlio, e a toda família deles que sempre me tratou como parte dela.

Aos meus tão queridos amigos e amigas, Brunão, Maira, Alessandra, Danilo e Luizão. Com vocês sempre tive momentos que me descansaram o espírito e me fizeram sorrir.

Agradeço, finalmente, à pessoa que mais sofreu comigo, com minhas angústias e maus humores frequentes. Sem você, Pri, com certeza eu não teria chegado até o final. Ao seu amor, carinho e compreensão, eu não sei ainda como conseguirei demonstrar toda a minha gratidão. Muito obrigado.

Os anos do mestrado foram muito duros. Custaram-me lágrimas, dores físicas e psicológicas, quilos a menos (sete, para ser mais preciso) e vontade de não seguir adiante. Se esse trabalho foi finalizado, devo à força e ao auxílio que cada um ao seu modo me ofereceu. Meus agradecimentos serão sempre insuficientes.

RESUMO

O objetivo desse trabalho é analisar os projetos de cidadania diferenciada de negros e de indígenas no contexto da Assembleia Nacional Constituinte de 1987-88, uma vez que ambos os grupos tensionam a questão da igualdade e da diferença no debate político e teórico sobre cidadania. Para tanto, realizamos uma reconstrução histórica da mobilização política desses grupos até o momento da Constituinte e, adentrando a ANC de 1987-88 por meio dos seus diários de reuniões, demos voz às lideranças dos dois grupos. A partir disso, compreendemos os níveis que compõem os projetos de *cidadania diferenciada* e demonstramos a dificuldade imposta à antecipação teórica da justiça em relação à cidadania diferenciada.

Palavras-chave: Cidadania diferenciada; Assembleia Nacional Constituinte de 1987-88; Negros; Indígenas; Reconhecimento.

ABSTRACT

This work analyzes blacks and indians' differentiated citizenship projects in the National Constituent Assembly context of 1987-88, considering that both groups cause tension in the theme of equality and difference in the political and theoretical debate of citizenship. Therefore, we carry out a historical review of these groups' political mobilization until the moment of the Constituent Assembly and, into de NCA of 1987-88, with its journals of meeting, we gave voice to both groups' leaders. From this, we understand the levels that compose differentiated citizenship projects and we demonstrate the difficulties imposed to theoretical anticipation of justice regarding differentiated citizenship.

Keywords: Differentiated citizenship; National Constituent Assembly of 1987-88; Black; Indians; Recognition.

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 – Categorias de direitos de grupo de Kymlicka e Norman (1996).....	p. 26
Tabela 2 – Estrutura das relações de reconhecimento de Axel Honneth (adaptado).....	p. 89
Tabela 3 – Estrutura das injustiças sociais segundo Nancy Fraser.....	p. 92

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ABA	Associação Brasileira de Antropologia
ACN	Associação Cultural do Negro
ANAI	Associação Nacional de Apoio ao Índio
ANC	Assembleia Nacional Constituinte
CEAB	Centro de Estudos Afro-brasileiros
CEBs	Comunidades Eclesiais de Base
CECAN	Centro de Cultura e Arte Negra
CEDI	Centro de Documentação e Informação
CENBA	Conselho das Entidades Negras da Bahia
CF	Constituição Federal
CIMI	Conselho Indigenista Missionário
CNPI	Conselho Nacional de Proteção aos Índios
CPI	Comissão Pró Índio
FNB	Frente Negra Brasileira
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
INABRA	Instituto Nacional Afro-brasileiro
MUCDR	Movimento Unificado Contra a Discriminação Racial
MNU	Movimento Negro Unificado
ONU	Organização das Nações Unidas
PDT	Partido Democrático Trabalhista
PFL	Partido da Frente Liberal
PMDB	Partido do Movimento Democrático Brasileiro
PT	Partido dos Trabalhadores
SBPC	Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência
SPI	Serviço de Proteção aos Índios
TEN	Teatro Experimental Negro
UHC	União dos Homens de Cor
UNI	União das Nações Indígenas

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	12
CAPÍTULO 1 – O PROBLEMA DA CIDADANIA	14
Abertura	14
1.1. A cidadania como problema	14
1.1.1. A cidadania como civismo.....	15
1.1.2. Cidadania, direitos e diferenças	18
CAPÍTULO 2 – INDÍGENAS E NEGROS: UM RESGATE HISTÓRICO E POLÍTICO.....	28
Abertura	28
2.1. A questão indígena.....	28
2.2. A questão dos negros	37
CAPÍTULO 3 – INDÍGENAS E NEGROS NA ANC DE 1987-88	50
Abertura	50
3.1. Breve contexto da ANC e da Subcomissão VII-C.....	51
3.2. A Subcomissão VII-C e os projetos de cidadania diferenciada.....	56
3.2.1. A Subcomissão VII-C e a cidadania diferenciada indígena	56
3.2.2. A Subcomissão VII-C e a cidadania diferenciada dos negros	70
CAPÍTULO 4 – A ANC E OS PROJETOS DE CIDADANIA DIFERENCIADA.....	86
Abertura	86
4.1. Analisando os projetos de cidadania diferenciada	86
4.1.1. Negros	95
4.1.2. Indígenas	108
CONCLUSÃO.....	113
BIBLIOGRAFIA	115
ANEXOS	123

INTRODUÇÃO

A expressão cidadania é conhecida de todos e utilizada em diferentes sentidos e lugares. Essa ampla adesão ao termo, tido como pilar da construção democrática, somente é possível porque a sua flexibilidade semântica permite que seu significado varie conforme se alteram a intenção do uso e os interlocutores. No âmbito da mobilização política, a cidadania assume o sentido de um projeto pelo qual vale a pena lutar; entretanto, são múltiplas as questões que envolvem a construção desse projeto.

Nas sociedades contemporâneas, sobretudo na segunda metade do século XX, ganhou destaque a mobilização política de “novos grupos” (mulheres, indígenas, negros, LGBTs, entre outros) que buscam justiça social sem deixar de lado o que partilham enquanto “identidade coletiva”¹. Essa identidade pode se constituir por vias diversas (compartilhamento de reivindicações, conflitos sociais, sentimentos e/ou práticas simbólicas) que configuram o que chamamos de *projetos de “cidadania diferenciada”*².

No contexto brasileiro, negros e indígenas são dois grupos unidos por uma identidade étnica coletiva que projetam as suas “cidadanias diferenciadas” em função da maneira como a tensão social em que cada grupo está inserido foi construída historicamente. Desse modo, o nosso objetivo nesse trabalho é analisar os projetos de cidadania diferenciada desses grupos, os quais podem ser apreendidos nos discursos de suas lideranças na ANC de 1987-88. Em que termos se constroem as demandas pela cidadania diferenciada? Quais as distinções entre os projetos de cada grupo? O que eles revelam de significativo numa perspectiva teórica?

O primeiro capítulo visa situar a nossa discussão dentro do debate contemporâneo sobre cidadania, evidenciando onde se encontra o nosso problema e como ele incita a pesquisa acerca da cidadania diferenciada. Uma vez explicitado o que está em questão e o problema de

¹ O conceito de “identidade coletiva” remete aos trabalhos de Alberto Melucci no campo da sociologia dos novos movimentos sociais. Para Melucci (1989), esses movimentos se caracterizam pela solidariedade e identidade entre seus membros e suas lutas extrapolam a dimensão material, direcionando-se para “projetos simbólicos e culturais” relacionados à questão da diferença. Melucci faz referência ao “movimento de mulheres”: “O objetivo do movimento não é apenas a igualdade de direitos, mas mais *o direito a ser diferente*. A luta contra a discriminação, por uma distribuição mais igualitária no mercado econômico e político é ainda uma luta pela cidadania. O direito de ser reconhecido como diferente é uma das mais profundas necessidades na sociedade pós-industrial ou pós-material” (ibidem, p. 63).

² O conceito de “cidadania diferenciada” é utilizado por Iris Marion Young (1989; 1990) em crítica à ideia de cidadania universal predominante em teóricos liberais. Segundo a autora, a cidadania universal, ao suprimir as diferenças entre os grupos sociais sob a justificativa de garantir um *status* de igualdade entre os indivíduos, acaba, em termos práticos, reiterando a exclusão já existente de grupos específicos, como, por exemplo, as mulheres. Assim, para Young, esses grupos deveriam ter acesso a direitos específicos que caracterizam a condição da “cidadania diferenciada”. Aqui empregamos o conceito para trabalhar com a noção de “projeto de cidadania diferenciada”, na medida em que estamos lidando com grupos que reivindicam direitos específicos.

onde parte a nossa investigação, vale dizer que a nossa abordagem não está situada no campo normativo, isto é, não existe preocupação em dar substância ou dizer como deve se constituir a cidadania (diferenciada), mas sim em pensar a cidadania diferenciada a partir dos próprios sujeitos portadores de uma identidade coletiva.

No cenário brasileiro, sobretudo nas décadas de 1970 e 1980, negros e indígenas são grupos que invadem a esfera da cidadania diferenciada ao se mobilizarem para reivindicar direitos específicos articulados às suas experiências de conflito social. Para compreender esses projetos distintos, no segundo capítulo, iniciamos uma reconstrução dos processos que levam cada grupo ao envolvimento coletivo e quais as questões internas das respectivas identidades coletivas. Ademais, esse capítulo tem como objetivo ser uma mediação para entender os discursos dos líderes de cada grupo no momento da ANC de 1987-88, que abordamos no capítulo terceiro. Assim, realizamos um esforço para que o campo dos atores políticos principais esteja previamente constituído.

No terceiro capítulo, procuramos reconstruir sistematicamente os discursos mais significativos das lideranças de negros e de indígenas dentro das audiências públicas da Subcomissão de Negros, Populações Indígenas, Pessoas Deficientes e Minorias, dando liberdade à voz dos atores. Essa subcomissão foi a principal no que se refere ao envolvimento desses grupos – negros e indígenas – dentro da ANC de 1987-88. Ao final de cada subseção examinamos como cada grupo agenciou a sua própria diferença, tendo em vista que a mobilização ocorre ao mesmo tempo de uma maneira estratégica e agregando experiências compartilhadas que formam um tipo de unidade.

Considerando os elementos revelados nos discursos, no quarto capítulo, apresentamos os arranjos teóricos compatíveis com o intuito de analisar as características de cada projeto de cidadania diferenciada. No processo de análise, demonstramos distintos níveis de composição dos projetos por meio de intervenções destacadas das lideranças de cada grupo. Tomamos o cuidado de trabalhá-las separadamente – primeiro negros e depois indígenas –, mas agrupando as falas similares realizadas por membros do mesmo grupo. Com alguns discursos reunidos, explicitamos os elementos constitutivos de cada projeto de cidadania diferenciada.

Por fim, concluímos com uma reflexão acerca do que revelam os projetos de cidadania diferenciada de negros e de indígenas naquele contexto, cujo entendimento pode iluminar a abordagem da noção de cidadania diferenciada, e indicamos a dificuldade de anteciparmos teoricamente as condições da cidadania ou as “gramáticas da justiça” para grupos específicos.

CAPÍTULO 1 – O PROBLEMA DA CIDADANIA

Abertura

Como já enunciado, o problema deste trabalho está relacionado à ideia de cidadania. Antes de tudo, julgamos necessário mostrar como “cidadania” ganha força na discussão política e teórica e quais desafios vem sendo colocados para pensar modelos de cidadania. Em outras palavras, queremos primeiro reconstruir o pano de fundo do nosso problema de pesquisa. Isso feito, o nosso foco é avançar no entendimento de um dos lados do problema, que passa pela ideia de reconhecimento de identidades culturais diversas.

Trabalhamos com uma revisão do conceito de cidadania em duas chaves e procuramos entender como cada uma delas tende a se aproximar de discussões acerca da democracia e da justiça³. Apresentamos qual perspectiva exploramos nesse trabalho e como realizamos a análise.

1.1. A cidadania como problema

O tema da cidadania é alavancado, no final dos anos 1980, i) pela necessidade de rediscussão da democracia, mais especificamente de valores essenciais a uma cultura política mais ativa, e ii) pelo debate sobre justiça enquanto acesso aos direitos em contextos de pluralismo cultural das sociedades (KYMICKA; NORMAN, 1996). Ou seja, o debate sobre cidadania está separado em duas camadas, sendo que a primeira tem como tema de fundo a preocupação com uma cultura cidadã – critério de qualidade da cidadania – em uma democracia; e a segunda tem como tema de fundo a reivindicação de direitos específicos por determinados grupos insatisfeitos com o parâmetro de justiça social estabelecido sob o crivo da igualdade. O nosso enfoque está direcionado ao último tópico. Procuramos evidenciar como existe uma questão importante para o tema da cidadania quando aprofundamos a investigação acerca dos direitos específicos de grupos.

³ Essa explanação segue Kymlicka e Norman (1996).

1.1.1. A cidadania como civismo

Como observa Araujo (2000), o tema do civismo, isto é, de um ideal de excelência na prática da cidadania remonta à tradição republicana clássica, antiga e moderna. A ideia básica é que os cidadãos precisam ser preparados para integrar a comunidade política responsável pela tomada de decisões que afetam o *demos*. Em decorrência disso, termos como “virtude” e “responsabilidade” incorporam o léxico dessa preocupação. Ocorre que, como consequência da extensão da cidadania, esse tema ganhou mais força na agenda de outras vertentes teóricas.

No fundo, a cidadania como prática social – qualificada pelas virtudes cívicas, participação e engajamento – tem como fim, em grande medida, a conquista da cidadania como condição legal, quer dizer, enquanto estatuto jurídico de garantia de direitos. No entanto, desdobram-se em questões distintas. No que se refere ao primeiro ponto, Kymlicka e Norman (1996) indicam como diferentes vertentes teóricas procuram dar resposta sobre como nutrir o substrato da democracia, a saber, a responsabilidade e o engajamento dos cidadãos, e onde isso deveria ser ensinado⁴. Dessa forma, discutir a cidadania no registro de “atividades desejáveis”, isto é, daquilo que se espera de comportamento de um cidadão é, antes de tudo, uma reação à ideia de cidadania focada somente nos direitos ou, ainda, como sugere Gurza Lavalle (2003a), um meio de revitalizar o debate sobre a necessidade das virtudes cívicas diante de uma crise da política e de uma definição de democracia mínima. Essas respostas têm relação direta com o desgaste de um modelo excessivamente centrado na forma institucional da democracia que teria incentivado uma “cidadania passiva”, pouco preocupada com o envolvimento público e com as responsabilidades dos cidadãos.

Nesse sentido, formular comportamentos desejáveis dos cidadãos numa democracia significa pensar como, num primeiro momento, os cidadãos interiorizam valores democráticos, isto é, como são incentivadas as virtudes e, por consequência, como os cidadãos participam da democracia, estabelecendo uma interação com o regime político.

Ao olhar para o contexto brasileiro, podemos enfocar um debate que ascende nos anos 1970 e 1980, por meio da luta política dos movimentos sociais contra o regime militar e o início da transição democrática. É possível dizer que ali está presente um modelo de cidadania como “atitude desejável”, quer dizer, um modelo caracterizado pelo engajamento e pela mobilização da luta política – ou, nos termos de Dagnino (1994), uma cidadania enquanto

⁴ Além de Kymlicka e Norman (1996), Miller (1997) também revisa algumas vertentes teóricas, mas concentrando-se em como o Estado responde ao pluralismo em cada uma delas e qual seria a mais adequada para equacionar essa relação.

estratégia política. Desse modo, num primeiro momento, esse sentido de cidadania não aparece na agenda teórica como o questionamento a respeito de quais responsabilidades e virtudes deveriam ser despertadas nos cidadãos – porque não é isso que está na ordem do dia –, senão como a análise dos movimentos sociais que se manifestavam, em contraposição ao regime autoritário, reivindicando democracia e direitos.

O processo de redemocratização dos anos 1980 evolui no início dos anos 1990 para a seguinte questão: qual cidadão deve ser formado que seja compatível com a democracia e auxilie no fortalecimento dela? Ou seja, como deve ser esse “cidadão democrático” e quais virtudes ele deve possuir? Nesse sentido, a cidadania pensada como engajamento cívico e virtuosidade aparece como uma reação corretiva a duas sombras, a saber: a ideia de uma cidadania passiva, acomodada ou controlada e a presença marcante de uma cultura política autoritária (BENEVIDES, 1994; DAGNINO, 1994).

Os problemas que deveriam ser enfrentados estão claros na literatura. Benevides enfatiza que “o principal paradoxo da democracia persiste: ela não existe sem uma educação apropriada do povo para fazê-la funcionar, ou seja, sem a formação de cidadãos democráticos” (BENEVIDES, 1996, p. 234). Posicionamento este reiterado por Carvalho (2000)

os baixos índices de cultura cidadã nada ou pouco têm a ver com a exclusão do mundo legal e institucional. Quer dizer que as pessoas são incorporadas a esse mundo sem que sua postura diante da política seja alterada. Formam-se o súdito e o consumidor sem que ao mesmo tempo surja o cidadão participante (ibidem, p.112).

O objetivo daqueles que estão preocupados com essas questões, no fundo, é cravar um rompimento com um passado historicamente marcado pela falta de autonomia política dos indivíduos, pela lógica dos “favores” e das “doações” vindas do Estado (COVRE, 1986; CARVALHO, 2001) ou ainda pela “cidadania regulada” (SANTOS, 1979). É nesse sentido que o fortalecimento da democracia depende de uma mudança de comportamento dos cidadãos⁵.

Na base dessa mudança, as interpretações sugerem dois pilares que estão sempre conectados: educação e participação. O primeiro pilar fundamenta-se na convicção de que os

⁵ Não à toa podemos observar uma literatura que investe no argumento da “educação para a democracia” e reflete sobre como deveria ser o “novo cidadão” do Estado democrático, como é o caso de Benevides (1991; 1994; 1996).

cidadãos precisam ser ensinados a viver em uma democracia⁶, uma vez que a própria consolidação democrática dependeria não somente do fortalecimento das instituições, senão de uma cultura política nutrida por valores democráticos⁷. O pilar da participação aparece em contraposição à concepção de cidadania passiva, destacando a necessidade dos cidadãos tornarem-se agentes das exigências políticas.

Benevides (1996) escreve *Educação para a Democracia* como uma tentativa de dialogar com esse cenário, diante do qual seria imprescindível um processo educativo capaz de introjetar valores inerentes à democracia e ensinar as “regras do jogo” de um regime democrático. O tema da educação estabelece uma relação de reciprocidade que potencializa e qualifica a participação na medida em que são formados cidadãos que compreendem a importância da sua projeção para além da esfera privada e quais as possibilidades de agir dessa maneira.

Comparato (1993) e Benevides (1991; 1994) observam a possibilidade de participação direta do povo por meio de novos mecanismos institucionais de participação (referendo, plebiscito, iniciativa popular e conselhos gestores) como um fator que modifica o sentido da cidadania na medida em que qualifica os cidadãos enquanto agentes políticos, isto é, enquanto detentores de poder político na tomada de algumas decisões públicas.

Por sua vez, Dagnino (1994) é incisiva ao trabalhar com uma “nova noção de cidadania”, a qual “expressa o novo estatuto teórico e político que assumiu a questão da democracia em todo o mundo, especialmente a partir da crise do socialismo real” (DAGNINO, 1994, p. 104). Segundo a autora, a “nova cidadania” vem “de baixo para cima” por meio de “sujeitos sociais ativos” e remete a uma estratégia de ação coletiva que estabelece uma dinâmica para a transformação cultural estreitamente em sintonia com a construção democrática, mobilizando a luta por direitos tanto na esfera da igualdade como na do direito à diferença⁸.

Desse modo, a discussão sobre como fomentar uma “cidadania como atividade desejável” ou, em outras palavras, como promover as virtudes nos cidadãos, demonstra que

⁶ Note-se que essa ideia não é nova no pensamento político. Pensadores modernos da democracia, evidentemente em diferentes circunstâncias históricas, destacaram a relevância desse fator para o funcionamento da democracia. Ver, por exemplo, Stuart Mill (1964) quando trata da extensão do sufrágio às camadas populares na Inglaterra do século XIX e a necessidade de uma “educação da inteligência e dos sentimentos”.

⁷ Benevides (1996) propõe diversos pontos do que ela chama de valores republicanos e valores democráticos para que fossem ensinados dentro das escolas.

⁸ Vale dizer que a questão da cidadania como ação social que nutre a construção democrática, ocupou a agenda da sociologia política naquele momento também devido a um embate teórico com a abordagem centrada especificamente no arranjo institucional da política. Sobre isso, ver Gurza Lavalle (2003b, pp. 93-96).

parte relevante da literatura vinculou o desenvolvimento da cidadania à educação e à participação política⁹.

1.1.2. Cidadania, direitos e diferenças

O segundo ponto que reacende o tema da cidadania é o pluralismo social e como as reivindicações de diversos grupos impactam o princípio da universalidade de direitos. A principal referência do conceito de cidadania é a obra *Cidadania, classe social e status* ([1949]1967), de T. H. Marshall, que descreve a aquisição histórica de direitos iguais (civis, políticos e sociais) entre os cidadãos na sociedade inglesa dos séculos XVIII ao XX¹⁰. Para Marshall, o sentido da cidadania está atrelado a um princípio de igualdade que proporciona aos indivíduos condições de participação nas esferas políticas, sociais e econômicas, tornando-os membros integrais de sua comunidade. Com isso, direitos civis, políticos e sociais conferem o *status* de cidadania a um indivíduo que pertence a um Estado nacional.

Ao descrever o processo de aquisição de direitos, o autor identifica os direitos civis como uma conquista da conscientização do indivíduo sobre sua própria liberdade e de igualdade jurídica diante dos outros membros da sociedade. Por sua vez, os direitos políticos são a manifestação do interesse pelo espaço público, fruto da noção da importância da participação de cada um no ordenamento do poder público, votando e tendo a possibilidade de ser eleito. E, por fim, os direitos sociais, ligados ao direito de compartilhar da riqueza produzida socialmente por meio do acesso aos serviços sociais básicos, completam a igualdade de direitos. Segundo Marshall, ao compartilharem direitos iguais, os cidadãos reforçam laços de identidade comum dentro de uma comunidade política.

Em relação a esse contexto, afirma Habermas (2002), as conquistas políticas de base igualitária foram oriundas de movimentos (burguês e de trabalhadores europeus) que buscaram estender direitos a grupos que não os detinham (universalização), a fim de combater antigos privilégios da sociedade estamental. O horizonte das sociedades capitalistas passou a se direcionar, então, para a distribuição justa de bens coletivos.

⁹ Se retomarmos as vertentes teóricas exploradas por Kymlicka e Norman (1996), podemos verificar que a cidadania formulada para o processo democrático brasileiro encaixa-se entre aquelas propostas pelas vertentes participativista e liberal. A primeira atribuindo o valor em si da participação para a democracia e, nos anos 1990, entusiasmada com as experiências participativas; e a segunda destacando o papel fundamental da educação como formação para a cidadania.

¹⁰ É importante destacar que a perspectiva de Marshall não tem conteúdo normativo no que se refere ao conceito de cidadania.

Esta matriz moderna e igualitária¹¹ vem sendo questionada desde o final do século XX, quando diversos grupos nas sociedades contemporâneas passam a mobilizar pautas que envolvem demandas de reconhecimento de identidades culturais e/ou políticas diferenciadas de acesso aos direitos¹². O argumento é que a matriz igualitária, ao final, não tem se mostrado capaz de dar respostas suficientes às necessidades específicas de alguns grupos e, ademais, ao fato de que, com o objetivo de universalizar direitos entre seus cidadãos, o Estado nacional gera um movimento de homogeneização das diferenças de grupo, suprimindo-as em nome da igualdade¹³. De acordo com esse raciocínio, o princípio da igualdade, ao conferir o *status* de cidadão individualmente, ocasiona a perda das especificidades dos grupos subnacionais¹⁴. Com o intuito de enfrentar esse problema, grupos minoritários demandam determinadas políticas diferenciadas para obterem reconhecimento social ou preservarem as suas identidades culturais.

Nesse ponto reside a inflexão semântica da cidadania, uma vez que grupos minoritários – e, por vezes, o próprio Estado – passam a ratificar a posição da diferença em busca de direitos coletivos específicos. Sendo assim, é como se houvesse uma quebra da fórmula moderna e uma readequação que tateia novas experimentações. Não significa um repúdio completo da ideia de igualdade, sobretudo a de igualdade material, mas antes uma necessidade de complementar a justiça social, para que esta proporcione as condições essenciais para uma cidadania efetiva. A questão-problema nesse caso é bem expressa por Costa e Werle (2000): “as formas de tratamento diferenciado de grupos sócio-culturais, reconhecendo-os em suas diferenças e particularidades, são compatíveis com o modelo universalista e igualitário de cidadania, cerne do Estado democrático de direito?” (ibidem, p. 83).

Uma protagonista dos debates acerca dos direitos de grupos minoritários é Iris Marion Young (1989; 1990), que explorou o conceito de *cidadania diferenciada* para dar respostas ao

¹¹ Esta visão está presente tanto em T. H. Marshall (1967) quanto em Reinhard Bendix (1964), em seu livro *Construção nacional e cidadania*. De acordo com Gurza Lavalle (2003a), no pensamento destes autores podemos verificar quatro características principais constitutivas da cidadania moderna: universalidade da cidadania; territorialização da cidadania; individualização da cidadania; índole estatal-nacional da cidadania.

¹² Conforme Melo (2014), a categoria “reconhecimento” também assume posição de destaque na teoria política contemporânea devido ao “enfraquecimento das grandes narrativas”, que têm nas relações de trabalho e na economia seus principais objetos, como proposta analítica capaz de explicar os novos conflitos sociais do capitalismo tardio.

¹³ Young (1989; 1990).

¹⁴ Essa visão é bastante clara em Taylor (1994).

que ela compreende como os “ideais de assimilação”¹⁵ da ideia liberal de justiça. Segundo Young, no decorrer do século XX, os movimentos sociais passaram a se perguntar as razões pelas quais os direitos relacionados à cidadania igual não trouxeram justiça social e igualdade real. Embora parte da resposta possa ser dada pela oligarquização de recursos econômicos e sociais por poucos grupos, a autora indica que a própria ideia de uma cidadania igualitária para que todos partilhem de uma vida comum e sejam tratados da mesma forma é um problema. Isso porque desconsiderar desigualdades de riqueza, *status* e poder automaticamente exclui uma grande parcela de cidadãos que se encontra em situação de opressão e dominação. Assim, a “cidadania diferenciada”, para garantir a inclusão e a participação de todos em uma cidadania plena, poderia seguir dois caminhos: o desenvolvimento de mecanismos de representação política de grupos e a elaboração de direitos especiais que atendam às diferenças dos grupos.

Young (1989; 1990) propõe uma ampliação da concepção de justiça social na medida em que não é suficiente centrar o foco das ações políticas na distribuição de bens materiais ou posições de trabalho¹⁶, pois isso limita a discussão pública. Seria preciso, assim, direcionar a atenção para as condições de opressão e dominação – relações de classe, gênero, raça, etnia – existentes na sociedade, as quais restringem as possibilidades de certos grupos ficarem em situação de igualdade de participação nas decisões políticas. Segundo Young, ao olhar dessa maneira, é perceptível que os direitos universalmente elaborados contribuem, no fim das contas, para perpetuar a opressão, porque numa sociedade em que “some groups are privileged while others are oppressed, insisting that as citizens persons should leave behind their particular affiliations and experiences to adopt a general point of view serves only to reinforce that privilege” (YOUNG, 1989, p. 257). Assim, a autora aponta a “cegueira” às diferenças como uma grande questão para a justiça e enfatiza que isso é percebido pelos movimentos sociais que sofrem as consequências de tal “cegueira” liberal.

No mesmo sentido, Charles Taylor (1994) afirma que a ideia liberal de neutralidade do Estado frente às diversas concepções de bem espalhadas na sociedade na verdade é impossível, porque as instituições públicas são culturalmente construídas¹⁷. Além disso, segundo o autor, a perspectiva liberal atua de modo hostil em relação a minorias culturais,

¹⁵ Young, 1989, p. 251.

¹⁶ Essa crítica, feita por Young (1990, cap. 1) ao que ela chama de “paradigma distributivo” do liberalismo, direciona-se a Rawls (2008).

¹⁷ “Tudo isso, para dizer que o liberalismo não pode, nem deve, pretender uma neutralidade cultural completa. O liberalismo também é um credo de luta”. (ibidem, p. 83).

porque, equivocadamente, concebe o indivíduo como autossuficiente, desligando suas bases identitárias do seu ambiente sociocultural. Ou seja, não existe a possibilidade de reconhecimento sem a concomitante construção da identidade, a qual ocorre em um processo dialógico com aqueles que se encontram em nossa circunscrição de convivência e tidos como parceiros imprescindíveis de nossa existência¹⁸.

Com isso, conforme Costa e Werle (2000), Taylor procura defender o acesso a direitos diferenciados de culturas não-hegemônicas sob o argumento de que o direito da sobrevivência e autodeterminação cultural estão de acordo com as definições de direitos fundamentais dos cidadãos de um Estado liberal e, nesse caso, “políticas das diferenças” são como uma extensão da política da igual dignidade. Por isso, para o filósofo, o Estado democrático de direito deveria ser permeado por reivindicações ligadas ao reconhecimento de grupos minoritários.

Podemos visualizar, na crítica de Taylor, dois elementos fundamentais da discussão entre liberais e comunitaristas. Como assinalam Costa e Werle (2000), antes das divergências a respeito do reconhecimento público das diferenças culturais estão “o problema da constituição de *self* e o debate sobre a neutralidade do Estado.” (ibidem, p. 85).

Dialogando com Taylor, Habermas (2002) escreve a respeito das demandas de direitos vinculados a identidades coletivas dentro de um estado democrático de direito. O ponto de partida do autor está na constatação de que as constituições modernas estão assentadas na ideia de direitos individuais atribuídos aos cidadãos livres e iguais dentro de uma comunidade política. No entanto, o problema colocado dentro das sociedades contemporâneas é: “Será que uma teoria dos direitos de orientação tão *individualista* pode dar conta de lutas por reconhecimento nas quais parece tratar-se sobretudo da articulação e afirmação de identidades *coletivas*?” (ibidem, p. 237. Grifos do original.).

Para responder esta questão, Habermas reflete se a “defesa da integridade de formas de vida e tradições com as quais os membros de grupos que foram discriminados possam identificar-se” resulta do “respeito pela identidade inconfundível de cada indivíduo” ou se, inevitavelmente, elas colidem em alguns casos (ibidem, p. 240). São duas formas de respeito – uma centrada na universalização de direitos individuais subjetivos e outra em assegurar a diferença e as identidades coletivas – que na visão de Taylor, em casos de colisão, se o objetivo de uma identidade coletiva for garantir a sua sobrevivência cultural, então os direitos

¹⁸ Ibidem, p. 53-54.

fundamentais do indivíduo podem ser restringidos em função de uma concepção coletiva de vida boa.

Habermas critica esta ideia de Taylor, cuja orientação aponta para um novo modelo de reconhecimento de direitos, assinalando que os direitos de grupo não podem ser classificados *a priori* em escala prioritária com o pressuposto que as identidades individuais possuem um vínculo indissociável à sua cultura de origem. Em contraponto a Taylor, Habermas nega que uma teoria do direito poderia privilegiar dentro do Estado algum tipo de direito coletivo que tenha como objetivo preservar uma forma de vida cultural específica como se tratasse de uma espécie que possui uma riqueza intrínseca em sua existência: “O direito à igualdade de respeito que cada um pode reivindicar também nos contextos vitais formadores da própria identidade nada tem que ver com a suposta excelência de sua cultura de origem” (HABERMAS, 2002, p. 258).

Em outras palavras, o problema central observado por Habermas (2002) na proposta comunitarista está no fato de que se o Estado de direito promove especificamente uma nação, cultura ou religião com o propósito de preservar uma identidade cultural, então ele deixa de estar fundamentado na neutralidade ética da ordem jurídica.

Pois a teoria dos direitos não proíbe de maneira alguma que os cidadãos do Estado democrático de direito, no âmbito de sua ordem estatal conjunta, validem uma concepção do que seja bom, advenha ela da própria origem cultural, ou de um consenso alcançado em discursos de natureza política; entretanto, essa mesma teoria proíbe sim, *no interior do Estado*, que se privilegie uma forma de vida em detrimento de outra (ibidem, p. 256. Grifos do original).

Segundo Habermas, dentro de uma perspectiva individualista, uma vez que os cidadãos só podem alcançar a autonomia¹⁹ se, a um só tempo, forem destinatários e autores das leis, as diferenças são levadas em consideração “desde que atribuamos aos portadores dos direitos subjetivos uma identidade concebida de maneira intersubjetiva. Pessoas, incluindo pessoas do direito, só são individualizadas por meio da coletivização em sociedade.” (ibidem, p. 243). Nesse sentido, Habermas infere que avaliar demandas de reconhecimento é uma questão política que deve ser construída por mecanismos discursivos capazes de oferecer validação da vontade política deliberada pelos cidadãos. Desse modo, para o autor, um sistema de direitos liberal efetivamente democrático que pretende alcançar o universalismo

¹⁹ Vale lembrar, como assinalam Costa e Werle (2000), que para Habermas, “a autonomia é intersubjetiva, dialógica e multidimensional, só concretizável dentro de uma rede de relações comunicativas” (ibidem, p. 98).

dos direitos deve ser sensível aos contextos em que os cidadãos são atingidos por restrições à sua autonomia.

Ontem como hoje, a universalização dos direitos é o motor de uma diferenciação progressiva do sistema de direitos, sistema que logra manter segura a integridade dos sujeitos jurídicos, mas não sem um tratamento rigidamente igualitário (e monitorado pelos próprios cidadãos) dos contextos de vida de cada um, os quais originam sua própria identidade individual. (ibidem, p. 245-246).

Ao considerar fundamental o contexto de socialização das pessoas – no qual elas constroem suas identidades por meio do compartilhamento intersubjetivo das experiências –, o objetivo de Habermas é “demonstrar que uma teoria dos direitos, se entendida de forma correta, jamais fecha os olhos para as diferenças culturais.” (ibidem, p. 242). Pois uma política deliberativa entre os cidadãos admite um formato de sistemas de direitos sensível às diferenças que garanta a “coexistência equitativa” de diversos grupos²⁰.

Tendo isso em vista, Habermas também distingue tipos de reivindicações, associadas a diferentes grupos, as quais não podem ser confundidas – “feminismo, multiculturalismo, nacionalismo e luta contra a herança eurocêntrica do colonialismo”. Dessa forma, o autor preocupa-se em esclarecer que embora os fenômenos tenham motivação compartilhada pelo elemento da injustiça e da opressão, as suas características são distintas. Passamos à exposição nos termos de Habermas.

O feminismo tem como objetivo a modificação de uma cultura dominante, associada à superioridade do homem, que reproduz desigualdades de direitos no interior da sociedade. Desse modo, a luta incide diretamente também na “autocompreensão dos homens”, reelaborando valores tanto da vida privada quanto da vida pública. Habermas chama de multiculturalismo a “luta de minorias étnicas ou culturais pelo reconhecimento de sua identidade coletiva” (ibidem, p. 247). Esse tipo de reivindicação da diferença se distingue do feminismo porque não exige do outro uma alteração tão significativa de seus valores. No

²⁰ A especificidade de Habermas nesse sentido é enfatizada por Costa e Werle (2000): “A posição de Habermas, com relação ao reconhecimento, parece distinguir-se assim, tanto das posições comunitaristas quanto liberais. Contra os liberais, Habermas adere ao argumento comunitarista de que a avaliação e reconhecimento dos diferentes modos de vida devem ser uma questão política. Todavia, diferentemente dos comunitaristas, Habermas não deseja promover a vinculação incondicional das pessoas às práticas que se quer defender ou preservar. A reflexão política, entendida como um processo de argumentação pública, é necessária como forma das pessoas evitarem aceitar as práticas existentes com um caráter definitivo, acriticamente, perpetuando as necessidades que tenham se tornado, na perspectiva de um determinado grupo sócio-cultural, anacrônicas. A reflexão política também se faz necessária noutro sentido: possibilitar a emergência da distinção entre a obtenção de um direito – demandas que são universalizáveis e justificáveis publicamente, portanto, passíveis de compartilhamento com os demais membros de uma comunidade política – e a obtenção de um privilégio exclusivista, mediante distinção e singularização.” (ibidem, p. 99).

entendimento do autor, as dificuldades em relação às demandas das minorias multiculturais podem aumentar quando “as diferenças religiosas, raciais ou étnicas” ou “os assincronismos histórico-culturais” são mais profundos (idem). Por sua vez, o nacionalismo é constituído por populações que partilham de um “destino histórico comum” por serem minorias nacionais mais homogêneas, especialmente no que se refere à língua e à etnia. Suas demandas são marcadas, segundo Habermas, pela vontade de preservar a identidade comum consolidada na forma de um Estado que garante atuação política. E, por fim, a luta por reconhecimento em nível internacional é constituída pela tentativa de afastamento do Oriente e dos países em desenvolvimento, em relação à cultura ocidental, sobretudo eurocêntrica, responsável pela colonização de boa parte deles.

Em outra perspectiva, Kymlicka e Norman (1996)²¹ procuram conciliar as demandas por reconhecimento de grupos culturais com o liberalismo. A partir da análise das demandas de grupos culturais, os autores estão preocupados em construir uma teoria dos direitos minoritários, uma vez que estão de acordo sobre a importância do reconhecimento da pertença cultural enquanto elemento de formação da autoidentificação do indivíduo, indispensável para que possa ter autonomia²². Dessa forma, criticam que no liberalismo não está elaborada uma solução para a existência de minorias não-liberais e observam que existe uma abertura para incorporar os direitos de grupo sem ferir princípios liberais, sobretudo a autonomia individual (COSTA; WERLE, 2000).

Além disso, Kymlicka e Norman (1996) criticam a tese liberal que observa na separação de direitos de grupo uma possibilidade de erodir uma concepção de cidadania que iguala os membros de um estado nacional²³. Para eles, antes o contrário, pois, tendo em vista que a maior parte das demandas de grupos busca a inclusão na sociedade, o reconhecimento da diferença seria um elemento facilitador da integração social. Assim, Kymlicka e Norman aceitam a ideia de direitos coletivos específicos, mas garantindo que o indivíduo possa escolher pela manutenção ou rompimento com o seu vínculo a determinada comunidade.

²¹ Esse artigo foi publicado pela primeira vez em 1994 como “*Return of the citizen: a survey of recent work on citizenship theory*”. Os elementos que utilizo neste momento foram reiterados por Kymlicka em *Multicultural Citizenship* de 1995, o qual consta aqui na versão em espanhol de 1996.

²² Esse posicionamento também pode ser verificado em Raz (1998).

²³ Segundo essa objeção liberal, o risco que se corre em criar cidadanias diferenciadas é o abandono de uma possibilidade de integração dos indivíduos. Nesse sentido, reproduzir-se-ia um comportamento de desconfiança, potenciais conflitos e divisões ainda mais latentes. No mais, os próprios grupos tenderiam a um comportamento de não superação das desvantagens, mas investiriam em suas “diferenças” a fim de reiterar seus respectivos direitos diferenciados. Outro problema indicado é a dificuldade em se determinar quem são os grupos que sofrem algum tipo de opressão.

Com o intuito de distinguir categorias de grupos e de direitos diferenciados, os autores propõem uma divisão dos direitos de grupo em três tipos. Essa separação é necessária porque o efeito de cada um deles para a cidadania é bem distinto e muitos autores negligenciam esse ponto. As três categorias são as seguintes: a) Direitos especiais de representação; b) Direitos de autogoverno; c) Direitos multiculturais. O primeiro tipo refere-se aos grupos que se encontram desfavorecidos devido a algum tipo de opressão sofrida, como negros, pobres e homossexuais. As demandas destes são por medidas temporárias, especialmente uma representação especial em órgãos de decisão política, que os reinsiram na sociedade em condições de igualdade. O segundo está voltado às minorias nacionais, especialmente indígenas – em geral também submetidas à opressão de setores dominantes – as quais não reivindicam a inclusão, mas a garantia permanente de autogoverno a fim de perpetuar suas tradições e costumes específicos. Por fim, o terceiro tipo de direitos grupais está associado às minorias multiculturais, como imigrantes e grupos religiosos, e visam à integração com a maioria da sociedade a partir da não obstrução das particularidades culturais desses grupos²⁴.

Tabela 1: Categorias de direitos de grupo de Kymlicka e Norman (1996)

	Grupos	Duração	Objetivo
Direitos especiais de representação	Pobres, idosos, negros e homossexuais	Medidas temporárias	Eliminar Opressão - Inclusão
Direitos de autogoverno	Indígenas	Medidas permanentes	Não inclusão
Direitos multiculturais	Imigrantes	Medidas permanentes	Inclusão

Fonte: Elaboração própria de acordo com Kymlicka e Norman (1996).

Os direitos especiais de representação e direitos multiculturais, para os autores, não podem significar um obstáculo para a integração social uma vez que têm como traço marcante o objetivo final de inclusão à sociedade²⁵. No decorrer do texto, Kymlicka e Norman citam diversos exemplos, envolvendo essas duas categorias de direitos de grupo, que, ao contrário de gerar iniciativas segregacionistas, acabam por fortalecer o sentimento de patriotismo naqueles que gozam de “direitos diferenciados” (ibidem, p. 22).

²⁴ Ver Kymlicka e Norman, 1996, p. 20-21.

²⁵ Essa é uma tese forte. Ao citarem alguns exemplos que confirmam seus argumentos, não parece que os autores fazem grande esforço para encarar situações que poderiam ser mais complexas. Em nossa compreensão, a validade da tese depende do que um direito de grupo causa no “outro”, isto é, naquele que não é o “beneficiário”. Ou seja, depende se existe uma compreensão compartilhada pela comunidade política nacional que aqueles direitos específicos para determinado grupo são considerados justos. Essa é uma hipótese, no entanto, que não poderemos explorar aqui.

Ao tratar dos direitos de autogoverno, os autores deparam-se com um problema maior, uma vez que o objetivo final não é a inclusão, mas a recusa da partilha de valores comuns e a negação da submissão à autoridade nacional vinda justamente de povos que pertencem a um determinado território dentro do Estado. A questão está relacionada ao princípio da autodeterminação, que numa democracia decorre da pergunta: “quem é o povo?”, para então conferir a ele o direito de governar-se. Nesses casos, afirmam, o Estado deve agir de modo a assegurar a sobrevivência e a diversidade cultural. Além disso, o princípio de autogoverno seria um forte argumento em favor das minorias nacionais²⁶. No entanto, o risco de fragmentação territorial ocasiona a percepção de que “los Estados democráticos multinacionales parecen ser inherentemente inestables.” (KYMICKA; NORMAN, 1996, p. 23). A despeito disso, os autores ratificam a importância dos direitos de autogoverno às minorias nacionais argumentando que nos casos em que houve a tentativa de incorporá-las por meio de uma “cidadania comum” o resultado foi um grande fracasso (ibidem, p. 23). Além disso, Kymlicka (1996) procura rebater os empecilhos imputados aos direitos da cidadania diferenciada defendendo que é possível construir uma teoria liberal de direitos das minorias²⁷.

Efetuar uma avaliação crítica desses argumentos acerca da legitimidade de cada tipo de direito remeteria a uma discussão que não está em nosso horizonte nesse momento²⁸. No entanto, é notória a preocupação em observar as características empíricas de cada demanda por direitos diferenciados em função das especificidades existentes dentro dos reclamos da diferença, ou seja, existe uma cautela analítica em distinguir cada grupo e suas reivindicações. Esse debate está diretamente relacionado a fenômenos políticos contemporâneos que exigem certa flexibilidade da cidadania. Nesse sentido, parece-nos que existe um campo de reflexão aberto sobre a *ciudadania diferenciada*, sobretudo se pensada a partir da experiência concreta dos grupos e suas consequentes reivindicações de direitos. Isso significa dar um passo adentro na discussão, dedicando atenção exclusiva aos projetos de cidadania de cada grupo e refletindo sobre as características que os constituem. Ao assinalar a emergência de uma “nova noção de cidadania enquanto estratégia política”, Dagnino (1994) está atenta justamente aos

²⁶ “Los derechos de autogobierno constituyen pues la argumentación más completa en favor de la ciudadanía diferenciada, dado que dividen a la población de un país en “pueblos” separados, cada uno con sus propios *derechos históricos*, territorios y poderes de autogobierno y cada uno, en consecuencia, con su propia comunidad política.” (ibidem, p. 23)

²⁷ Ver Kymlicka (1996), capítulos 5 e 9. Para uma crítica da obra, ver Kukathas (1997).

²⁸ Como assinalam Costa e Werle (2000) é preciso ter cuidado ao lidar com o debate entre liberais e comunitaristas porque as correntes não são unívocas e os argumentos confrontam-se em níveis diferentes. Para avançar na discussão entre liberais e comunitaristas, ver Costa e Werle (2000), Vita (2002) e Silveira (2007).

termos da “construção histórica” da cidadania que ocorre por meio de “práticas concretas de luta”, uma vez que

não há uma essência única imanente ao conceito de cidadania, que o seu conteúdo e seu significado não são universais, não estão definidos e delimitados previamente, mas respondem à dinâmica dos conflitos reais, tais como vividos pela sociedade num determinado momento histórico. Esse conteúdo e significado, portanto, serão sempre definidos pela luta política (ibidem, p.107).

Ainda que sem desenvolvê-lo detidamente, um dos pontos abordados pela autora é a capacidade desta “nova noção” abarcar tanto o direito à igualdade como o direito à diferença na medida em que a luta política incorpora “dimensões da subjetividade, aspirações e desejos” que podem ser generalizáveis como interesse coletivo. Por isso, Dagnino sugere não recusar a diferença, mas procurar entender o que ela evidencia.

Dentro desse registro, negros e indígenas se tornaram nosso objeto de estudo porque são dois grupos com experiências históricas singulares e destacadas no Brasil que, ao se projetarem no espaço público com suas reivindicações, tendem a movimentar o sentido de cidadania entre a igualdade e a diferença.

A estratégia fundamental para compreender os projetos²⁹ de cidadania diferenciada é observar, além das características dos grupos, quais são os elementos que compõem a reivindicação de direitos, isto é, o que motiva a reivindicação e quais os seus objetivos. Com isso em vista, como compreender os seus distintos “projetos de cidadania diferenciada”? Eles abrigam a mesma questão da “diferença” ou distinguem-se quando comparados? Para responder a essas questões, revisamos o processo de organização desses grupos com o objetivo de contextualizar o entorno político de cada um para, em seguida, focalizarmos os seus discursos na Assembleia Nacional Constituinte de 1987-88, compreendendo os elementos constitutivos de suas falas. Atentar para os discursos de cada grupo significa, primeiro, não antecipar os termos que envolvem o projeto de cidadania diferenciada ou qualquer significação *a priori* da diferença e, segundo, observar como a identidade é constituída por meio de falas que esclarecem a condição de existência dada do grupo (suas experiências compartilhadas) e aquilo que ele procura modificar (demandas objetivadas).

²⁹ Depositamos na categoria “projeto” a mesma interpretação de Gohn (1997), isto é, “sempre existe um projeto, sob a forma de uma visão de mundo, entre as assessorias ou lideranças que dão sentido e direção ao movimento” (ibidem, p. 260) de modo que é possível observar pontos de partida, pressupostos e demandas. Mais do que isso, a identidade dos movimentos “é uma somatória de práticas a partir de um referencial contido nos projetos. Ela não existe apenas no plano ideacional, não se trata de uma categoria simbólica ou de natureza exclusivamente cultural. A identidade se firma no processo interativo, nas articulações” (ibidem, p. 261-262).

CAPÍTULO 2 – INDÍGENAS E NEGROS: UM RESGATE HISTÓRICO E POLÍTICO

Abertura

Antes de falar sobre o nosso objetivo nesse capítulo é preciso chamar a atenção do leitor para uma preocupação. A ideia desse capítulo carrega a armadilha de querermos fazer uma reconstrução ampla das questões nas quais esses dois grupos estão envolvidos. Não faltariam pontos a serem discutidos, porém, tal reconstrução nos conduziria a um caminho longo, certamente permeado pela investigação dos movimentos indígena e negro. Procuramos nos prevenir de enveredar por aí, uma vez que tanto a história dos indígenas e dos negros no Brasil quanto à organização de seus movimentos de reivindicação não são o objeto em si da pesquisa. Assim, assumimos a visão de alguns autores consolidados dentro desses temas e optamos por abreviar os relatos históricos.

Dito isso, o nosso objetivo nesse capítulo é contextualizar as questões históricas e políticas relacionadas ao conflito social no qual os grupos em foco estão imersos, pois, dessa maneira, elucidamos quem são esses sujeitos coletivos³⁰ e quais dimensões estão envolvidas nas experiências motivadoras das reivindicações de indígenas e negros em anos anteriores à ANC, especialmente na década de 1980. Com isso, quando trabalharmos os discursos no capítulo terceiro, não corremos o risco dos sujeitos estarem deslocados.

2.1. A questão indígena

Ainda que o enfoque seja as décadas mais próximas à ANC de 1987-88, vale uma revisão breve de alguns pontos importantes da questão indígena. A história da relação dos povos indígenas com o Estado remonta ao Brasil colonial, num cenário que se inicia no século XVI e segue até o final do século XVIII e início do século XIX marcado por dois tipos de conduta da Coroa Portuguesa com os indígenas³¹. A primeira se direcionava aos indígenas

³⁰ Assumo a noção de “sujeito coletivo” em termos semelhantes ao de Sader (1988): “uma coletividade onde se elabora uma identidade e se organizam práticas através das quais seus membros pretendem defender seus interesses e expressar suas vontades, constituindo-se nessas lutas” (ibidem, p. 55).

³¹ No plano jurídico, como demonstra Carneiro da Cunha (1987), as doutrinas e legislações produzidas no período colonial afirmavam o direito dos indígenas de soberania sobre seu território. Contraditoriamente,

“amigos”, dispostos a cooperar sem o uso da violência física com a doutrinação religiosa e a política de “descimento”, cujo objetivo era aproximar os indígenas dos espaços ocupados pelos portugueses a fim de que servissem de mão de obra. No segundo tipo de conduta, intensificada no século XIX, encaixavam-se os indígenas “rebeldes”, aos quais restavam as consequências da chamada “Guerra Justa”, isto é, o extermínio ou a escravidão (BEOZZO, 1983).

A substituição da mão de obra indígena pela mão de obra vinda da escravidão negra aumentou durante o século XIX, bem como alguns posicionamentos contrários da própria Coroa Portuguesa aos abusos de violência que estavam sendo cometidos com os nativos³². Nesse século, o interesse se direcionou para a dominação das terras indígenas e todos os caminhos que proporcionavam mobilidade em seus interiores. Além disso, as mudanças de regime político no Brasil modificaram a forma de dominação sobre os indígenas, a qual passou a se amparar nas teorias evolucionistas, salientando a superioridade da tradição ocidental nas diferenças culturais e religiosas (CARNEIRO DA CUNHA, 2012).

Em tempos voltados à fundação do Império e à escrita da Carta de 1824, duas posições a respeito dos indígenas se colocavam. A primeira mantinha a política de submissão dos indígenas para que as fronteiras do Império pudessem ser consolidadas. A segunda, visão representada por José Bonifácio, defendia a incorporação dos indígenas à unidade nacional. No fundo, embora distintas, as duas continham a noção de inferioridade dos povos indígenas. Por fim, a Constituição de 1824 não fez nenhuma referência aos indígenas, como se não existissem (CARNEIRO DA CUNHA, 1987, 2012; LOPES, 2014).

Na década de 1830, a legislação permitiu às Assembleias Legislativas Provinciais “a catequese, a civilização dos indígenas e o estabelecimento de colônias.”³³. Com isso, os indígenas foram deslocados e diversos aldeamentos extinguidos devido ao crescente interesse nos territórios indígenas, conforme sintetiza Carneiro da Cunha (1987):

Há, resumindo, duas expropriações sucessivas que parecem operar: embora desde o fim do século XVII os aldeamentos coincidissem frequentemente com os territórios originais dos índios (e fossem, portanto, de sua propriedade pelo título do indigenato), as terras dos aldeamentos acabam sendo tratadas a partir da Lei das Terras [1850] como apenas reservadas e destinadas a uma ulterior doação aos índios. É uma primeira expropriação a que se segue a extinção das aldeias e a liquidação de suas terras, sem que a doação se efetive (ibidem, p. 71).

discutia-se também a escravidão dos indígenas, justificada em caso de guerra. Ver Carneiro da Cunha (1987), “Terra indígena: história da doutrina e da legislação”.

³² O avanço das colonizações em detrimento dos indígenas foi um fato que desencadeou muito mais discussões do que nos é possível explorar aqui. Para uma análise mais detalhada, ver Lacerda, 2007, cap. 1.

³³ Art. 11, § 5 da Lei nº 16, de 12 de Agosto de 1834.

A intenção de reconhecer as terras indígenas surge novamente em 1890, no momento pré-constituente, no qual foi colocada a proposta de proteção dos territórios indígenas por meio da criação de “estados americanos brasileiros”. Porém, a Constituição de 1891 não fez nenhuma referência aos indígenas e, mais do que isso, avançou na expropriação das terras de aldeamentos que tinham sido extintos.

De acordo com Carneiro da Cunha (1987), a opinião pública focalizou a questão indígena no início do século XX como nunca havia ocorrido antes, pois, em 1908, no XVI Congresso dos Americanistas, realizado em Viena, “pela primeira vez, o Brasil foi publicamente acusado de massacrar os índios” (ibidem, p.79). A resposta do governo brasileiro, em 1910, foi a criação do Serviço de Proteção ao Índio (SPI)³⁴, órgão do Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio, com o intuito de demarcar as terras ocupadas pelos indígenas e garantir-lhes independência para a organização interna. Alguns anos depois, o Código Civil de 1916 caracterizou os “silvícolas” como “incapazes” e, por isso, o Estado era responsável por um “regime tutelar” até que fosse possível a “adaptação” dos indígenas à “civilização” brasileira.

O texto da Constituição Federal de 1934 foi o primeiro a estabelecer o “reconhecimento dos direitos originais dos índios sobre suas terras, como “seus primitivos donos”” (CARNEIRO DA CUNHA, 1987, p. 83). Esse conteúdo foi mantido nas Constituições de 1937, de 1946, no Ato Institucional nº 1 e na Constituição de 1967³⁵ e nas duas últimas apareceu de forma mais explícita a indicação que a posse permanente das terras era dos indígenas e, portanto, caberia a eles usufruir exclusivamente das suas riquezas naturais³⁶. Porém, é importante destacar, também, a constante presença, nas Constituições, da responsabilização do Estado em “incorporar os silvícolas a comunhão nacional”³⁷. Por fim, a Lei 6.001, conhecida como “Estatuto do Índio”, elaborada em 1973³⁸, e ainda em vigor, manteve a perspectiva de garantir a propriedade das terras indígenas – estabelecendo um

³⁴ O SPI foi regulamentado por sucessivas legislações: Decreto 9.214, de 15 de dezembro de 1911; Decreto 5.485, de 27 de junho de 1928. Em 1967, com a Lei nº 5.371, foi criada a Fundação Nacional do Índio – FUNAI, que substituiu o Serviço de Proteção aos Índios (SPI), o Conselho Nacional de Proteção aos Índios (CNPI) e o Parque Nacional do Xingu.

³⁵ No mesmo ano é criada a Fundação Nacional do Índio – FUNAI, e extinto o SPI. A FUNAI mantinha a visão tutelar sobre os indígenas e tinha como objetivo integrá-los à sociedade nacional.

³⁶ Brasil. *Constituição de 1967*. Art. 4º, IV e Art. 186º.

³⁷ Os trechos presentes nas normas legais citadas são: “Compete privativamente à União (...) legislar sobre: (...) incorporação dos silvícolas à comunhão nacional”; “será respeitada a posse de terras de silvícolas que nelas se achem permanentemente localizados, sendo-lhes, no entanto, vedado aliená-las.”.

³⁸ Para um detalhamento da relação entre Regime Militar e povos indígenas ver Heck (1996).

prazo (nunca cumprido) de cinco anos para demarcação de todas elas – sempre tendo em vista a integração à sociedade nacional e o regime tutelar. Contudo, o Estatuto abriu a possibilidade de intervenção do Estado em casos de segurança nacional e para fins de desenvolvimento. Desse modo, a condição é ambígua, pois ao mesmo tempo em que protege o território indígena, o Estado poderia alterá-lo ou transferir as populações indígenas de lugar.

Sobre esse percurso histórico realizado até aqui, Oliveira (2008) destaca o fenômeno da tutela como traço marcante nas relações com os povos indígenas no Brasil. Segundo o autor, em diferentes períodos e sob diferentes formatos, ao menos três momentos caracterizaram essa relação em que podemos encontrar um agente que exerce controle permanente sobre as crenças e costumes indígenas. O primeiro momento foi marcado pela presença dos missionários católicos, alicerçado na catequização e no objetivo de retirar o indígena de seu estágio “infantil”. O segundo por particulares que utilizavam a força de trabalho indígena para fins da administração privada. E o terceiro pelo Estado, que pode ser visto inicialmente por meio da criação do Serviço de Proteção aos Índios, que procurava representar os interesses indígenas, mas foi encontrando dificuldades diante das arbitrariedades dos próprios funcionários desse órgão vinculado ao Poder Executivo Federal. Para o autor, a ideia por trás dessas relações é a da existência de um lado superior, de tradição ocidental, responsável por um processo civilizatório, e outro que precisa ser educado, disciplinado e orientado para, posteriormente, ser incorporado a uma unidade social e política³⁹.

Até aqui nos concentramos revisar a condição do indígena em relação às legislações brasileiras⁴⁰. Na década de 1970 está claro que surge uma mobilização social⁴¹ em torno da questão indígena que se intensifica até o período da ANC (LACERDA, 2007; BICALHO, 2010; LOPES, 2011). Passamos, agora, a esse enfoque.

³⁹ “O tutor, católico e civilizado, supostamente europeizado, e o tutelado, índio, negro ou notoriamente mestiço, presumidamente primitivo e selvagem, foram os componentes essenciais da sociedade brasileira.” (Oliveira, 2008, p. 270).

⁴⁰ Para um detalhamento da relação entre Estado, Direito e povos indígenas no Brasil, ver Lacerda (2007), Freitas (2007) e Anjos Filho (2009).

⁴¹ Cabe lembrar que as décadas de 1970 e 1980 são marcadas pela forte emergência de movimentos sociais no Brasil e existe uma vasta literatura a respeito. Em Sader (1988) podemos verificar a preocupação em entender os novos sujeitos coletivos que atuam motivados por suas experiências cotidianas e procuram conquistar direitos. A coletânea organizada por Scherer-Warren e Kriskhe (1987) trata dos “novos movimentos sociais” olhando para a América do Sul. Para um balanço da produção acerca dos movimentos sociais no Brasil, ver Gohn (1997), capítulo 8.

A questão indígena passou a contar com o apoio da Igreja no início da década de 1970, quando a própria instituição religiosa passa a rever o seu posicionamento diante do regime militar, guiada pela forte influência da Teologia da Libertação e de novas estruturas como as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) e as Comissões Pastorais. Da ascensão dessa ala mais progressista da Igreja advém a criação, em 1972, do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), que foi fundamental para a organização das reivindicações indígenas em torno de movimento unificado, na medida em que realizou 57 Assembleias Indígenas por meio de suas organizações regionais, entre 1974 e 1984, que visaram reunir chefes indígenas para discutirem seus problemas. Além disso, o CIMI organizou o jornal *Porantim*, em 1978, o qual reuniu informações sobre a situação dos povos indígenas de todas as regiões brasileiras e fez denúncias em contraponto às notícias da grande mídia (LACERDA, 2007; BICALHO, 2010; LOPES, 2011).

No plano internacional, em 1971, ocorreu o “Simpósio sobre a fricção interétnica na América do Sul”, onde sociólogos e antropólogos, latino americanos principalmente, escreveram a conhecida Declaração de Barbados I. Segundo Lacerda (2007), ela foi “um marco fundamental na transformação do pensamento e da *práxis* indigenista.” (ibidem, p. 120). Em 1977, foi realizada a segunda reunião de Barbados, marcada não mais pela intervenção restrita a um grupo de cientistas sociais, mas pela presença de militantes indígenas. Em ambas, a posição principal manifestada foi a favor da autodeterminação dos povos indígenas, os quais deveriam ser reconhecidos como nações autônomas pelos Estados e capazes de dirigir seus próprios destinos.

Em dezembro de 1973, mesmo ano em que o Regime Militar propagou o pioneirismo brasileiro em ter formulado a legislação indígena já citada anteriormente – o “Estatuto do Índio”, bispos e missionários católicos do CIMI lançaram o documento “Y-Juca-Pirama – O índio: aquele que deve morrer”, no qual denunciaram o massacre resultante das políticas indigenistas e se opuseram a participar de um projeto que tratava os indígenas como povos que precisavam ser tutelados e integrados à sociedade brasileira (LACERDA, 2007; LOPES, 2011).

Em 1978, foi fundada a Associação Nacional de Apoio ao Índio (ANAI), seguida da criação do Pró-Índio São Paulo e Pró-Índio Rio de Janeiro, instituições que auxiliaram na organização das pautas dos indígenas e nas discussões a respeito delas. Em abril de 1980, durante o I Seminário de Estudos Indigenistas do Mato Grosso do Sul, foi iniciada a criação

de uma das mais importantes entidades de representação indígena: a União das Nações Indígenas (UNIND), cuja sigla alterou-se no ano seguinte para UNI⁴².

Em outubro de 1980, ocorreu o seminário “O índio perante o Direito”, em Florianópolis – SC, que reuniu antropólogos e advogados em torno dos direitos dos povos indígenas⁴³. A partir de diversas discussões propostas por antropólogos e advogados foram elaborados e aprovados sete documentos nessa reunião⁴⁴. A insatisfação em relação ao trabalho da FUNAI e do próprio Governo foi traço comum na opinião dos participantes, sobretudo no que se refere à falta de cumprimento dos deveres legais da União em demarcar as terras indígenas. Em vez disso, o que estava ocorrendo era um investimento em uma tentativa assimilacionista dos indígenas para que deixassem suas culturas de lado. Na visão dos especialistas reunidos naquele momento, a prática estava indo contra ao estabelecido pelo Estatuto do Índio, o que só afastava o Brasil de “enfrentar o fato de ser uma sociedade multi-étnica e de agir de acordo com este fato.” (MAYBURY-LEWIS, 1982, p. 12).

Em 1981, a Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência (SBPC) publicou em sua revista – Revista Ciência e Cultura – uma síntese das discussões do evento e abriu espaço para uma mesarredonda com essa temática na 33ª reunião anual da SBPC. Nesse mesmo ano, mais especificamente em abril de 1981, a Pró-Índio São Paulo e a Associação Brasileira de Antropologia (ABA) realizaram o encontro “O Índio e os Direitos Históricos”. Esse encontro gerou o Caderno da Pró-Índio “Índio: direitos históricos”⁴⁵ e foi marcante por reunir representantes de trinta e duas nações indígenas e trinta entidades de apoio⁴⁶. As palavras do líder indígena Marcos Terena pode ajudar a traduzir o contexto:

⁴² Para uma análise detalhada do processo de criação da UNI, ver Deparis (2007).

⁴³ Esse encontro gerou o livro “O Índio perante o Direito – ensaios” (1982), organizado por Sílvio Coelho dos Santos, Editora UFSC, 1982.

⁴⁴ Cada um dos sete documentos aprovados por essa reunião tratou dos seguintes temas: 1) demarcação e proteção às terras indígenas; 2) revisão da relação de tutela entre indígenas e FUNAI e resignificação da ideia de integração dos indígenas, não como assimilação; 3) construção de barragens em terras indígenas; 4) superposição de áreas de proteção ambiental sobre áreas indígenas; 5) o trabalho do antropólogo e a FUNAI; 6) finalidade do Projeto Rondon para cadastrar áreas indígenas; 7) proposições e recomendações. Dentro das proposições foi colocada a parceria entre ABA e OAB para a criação de órgãos, nacional e estaduais, de assistência e estudos em torno dos problemas dos povos indígenas; e a solicitação que a OAB assumisse a defesa das causas dos povos indígenas pela nomeação de advogados para tal ação. A principal recomendação foi para que os cursos jurídicos brasileiros incluíssem na disciplina Direito Constitucional uma matéria curricular que tratasse das relações interétnicas entre brancos e indígenas no Brasil. (SANTOS, 1982, p. 173-187).

⁴⁵ Comissão Pró-Índio. *Índios: Direitos Históricos*. São Paulo: Cadernos da Comissão Pró-Índio, nº 3, 1982.

⁴⁶ “Penso que uma reunião do quilate apresentado pela Comissão Pró-Índio de São Paulo, assegurando o encontro dos maiores líderes existentes no País, das mais variadas tribos, jamais poderá ser efetuada nas mesmas proporções.” Mariano Marcos Terena, União das Nações Indígenas. COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO. *Índios: Direitos Históricos*. São Paulo: Cadernos da Comissão Pró-Índio, nº 3, 1982, p. 3.

dada a forma como se conduzia a Fundação Nacional do Índio, sob a orientação do Coronel Nobre da Veiga, os índios se sentiram ultrajados em vários de seus direitos e se identificaram nos problemas [...]. Assim sendo, nada mais natural que este encontro se transformasse da noite para o dia em uma forma de organização indígena, dirigida e organizada pelos próprios índios, o que veio a acontecer dando mais ênfase e força ao pensamento de união, dando assim um verdadeiro sentido à organização até então existente no coração de todos os que ali se encontravam, a União das Nações Indígenas.

Os indígenas já tinham uma relação de insatisfação com a FUNAI pelos propósitos da instituição de tutelar o povo indígena e pelas condutas coercitivas. Somado a isso, na véspera do evento, surge uma situação de tensão causada pelo fato de ter sido descoberto, em março de 1981, um documento no qual os advogados do Serviço de Segurança Nacional se manifestaram contrários à formação da União das Nações Indígenas⁴⁷.

Diante disso, o encontro tinha como objetivos: chamar a atenção para os problemas que poderiam decorrer da alteração do Estatuto do Índio, emancipando compulsoriamente os indígenas; resgatar uma visão não paternalista da política indigenista, destacando que os índios têm tanto direitos específicos quanto direitos comuns; ouvir e divulgar as demandas de cada grupo indígena; realizar um encontro nacional de apoio à causa indígena. No decorrer dos quatro dias foram organizados grupos de trabalho com depoimentos e debates acerca das questões indígenas, foi eleita uma nova diretoria para a União das Nações Indígenas e realizada uma assembleia final, coordenada pelos índios e entidades de apoio. Dela resultaram onze propostas: 1) Criação do Tribunal Kretã para julgar as violações aos direitos dos índios; 2) Campanha nacional em favor dos direitos dos índios se organizarem; 3) Continuidade da campanha pela criação do Parque Indígena Yanomami; 4) Condenação da política de estadualização proposta pela FUNAI; 5) Condenação de qualquer tentativa imediata de modificação dos critérios de emancipação contidos no Estatuto do Índio; 6) Apoio às comunidades indígenas atingidas por projetos governamentais de barragem no seu legítimo direito de reivindicarem indenização em terra; 7) Campanha nacional pela garantia da vida às lideranças indígenas; 8) Defesa dos direitos dos índios participarem na demarcação de suas terras; 9) Defesa do direitos dos índios dizerem quem é índio e quem não é; 10) Campanha pela implantação de sistema educacional adequado às especificações culturais de cada povo

⁴⁷ Esse fato é narrado pela antropóloga Manuela Carneiro da Cunha, na Apresentação dos Cadernos da Comissão Pró-Índio (1982).

indígena; 11) Campanha de conservação do meio ambiente, tendo em vista a preservação cultural dos povos indígenas, ressaltando-se a medicina, os ritos e a própria subsistência⁴⁸.

Em abril de 1982, foi realizada a 13ª Reunião Brasileira de Antropologia. A Comissão Pró-Índio São Paulo organizou uma mesarredonda intitulada “Os Índios e a Cidadania” com o objetivo de dar continuidade às discussões da reunião de 1980 (O índio perante o Direito), mas reunindo também pesquisadores de outras áreas do conhecimento que pudessem oferecer contribuições para a questão indígena que não estivessem restritas à visão indigenista.

Em 1983, mais uma reunião foi feita, intitulada “Sociedades Indígenas e o Direito – uma questão de direitos humanos”, na qual, com auxílio do CNPq, participaram especialistas na questão indígena. Santos (2005) aponta para a importância dessas reuniões para a Constituinte: “Essas duas reuniões [1980 e 1983] foram altamente estratégicas para fundamentar as discussões que se sucederam nos anos seguintes, relacionadas à elaboração de uma nova Constituição, fato que se concretizou em 1988.” (SANTOS, 2005, p. 76).

Era um momento de discussão em torno de grandes alterações em tratados internacionais a respeito dos direitos dos povos indígenas. A Convenção 169 da OIT, de 1989 – que só foi aprovada no Brasil em 2002, no final do mandato do presidente Fernando Henrique Cardoso – iniciou-se, em 1986, no processo de revisão da Convenção 107 da OIT de 1957. O tema fundamental desse novo acordo internacional foi o rompimento da relação de integração dos povos indígenas pelos Estados nacionais, que até então era predominante, inclusive do ponto de vista legal.

Nesse contexto, os indígenas e seus representantes entraram na ANC de 1987-88 sabendo que o governo brasileiro tinha receios em relação a alguns temas presentes na revisão da Convenção 107, como, por exemplo: tratar os indígenas como nações, o que poderia causar um desejo pela independência das diversas nações dentro do território brasileiro (SANTOS, 1995).

Conforme sintetiza Lacerda (2007), três acontecimentos foram importantes nas duas décadas que precederam à ANC: a modificação na relação de diversos campos das ciências sociais e da Igreja Católica com os povos indígenas; a emergência do movimento indígena como novo ator político; e o avanço qualitativo das discussões sobre a questão problemática dos indígenas no Brasil, também motivadas pelo processo de independência das colônias europeias.

⁴⁸ Comissão Pró-Índio, 1982, p. 68.

A reconstrução desse conflito social que envolve os indígenas deixa clara a centralidade da questão das terras indígenas, do problema da tutela e da perspectiva de assimilação dos povos indígenas à sociedade brasileira.

Em 1986, a UNI, em conjunto com entidades de apoio ao índio, centrais sindicais e associações profissionais e científicas, redige um programa mínimo de Direitos Indígenas, entregue à ANC. Citamos o documento integralmente devido à sua importância.

“Este programa mínimo aponta para os direitos fundamentais dos povos indígenas, a serem inscritos na nova Constituição do Brasil. A garantia dos direitos territoriais e culturais próprios dos povos indígenas, bem como o acesso à plena participação na vida do país, são princípios básicos para que se possa construir uma Constituição democrática. Primeiros ocupantes desta terra, os índios foram os primeiros destituídos dos seus direitos fundamentais. O resgate da dívida social no Brasil começa aqui.

1. RECONHECIMENTO DOS DIREITOS TERRITORIAIS dos povos indígenas como primeiros habitantes do Brasil. Os índios devem ter garantia à terra, que é o seu habitat, isto é, o lugar onde vivem segundo sua cultura e onde viverão suas futuras gerações. Este direito deve ter primazia sobre outros, por ter origem na ocupação indígena, que é anterior à chegada dos europeus.

2. DEMARCAÇÃO E GARANTIA DAS TERRAS INDÍGENAS. Conforme a Lei nº 6.001/73 determinou em 21 de dezembro de 1978 o prazo para a demarcação de todas as terras indígenas. Hoje, apenas 1/3 das terras está demarcado. Por isso, é necessário colocar esta questão na nova Constituição Brasileira. Contudo, só a demarcação não basta: é preciso que as terras, uma vez demarcadas, sejam efetivamente garantidas, para evitar as invasões constantes que até hoje ocorrem.

3. USUFRUTO EXCLUSIVO, PELOS POVOS INDÍGENAS, das riquezas naturais existentes no solo e subsolo dos seus territórios. De nada vale a demarcação e garantia de suas terras, se os índios não puderem decidir livremente como usar as riquezas do solo e subsolo de seus territórios. Eles têm direito, como povos diferenciados, de escolher como empregar estas riquezas. O progresso do Brasil, até hoje, se fez às custas da destruição dos índios e da invasão de suas terras. Agora, devem-se respeitar os povos que resistiram, assegurando-lhes condições para uma vida digna e para a livre construção do seu futuro.

4. REASSENTAMENTO, EM CONDIÇÕES DIGNAS E JUSTAS, DOS POSSEIROS pobres que se encontram em terras indígenas. Os índios não desejam resolver seus problemas

às custas dos trabalhadores rurais pobres, que foram empurrados para as terras indígenas. Por isso, reivindicam que os posseiros pobres tenham garantido o reassentamento em condições que não os desamparem ou os obriguem a invadir novamente territórios indígenas.

5. RECONHECIMENTO E RESPEITO ÀS ORGANIZAÇÕES SOCIAIS E CULTURAIS dos povos indígenas com seus projetos de futuro, além das garantias de plena cidadania. O Brasil é um país pluriétnico, isto é, um país que tem sorte de abrigar, entre outros, 170 povos indígenas diferentes. Esta riqueza cultural precisa ser garantida em benefício das gerações futuras de índios e não-índios. Para isso, a Constituição Brasileira deve incluir o reconhecimento das organizações sociais e culturais indígenas, assegurando-lhes a legitimidade para defenderem seus direitos e interesses e garantindo-lhes a plena participação na vida do País. (UNI MST, Contag, CUT, CGT, Conage, ABA, Cimi, Conic, CPT, Abra, SBPC, Andes, MNDDH, Anaí- RS, CPI-Sr, CPI-AC, CPI-SE, CTI, CCPY, CEI, Opan, Cedi, Inesc, Cepis, base, Fase, GTME)⁴⁹.

2.2. A questão dos negros

O Brasil aboliu a escravidão tardiamente se comparado aos demais países independentes do continente americano. Por três séculos a escravidão organizou a estrutura econômica e social do país, instalando uma herança adversa à promoção do valor universal da cidadania. O momento de luta pela abolição é, segundo Andrews (1991), o primeiro momento da mobilização política dos negros. O trabalho desse autor divide a história dessa mobilização em quatro momentos – a luta pela abolição no final do século XIX; a presença da Frente Negra Brasileira entre a década de 1930; a Segunda República (1945-64); e a mobilização da segunda metade da década de 1960 até 1988 – com o objetivo de enxergar a luta dos negros como um processo contínuo inserido na história das relações entre Estado e sociedade no Brasil.

Assim, faz sentido começarmos a reconstrução do conflito social que envolve a questão do negro observando o século XX, porque nele está depositada a expectativa de mudanças expressivas em relação ao século anterior, no qual o negro, na condição de escravo, não é sequer reconhecido como pessoa.

⁴⁹ Carneiro da Cunha, 1987, p. 169-170.

As teorias raciais europeias foram importadas no século XIX para naturalizar as desigualdades sociais e raciais em território nacional⁵⁰. Nos termos de Andrews (1991), “a República havia abraçado as doutrinas do racismo científico e do darwinismo social”, visando transformar o Brasil em “uma sociedade europeia transplantada para os trópicos”. Além desses mecanismos de exclusão, o governo federal executou “uma tentativa consciente de substituir a população mestiça brasileira por uma população “branqueada” e “fortalecida” por imigrantes europeus” (ibidem, p. 32). Desse modo, a situação do negro, sob múltiplas perspectivas, era de alijamento.

os afro-brasileiros se encontravam excluídos seja politicamente em decorrência das limitações da República no que se refere ao sufrágio e a outras formas de participação política; seja social e psicologicamente, em face das doutrinas do racismo científico e da “teoria do branqueamento”; seja ainda economicamente, devido às preferências em termos de emprego em favor dos imigrantes europeus (idem).

No contexto da queda da Primeira República e do início do governo Vargas, surge, em 1931, a Frente Negra Brasileira (1931-1937)⁵¹. A FNB representa um avanço político na mobilização dos negros que procura consolidar a organização do movimento ao mesmo tempo em que discute a identidade do negro na sociedade brasileira, enfatizando o orgulho de ser negro. De acordo com Domingues (2007), a “entidade desenvolveu um considerável nível de organização, mantendo escola, grupo musical e teatral, time de futebol, departamento jurídico, além de oferecer serviço médico e odontológico, cursos de formação política, de artes e ofícios, assim como publicar um jornal, o *A Voz da Raça*” (ibidem, p. 106). Em 1936, a FNB foi registrada como partido político⁵², mas a sua vida durou pouco até a dissolução de todos os partidos políticos no ano subsequente, em decorrência do Estado Novo de Vargas.

Ao mesmo tempo, as obras de Gilberto Freyre, da década de 1930, foram assimiladas de modo a propagar a ideia de uma “democracia racial”⁵³ vigente no Brasil, caracterizada por relações igualitárias entre senhores e escravos provenientes da miscigenação e pela mobilidade social dos mestiços (GUIMARÃES, 2004). De acordo com Hanchard (2001),

⁵⁰ Sobre a incorporação das teorias raciais europeias do século XIX no Brasil, ver Schwarz (1993).

⁵¹ Os negros já se associavam por meio de entidades religiosas, clubes e grêmios com fins recreativos e culturais, bem como tinham fontes próprias de imprensa alternativa, especialmente jornais, que debatiam combativamente o “preconceito de cor”, a “segregação racial” e a exclusão social (MOURA, 1980; DOMINGUES, 2007).

⁵² Andrews (1991) e Domingues (2007) destacam que, no início, o perfil ideológico da FNB inspirou-se no nazifascismo, defendendo uma política autoritária, ultranacionalista e contrária à democracia liberal, mantendo, inclusive, uma milícia interna semelhante à milícia fascista. Essa postura tem uma relação estreita com a política de imigração dos Republicanos, partido formado por antigos senhores de escravos, e com a contínua exclusão dos negros da sociedade.

⁵³ *Casa Grande e Senzala* (1933) e *Sobrados e mucambos* (1936).

enquanto “a ideologia da democracia racial era promulgada por Vargas e outras elites, empreendiam-se esforços para projetar no mundo a imagem de um Brasil de corpo e alma anglo-saxões” (ibidem, p. 127).

Com a queda do Estado Novo, o período da Segunda República (1945-1964) é observado pela literatura como um novo momento do movimento negro (ANDREWS, 1991; HANCHARD, 2001; DOMINGUES, 2007). Nesse período houve um novo crescimento da “imprensa negra”, que sistematicamente aborda os problemas da marginalização, afirmando que deveriam ser superados pela inclusão social e pela obtenção de direitos iguais.

Com a industrialização, o crescimento econômico e o aumento das oportunidades de trabalho, a década de 1940 também foi marcada pela incorporação dos negros aos trabalhos braçais nas fábricas, uma vez contida a política de imigração, e pela formação de uma pequena burguesia negra que começa a se distanciar do amplo proletariado negro. Segundo Hanchard (2001), os ativistas negros passam a viver uma contradição nessas décadas, na medida em que aderiam a “uma ideia de ascensão social sumamente individualizada, em combinação com a defesa do aprimoramento das massas, crenças essas compatíveis com o paternalismo das elites brancas” (ibidem, p. 130).

De acordo com Andrews (1991), ao serem integrados à sociedade de classes, majoritariamente nas condições mais precárias, os negros passaram a fazer parte do operariado que foi integrado ao sistema político como eleitores. Nessas novas circunstâncias, os partidos populistas tornam-se mais receptivos a esse novo segmento. Esses dois aspectos conjugados amorteceram as demandas políticas e redirecionaram o foco das organizações negras para atividades culturais e educativas. Segundo Domingues (2007), nesse contexto, a foco das associações negras direcionaram-se a trabalhar o “complexo de inferioridade” do negro e a educar a elite branca em relação à situação do negro.

Em 1943, foi criada a União dos Homens de Cor (UHC), que tinha como objetivo promover a inclusão socioeconômica do negro pela via da educação e qualificação profissional (DOMINGUES, 2007). No ano seguinte, o Teatro Experimental do Negro (TEN), coordenado por Abdias do Nascimento⁵⁴, avançou na defesa dos direitos civis em combate à discriminação racial e recuperou a ideia de negritude⁵⁵ como forma de “valorização da

⁵⁴ Abdias do Nascimento foi uma das maiores lideranças do movimento negro. Foi professor universitário, senador da República e participou da FNB.

⁵⁵ Florestan Fernandes trata da questão da negritude no TEN: “Para falar com franqueza, sempre encarei a Negritude como um produto intelectualístico. Isso não quer dizer que a considere algo artificial e inútil; ao

experiência humana e de suas fontes psicológicas, sociais e culturais no mundo do negro” (FERNANDES, 1972, p. 195). Na avaliação de Fernandes, as ações do TEN tocaram em pontos muito relevantes para a percepção do negro sobre si mesmo.

Engendrar um teatro negro significa dar oportunidade de formação e de afirmação artísticas ao negro – algo em si mesmo revolucionário, que implicava em revisões de estereótipos negativos para o negro e na eliminação progressiva de barreiras que proscreviam o negro de nossa vida intelectual produtiva e criadora. Ou seja, ao dar canais de expressão à capacidade criadora do negro e ao redefinir representações sobre suas aptidões intelectuais ou morais, *ele precisa concorrer para modificar alguma coisa em determinada direção*. Isso levanta várias questões, ligadas à elaboração dos dramas, à composição dos auditórios e às influências educativas do teatro (ibidem, p. 196. Grifos do original)⁵⁶.

Em 1954, foi criada a Associação Cultural do Negro (ACN) com a preocupação voltada para a ideologia do negro e sua valorização cultural e, ademais, conforme indica Moura (1980), o negro se associou em outros espaços como as escolas de samba, a macumba, as favelas, a congada e, em especial, a umbanda, que cresceu rapidamente. Esses grupos de associação específicos do negro expressam para além do viés cultural, uma característica de busca por reconhecimento entre os pares, como notamos no diagnóstico de Clóvis Moura sobre a umbanda.

O negro procurou inicialmente se reencontrar étnica e culturalmente, mas, ao mesmo tempo, por estar engastado em uma sociedade de classes opressora usou suas unidades religiosas para se preservar e se recompor socialmente. Esta função dos centros de Umbanda, como grupos específicos negros, deve ser enfatizada para que se compreenda como e por que essa religião se expandiu no ritmo em que se expandiu. O negro encontrava nesses grupos um *status* de *prestígio que o recompensava dos bloqueios e frustrações causadores da ansiedade de que é vítima em uma sociedade discriminatória*. [...] os demais componentes do terreiro *não são mais apenas* os trabalhadores braçais, operários, desempregados, biscateiros, marginais, pequenos funcionários, *mas pessoas hierarquizadas em um universo de prestígio que redistribui o status de cada um, revalorizando-os em relação ao que eles são fora do terreiro*. (MOURA, 1980, p. 163-164. Grifos nossos.)

A imagem da democracia racial, no plano internacional, chamou a atenção de pesquisadores estrangeiros, sobretudo norte-americanos, que passaram a estudar as relações raciais no Brasil. De acordo com Guimarães (2004), essas pesquisas “dos anos 1930 aos 1960, recusaram-se insistentemente a reconhecer seja a presença de grupos raciais no Brasil, seja o preconceito racial.” (ibidem, p. 19). Uma nova agenda de pesquisa é inaugurada pelos

contrário, ela foi o caminho pelo qual se criou a consciência revolucionária da condição do negro, em face da dominação colonial, dos dilemas morais da civilização cristã e tecnológica e do destino do mundo do negro, liberado das fontes de sua alienação humana e da vergonha aniquiladora dos “outros.” (Fernandes, 1972, p. 193).

⁵⁶ Para uma exposição específica do TEN, ver Abdias do Nascimento (2004), *Teatro Experimental do Negro: trajetórias e reflexões*.

próprios brasileiros a partir da década de 1950 por meio de um projeto da UNESCO em torno da questão racial, uma vez que o país era tomado como referência em relação à harmonia da convivência entre raças e etnias diversas.

É consenso que o nome proeminente dessa nova agenda é Florestan Fernandes (1965), cujos resultados de pesquisas evidenciaram a suposta mobilidade social de negros e mulatos não se verificava na realidade. Segundo o autor, esses segmentos não foram incorporados à estrutura de classes da sociedade capitalista, mas marginalizados do acesso à renda, ao prestígio social e ao poder, fato que obstruía a vitalidade e a disposição dessas pessoas para encararem seus problemas materiais e morais. Como afirma Fernandes (1972), a situação de imobilidade social dos negros foi construída em diversos planos – econômico, social, psicológico e político –, sendo reiterada por meio: da visão negra da história do Brasil; da naturalização da ordem escravista e das deformações causadas por ela; do preconceito de cor como instrumento de dominação racial e supremacia branca; dos mecanismos de manutenção dos privilégios e concentração do poder; da formação “psicodinâmica e sociodinâmica reativa, por meio da qual o branco invade a personalidade profunda do negro e debilita o seu equilíbrio psíquico, o seu caráter e a sua vontade.” (ibidem, p. 271).

Ao contrapor-se à perspectiva da “democracia racial”, Fernandes (1965; 1972) realizou uma inflexão nesse campo de investigação, refutando os resultados das pesquisas anteriores. No entanto, o diagnóstico desse conjunto de pesquisas não apontou o preconceito de cor e a discriminação racial como as causas principais da estrutura da situação racial brasileira. Esses fatores estavam presentes como mecanismos de exclusão, mas como herança do formato das relações raciais advindo da ordem social escravocrata, isto é, a “perpetuação do passado no presente”. Nos termos de Guimarães (2004), “para os intelectuais brasileiros, mesmo para o sociólogo e ativista negro Guerreiro Ramos (1954), o “problema negro” deveria ser subsumido à questão da formação da classe trabalhadora ou à questão da formação do povo brasileiro.” (GUIMARÃES, 2004, p. 21). Ademais, o repertório dessa nova literatura dos anos 1950-60⁵⁷ sobre a questão racial e a mobilidade social dos negros deixa de lado o tema do racismo, uma vez que esse fenômeno “era entendido apenas como doutrina ou ideologia política. A expectativa geral era de que o preconceito existente seria superado

⁵⁷ Guimarães (2004) faz referência a Oracy Nogueira (1954); Fernando Henrique Cardoso (1962); Costa Pinto (1953); Thales de Azevedo (1953); Octávio Ianni (1978); João Baptista Borges Pereira (1967).

paulatinamente pelos avanços e pelas transformações da sociedade de classes e pelo processo de modernização.” (ibidem, p. 24).

Seja como for, já na transição dos anos 1960 para 1970, estava claro que a “democracia racial” não podia ser lida como “democracia social e étnica” (FERNANDES, 1965). Nesse sentido, o termo “democracia racial”, esclarece Guimarães (2004), foi ressignificado – sobretudo a partir de 1964, com o fim do regime democrático que dificultou a luta por ampliação das liberdades civis dos negros – e passou a ser visto “como instrumento de luta e de conquista de posições econômicas, sociais e políticas” (ibidem, p. 21).

O regime militar desencadeou uma nova fase da mobilização dos negros, caracterizada por uma guinada política reivindicatória e de protesto, ao final dos anos 1970, em resposta ao tratamento supressivo da pauta racial dado pelos militares (MOURA, 1980; GONZALEZ, 1982; ANDREWS, 1991; HANCHARD, 2001; DOMINGUES, 2007; RIOS, 2008, 2012; PEREIRA, 2010; SANTOS, 2015).

Gonzalez (1982) reconstrói o contexto do negro nesse período, expondo os elementos que compunham a conjuntura nacional por trás do “milagre econômico”. Na realidade, nos termos da autora, o regime conduziu ao arrocho salarial, aumento da dívida externa, desnacionalização e desaparecimento das pequenas empresas que empregavam os negros e modificação estrutural do campo com a criação dos latifúndios em detrimento das pequenas propriedades. Devido ao desemprego no campo, relata Gonzalez, o êxodo rural levou ao supercrescimento urbano não planejado que obedeceu à mesma lógica da “divisão racial do espaço” de tempos passados – da separação entre espaço de branco e espaço de negro – e, naqueles anos, desencadeou a formação das favelas. Desse modo, o negro ficou submetido a condições materiais precárias de vida, somadas à repressão policial racista nas favelas constituída por meio da “imposição de uma submissão psicológica através do medo. [...] o que se pretende é o impedimento de qualquer forma de unidade e organização do grupo dominado” (ibidem, p. 16).

Vale lembrar que, no contexto internacional, as décadas de 1960 e 1970, foram marcadas pelo avanço da luta dos negros por direitos civis nos Estados Unidos e pelos processos de independência dos países africanos, dois fenômenos políticos que repercutiram no Brasil, levando ao que Gonzalez (1982) chamou de “retomada político-ideológica”⁵⁸.

⁵⁸ Os ambientes de interação se formaram em torno de diversas entidades como o Centro de Cultura e Arte Negra (CECAN), em São Paulo; o Grupo Palmares, no Rio Grande do Sul; e, no Rio de Janeiro, cresce o movimento do “soul”; realização de Semanas Afro-brasileiras. (Gonzalez, 1982). Nas palavras de Hanchard (2001), “o que se

Diversas associações, no início dos anos 1970, discutiram essas questões e desencadearam um processo de unificação da militância, alinhada à esquerda oposicionista ao regime militar.

Em junho de 1978, o Movimento Unificado Contra a Discriminação Racial (MUCDR) nasceu com o diagnóstico da injustiça em sua sigla, depois de uma sequência de assassinatos e casos de tortura de pessoas negras em São Paulo. Entre as diretrizes do movimento estavam o combate ao racismo, preconceito e discriminação racial, como pode ser visualizado em alguns trechos do documento elaborado pelo ato público contra o racismo que deu origem ao MUCDR: “Nós, entidades negras, reunidas no Centro de Cultura e Arte Negra no dia 18 de junho, resolvemos criar um movimento no sentido de defender a comunidade Afro-Brasileira contra a secular exploração e desrespeito humano a que a Comunidade é submetida./Não podemos mais calar. A discriminação racial é um fato marcante na sociedade brasileira, que barra o desenvolvimento da Comunidade Afro-Brasileira, destrói a alma do homem negro e sua capacidade de realização como ser humano./O Movimento Unificado Contra a Discriminação Racial foi criado para que os direitos dos homens negros sejam respeitados./ [...] Mas o Ato Público Contra o Racismo marcará fundo nosso repúdio e convidamos a todos os setores democráticos que lutam contra o desrespeito e as injustiças aos direitos humanos, a engrossarem fileiras com a Comunidade Afro-Brasileira nesse ato contra o racismo./ Fazemos um convite especial a todas as entidades negras do país, a ampliarem nosso movimento. As entidades negras devem desempenhar seu papel histórico em defesa da Comunidade Afro-Brasileira; e, lembramos, quem silencia consente./ Não podemos mais aceitar as condições em que vivem o homem negro, sendo discriminado da vida social do país, vivendo do desemprego, do subemprego e nas favelas. Não podemos mais consentir que o negro sofra as perseguições constantes da polícia, sem dar uma resposta./ TODOS AO ATO PÚBLICO CONTRA O RACISMO/ CONTRA A DISCRIMINAÇÃO RACIAL/ CONTRA A OPRESSÃO POLICIAL/ PELO FORTALECIMENTO E UNIÃO DAS ENTIDADES AFRO-BRASILEIRAS⁵⁹.

Em 7 de julho do mesmo ano ocorreu novo ato de grande repercussão. A principal motivação, escrita em documento, foi a luta “contra a discriminação racial, contra a opressão policial, contra o desemprego, o subemprego e a marginalização” (GONZALEZ, 1982, p. 49).

revelou sem precedentes no despontar de grupos e organizações de protesto nos anos setenta foi a confluência de discursos baseados na raça e na classe dentro do movimento negro.” (ibidem, p. 132).

⁵⁹ Carta Convocatória para o Ato contra o Racismo MNUCDR. Reproduzido em Gonzalez (1982, p. 43-44). Grifos do original.

Depois da manifestação, o nome do movimento passou a ser Movimento Negro Unificado Contra a Discriminação Racial (MNUCDR). No dia 4 de novembro, em Salvador, ocorreu a segunda Assembleia Nacional do MNU e, em outro documento manifesto, foi estabelecido o dia 20 de novembro como o Dia Nacional da Consciência Negra, em homenagem à Zumbi dos Palmares. Segue um trecho do manifesto: “mantendo o espírito de luta dos quilombos, GRITAMOS contra a situação de *exploração* a que estamos submetidos, lutando contra o RACISMO e toda e qualquer forma de OPRESSÃO existente na sociedade brasileira, e pela MOBILIZAÇÃO E ORGANIZAÇÃO da Comunidade, visando uma REAL emancipação política, econômica, social e cultural.”⁶⁰.

No início da década de 1980, o texto da Carta de Princípios⁶¹ e do Programa de Ação do MNU estipularam demandas objetivas nas quais podemos visualizar uma sintonia com a produção intelectual a respeito da situação do negro.

No Programa de Ação, de 1982, o MNU defendia as seguintes reivindicações “mínimas”: desmistificação da democracia racial brasileira; organização política da população negra; transformação do Movimento Negro em movimento de massas; formação de um amplo leque de alianças na luta contra o racismo e a exploração do trabalhador; organização para enfrentar a violência policial; organização nos sindicatos e partidos políticos; luta pela introdução da História da África e do Negro no Brasil nos currículos escolares, bem como a busca pelo apoio internacional contra o racismo no país (DOMINGUES, 2007, p. 114).

Nos termos de Andrews (1991), o “novo movimento dos anos setenta e oitenta foi, em grande medida, a *expressão da frustração* entre os afro-brasileiros em ascensão social que viram negada sua admissão ao *status* de classe média a que faziam jus pelo grau de instrução e pelas qualificações.” (ibidem, p. 37. Grifos nossos). Ademais, como observa Domingues (2007), na transição da década de 1970 para 1980, retornou também a “imprensa negra”, com jornais em diversos estados do país. De acordo com o autor, essa fase é marcada pela reivindicação política e também pela valorização dos símbolos associados à cultura negra – religiões, culinária, padrão de beleza africano, culto à África, exigência de estudar a história do negro no Brasil e história da África –, de modo que essas pautas foram incorporadas à linguagem do movimento negro com sentidos positivos.

No mesmo sentido, Moura (1980) observa que a história do negro, desde a escravidão, sempre foi marcada pela existência de organizações que garantiram, como uma estratégia de

⁶⁰ Manifesto Nacional do Movimento Negro Unificado Contra a Discriminação Racial. Documento reproduzido por Gonzalez (1982, p. 59). Grifos do original.

⁶¹ Pode ser visualizada na íntegra em Gonzalez (1982, p. 65-66).

autodefesa, a sobrevivência social e cultural do negro. A estratégia de afirmação enquanto “grupo específico” tem como objetivo inverter a dimensão valorativa do “ser negro”. Esse enunciado carregado pela sociedade sempre teve caráter estigmatizado e depreciativo, utilizado como forma de alocar o negro “no seu lugar”, isto é, um recurso de manutenção da segregação que mesmo após a abolição da escravidão deveria perpetuar-se. Nesse contexto, a situação de inferioridade a que o negro estava submetido acumulava tanto a marca racial (fenótipo) desvalorizada simbolicamente de acordo com os padrões dominantes quanto a inferioridade socioeconômica resultante da difícil mobilidade social do negro dentro da ordem competitiva capitalista (FERNANDES, 1965, 1972; MOURA, 1980; SOUZA, 1983).

De acordo com Moura (1980), o movimento negro, ao adotar a estratégia de reverter o sentido proeminente do “ser negro”, não visava somente um discurso da diferença, mas procura mostrar que exatamente no termo – ou nessa marca, nesse selo – usado para discriminar residia o valor positivo da especificidade. Ou seja, tratava-se de uma estratégia de desarmar a mensagem discriminatória, inserindo outro conjunto de significados que envolviam o “ser negro”.

Ao analisar a mobilização negra no Brasil, a literatura indica que a postura mais contundente do movimento negro desde a abolição foi a da década de 1970 e 1980. O combate à exclusão do negro do mundo dos trabalhos não manuais e a valorização dos símbolos relacionados ao negro, mostraram a confluência entre o discurso da raça e da classe no interior do movimento (ANDREWS, 1991; HANCHARD, 2001; DOMINGUES, 2007). Além disso, segundo Andrews, “é importante reconhecer que os eventos da década de oitenta alteraram profundamente o discurso nacional sobre raça, tornando-a um tema abertamente político de uma forma nunca antes vista na história brasileira.” (ANDREWS, 1991, p. 41).

De acordo com Guimarães (2004), a leitura acerca da questão racial se modificou no final dos anos 1970, em especial, com a obra *Discriminação e desigualdades raciais*, de Carlos Hasenbalg, escrita em 1979, na medida em que o autor passou a enfrentar as questões relacionadas aos comportamentos e crenças dentro da sociedade e como esses fatores operavam em detrimento dos negros. Nas palavras do próprio Hasenbalg: “Em *Discriminação...*, apontava que práticas discriminatórias e estereótipos se reforçam

mutuamente e levam a que muitos negros e mestiços regulem suas aspirações de acordo com o que é culturalmente imposto como o “lugar apropriado” para os não-brancos.”⁶²

Em 1982, Lélia Gonzalez e Carlos Hasenbalg publicam o livro *Lugar de negro*. Além de preocupar-se com a exposição sistemática da organização política do movimento negro na última década, Gonzalez (1982) também tratou da “ideologia do branqueamento”. Por meio dessa ideia, a autora militante do MNU explicitou como no interior da família, escolas, igrejas e meios de comunicação (“aparelhos ideológicos”) eram veiculados valores que reforçavam a “suposta superioridade racial e cultural branca”. Por conseguinte, essa transmissão simbólica constante suscitava no negro a vontade de negação da própria identidade, uma vez que “sentem vergonha da sua condição racial e passam a desenvolver mecanismos de ocultamento de sua “inferioridade”.” (ibidem, p. 54).

Por sua vez, nos capítulos “Raça, classe e mobilidade” e “O negro na publicidade”, Hasenbalg coloca a questão do racismo no centro do debate. Ou seja, para utilizar novamente os termos de Guimarães, Hasenbalg é central, nos anos 1980, enquanto autor que inseriu uma agenda de “estudos que buscam descobrir os micromecanismos de discriminação (no âmbito da escola, do livro didático, da sala de aula, da mídia, da propaganda, dos locais de trabalho, dos locais de consumo e do mercado de trabalho etc.).” (GUIMARÃES, 2004, p. 27-28).

Segundo Hasenbalg (1982), o negro não podia ser visto apenas como segmento de trabalhador explorado que integrava estrategicamente a sociedade capitalista, pois essa perspectiva “tende a ofuscar o que há de específico na opressão racial” (ibidem, p. 78). A discriminação racial presente na classe trabalhadora branca em relação à negra seria um exemplo disso.

O trajeto histórico-político da questão do negro no Brasil nos auxilia a entender que os temas do preconceito e da discriminação racial estavam, mais do que em qualquer momento anterior, no cerne da mobilização política que precedeu à ANC. A organização ampla, em âmbito nacional, do movimento negro foi notória por meio dos diversos eventos organizados no início da década de 1980, da militância partidária em alguns partidos de esquerda e da veiculação de matérias na imprensa que incentivavam o voto em candidatos negros ou

⁶² Entrevista de Carlos Hasenbalg concedida a Antônio Sérgio Guimarães e reproduzida em *Tempo Social*, revista de sociologia da USP, v. 18, n. 2, 2006.

naqueles que assumissem o compromisso com a plataforma de reivindicações do movimento negro⁶³ (PEREIRA, 2010; SANTOS, 2015).

Rios (2008) faz uma contextualização importante a respeito da institucionalização do movimento negro nesse momento:

O processo de democratização brasileiro, que coincidiu com a época dos preparos para o centenário da abolição, foi francamente utilizado pelo movimento negro brasileiro, que aproveitou a abertura institucional e o contexto simbólico em favor de suas reivindicações. Isso pode ser visto de forma mais objetiva nos protestos ocorridos em várias partes do país durante esse período, que mostrou o potencial mobilizador do movimento e sua experiência organizacional. Esse contexto de luta pela abertura e consolidação das instituições democráticas foi um dos principais motores para a institucionalização deste movimento, num grau sem precedentes na história política do país (ibidem, p. 61).

Com o olhar na ANC, o MNU e o Centro de Estudos Afro-Brasileiros realizaram a “Convenção Nacional do Negro pela Constituinte” nos dias 26 e 27 de agosto de 1986. O documento final da convenção contém dez tópicos e quarenta e cinco subtópicos que foram levados à ANC. Assim como fizemos no caso dos indígenas, devido à importância desse documento e suas reivindicações, citamos integralmente abaixo.

1) Direitos e Garantias individuais (Criminalização do preconceito de raça, inafiançável e imprescritível; Proibição de pena de morte, ressalvada a legislação penal aplicável em caso de guerra externa, prisão perpétua e banimento; Respeito à integridade física e moral dos detentos e presidiários, estabelecimento de atividade produtiva rentável ao/à presa sendo esta renda revertida em prol de sua família na proporção de 80% sendo os 20% demais em prol do sistema penitenciário; Criação de um Tribunal Especial para julgamento dos crimes de discriminação racial; Consideração da tortura física e/ou psicológica como crime contra a humanidade);

2) Violência Policial (Unificação das Polícias Civil e Militar e instituição de cursos permanentes de reciclagem e melhores critérios de seleção e admissão de policiais no sentido de garantir o respeito à integridade física e moral do cidadão independente de sua raça ou cor; Crimes relacionados ao abuso do poder cometidos pela polícia serão julgados pela justiça comum);

3) Condições de vida e saúde (Licença maternidade de seis meses; Legislação específica para fortalecimento de programas de prevenção de doenças; Estatização,

⁶³ Em 1982, com o retorno das eleições diretas para os governos estaduais, setores do movimento negro se articulam no sentido de vislumbrar o poder público via partidos políticos, sobretudo PT e PDT. Essa estratégia não foi aceita com unanimidade dentro do movimento (PEREIRA, 2010).

socialização e unificação do Sistema de Saúde; Assistência ao idoso independente de contribuição à previdência; Estatização do transporte público; Construção de moradias dignas para as populações carentes e de baixa renda. O gasto com a moradia não será superior a 10% do salário do trabalhador; Destinação de 20% do Orçamento da União à saúde; Nacionalização todas as Indústrias e Laboratórios Farmacêuticos no País);

4) Mulher (Que seja assegurado a plena igualdade de direitos entre o casal, e que, à mulher mãe, seja assegurado o direito de fazer constar no Registro de Nascimento do filho, o nome do pai, independentemente do estado civil da declarante; Proibição de implantação de todos e quaisquer programas de controle da natalidade pelo Estado; Descriminalização do aborto na forma que dispuser a lei ordinária);

5) Menor (Estabelecimento de que é dever do Estado a educação e a manutenção da criança carente dos zero aos dezesseis anos; Proibição da manutenção de Casa de Detenção de Menores. O Menor Infrator terá assistência social extensiva à sua família);

6) Educação (O processo educacional respeitará todos os aspectos da cultura brasileira. É obrigatório a inclusão nos currículos escolares de I, II e III graus, do ensino da História da África e da História do Negro no Brasil; A Educação será gratuita, em todos os níveis, independentemente da idade do educando. Será obrigatória a nível de I e II graus; A elaboração dos currículos escolares será, necessariamente, submetida à aprovação de representantes das comunidades locais; A verba do Estado destinada à Educação corresponderá a 20% do Orçamento da União; Que seja alterada a redação do § 8º do Artigo 153 da Constituição Federal, ficando com a seguinte redação: A publicação de livros, jornais e periódicos não dependem de licença da autoridade. Fica proibida a propaganda de guerra, de subversão da ordem ou de preconceitos de religião, de raça, de cor ou de classe, e as publicações e exteriorizações contrárias à moral e aos bons costumes; A ocupação dos cargos de direção e coordenação nas escolas públicas e de delegado de ensino serão efetivadas mediante eleição, com a participação dos professores, alunos e pais de alunos);

7) Cultura (Proibição da veiculação de mensagens, em todos e quaisquer veículos de comunicação de massa, que ofendam a integridade moral, espiritual e cultural da pessoa do cidadão Negro; Em substituição ao §5º do Artigo 153 da Constituição Federal, que passe a constar que: Fica assegurada a liberdade de culto religioso e garantida a prática de todas e quaisquer manifestações culturais, independentemente de sua origem racial, desde que não sejam ofensivas à moral e aos bons costumes; Que seja declarado Feriado Nacional, o dia 20

de novembro, data da morte de Zumbi, o último líder do Quilombo dos Palmares, como o Dia Nacional da Consciência Negra; Que seja efetivado o reconhecimento expresso do caráter multirracial da Cultura Brasileira);

8) Terra (Será assegurada às populações pobres o direito à propriedade do solo urbano e rural, devendo o Estado implementar as condições básicas de infraestrutura em atendimento às necessidades do Homem; Será garantido o título de propriedade da terra às comunidades negras remanescentes de quilombos, quer no meio urbano ou rural; Que o bem imóvel improdutivo não seja transmissível por herança. Que o Estado promova a devida desapropriação);

9) Trabalho (Que a duração da jornada diária do trabalho não exceda a 6 (seis) horas, ficando ainda, assegurado o repouso semanal remunerado e, igualmente, os feriados civis e religiosos, de acordo com a tradição local; Estabilidade do trabalhador no emprego, desde o início do Contrato de Trabalho; Reconhecimento da profissão de Empregada Doméstica e Diaristas, de acordo com o estabelecido na CLT; Aposentadoria por tempo de serviço com salário integral, acrescido de 30%, a título de bonificação; Trabalhadores, de qualquer categoria profissional ou ramo de atividade, inclusive rural: salário mínimo real, direito irrestrito de greve, liberdade e autonomia sindical, proibição de diferença de salários e de critérios de admissão no trabalho, por motivo de sexo, cor ou estado civil; Escala móvel de salário, de acordo com a elevação do custo de vida; Licença aos pais, nos períodos de natal e pós-natal do filho, para usufruir com plenitude da paternidade; Que seja assegurado também ao marido ou companheiro, o direito de usufruir dos benefícios previdenciários decorrentes da contribuição da esposa ou companheira; Direito de sindicalização para os funcionários públicos; Que seja criado o "Juizado de Pequenas Causas" na área trabalhista; Responsabilidade do Estado pela indenização imediata de acidentes ou prejuízos que o trabalhador for vitimado no exercício profissional, assegurando ao Estado o direito de ação regressiva contra o empregador ou contra o próprio empregado quando apurada a responsabilidade);

10) Relações Internacionais (Rompimento imediato de relações diplomáticas e/ou comerciais com todos e quaisquer países que tenham institucionalizado qualquer tipo de discriminação entre sua população)⁶⁴.

⁶⁴ Esta sistematização está presente no trabalho de Santos, 2015, p. 132-135.

CAPÍTULO 3 – INDÍGENAS E NEGROS NA ANC DE 1987-88

Abertura

No capítulo anterior, procuramos reconstruir o contexto histórico que motivou as demandas apresentadas por indígenas e negros, com o intuito de expor o processo de organização destes grupos e perceber os elementos discursivos que compõem o repertório das suas reivindicações antes de chegarem à ANC.

No terceiro capítulo, o foco é a própria ANC. Por meio das atas das reuniões da Subcomissão de Negros, Populações Indígenas, Pessoas Deficientes e Minorias, a qual promoveu uma série de audiências públicas com as principais lideranças de negros e de indígenas, atentamos para a ação discursiva elaborada por cada grupo. A partir dela, iniciamos a investigação sobre o que compõe os *projetos de cidadania diferenciada* de cada um deles, caracterizando a construção da *cidadania diferenciada* de acordo com os elementos constitutivos dos discursos de reivindicação. Ademais, com o intuito de situar as lideranças de cada grupo enquanto atores políticos que produzem e manuseiam a própria noção de diferença, analisamos como e para quais fins cada grupo mobiliza a diferença nesse contexto de interação com os demais atores políticos.

Devemos antecipar que optamos por não efetuar a reconstrução de todo o percurso das demandas colocadas por esses grupos desde o início da ANC até a promulgação da Constituição Federal de 1988. Isso porque o nosso objetivo não é expor sistematicamente o que foi negociado, recusado ou aprovado e os motivos pelos quais o texto constitucional chegou ao final de uma forma e não de outra⁶⁵. Em vez disso, procuramos dar o maior espaço possível à voz dos atores para retomarmos a análise teórica no capítulo seguinte.

⁶⁵ Valeria uma pesquisa aparte para entender quais as variáveis que fizeram com que as reivindicações dos grupos obtivessem mais ou menos sucesso diante de atores políticos fortes, que tinham propostas bastante contrárias aos interesses das “minorias”. Uma investigação desse tipo exigiria outro fôlego, com outros instrumentais metodológicos da ciência política. No entanto, é possível indicar que o lobby exercido por indígenas e negros, sobretudo o caráter simbólico das manifestações indígenas, podem ter interferido no resultado final, bem como a posição do relator na subcomissão VII-C, Alcení Guerra (PFL), muito menos conservadora do que se esperava e, por fim, talvez o mais importante, o fato de que essa subcomissão não foi alvo de disputa entre os partidos, o que garantiu a ampla presença da esquerda alinhada ao tema das minorias.

3.1. Breve contexto da ANC e da Subcomissão VII-C

A década de 1970 aglutinou diversas debilidades presentes na conjuntura econômica e social do país de modo que a passagem para os anos 1980 veio carregada de pesadas críticas ao regime militar. Do ponto de vista econômico, a crise do petróleo de 1973 e as críticas ao chamado “Milagre Econômico” se avolumaram na medida em que as obras faraônicas e o crescimento do PIB davam lugar à distribuição de renda desigual, à dependência do capital internacional e à insatisfação de setores empresariais com a queda do crescimento e a inflação.

No plano político, o próprio regime militar apresentava cisões internas e, com o retorno ao pluripartidarismo no final dos anos 1970, o novo quadro partidário abriu espaço para novos atores que vislumbravam o horizonte da democratização pela via política. No início dos anos 1980, o PMDB ganha eleições em nove estados e o PDS, principal partido derivado da antiga ARENA, perde a maioria na Câmara dos Deputados e começa a se fragmentar.

No plano social, essas duas décadas também são marcadas pela emergência da sociedade civil como ator político central para o processo de transição democrática em oposição ao regime autoritário brasileiro. A ideia de povo como ator político propulsor da ação coletiva se materializa nos movimentos sociais vinculados a causas diversas presentes na sociedade (DOIMO, 1995; GOHN, 2008; 2013). Como mostramos no capítulo anterior, os movimentos negro e indígena integram esse cenário e possuem características específicas ao se projetarem para o espaço público, como descrevem Arruti, Montero e Pompa (2012)

A ampliação da participação de novos atores sociais, entre eles os movimentos sociais e as organizações civis de marca étnica, ao longo do processo de democratização, levou, por um lado, à definição de um código político novo – o código dos direitos – que legitima a existência de um campo de inter-relações da sociedade com o Estado e, por outro, ao crescimento da categoria de diferença cultural como instrumento de negociação política. Neste contexto, propagou-se um modo de entender a reprodução das desigualdades sociais na chave de leitura da persistência do preconceito e da discriminação racial, étnica e cultural, percepção esta que pautou a formulação de uma política de reconhecimento, a partir da Constituição de 1988, e que procurou traduzir-se em políticas públicas em todas as áreas de ação governamental: educação, saúde, crédito, assistência jurídica. Esta mudança se deu mediante uma alteração profunda das categorias cognitivas por meio das quais o Estado “pensa” e é pensado. A nova sensibilidade do poder público para com as especificidades étnicas e culturais está relacionada à redefinição simbólicas da “identidade nacional” (ibidem, p. 35).

Ainda que as forças políticas do antigo regime continuassem atuantes, o quadro de desgaste do regime militar proporcionou a esperança de que o retorno à democracia poderia reestruturar a política econômica e garantir a conquista de autonomia e direitos fundamentais para os cidadãos. Em 1983, surge uma proposta do PMDB de eleições diretas para a presidência, mas não é aprovada, o que coloca a possibilidade das eleições por meio de Colégio eleitoral, conforme as regras do próprio regime autoritário. A composição possível tornou, em 1984, Tancredo Neves o candidato indireto à presidência e Sarney como seu vice. Estava claro que, se eleito, Tancredo tinha em sua agenda a proposta da ANC⁶⁶, prevista para 1986 (ROCHA, 2013).

Nesse sentido, os grupos organizados da sociedade civil visualizam na transição para o modelo democrático e, posteriormente, na Assembleia Nacional Constituinte de 1987-88, o campo de disputa para conquistarem seus interesses na formulação da nova ordem política, fato perceptível não somente pelo volume de emendas populares recebidas pela Constituinte, mas também pela intensa movimentação popular no Congresso naquele período (MICHILES *et al*, 1989; BRANDÃO, 2011).

A abertura do Congresso constituinte à intervenção da sociedade organizada significava que o poder da Assembleia estaria mais descentralizado e mais acessível (ARAGÃO, 1994). De fato, a ANC gerou uma dinâmica de aceitação dos grupos presentes e seus respectivos interesses por meio das emendas populares enviadas e mesmo pelo domínio técnico-científico que representantes exibiam nos debates promovidos pelas audiências públicas que ocorreram nas comissões e subcomissões⁶⁷.

A Assembleia Nacional Constituinte foi dividida em oito comissões, cada uma com três subcomissões, totalizando vinte e quatro subcomissões. Os trabalhos finais destas passavam para as suas respectivas comissões, as quais encaminhavam, após as alterações, para a Comissão de Sistematização e, finalmente, ao Plenário. Os trabalhos começaram em fevereiro de 1987 e em setembro do ano seguinte chegaram ao fim depois de longa jornada de trabalhos, negociações intensas e debates calorosos (PILATTI, 2008).

Goulart (2013) descreve a situação de fragmentação do processo constituinte, classificando-o como “ultra descentralizado”. A falta de hegemonia, segundo o autor, foi a característica predominante no processo. O consenso foi dificultado por conta do desacordo

⁶⁶ Vale dizer que a defesa de uma Constituinte como meio de reformular a ordem constitucional já vinha sendo defendida desde o final dos anos 1960. Brandão (2011), cap. 2, p. 43; Rocha (2013).

⁶⁷ Para uma análise detalhada da influência da participação popular na ANC de 1987-88, ver Brandão (2011).

entre as forças políticas, dos procedimentos descentralizados e da metodologia baseada no grande número de comissões e subcomissões. Tudo isso favoreceu os diferentes núcleos de poder a se tornarem mais autônomos. Praça e Noronha (2012) apontam no mesmo sentido, quando observam que as últimas instâncias de decisão dentro da ANC, a Comissão de Sistematização e o Plenário, pouco alteraram as matérias, sendo o trabalho inicial das subcomissões e comissões os preponderantes no formato final da Constituição de 1988.

É dentro desse contexto que no dia 7 de abril de 1987 foi instalada a Subcomissão de Negros, Populações Indígenas, Pessoas Deficientes e Minorias vinculada à Comissão de Ordem Social. Teve na sua presidência o deputado Ivo Lech (PMDB-RS), como primeiro vice-presidente o deputado Doreto Campanari (PMDB-SP), como segundo vice-presidente o deputado Bosco França (PMDB-SE) e como relator o deputado Alcení Guerra (PFL-PR). Além dessa composição da mesa e da relatoria, a subcomissão ainda contava com a presença de mais dois partidos: PT e PDT. No geral, a subcomissão tinha quinze membros titulares⁶⁸, sendo nove deles do PMDB⁶⁹ (60%), quatro do PFL⁷⁰ (27%), Nelson Seixas do PDT (6%) e Benedita da Silva do PT (6%).

A subcomissão iniciou seus trabalhos com dificuldades que marcaram as primeiras falas dos constituintes. Não só a imprensa deu pouca atenção aos temas da Subcomissão VII-C, mas entre os próprios constituintes parecia pairar um ar de desinteresse, evidenciado pela falta de quorum das primeiras sessões⁷¹. Para além dos problemas, todos os constituintes presentes pareciam ter algo comum em mente: a necessidade de se aproximar de e ouvir os grupos relativos à subcomissão.

Os parlamentares da Subcomissão VII-C começam a trabalhar expondo suas preocupações com a baixa adesão dos próprios constituintes para com a subcomissão e com a mínima cobertura da imprensa. Para os que ali estavam como membros da subcomissão, esses sintomas já revelavam, de início, o esquecimento a que estavam relegados os grupos que pretendiam representar. Nas palavras da constituinte Benedita da Silva, a Constituição deveria

⁶⁸ Suplentes: PMDB: Cid Sabóia de Carvalho; Severo Gomes; Anna Maria Rattes; Bezerra de Melo; Cássio Cunha Lima; França Teixeira; Francisco Carneiro; Heráclito Fortes; Maurílio Ferreira Lima; Osmir Lima; Ronaldo Carvalho; Lúcia Vânia; PFL: Jalles Fontoura; Sarney Filho; Odacir Soares; Marcondes Gadelha; Francisco Dornelles; PDT: Edésio Frias; PT: Luiz Inácio Lula da Silva.

⁶⁹ Bosco França; Doreto Campanari; Ruy Nedel; Hélio Costa; Ivo Lech; José Carlos Sabóia; Mattos Leão; Mauro Sampaio; Renan Calheiros.

⁷⁰ Alcení Guerra; Jacy Scanagatta; Lourival Baptista; Salatiel Carvalho.

⁷¹ As deliberações nas Comissões e nas Subcomissões exigiam maioria absoluta de votos. Ver Resolução nº2, de 1987, que dispõe sobre o Regimento Interno da ANC, art. 21 §2º.

representar as minorias marginalizadas para que fosse feita justiça e resgatada a dívida social que toda a sociedade tinha com esses grupos.

Na segunda reunião, dia 9 de abril, novamente a subcomissão estava sem quórum. Benedita da Silva (PT) e Nelson Seixas (PDT) solicitaram aos constituintes do PMDB e do PFL ali presentes que dialogassem dentro dos seus partidos para completar os membros da subcomissão, uma vez que PMDB e PFL eram os partidos com as maiores bancadas na ANC. Ainda assim foram feitas as discussões a respeito da programação e do desenvolvimento das atividades da subcomissão e da Constituinte de modo geral. Os constituintes presentes manifestaram a importância de escutar os diversos grupos com a maior abertura possível, de modo que a própria ANC financiasse a vinda de especialistas dos temas e das lideranças de cada grupo. O presidente Ivo Lech (PMDB) deixou claro, de saída, que a subcomissão utilizaria todas as audiências públicas possíveis para facilitar esse processo. Além disso, o constituinte José Carlos Sabóia (PMDB) afirmou que a imprensa deveria ser atraída para cobrir os acontecimentos da subcomissão, dando visibilidade aos trabalhos, e que deveriam ser convocados, antes das lideranças de cada grupo, especialistas nos temas específicos dela.

A pausa entre a segunda e a terceira reunião, ocorrida no dia 22 de abril, foi longa devido ao feriado da Semana Santa. Os constituintes, com receio do esvaziamento da subcomissão, optaram por iniciar os trabalhos depois do feriado, com as audiências dos respectivos grupos e, nesse intervalo, procuraram mobilizar as lideranças dos grupos para comparecerem às audiências públicas da subcomissão.

O andamento dos trabalhos da subcomissão ganhou mais força com o tempo, graças às intervenções dos constituintes e à disposição que tiveram para convidar interlocutores dos grupos sublinhados pela subcomissão. As audiências públicas com lideranças e representantes de cada grupo foram a marca mais forte dos trabalhos da subcomissão. A entrega formal do anteprojeto foi feita na 13ª reunião, no dia 12 de maio, e a última votação ocorreu no dia 25 de maio, somando-se dezesseis sessões da Subcomissão VII-C.

No texto que segue nos importam as audiências públicas em que lideranças dos negros e dos indígenas falaram. Optamos por ordenar os relatos e as análises dos discursos não por ordem cronológica, mas primeiro agregando os discursos relacionados aos indígenas e depois os relacionados aos negros.

Antes de avançar sobre as questões propostas para a análise, consideramos relevante a compreensão da maneira como os grupos, enquanto agentes políticos, mobilizaram a noção de

diferença dentro dos seus repertórios, uma vez que esse processo também incorpora a própria elaboração do projeto de cidadania diferenciada.

A abordagem da antropologia do político vem nos auxiliar na análise mais aprofundada do campo dos atores políticos, uma vez que considera as experiências de desrespeito e injustiça de identidades coletivas em constante interação com a elaboração de práticas simbólicas. Como podemos observar, a atuação dos grupos selecionados está permeada por essas interações na figura dos agentes políticos que produzem a diferença em um determinado lugar, de uma determinada forma e visando a um fim específico.

é preciso ter em conta que, se a configuração do espaço público depende das formas de publicização que põe em andamento, a análise dessa passagem das experiências privadas para as ações de representação depende da compreensão dos termos a partir dos quais determinados atores se sentem “desrespeitados” e o modo como se constroem, a partir dessas experiências pontuais, as unidades sociais de ação, suas fronteiras e seus conteúdos, que dão suporte simbólico às reivindicações por direitos (ARRUTI, MONTERO E POMPA, 2012, p. 35).

Alguns constituintes, mais ligados às causas dos grupos indígena e negro, manifestaram a preocupação com a compreensão da experiência do desrespeito vivenciado por cada grupo. Considerando que a ANC poderia ser decisiva para o futuro de cada grupo, é preciso ter em mente que quando as lideranças representantes de indígenas ou de negros entram em cena na subcomissão, elas precisam não só sensibilizar o outro com aquilo que aflige o grupo dela, mas traduzir publicamente determinada experiência negativa, que nem sempre pode ser facilmente apreendida pelo outro. O agente corporifica a posição de mediação resultante do cruzamento de uma trajetória específica com um conjunto de enunciados. Ou seja, trata-se de pensar indígenas e negros inseridos em um “campo de relações prático-discursivas sobre as diferenças”, enquanto agentes situados e prontos para apropriarem-se simbolicamente da diferença que pode lhes garantir acesso àquilo que buscam. Como expõem Arruti, Montero e Pompa (2012),

os processos de produção de identidades, e seu uso político, só podem ser compreendidos através da observação empírica do modo como agentes particulares, a partir de repertórios disponíveis, produzem seus modos de representar suas diferenças na interação com os outros. (ibidem, p. 27).

Nesse sentido, o objeto da antropologia do político é “a própria produção da diferença e seus modos de generalização que tem como instrumento analítico o conceito de mediação.” (ibidem, p. 29). Essa abordagem colabora com o entendimento das características de cada

projeto de cidadania diferenciada defendido, na medida em que elucida como esses atores políticos apropriam-se daquilo que lhes tornam distintos e com quais finalidades fazem isso⁷².

Com efeito, compreender os grupos e suas lideranças dessa maneira nos auxilia de duas formas. Primeiro, porque situa o agente político em um determinado campo e facilita a compreensão da sua “encenação”, retirando-o de mera narrativa. O capítulo anterior foi construído com o objetivo de facilitar também esse entendimento, considerando que “esses discursos não resultam mecanicamente da imposição de uma agenda externa”. Em segundo, porque, ao pensar o “campo de produção de significados que trabalha na constituição dos próprios agentes”, estamos adensando a caracterização do projeto de cidadania diferenciada de cada grupo (ibidem, p. 33).

3.2. A Subcomissão VII-C e os projetos de cidadania diferenciada

3.2.1. A Subcomissão VII-C e a cidadania diferenciada indígena

A terceira reunião da subcomissão VII-C ocorreu, quase duas semanas depois, no dia 22 de abril. Nela iniciou-se o ciclo de audiências públicas, característica expressiva dessa subcomissão. Foram recebidos dois representantes das comunidades indígenas e um anteprojeto dos índios foi entregue à subcomissão. Nele as comunidades sugeriram três artigos com o objetivo de constituir o capítulo “Das populações indígenas”⁷³. Foi o indígena da tribo dos Carajás e Superintendente para Assuntos Indígenas do Estado de Goiás, Idjarurri Karajá, quem os leu ao plenário⁷⁴. Antes disso, anunciou: “Estamos aqui [...] em busca de apoio dos Constituintes para que o Brasil venha garantir o *respeito* aos povos indígenas, venha garantir a nossa terra, porque ela é a nossa sobrevivência”⁷⁵. Passando ao capítulo, o primeiro artigo afirmava a responsabilidade do Estado em garantir o direito originário das comunidades indígenas às suas terras; o segundo destacava a importância das terras para a

⁷² Não estamos pensando os grupos somente em uma perspectiva racionalista. Seria equivocado não considerar a acentuada presença de um caráter emocional dos movimentos, formado pelo acúmulo de desvalorização moral cotidiana. Como ficará mais evidente, a dimensão dos sentimentos dos grupos está presente em nossa abordagem dos projetos de cidadania diferenciada.

⁷³ Para o texto original ver Anexo A.

⁷⁴ A ata registra a presença de diversas lideranças: cacique Raoni, do Xingu, e Idjarruri Karajá, de Goiás, os quais usaram a palavra para defender a proposta, e mais cacique Celestino (Xavantes), cacique Antana (Xingu), cacique Aleixo Pohi (Krahôs), cacique Inocência (Enkbatas – Canoeiros), cacique Alfredo Gueiro (Kaxinawá). Ailton Krenak (presidente da União das Nações Indígenas – UNI), Janacula Kanaiurá (chefe de gabinete do presidente da Funai), Marcos Terena (Ministério da Cultura), Jorge Terena (Ministério da Cultura).

⁷⁵ Ata ANC, p. 11. Grifos nossos.

reprodução física e cultural dos povos e exigia a sua posse permanente; o terceiro, por fim, apontava que o Ministério Público deveria proteger os direitos indígenas. Ao encerrar a leitura do documento, Idjarruri Karajá argumenta:

nosso povo foi *dizimado* pela irresponsabilidade das autoridades governamentais e indefinições das leis brasileiras, embora nós, pré-colombianos, até agora, tenhamos sido relegados a segundo plano, estamos aqui esperançosos, confiantes nesses Constituintes que foram eleitos com a responsabilidade muito grande de garantir a nossa *sobrevivência*⁷⁶.

A fala do segundo representante, Cacique Raoni, do Xingu, chama a atenção para uma vontade primeira de afastamento da sociedade brasileira:

muitas vezes meu povo está morrendo nas mãos do seu povo, o que eu não gostei. [...] Quem nasceu primeiro fomos nós. Hoje que tem gente muito complicada, *a vida de vocês não é boa para nós índios*. Nós temos direito a terra, direito à mata, nós fomos criados dentro do mato. Nós não queremos a casa de vocês [...] *Por que seu povo não respeita meu povo?* [...] Seu povo não pode matar mais o meu povo. Quando o seu povo mata o meu povo, temos que lutar para matar⁷⁷.

Entre as falas dos dois representantes indígenas, o antropólogo e constituinte José Carlos Sabóia enfatizou que:

é importante que neste momento em que temos o sonho de projetar uma Nação que foi destruída, cidadãos foram desrespeitados em seus direitos, é importante que, neste momento, tenhamos uma concepção muito clara do que significa essa simbologia, hoje, dos índios aqui presentes, de os índios ocuparem as nações indígenas, os povos indígenas ocuparem esta Subcomissão das Minorias, daqueles que são cidadãos de segunda, terceira e última categorias, daqueles que estão no final ou fora da fila, daqueles que não têm seus direitos respeitados. [...] Ou nós somos capazes de discutir politicamente, e destruímos as bases do preconceito que fazem com que as minorias étnicas, os negros, as pessoas portadoras de deficiência física e todos os outros grupos vitimados pelos preconceitos e pelo estigma, que sejamos capazes de discutir isso politicamente e deixar claro no texto constitucional, que daqui para a frente é impossível ignorar a reivindicação de todas as Minorias deste País⁷⁸.

O trecho é profícuo em contextualizar o entorno político que constitui a emergência de movimentos como o indígena e o negro. Assim, o deputado Sabóia vocaliza expressões diferentes de desrespeito que atingem as minorias, com destaque ao plano simbólico, perceptível no “preconceito” e no “estigma social” que hierarquiza categorias de cidadãos.

Até o final da reunião permaneceram em pauta questões de organização dos trabalhos. Os problemas colocados pelos constituintes Alcení Guerra (relator), Benedita da Silva, Salatiel Carvalho e José Carlos Sabóia versaram sobre a importância do trabalho da

⁷⁶ Ata ANC, p. 12. Grifos nossos.

⁷⁷ Cacique Raoni, 3ª reunião da Subcomissão VII – C, Ata ANC, p. 13. Grifos nossos.

⁷⁸ Ata ANC, p. 12.

Subcomissão VII-C e o quão restrito seria o tempo para conseguirem escutar as demandas de todos os grupos que ele deveria abranger. Nesse sentido, foi apontada a necessidade não só das audiências na subcomissão, mas de os constituintes buscarem realizar reuniões com as mais diversas minorias nos dias de intervalo das atividades, para que pudessem trazer os posicionamentos desses grupos. Além disso, enfatizaram a preocupação com o tempo que o relator Alcení Guerra teria para escrever o relatório dos trabalhos e apresentá-lo à subcomissão.

Antes do encerramento da reunião, o deputado Sabóia pediu para que todos se mobilizassem para atrair o olhar da imprensa: “eu pediria encarecidamente para que houvesse um trabalho junto à imprensa, de divulgação nos jornais, amanhã, e se possível, até nos jornais de televisão, hoje à noite, com relação ao que vai acontecer amanhã”⁷⁹. A pouca atenção da imprensa a essa subcomissão já tinha sido alvo de críticas no início dos trabalhos. Mais uma vez, esse problema veio à tona.

A quarta reunião, ocorrida no dia seguinte, 23 de abril, tinha como programa explorar o histórico dos grupos contemplados pela subcomissão. Para tanto, os constituintes contaram com a presença da antropóloga, presidente da Associação Brasileira de Antropologia, Manuela Carneiro da Cunha e do sociólogo e constituinte Florestan Fernandes⁸⁰. A primeira exposição foi da professora Carneiro da Cunha, a qual começou com uma breve explicação conceitual em torno do que estava sendo chamado de “minorias”. Ao fazê-lo deixou claro que minoria não tinha necessariamente a ver com números populacionais, mas que, especialmente no caso daquela subcomissão, minoria significava que determinados grupos foram (ou ainda são) sócios minoritários de um projeto de nação.

No caso do indígena, a minoria indígena é também uma minoria fortemente demográfica. É uma ínfima parcela da população, mas é também uma ínfima parcela daqueles 6 milhões de índios que aqui habitavam quando o Brasil foi supostamente descoberto. Isso dá a medida do genocídio que foi praticado neste País. Temos, hoje, algo em torno de 220 mil índios, distribuídos em 180 sociedades diferentes. Representa uma riqueza cultura que é difícil de ser avaliada. A tendência à homogeneização, que foi característica do começo deste século, por exemplo, e veio até o pós-guerra, foi fortemente marcada também por essa expectativa de uma grande homogeneização de que o Mundo seria uma aldeia global. Ao contrário, o que se viu foi o renascer das especificidades e também os valores extraordinários que se começou a perceber em sociedades diferentes. [...] O Estado tomou para si a responsabilidade de uma proteção especial. Essa proteção especial é decorrente da vulnerabilidade dos índios. Há outra questão que não decorre da vulnerabilidade das sociedades indígenas, que é o direito à terra. O direito à terra é um direito totalmente

⁷⁹ *Ata ANC*, p. 17.

⁸⁰ A fala de alguns especialistas nesse momento se torna relevante na medida em que atuam como tradutores do contexto que motiva a manifestação das reivindicações de cada grupo, sobretudo no caso dos indígenas.

diferente da proteção especial que se dá às sociedades indígenas. O direito à terra é o reconhecimento que vem desde a Colônia, de que os índios são os primeiros ocupantes do Brasil. Isso foi reconhecido desde o século XVI.[...] Não vou estender-me aqui, porque não teria tempo, mas é importante se perceber que há dois tipos de direitos para os índios: um, que deriva, portanto, da vulnerabilidade das suas sociedades, outro, que deriva da sua condição de primeiros ocupantes dessas terras, e que é uma tradição. Só queria lembrar aqui que é uma tradição jurídica brasileira, porque não só na Colônia, não só no Império, nas Constituições brasileiras, desde 1934, 1937, em 1946, em 1967 e em 1969, todas elas têm um artigo, um ou mais artigos até, sobre os Direitos Territoriais Indígenas. As terras ocupadas pelos índios são de sua posse permanente, é o texto atual do art. 198. São, portanto, direitos históricos. [...] Concentrar-me-ei mais diretamente na questão da terra. Os índios têm na terra o suporte da sua identidade. A terra é absolutamente necessária à sua reprodução física e cultural também. [...] O total de terras demarcadas é de 12 milhões de hectares, e a FUNAI demarcou apenas 32% das terras identificadas. [...] O que implica essa não demarcação? Por que não se demarcou? É bom que se diga. A demarcação estava prevista no Estatuto do Índio, que é de 1973, que previa 5 anos para que se completassem todas as demarcações. No entanto, estamos em 87, e de as cifras atuais, 32% das terras identificadas apenas estão demarcadas. Não se demarca exatamente porque os interesses são muito grandes. [...] A Constituição atual prevê, no seu art. 198, que as terras são de posse permanente, e esse dispositivo é auto-aplicável. Portanto, não há necessidade da demarcação para garantir esses direitos. No entanto, sem demarcação o que acontece? Acontecem coisas, como a seguinte: alvarás de mineração concedidos para áreas indígenas. Há, atualmente, 137 alvarás de pesquisa mineral em áreas indígenas; 163 alvarás estão em terras demarcadas; 364 em terras não demarcadas. É claro que a não demarcação favorece a invasão. [...] Como acabei de mencionar, há 537 alvarás de pesquisa concedidos para área indígena, grande parte no segundo semestre do ano de 1985. O decreto assinado pelo Presidente Figueiredo previa que só se pudesse minerar em área indígena nas seguintes condições: somente empresas estatais brasileiras poderiam minerar e, excepcionalmente, empresas privadas nacionais. No entanto, o quadro de 537 alvarás de pesquisa mineral em áreas indígenas mostra: apenas 10% dessas empresas são estatais brasileiras; 50% são nacionais brasileiras; 40% são multinacionais.

Optamos por fazer um recorte maior da fala de Carneiro da Cunha porque ela expõe o contexto geral da situação indígena, que constitui o campo de disputa posterior dos debates em torno de diversas questões. A professora não pôde permanecer após a sua fala, mas a constituinte Benedita da Silva ressaltou a importância dos constituintes conhecerem a realidade das comunidades indígenas e dessas informações serem divulgadas⁸¹.

O expositor seguinte, Paulo Roberto de Guimarães Moreira, se concentrou nas questões relativas aos portadores de deficiência física, tema que não compreende o escopo desta pesquisa.

A exposição final e mais abrangente foi de Florestan Fernandes. Embora o professor e constituinte Florestan Fernandes tenha sido convidado para falar sobre os dois grupos –

⁸¹ Algumas dessas informações foram apresentadas no capítulo anterior, mas a nossa preocupação aqui é mostrar quais dessas informações foram expostas no início dos trabalhos da subcomissão VII-C, uma vez que muitos dos constituintes estavam tomando contato com os contextos de cada grupo naquele momento.

negros e indígenas –, direcionou a maior parte da exposição ao tema do negro, o que é apresentado na próxima subseção. A respeito dos indígenas, Fernandes assinalou a ideia equivocada, por vezes presente na narrativa histórica brasileira, segundo a qual os indígenas e o homem branco tiveram uma relação harmoniosa. O constituinte endossou o contexto de massacre e dominação violenta exposto por Carneiro da Cunha, apontando que as políticas relacionadas aos indígenas não tinham produzido o efeito de assegurar-lhes o direito à terra. Com isso, Fernandes afirmou a importância da Assembleia Nacional Constituinte em modificar essa história e passou à questão dos negros.

A oitava reunião, ocorrida no dia 29 de abril, retomou as questões relacionadas às populações indígenas, reunindo especialistas e representantes de entidades defensoras das causas indígenas. Passamos, em panorama geral, os temas abordados, sem a preocupação de nos determos nos discursos, uma vez que o enfoque está direcionado para as intervenções das lideranças indígenas.

O bispo Dom Erwin Krauten, representante do Conselho Indígena Missionário – CIMI, defendeu o direito dos indígenas às suas terras, afirmando o dever com a dignidade e o direito à vida plena destes povos. Em crítica, relatou diversos casos de violência contra os indígenas que impossibilitavam “garantir-lhes o direito ao futuro”⁸².

O jurista Carlos Marés, representante da Comissão pela Criação do Parque Yanomami e da Comissão Pró-Índio de São Paulo, também fez a defesa dos direitos indígenas às suas terras, explicitando o significado delas para os povos indígenas e esclarecendo os ajustes que deveriam ser feitos na Constituição para facilitar a defesa judicial das terras indígenas. Designou que o Ministério Público deveria ser o responsável por assegurar os direitos dos indígenas.

O geólogo Vanderlino Teixeira de Carvalho, presidente da Coordenação Nacional de Geologia, abordou a importância da preservação das reservas indígenas, porém gerou uma polêmica com alguns constituintes e demais convidados, porque a proposta que apresentou deixava uma abertura para a União explorar as terras indígenas para fins de extração de minérios ou pesquisa. Todas as falas feitas na sequência se opuseram a esse tópico.

Mais uma vez convidada pela subcomissão, a antropóloga Manuela Carneiro da Cunha, professora da USP e presidente da Associação Brasileira de Antropologia – ABA, expôs como convicções do passado, que vinculavam os povos indígenas a uma ideia de

⁸² *Ata ANC*, p. 83.

primitivismo e atraso, eram continuamente refutadas pelas ciências sociais e, ao contrário do que propagavam as convicções de outrora, tornava-se cada vez mais perceptível a existência de conhecimentos extremamente especializados e sofisticados nas comunidades indígenas, principalmente nas áreas medicinais. Com isso, a antropóloga quis desconstruir a imagem do indígena enquanto um obstáculo ao desenvolvimento do país.

Além disso, Carneiro da Cunha fez referência ao reconhecimento internacional em torno da noção de “etnodesenvolvimento” – tratada no fórum internacional da UNESCO, em 1981, na Costa Rica –, cujos princípios de autodeterminação e autonomia asseguravam o desenvolvimento da cultura própria dos povos indígenas por meio do direito às suas unidades político-administrativas, bem como a autoridade sobre seu território e capacidade decisória⁸³. As demais considerações resgataram a contextualização histórica dos indígenas no Brasil em termos bem próximos ao que expusemos em sua fala na reunião do dia 23 de abril.

Por fim, o antropólogo Mércio Gomes, representante do Instituto de Pesquisas Antropológicas do Rio de Janeiro, reiterou as falas anteriores no sentido de garantir a demarcação das terras indígenas e a sua inviolabilidade por meio de um “pacto indigenista nacional” assegurado pelo Estado. Ao término das intervenções dos cinco convidados, a reunião foi encerrada.

Na décima primeira reunião, ocorrida no dia 5 de maio, a audiência, dedicada majoritariamente às questões das populações indígenas, contou com as falas de onze lideranças indígenas. Reconstituímos as intervenções mantendo o enfoque no discurso enquanto revelador da reivindicação do grupo e de suas motivações por meio de uma semântica coletiva. O primeiro a falar foi o índio kaiapó, Pangran Ubenkran-Grem.

Há muito problemas lá na nossa reserva. Eu falei com o Deputado para me ajudar, porque estou preocupado com todos os meus parentes. Por quê? Porque não tem ainda a marcação. [...] Outro parente meu está muito preocupado com a terra; madeiras e fazendeiros entram na reserva. O nosso líder está preocupado. [...] Há muitas nações, há muitas aldeias lá no Pará, no Xingu. É muito ruim lá nas nações. Madeiras e fazendeiros entram e garimpeiros também. É muito complicado. Nós e nosso cacique estamos preocupados porque, antigamente, o índio mesmo trabalhava na terra dele. O meu avô e o meu pai nasceram na aldeia⁸⁴.

A fala seguinte foi de Estevão Carlos Taukane, representando os indígenas Bakairi. Taukane leu um documento escrito pelos Bakairi em Cuiabá, elencando uma série de

⁸³ *Ata ANC*, p. 92. A Declaração de San José (UNESCO) de 1981, documento final do fórum, pode ser verificada em Carneiro da Cunha, 1987, p. 199-201.

⁸⁴ *Ata ANC*, p. 156.

demandas⁸⁵, entre elas: o reconhecimento dos povos indígenas como nações; a demarcação de suas terras; a responsabilidade do Estado em garantir a educação dos indígenas por meio de escolas de ensino bilíngue nas aldeias e financiando a continuação dos estudos fora das aldeias, inclusive por meio de “vagas especiais nas universidades à semelhança dos convênios internacionais”; a criação de programas especiais de saúde para atender os povos indígenas e assegurar “reservas de leitos em hospitais próximos às terras indígenas”.

Em seguida, falou o cacique Nelson Saracura, índio pataxó.

a FUNAI não está resolvendo o problema então quem sofre é o índio. O índio está sofrendo muito. Então eu gostaria que nossa terra fosse demarcada porque nossa terra é nossa vida, a terra indígena é nossa vida, é dela que nós vivemos; nós não sabemos viver na cidade, a cidade não nos faz bem. [...] Todo esse tempo, nós vivíamos em paz, de pescaria e de caçada, com nossos costumes indígenas. Depois bagunçou tudo; índio espalhou, índio morreu e a FUNAI não resolveu⁸⁶.

Segue a palavra do índio macuxi, Gilberto Macuxi.

quero relatar aqui a problemática do território de Roraima que vem sendo há muito tempo esquecido de muitos anos; os índios vem lutando para sobreviver na sua própria terra e nós vivemos marginalizados, escravizados, porque não temos nossa demarcação da terra Macuxi [...] Precisamos de demarcação de todas as áreas indígenas, principalmente em Roraima, porque somos esquecidos e precisamos de ajuda. O povo indígena de Roraima como de outra nação, também. O que precisamos é ter nossa terra, porque nossa terra é nossa vida, porque nós vivemos em cima dela. [...] o policial do Território de Roraima vem perseguindo o índio, sendo a favor do fazendeiro e contra o índio. Sabemos que muitas casas de índios foram destruídas, queimadas, índios foram presos e a FUNAI nada resolve da demarcação das terras. [...] Nós, índios, estamos protestando Calha Norte, porque ali vai fazer invasão, fazer estradas e vai acontecer como aconteceu de Manaus a Boa Vista, onde mataram muitos índios, os Waimiri-Atroari que foram mortos através de abertura de estradas nas áreas indígenas. Tem que ser respeitado o povo indígena. É preciso que a Lei 198⁸⁷ seja assegurada nesta Constituição que está sendo feita, e seja respeitado o povo indígena de todo o Brasil. Eu, como Liderança indígena, venho trazer esta proposta para a Assembléia Nacional Constituinte: não esquecer a imagem do índio, *não integrar* o índio, não colonizar o índio, porque se colonizar, o índio vai viver isolado, como já vem acontecendo, porque querem integrar o índio na sociedade branca para aproveitar a fraqueza do índio porque já está integrado. Por isso, venho falar a respeito disso, porque queremos respeito ao direito do índio. Estamos organizando um conselho regional, um conselho territorial e isto tem que ser colocado na Constituição. Tem que ser aprovado o respeito ao povo indígena. Vimos muito sofrimento, esquecidos, sem ter nada, tem que ter consciência do índio brasileiro que é nativo e fixo. [...] Nós precisamos ter nossa demarcação nesta Constituição. Tem que sair. Já chega de os índios sofrerem, os índios são um povo que tem consciência, não é um povo que tem ganância, o branco tem ganância de tomar a terra do índio. O índio tem consciência, porque ele não tem ganância de roubar nada que é do branco⁸⁸.

⁸⁵ Anexo B.

⁸⁶ Ata ANC, p. 157.

⁸⁷ Refere-se ao art. 198 da Emenda Constitucional de 1969, o qual garante posse permanente das terras ocupadas pelos povos indígenas e direito ao usufruto exclusivo das riquezas naturais.

⁸⁸ Ata ANC, p. 157-158. Grifos nossos.

A palavra do Pajé Davi Yanomami, índio yanomami.

estamos todos sofridos porque está cheio de garimpeiro entrando e invadindo as nossas terras, e a mineração também está levando os maquinários para fazer estradas [...] Queria também falar a nossa língua Yanomami, para acreditar que sou Yanomami verdadeiro mesmo. Quero também pedir depois ao meu colega Paulo porque queria escutar a sua palavra, do idioma. Vou falar um pouco em nossa língua... (Inicia explanação em linguagem Yanomami)... Vou traduzir o que estou dizendo. Estou dizendo que nós vamos lutar junto com todos os índios do Brasil para a gente conseguir a demarcação da área indígena, para gente, para nossos filhos, porque nossos filhos vão sofrer mais do que nós. Então, estamos lutando para nossos filhos a fim deles ficarem usando ainda... o que eu falei eu traduzo. [...] E também falei que nossa área está toda invadida pelos garimpeiros, colonos, fazendeiros, pescadores, caçadores – estou traduzindo o que eu falei. [...] Eu falo a nossa língua, eu canto sou pajé, falo mais a nossa língua do que o português. O português é outra língua, não sei falar bem. Uso melhor a nossa língua, essa língua que estamos quase vendendo, também para não acabar, para os brancos não acabarem a nossa língua, para nos tornarmos brancos. O índio nunca vai ficar branco. Nós continuamos índio, nós não queremos mudar para o mundo do branco; nunca vamos mudar [...]. Hoje, a área indígena já tem dois mil garimpeiros homens. [...] E também a nossa parente Macuxi, Wapyxana e Karicó, têm a área deles toda invadida, completamente invadida, por garimpeiros, pescadores, fazendeiros, eles não querem mais deixar trabalhar gente no roçado, proibiram trabalhar, proibiram pescar, proibiram caçar, porque os brancos já tomaram tudo, por isso os nossos parentes macuxis não vieram. *Queremos ficar lá só com o povo indígena, sem misturar com os brancos*, porque se misturar morar juntos com os brancos traz muitos problemas, muitos mesmo, muita doença, prejudica nossa saúde, prende gente, por isso nós índio não queremos isso. [...] Eles falaram que iam nos ajudar, índio não vai esquecer essas palavras que o branco falou, não vai esquecer. Não estou falando muito bem porque sou índio verdadeiro mesmo, nasci na aldeia, vivi na aldeia, o Deputado pediu para cantar em Yanomami, vou cantar um pouquinho. (ÍNDIO CANTANDO)⁸⁹.

A palavra do índio kayapó, Kromare Metotire.

Nós somos índio puro, nós não somos outra nação, nós somos uma língua só, somos caiapó; meu parente está pedindo terra para marcar para ele, agora nós não somos índio brabo, não matamos, por isso eu falo pouco, mas você fala bem. Então, se o Presidente da FUNAI não manda marcar, nós continuaremos lutando. Nós brigamos até 3 meses, 4 meses, 5 meses, para ganhar terra. Ainda tem mata pura. [...] Nós sempre pedimos para o Presidente da FUNAI, mas demora, agora a terra está pouca para índio, igual casa de pombo, tá marcada, mas onde índio vai caçar? Onde índio vai fazer festa? Onde ele vai fazer roça? Tem que marcar uma terra maior para índio, índio também está aumentando, não é só branco que está aumentando, índio também. Índio vai crescer, vai aumentar, cadê terra? Não dá, tem que marcar maior, não apertado, tem que marcar mais longe, vai marcar mais longe de branco. Nós não queremos vender madeira. Nós não queremos garimpeiro, eles só querem brigar. Já pedimos para a FUNAI tirar ele. A polícia não vai, aí nós mesmos que vamos brigar, quem é que vai segurar nós? Ninguém⁹⁰.

⁸⁹ Ata ANC, p. 158-159. Grifos nossos. Tanto a fala em língua yanomami quanto o canto constam na ata da reunião exatamente como foi citado.

⁹⁰ Ata ANC, p. 159.

A palavra do índio kaingang e presidente do Conselho Regional de Guarapuava-PR, Pedro Kaingang.

Parece-me que está havendo uma falta de respeito à cultura indígena. Há o avanço da mineração, avanço das grandes serrarias, os grandes e poderosos fazendeiros violentam e afetam bastante a região Norte do País. Isso me preocupa. [...] me parece que o índio tem questionado, existem leis, existem legislações, existem termos de demarcação de terras, mas até hoje as leis não foram cumpridas. [...] Nós, índios, pensamos de uma forma, mas a política, os interesses, a ganância pensam de outra forma. [...] Hoje, o índio suplica, ele implora, eu acho que isto não deveria ser assim. É uma obrigação do povo brasileiro atender, não é justo o índio vir a público implorar, é interesse da Nação, é uma questão da Nação, é falta de cumprimento das leis. [...] Sabemos que existe um órgão governamental que hoje é órgão tutelar do índio, a tutela tem que desaparecer. O serviço do órgão tutelar foi colocado por vias políticas, essas vias políticas têm me preocupado bastante, e muito. Porque ao índio não interessa uma questão político-social envolvente, porque ele já tem uma estrutura e existe uma política social do próprio índio. É preciso garantir o espaço do índio, é preciso dar espaço e condições a esse índio, o índio também é capaz. Se não fosse capaz não estaríamos aqui, assim como outros representantes não estariam aqui. [...] É preciso criar espaços na área de educação, como eu já disse em documento enviado à Constituinte; demarcar imediatamente as áreas indígenas; dar espaços e condições de educação; melhorar a agricultura; preservar as matas e a cultura do índio; a língua; o artesanato, para valorizar mais o índio como pessoa: é preciso que se crie espaços para que ele se desenvolva por si próprio. [...] Não adianta demarcarmos a terra e não estarmos conscientizados também de dar o direito ao índio, com documentação entregue a ele. É possível fazer muita coisa, mas o que o índio exige não é terra simplesmente, mas o direito de preservá-la e o direito de segurança nela. [...] Trouxe o que senti dos índios do Norte: o desespero!⁹¹

A palavra do índio terena, Valdomiro Terena.

Nós sabemos que o índio tem vários problemas e dentre esses problemas, queremos explicar que a demarcação da terra realmente é o que me parece vem sendo de relevante importância, e explicamos o porquê: o índio detém o usufruto da terra e ele realmente precisa da terra, porque é na terra que o índio planta, é da terra que o índio retira a sua alimentação. Quer dizer, é da terra que também o índio faz seu lazer e achamos que é preciso termos a colaboração, por isso que nós pedimos à cúpula da Constituinte e ao Parlamentares que realmente dêem uma olhada com todo o carinho porque nós trazemos uma proposta, que me parece, trata de iguais problemas das outras nações aqui presentes. [...] Não só é importante para nós, mas para todos, o reconhecimento do Estado brasileiro como Nação pluriétnica. Isto nós sabemos que é também importante, porque a etnia faz parte do reconhecimento do Estado brasileiro sem a divisão do Território Nacional. Fomos ao tema nove, que é o reconhecimento do Estado brasileiro da Nação multilíngua. [...] chegamos no direito político. Achamos que estender aos indígenas o instituto do voto universal direto e secreto seria importante, já que nesta parte achamos que deve ser preservado, também, a maneira e o costume das comunidades indígenas⁹².

A palavra do índio guarani, Hamilton Kauná.

primeiramente, durante toda essa década da Constituição passada, a população indígena foi *humilhada*. Hoje, nós estamos preocupadíssimos com a sobrevivência; como será a próxima Constituição que vai ser elaborada? [...] Nós temos a nossa

⁹¹ Ata ANC, p. 159-160.

⁹² Ata ANC, p. 160-161.

terrinha que sobrou, dos nossos antepassados, os nossos bisavós já morreram na esperança da demarcação que até hoje não foi feita. [...] nosso coração está cheio de *ódio* por aqueles que tomaram as nossas terras, por aqueles latifundiários que mandaram matar os líderes indígenas para tomar as suas terras, e hoje não houve um resultado pacífico. Onde está a justiça? Onde está a justiça quando assassinaram o Marçal⁹³ por questão de terra? O que ocorreu com o Marçal ocorre com todos que lutam pelos seus direitos, pela sua terra. [...] Desde a época de 1500 nós não tivemos liberdade. Nós sempre fomos humilhados, sempre fomos massacrados. [...] Por exemplo, a violência. No Mato Grosso do Sul já morreram vários líderes e até hoje não se deu o resultado de quem é o culpado. Agora, por exemplo, se um índio matasse um fazendeiro, eles iriam mandar matar todos os índios e isso eu tenho certeza que aconteceria. [...] Nesta Constituinte, nós queremos que realmente seja bem elaborado um documento, de acordo com o que já foi enviado para esta Comissão: várias entidades apoiando o direito ao reconhecimento territorial indígena. O outro é a demarcação, porque sem demarcação nós não temos segurança nenhuma, como, por exemplo, bem claro aconteceu outro dia lá no Município de Amambai, em que os nossos patrícios, os Kaiowas, plantavam as suas roças, uma quantidade de alimento, e a FUNAI não deu nenhuma atenção para a comunidade, o fazendeiro ganhou a questão, despejou-os, agora eles não podem nem ir pegar o seu material lá da roça. Então, realmente, nós estamos chorando dentro do coração, porque é partindo de cima, é o próprio Presidente da República que tem que reconhecer os direitos do povo indígena e, daí, seguindo a escala, o que não tem cumprido. Ele está se preocupando mais é com as multinacionais que não dão futuro à pobreza que existe no Brasil. Como também aconteceu no Taquapiri, Município de Amambai, houve problemas raciais, em que o DNER construiu uma rodovia dentro da comunidade, e a empresa não quis mais carregar o índio, porque é índio. Então, a gente prefere fechar essa estrada e não deixar passar mais nenhum tipo de carro, de transporte. Isso é ilegal, como o assassinato de líderes⁹⁴.

A palavra do índio apurinã, Antônio Apurinã, representante dos povos indígenas do Acre.

nós pretendemos impor dentro da Constituinte o nosso respeito, do nosso povo índio, na defesa da nossa terra. E que não haja muita “bandagem”, como hoje, dentro da nossa área invadida pelos garimpeiros, invadida pelos madeireiros, invadida pelos pecuaristas, os grandes latifundiários. Nós deveríamos ser mais respeitados, a Constituinte deveria assegurar isto. Existe uma lei, mas essa lei não é cumprida, que é o Estatuto do Índio. O que nos traz aqui é exatamente isso: é que sejamos respeitados, que as leis sejam cumpridas, que o índio se comporte cada vez mais na sociedade e que cesse a matança incrível, porque ninguém pôde fazer nada para que isso não acontecesse. As autoridades não sabem, ninguém sabe, só quem sabe isso concretamente são os índios que sofrem no dia-a-dia que estão ali vendo as coisas acontecerem. Como as autoridades vão saber se elas não vão lá? Como é que as autoridades vão saber se o grande explorador não as consulta? Como é que isso vai chegar se não tem nenhum conhecimento? Se o índio chega e denuncia é mal ouvido?⁹⁵

O último indígena a falar na audiência foi índio krenak e presidente da União das Nações Indígenas, Ailton Krenak:

⁹³ Índio Marçal de Souza, liderança indígena guarani-ñandeva, assassinado em 1983.

⁹⁴ *Ata ANC*, p. 161. Grifos nossos.

⁹⁵ *Ata ANC*, p. 162.

Não estamos pedindo absolutamente nada a ninguém, estamos sim exigindo *respeito*, o respeito por sermos os primeiros habitantes desta terra que hoje chamam de Brasil. Somos *habitantes originários* deste lugar. O respeito e o acatamento ao nosso povo é o mínimo que nos devem. [...] Fomos reduzidos a quase nada. A História do Brasil está lotada de sangue indígena. Constituiu-se uma tradição de matança e espoliação do povo indígena neste País. [...] Fomos assassinados, fomos exterminados e não estou chorando por isso nem pedindo desculpas. Estou chamando a atenção dos senhores porque qualquer pessoa que hoje tem a decisão, qualquer pessoa que possa levantar a sua mão, aqui neste plenário, para votar, qualquer pessoa que poderá baixar sua caneta num papel para votar, ela não estará fazendo nada diferente do que apontar um trabuco para a cabeça dos índios, se essa pessoa não tiver o mínimo de respeito pelo povo indígena. [...] Hoje, os últimos territórios indígenas, que são ocupados por populações indígenas, estão na mira das empresas mineradoras, estão na mira dos grupos que querem tomar os territórios indígenas, estão na mira das madeiras. Não tenham dúvidas de que o resultado que sair deste trabalho, se for apenas aquele que contemple o aspecto cultural, muito pouco índio haverá de sobrar para contar a história do seu povo, neste País. Não adianta os senhores formularem uma proposta culturalista, não adianta formular uma proposta que venha a contemplar o direito do índio falar a sua língua, dançar a sua festa, e usar o seu cocar, porque antes de tudo isso é preciso ter uma terra para pisar em cima. É impossível mexer com o que há embaixo da terra sem mexer com o que está em cima dela. Sabemos da pressão que o Governo Federal tem exercido no sentido de que os territórios indígenas sejam abertos à mineração. A abertura dos territórios indígenas à atividade mineradora é a última pá de terra que o Estado Nacional poderia lançar sobre a vida das populações indígenas. Não brinquem com essa questão! [...] O que dá sentido de vida ao povo indígena é o sentido sagrado de ocupar o seu território, o lugar onde Deus colocou o povo indígena, o lugar onde a sua memória está vinculada e se alimenta, permanentemente. Não brinquem em cortar o vínculo do povo indígena com os seus lugares sagrados, esse é o maior crime que poderia ser cometido contra eles! O Estado brasileiro não tem uma política para as populações indígenas. O Estado brasileiro trata as populações indígenas como inimigos de guerra. Somos remanescentes de um processo de guerra de extermínio, ainda não foi assinado um tratado de paz entre o Estado brasileiro e as populações indígenas. [...] Reconheçam os nossos direitos, respeitem os nossos direitos e o nosso povo. Queremos assinar um tratado de paz com o Estado nacional e boa vontade para isso nós temos, o que falta é um pouco de clareza de sentimento, um pouco de clareza política do Estado nacional, de boa vontade, de limpar o coração e tratar com o povo indígena com a cara limpa, com o coração limpo, e não ficar tratando o povo indígena às escondidas, o tempo inteiro⁹⁶.

Com isso, finalizamos as intervenções das lideranças indígenas. De saída, podemos dizer que é evidente a existência de uma semântica coletiva que se agrega por meio da manifestação de injustiças compartilhadas, de modo que são oferecidos diversos elementos constitutivos de um projeto de cidadania diferenciada. Efetuar sua análise será tarefa do próximo capítulo, uma vez que ainda temos que apresentar as intervenções das lideranças dos negros. A questão, agora, é pensar como os atores políticos indígenas agenciam a diferença.

⁹⁶ Ata ANC, p. 163-164. Grifos nossos.

Como mostramos no início do capítulo, a ideia é que a noção de diferença tem entrado na agenda contemporânea por meio da apropriação da identidade cultural para atingir objetivos políticos, como argumentam Monteiro, Arruti e Pompa (2012)

a ideia essencialista de cultura torna-se, no campo político, tanto um instrumento de autoafirmação identitária, quanto uma linguagem jurídica de atribuição de direitos. Desse modo, a cultura como sinônimo de identidade específica e irreduzível entra no vocabulário da política e se torna uma linguagem de negociação entre movimentos sociais e Estado nacional. (ibidem, p. 2).

Segundo os autores, à medida que esse movimento acontece temos uma modificação no campo analítico que resgata o que estava na antropologia da cultura para pensar uma antropologia do político, uma vez que é destacada uma “instrumentalização política do conceito de cultura” pelos agentes políticos. Esse processo só é possível quando existe uma abertura da esfera pública para que o agente político se manifeste. Dessa forma, os agentes “fixam os temas considerados merecedores de publicidade e definem os posicionamentos em torno dele acumulando informações e elaborando argumentos que justifiquem uma opinião” (ibidem, p. 32). O momento da ANC, isto é, o lugar em que os agentes políticos mobilizam a diferença, é estratégico em termos de publicidade e potencialmente promissor para a sensibilização em torno das causas indígenas. Entender aquele espaço e a maneira como as lideranças indígenas constroem os seus discursos e práticas auxilia-nos a perceber a orientação da conduta dos agentes políticos.

Em termos metodológicos, essa abordagem aponta para uma análise interessada, de um lado, nas categorias nativas pensadas como terminologias que expressam seus modos de percepção das regras e das relações sociais; e, de outro, os princípios lógicos e práticos das ações simbólico-rituais, responsáveis pelos agenciamentos das categorias sociais de visão e divisão do mundo, que disputam o controle do modo de perceber as distinções e relações de status e seus efeitos de poder. Em ambos os casos, ao fazer das interações sociais e simbólicas o objeto de observação empírica, essa antropologia enfatiza o agente, sem o qual nossa teoria da mediação não seria possível. (ibidem, p. 28).

Podemos analisar os trechos selecionados das intervenções indígenas observando como a diferença se apresenta – via “ações simbólico-rituais” – entrelaçada no discurso e para quais fins. A estratégia indígena é marcada pela intenção de radicalizar a diferença, tanto no plano do discurso quanto no plano da performance ritual, sobretudo porque, ao apontar no modo de vida do outro – o “branco” – a *degeneração moral* e a *capacidade de destruir “a maneira de vida indígena”*, a possibilidade de alcançar os objetivos visados pelos indígenas aumenta, principalmente em torno da ênfase na vontade de não inclusão na “sociedade branca”.

Os significados negativos do contato com o outro podem ser vistos nas falas: “a vida de vocês *não é boa* para nós índios”; “nós não sabemos viver na cidade, a cidade *não nos faz bem* [...] Todo esse tempo, *nós vivíamos em paz*, de pescaria e de caçada, com nossos costumes indígenas.”; “porque querem integrar o índio na sociedade branca para *aproveitar a fraqueza do índio*”; “Já chega de os índios sofrerem, os índios são um povo que tem consciência, *não é um povo que tem ganância*, o branco tem *ganância* de tomar a terra do índio. O índio tem consciência, porque ele não tem ganância de *roubar* nada que é do branco”; “Queremos ficar lá só com o povo indígena, *sem misturar com os brancos*, porque se misturar morar juntos com os brancos traz muitos problemas, muitos mesmo, muita doença, prejudica nossa saúde, prende gente, por isso nós índios não queremos isso”; “Nós, índios, pensamos de uma forma, mas a *política*, os *interesses*, a *ganância* pensam de outra forma”; “O índio nunca vai ficar branco. Nós continuamos índio, nós não queremos mudar para o mundo do branco; nunca vamos mudar”⁹⁷.

A noção de diferença é mobilizada no sentido de atribuir ao indígena uma pureza moral intrínseca, cuja degradação é imposta por força externa do outro, o “branco”, de sua invasão em tempos passados e de sua irresponsabilidade presente. Ademais, o “branco” é indicado como aquele que se aproveita, tem ganância e rouba, ou seja, é o detentor de atributos morais espúrios incompatíveis com a “essência indígena”. Esta noção de essência pode ser apreendida em falas que enfatizam a pureza sanguínea e das tradições indígenas – “Nós somos índio puro”; “O português é outra língua, não sei falar bem” –, em especial, no momento em que uma liderança indígena fala em sua língua nativa, traduz e depois canta uma canção yanomami⁹⁸.

O arsenal indígena para o lobby simbólico gera impacto a partir das atuações que materializam a identidade cultural, com o intuito de produzir autenticidade e reconhecimento. Este agenciamento da diferença por parte dos indígenas foi feito no sentido de sensibilizar todos que estavam presentes no momento constituinte e escancarar o que estava se perdendo do país – a riqueza da cultura indígena – por meio dos subsequentes ataques que os povos indígenas sofriam. Isto pode ser notado no famoso ato de Ailton Krenak, presidente da União

⁹⁷ Grifos nossos.

⁹⁸ Vale dizer que a liderança indígena diz que um deputado pediu para que ele cantasse uma canção yanomami. Ora, essa é mais uma evidência de que o agenciamento da diferença é percebido enquanto estratégia política inclusive por atores externos à identidade indígena.

das Nações Indígenas, que pinta o rosto antes de fazer a defesa dos direitos indígenas⁹⁹. Pode ser verificado, também, nos rituais (danças e cantos) e na vestimenta de diversos indígenas nos corredores do Congresso e nas reuniões da subcomissão¹⁰⁰. Ao afirmar a autenticidade cultural, os indígenas encontram mais um recurso para negar o outro, na medida em que as forças externas dele impedem a reprodução de uma “vida social indígena”¹⁰¹. A narrativa de Oliveira (2008) é ilustrativa do contexto:

Durante o processo de elaboração da nova carta foi bastante intensa a participação de indigenistas, missionários, antropólogos e advogados não só nas audiências públicas e subcomissões, mas também no debate diário com os parlamentares, informando e apresentando sugestões. Mas o fato inédito e de maior repercussão na rotina parlamentar foi a presença constante de uma massa de indígenas que, pintados e com seus adornos de pena, percorriam os corredores, lotavam os auditórios, entravam e saíam dos gabinetes. Não eram agressivos nem manipuladores, não eram manifestantes que protestavam nem lobistas. Eram pessoas comuns, apenas diferentes, todos confiantes no processo parlamentar, sinceramente preocupados com a defesa de suas comunidades, seus modos de vida e valores diferenciados. Era como se o Congresso estivesse convocado dentro de uma aldeia indígena! (ibidem, p. 251-252).

Além disso, a ideia do *extermínio* está sempre presente enquanto risco futuro e como processo histórico marcado por morte violenta ou, ainda, por desprezo. A produção da diferença se estabelece em torno de uma relação de dívida histórica entre o opressor e o oprimido: “nosso povo foi *dizimado* pela irresponsabilidade das autoridades governamentais”; “meu povo está *morrendo nas mãos do seu povo*, o que eu não gostei”; “para que o Brasil venha garantir o respeito aos povos indígenas”; “nós, pré-colombianos, até agora, tenhamos sido *relegados a segundo plano*”¹⁰².

Em suma, a mensagem discursiva e simbólica dos indígenas procura exibir a diferença irreconciliável entre dois mundos, cuja convivência é impossível. Nessa perspectiva, se a convivência é inviável, então a saída é garantir um espaço reservado em que a identidade dessa cultura possa se reproduzir, sobretudo porque o agenciamento da diferença transmite essa essência cultural enquanto detentora de um valor intrínseco carregado pela história e pela importância da diversidade cultural e, por isso, deve ser preservada.

Ainda podemos observar que no conteúdo das intervenções é evocada a concepção de direito originário ou histórico, na qual o direito dos índios à terra, à vida e à cultura são anteriores à própria lei e ao Estado. Esta ideia esteve amplamente presente nos debates dentro

⁹⁹ Anexo C.

¹⁰⁰ Anexo D, E e F.

¹⁰¹ A questão da “retórica da autenticidade” pode ser vista em Appiah (1994).

¹⁰² Grifos nossos.

da organização do movimento indígena pré-constituente. Nesse aspecto, a relação dos indígenas com o Estado se restringe à proteção. Segundo os indígenas, o Estado deve reconhecer esses direitos, ratificando-os pela nova Constituição, e especificando a sua função de mantenedor da vida das comunidades indígenas¹⁰³. Em outras palavras, ainda que os discursos indígenas acentuem a diferença, em nenhum momento encontramos um discurso de afastamento total do Estado. Ao contrário, são atribuídas responsabilidades ao Estado brasileiro para a sobrevivência dos indígenas.

3.2.2. *A Subcomissão VII-C e a cidadania diferenciada dos negros*

Como dito no início da subseção anterior, a quarta reunião, ocorrida no dia 23 de abril, tinha como objetivo explorar o histórico dos grupos contemplados pela subcomissão. Depois da fala direcionada à questão indígena, realizada pela antropóloga Manuela Carneiro da Cunha, o sociólogo e deputado constituinte Florestan Fernandes fez a sua intervenção, concentrando-se na questão do negro. Como se trata da primeira e mais extensa exposição sobre esse tema, são muitos elementos relevantes que compõem a fala no sentido de mostrar o contexto que antecedeu as audiências com as lideranças dos negros¹⁰⁴. Além disso, os demais constituintes fizeram questões e colocações que motivaram a discussão e estenderam a intervenção, de modo que essa reunião da subcomissão foi quase inteiramente preenchida por esse tema. Fernandes explorou diversas pesquisas realizadas sobre o negro, tratando dos impactos da escravidão, do processo de abolição e do preconceito¹⁰⁵.

Naquele momento em que a pesquisa foi feita [década de 1950], inclusive na comunidade negra – e a chamávamos "o meio negro" – não existia a consciência do orgulho da cor. Muitos preferiam ser qualificados de mulato, e não de negro, até que surgiram os primeiros a dizer que preto era carvão, e achava-se que a palavra "preto"

¹⁰³ De acordo com os defensores dos direitos históricos ou originários indígenas, esta é uma noção de direito que precede a existência do Estado brasileiro. É difícil estabelecer os nexos entre Estado e direitos dessa forma, uma vez que o estabelecimento dos direitos está atrelado ao Estado nacional. Ou seja, esse projeto de cidadania coloca uma modificação não apenas para o conceito de cidadania, mas para o arranjo em que a cidadania universal está baseada. Vale lembrar que o artigo 231 da Constituição Federal utilizou exatamente este termo: “Art. 231. São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens.”.

¹⁰⁴ Assim como ocorreu em algumas falas no caso dos indígenas, a intervenção de Fernandes retoma informações apresentadas no capítulo anterior. Porém, enfatizamos que o nosso objetivo em citá-la de maneira extensa é mostrar ao leitor o que foi exposto sobre a história do negro a todos que estavam presentes na reunião de abertura.

¹⁰⁵ No capítulo anterior deixamos clara a importância do sociólogo Florestan Fernandes nesse tema. No contexto da ANC, Fernandes era um ator político distinto porque, a um só tempo, era um dos principais intelectuais brasileiros, sobretudo na questão dos negros, e era também um parlamentar constituinte, embora não estivesse alocado na subcomissão VII-C.

era mais delicada. Então, surgiram uns que diziam: não, preto é carvão; eu sou negro. Havia reivindicação de uma condição racial e de uma identidade racial, que foi parcialmente esfacelada, mas que está subjacente à consciência do negro e seu orgulho de ter ancestrais que são africanos. A escravidão destruiu, de forma sistemática, tudo que pôde da cultura dos africanos. [...] destruir a cultura africana, inclusive a língua, era um elemento fundamental de dominação racial. [...] É preciso colocar-se no lugar do escravo para saber que não existe na escravidão a possibilidade de que ela seja suave. Ela é selvagem, é cruel; desperta no agente da escravidão os piores comportamentos em termos de violência, e desperta na vítima dessa violência uma reação equivalente. [...] temos vergonha de ter preconceito, e não temos a coragem de combater o preconceito. Este é um problema grave, um problema ético fundamental. O mais importante é não ter vergonha de ter preconceito, de dizer "tenho preconceito", e depois, se tiver hombridade, enfrentar esse preconceito e extingui-lo, extirpá-lo. [...] Esse princípio de que *servus persona non habet* acabou criando a concepção de que o negro é naturalmente inferior ao branco e isso até os sacerdotes católicos defenderam, de que a função civilizadora do Senhor se realizava através da religião, graças ao Senhor o escravo poderia melhorar a sua qualificação intelectual. [...] Do ponto de vista do branco, o processo da desagregação da sociedade escravista parecia ser automático, quer dizer, desapareceu a escravidão, todos tornaram-se iguais e, portanto, não há problema racial no Brasil. Os abolicionistas acabaram caindo na armadilha dessa falsa consciência e abandonaram o negro a sua própria sorte. [...] De outro lado, no processo de competição com o branco, o que aconteceu? A idéia do trabalho livre na pátria livre acabou favorecendo os imigrantes italianos, espanhóis, portugueses, porque, tendo diante de si a possibilidade de escolher entre a mão-de-obra escrava e a mão-de-obra do imigrante, nos lugares onde havia algum desenvolvimento econômico, o patrão tendia a dar preferência ao trabalhador branco. [...] O negro se viu, então, diante desta situação: achava que aquilo era uma armadilha que, de fato, ele não adquirira a condição de homem livre e que continuava escravo e, por isso, ele repudiava o trabalho. No repúdio ao trabalho – são coisas que interessam muito ao debate desta subcomissão – porque o trabalho era repudiado? Por que o negro não queria trabalhar? Não é. Ele achava que as formas de trabalho estavam associadas a modalidades de degradação humana que eram comparáveis àquelas que se produziram sob a escravidão. Por isso, repudiava o trabalho. [...] O que vai suceder, então é uma marginalização do negro, que é excluído, não totalmente, mas em proporções muito grandes, do sistema de trabalho livre, e a mulher acaba incorporando-se a um tipo de trabalho subvalorizado, aquele que é definido pelos brancos – que podiam concorrer com trabalhos melhores – como um trabalho sujo¹⁰⁶.

Depois de expor esse contexto geral, Florestan Fernandes explicou como o negro se mobilizou desde o início do século XX e como a interação com a sociedade brasileira se desdobrou.

Já na década de 10 começam a surgir alguns jornais, mas é na década de 20, na década de 30, que surgem movimentos propriamente organizados e que levam o negro a consciência de que a ordem civil existente no Brasil não conferia ao negro a condição automática de cidadão, e que ele tinha de conquistar, por suas próprias forças, por seus próprios meios, essa condição. Começam as indagações. O negro se compara com o italiano. [...] O branco recusa-se a comer em cocho, o branco rejeita viver em senzala, quer casa independente, quer certas condições de vida digna, ele tem o Cônsul para defender os seus direitos, ele faz movimentos de protesto, portanto, tem meios de luta. Então, o negro vai comparar. [...] O negro foi despojado do acesso às instituições que eram compartilhadas pelo branco sob a escravidão. Ele

¹⁰⁶ Ata ANC, p. 23-25.

tinha de construir essas instituições por seu próprio esforço. [...] o negro vai percorrer esse caminho e vai procurar defender a conquista dessas técnicas sociais, desses valores sociais, dessas instituições de que ele foi privado por causa da escravidão e que ele teria de adquirir através de uma experiência prolongada e muito dura. *Ele vai repetir a história do indígena sob o fogo direto do preconceito racial, da discriminação racial, da segregação racial. As condições eram ainda piores do que as dos indígenas, porque os indígenas podiam preservar a sua identidade cultural pelo isolamento e pela migração. Os negros deviam enfrentar aquela guerra diária, permanente, que dizimava as populações negras sem ter meios de autodefesa coletiva.* Aí vai surgir a Frente Negra Brasileira, aí vão surgir as primeiras manifestações escritas em jornais, como é O Alvorada, e outros; O Clarim, e pessoas abnegadas – Jaime de Aguiar, Correia Leite e etc. – vão escrever sobre o assunto e vão explicar por que os negros não tinham os mesmos direitos que os brancos. [...] Esse momento da luta acaba-se esvaindo. Por quê? Porque não encontra resposta no meio branco. A luta do negro, essa luta tremenda para que ele se organizasse, se constituíssem naquilo que os antropólogos norte-americanos chamariam de uma minoria organizada, essa luta é solapada na medida em que o meio branco não oferece as condições materiais e humanas para que o negro consiga esse patamar. [...] Nestas condições, a luta do negro vai sofrer um impacto na sociedade competitiva dos brancos. De um lado, o esforço para manter os movimentos da década de 30 e de 40 cai e o negro e o mulato vão lutar para ter êxito na vida, para ter condições de conquistar um lugar ao sol e de ser gente, que eram os conceitos usados no próprio meio para descrever esta conquista. Por aí se chega a um individualismo desenfreado. Aquele tipo que no 5º capítulo "Integração do Negro na Sociedade de Classes", chama de novo negro, esse novo negro é um fenômeno específico na história econômica e cultural de São Paulo. Ele rompe com aquele padrão do negro tradicionalista, submisso, que capitulava passivamente, mas, ao mesmo tempo, volta às costas à solidariedade racial, à luta coletiva, inclusive desenvolve a concepção de que o movimento negro dá azar, e o negro tinha que subir enquanto indivíduo e desfrutar, no seio da sua família, as vantagens relativas que conquistara. O drama é tremendo, porque um indivíduo, para ter êxito, a primeira condição era romper com o meio negro, era sair do meio negro. Por quê? Porque se ficasse no meio negro, o sujeito que passasse a ganhar mais, de repente, se via ali infestado; ele tinha a mãe, a esposa, o filho e, de repente, havia mais 4 ou 5 pessoas que iam para lá, se agregavam e passavam a comer do que ele ganhava, e ele não poderia subir. Então, era preciso sair do meio negro. Se tivesse um parente mais escuro, era preciso esconder este parente, e às vezes, até hostilizar uma pessoa, como a mãe, ou deixar algum filho ou irmão mais escuro, quando estava andando na rua, para trás, para aparentar uma condição diferente, quando a pessoa era de mestiçamento mais claro. Há muitos dramas humanos nessa ascensão social. Ao mesmo tempo esse novo negro é um homem decidido a não aceitar o convencionalismo, não quer ser amigo do branco porque isso dá prestígio. Quer ser amigo do branco se realmente o branco responder a certas exigências de igualdade econômica, social, cultural. Ele vai criar os seus meios recreativos, porque, é claro, ele não pode ir a associações de brancos e também não pode ficar confinado em casa, como se fosse uma prisão. Surgem, assim, as associações negras beneficentes, que dão festas nas quais as jovens e os jovens negros e mulatos podiam ter convivência social sem correr o risco do branco de olho na beleza do rapaz e da moça que fosse capaz de destruir o lar construído com tanta dificuldade¹⁰⁷.

Ao final de sua intervenção, Fernandes apresentou a influência do movimento negro norte americano na mobilização dos negros no Brasil, destacando como, a partir da década de

¹⁰⁷ Ata ANC, p. 25-26. Os nossos grifos, nesse caso, foram feitos somente devido à comparação direta feita à questão indígena. Esse tema aparece em nossas análises posteriores.

1970, o movimento resgata o vínculo do negro brasileiro com as raízes africanas, valorizando a identidade racial, e adquire uma forma de luta mais “explosiva”.

Após encerrar a exposição, algumas questões foram feitas. A primeira da constituinte Benedita da Silva, que perguntou a respeito dos caminhos para combater as atitudes preconceituosas. A resposta de Fernandes abordou os seguintes temas:

Através da educação, e através da mudança da pessoa e através da transformação da própria sociedade. [...] na medida em que o êxito de negro, o êxito de indígenas ou, então, o êxito dos japoneses ou, então o êxito dos libaneses, sírios, italianos, na medida em que o êxito vai mudando a posição deles na sociedade, as atitudes a respeito deles também vão se transformando. [...] O negro ou aquele que for afetado pelo preconceito precisa ter uma personalidade muito forte para reeducar-se e reeducar os outros. [...] É preciso que se utilizem vários canais simultâneos. Não pode ser um programa confinado a escola. Ele tem de passar por vários níveis. Tem de atingir a televisão, o jornal, e isso a própria população, que é posta em questão, tem a capacidade de fazer. Se na propaganda de um produto, por exemplo, presunto Sadia, aparece um garçom negro servindo, a população negra boicota, e a empresa logo aprende que não deve fazer isso. Esta é uma forma de pressão. Por este caminho, os negros, nos Estados Unidos, eliminaram rapidamente várias visibilidades negativas que afetavam a população negra. Existem outras questões que são mais profundas e podem exigir amparo legal. Daí a necessidade de o combate ao preconceito e à discriminação ser estabelecido constitucionalmente e legalmente. O medo de sanções pode, pelo menos, levar a pessoa a não externar a sua hostilidade. Vão dizer que esta não é uma grande vitória, mas já é uma vitória parcial. Certos comportamentos, não sendo repetidos externamente com frequência, criam um elemento favorável ao seu desaparecimento gradativo. É preciso um processo educativo e repressivo que não atinja só a escola. Tem que atingir todas as instituições-chave da sociedade, principalmente os mecanismos pelos quais as pessoas se impõem como um cidadão consciente dos seus direitos e de seus deveres e dos mecanismos legais de que dispõe para se defender, etc¹⁰⁸.

Com toda a exposição, Fernandes fez uma fala de diagnóstico da realidade social do negro e indicou possibilidades para enfrentar os problemas que incidiam sobre o grupo. Mais duas perguntas foram feitas pelos constituintes Nelson Seixas – sobre o processo de miscigenação e o preconceito no Brasil comparado aos Estados Unidos – e José Carlos Sabóia – sobre as leis punitivas em relação à discriminação racial. As respostas de Florestan Fernandes seguiram colocações já expostas. Ele acentuou a característica velada do preconceito no Brasil que causa “uma grande confusão e, com frequência, o negro acaba se vendo a partir do olho do branco” e ratificou a importância de leis que criminalizassem a discriminação, mas destacou que elas só se tornariam eficazes à medida que a sociedade se conscientizasse do problema relacionado ao preconceito. Na sequência, a primeira reunião que tratou da questão do negro foi encerrada.

¹⁰⁸ Ata ANC, p. 27.

Esse tema retorna na sétima reunião da subcomissão VII-C, ocorrida em 28 de abril, quando duas intelectuais negras, Lélia Gonzalez¹⁰⁹ e Helena Theodoro, foram convidadas para palestrar sobre o tema do negro na sociedade brasileira. Depois delas, diversas lideranças dos negros também fizeram falas importantes. Essa foi a principal audiência realizada em torno da questão, por isso fizemos uma reconstrução minuciosa dos discursos. Os fragmentos mais extensos são provenientes das intervenções de Gonzalez e Theodoro devido à função que lhes foi atribuída. Nesse momento, mais uma vez, cabe dar voz aos atores. A primeira intervenção foi de Gonzalez.

Colocar a questão do negro numa sociedade como a nossa é falar de um período histórico de construção de uma sociedade, construção essa que resultou em um [...] processo de marginalização e discriminação. [...] E falar de sociedade brasileira; falar de um processo histórico e de um processo social [...] é falar de um silêncio e de uma marginalização, de mecanismos que são desenvolvidos no interior desta sociedade, para que ela se veja a si própria como uma sociedade branca, continental e masculina [...] temos muitos alunos estrangeiros que vêm estudar no Brasil e o primeiro espanto que têm diz respeito, por exemplo aos meios de comunicação, sobretudo televisão, revista, etc., onde a imagem do Brasil é a imagem de um país escandinavo. [...] A sociedade brasileira criou esta visão alienada de si mesma, visão essa imposta pelas classes e elites dominantes [...] E neste processo, vamos constatar que se instauraram políticas concretas de branqueamento da sociedade brasileira. Sabemos perfeitamente, estamos a um ano do Centenário da Abolição da Escravidão, que um dos processos típicos desenvolvidos pelos poderes públicos no Brasil foi no sentido de estimular a vinda de imigrantes brancos a fim de embranquecer concretamente o País. Sabemos que o Brasil foi o único país das Américas que se negou a receber imigrantes não brancos. [...] Desconhecemos totalmente a história das culturas e das civilizações africanas, e nos afirmamos num país europeu. O nosso conhecimento do passado europeu é extraordinário, [...] mas o nosso desconhecimento com relação à história da América Pré-Colombiana, com relação à História africana é extraordinária. E aponta tranquilamente para um tipo de escolha, uma escolha que se dá justamente para afirmar uma suposta *superioridade* do homem branco ocidental. [...] Vemos que no Brasil, as relações de poder se dão de uma forma absolutamente hierárquica. É uma sociedade hierárquica que temos, *sociedade onde cada um reconhece o seu lugar*. [...] Hierárquica do ponto de vista das relações de classe; hierárquica do ponto de vista das relações sexuais, porque sabemos o papel da mulher dentro desta sociedade, fundamentalmente da mulher negra; e hierárquica do ponto de vista social. Porque se no vértice superior desta sociedade, que detêm o poder econômico, político e social, de comunicação, educação e cultural, *neste vértice superior se encontra o homem branco ocidental, no seu vértice inferior vamos encontrar, de um lado, o índio e, do outro lado, o negro*. [...] a produção cultural indígena, ou africana ou afro-brasileira é vista segundo a perspectiva do folclore, seja como produção menor, ou produção artesanal, mais ou menos nesta produção entre arte e artesanato. [...] Vejam que estou falando de sociedade o tempo inteiro, não falei em nenhum momento em nação brasileira, uma vez que o projeto de nação brasileira, ainda é o projeto de uma minoria dominante, o projeto do qual a população, o povo, isto é, o conjunto dos cidadãos não participa e neste conjunto de cidadãos, temos 60% que são negros. [...] Então é que vamos perceber que nesse período que vem de 1888 para cá as grandes promessas da campanha abolicionista não se realizaram; aquelas promessas de que o negro pode ser doutor, que pode ser isto e aquilo, que pode pretender a uma

¹⁰⁹ Lélia Gonzalez era uma intelectual negra e uma das principais lideranças do MNU.

ascensão social, nada disso aconteceu. Porque, efetivamente, vamos verificar que os mecanismos jurídicos criados pela República positivista brasileira, no sentido de manutenção do negro na condição de trabalhador não qualificado e alijado do centro da produção econômica. [...] Quer dizer, temos uma divisão racial do espaço não só a nível do País, mas como a nível das entidades, como a nível do campo e a nível, evidentemente, da própria estrutura social, como já dissemos anteriormente. O Brasil está estruturado também numa perspectiva racial. [...] E não é por acaso, portanto, que vamos constatar que a maior parte da clientela dos presídios brasileiros é constituída por negros. E não é por acaso que a maior parte da clientela dos hospícios brasileiros é constituída por negros e por mulheres; não é por acaso que a mulher negra se encontra na prostituição, uma vez que a ideologia que aí está, a ideologia que nos vê a nós mulheres negras, como prostitutas, somos sempre encaradas dentro dessa perspectiva, que historicamente teríamos de resgatar na medida em que sabemos que a famosa ideologia da mestiçagem da democracia racial que, efetivamente, é uma grande mentira, se faz em cima da violência e do estupro da mulher negra. Sabemos que quando *afirmam que o negro é incapaz de produzir intelectualmente*, sabemos que existe uma discriminação racial, do ponto de vista pedagógico, do ponto de vista das teorias e das práticas pedagógicas assim como existe uma discriminação no mercado de trabalho. [...] Onde o fato de ser negro, portanto, diferente do branco, significa *ser inferior* ao branco. Onde o fato de se ser índio, portanto, diferente do branco, significa ser inferior ao branco. Onde o fato de se ser mulher, portanto, diferente do homem, significa ser inferior ao homem. Uma sociedade profundamente injusta, porque hierárquica. [...] nos unimos àqueles Constituintes, àqueles efetivamente representantes do povo brasileiro, que se unem a nós, que são sensíveis às nossas propostas, às nossas denúncias, às nossas reivindicações, porque, repito, não é com a mulher negra na prostituição; não é com o homem negro sendo preso todos os dias por uma política que o considera, antes de mais nada, um suspeito, não é com a discriminação no mercado de trabalho; não é com a apresentação *distorcida e insignificante* da imagem do negro nos meios de comunicação; não é com teorias e práticas pedagógicas que *esquecem*, que *omitem* a História da África e das populações negras e indígenas no nosso País, não é com isso que se vai construir uma Nação¹¹⁰.

Com o fim da exposição de Lélia Gonzalez, a palavra foi passada a Helena Theodoro, Coordenadora da Comissão Especial de Cultura Afro-brasileira do Município do Rio de Janeiro e professora da Universidade Gama Filho.

Queria lembrar uma das formas de violência que é muito pouco comentada, que é a chamada violência simbólica. Todo mundo conhece a violência institucionalizada [...] Todo mundo conhece a violência interpessoal, quando brigamos com o outro diretamente, abertamente, mas a dita violência como um estado latente, a violência que agride só com o olhar, a dita violência simbólica, a violência que os negros deste País, que vivem em apartheid, não instituído, é a *violência da discriminação, a violência do racismo e é uma violência difícil de ser detectada objetivamente*. [...] Como os negros conseguiram preservar a sua memória durante quatro séculos? Pelo silêncio. O silêncio que faz com que não estejamos presentes nos anúncios da televisão, com que não estejamos presentes no Legislativo, com que não estejamos presentes nas indústrias, com que não estejamos presentes como gerentes de bancos, como reitores, que não estejamos presentes como povo efetivo com todos os direitos neste País. Porque o que a Constituição tem de dar ao negro é, única e exclusivamente, a condição de cidadão, porque, na realidade, *o negro brasileiro tem cidadania de segunda categoria*. Ele não é apto para todos os atos da vida civil porque tem sempre o *estigma*, antes de ser doutor, antes de ser qualquer coisa, ele é negro. Ele pode ser excelente, mas ele tem de ser muito mais do que excelente, ele

¹¹⁰ Ata ANC, p. 55-57. Grifos nossos.

tem de ser brilhantismo para conseguir alguma coisa, porque há sempre uma justificativa. – Não, olha é negro, mas é muito capaz, é muito inteligente. – Olha, é negro, mas é muito bonitinho. – É negro, mas é organizado, é de boa família, nem é marginal. Então, até que ponto nos acostumamos a entender isso objetivamente? [...] O que significa o outro? O outro não existe, o Brasil tem tido toda uma tradição de *homogeneizar*, de fazer com que se escamoteiem as diferenças, mas não há violência maior do que não querer ver as diferenças. [...] Muito se tem falado sobre diferenças aqui, mas como lidar com elas? A tradição brasileira estabelece uma forma de lidar com diferenças expurgando os diferentes. [...] As escolas não falam das lutas dos negros em África, não falam das lutas dos negros no Brasil, não falam efetivamente na Cultura que se cria, se modifica e se transforma: não faz, se refaz. Isso fica na tradição oral. Modificar a escola, *incluir nos currículos a história do negro do Brasil e a história do negro em África. Estabelecer uma relação de igualdade, entre os cultos afro-brasileiros com os cultos católicos e protestantes*. É uma necessidade efetiva para que nós possamos ver um Brasil real. [...] O negro tem que ter espaço em todos os lugares dentro da Igreja, dentro da umbanda, dentro do candomblé, dentro da igreja Protestante ou fora de qualquer igreja; dentro do Partido Comunista, dentro do Partido Verde, dentro do Partido do Governo, PMDB, PFL, todos os Partidos, em qualquer espaço que qualquer brasileiro tenha condição de entrar. O negro é cidadão brasileiro e tem que ter os direitos do cidadão brasileiro. Esse é o maior desafio que eu encontro nesta Comissão. Como fazer com que o negro no Brasil tenha condições de cidadão? Essa é a grande resposta de que nós precisamos. [...] E eu acredito que seja a hora de lutarmos juntos. Um grupo luta aqui, como a Benedita, nossa representante, e um outro grupo, como nós, ajuda, apóia, pressiona. E eu digo a vocês, neste momento, eu acredito que até por amor ao amor nós tenhamos que usar o ódio. Se for preciso fazer a guerra para chegarmos aonde queremos, nós a faremos¹¹¹.

A palavra de Maria das Graças dos Santos, representante do Movimento Negro Unificado (MNU).

Por que, quando não se reconhece o *racismo* como é que se vai reconhecer reivindicações contra? [...] como fazer para que a sociedade brasileira assumisse abertamente o racismo existente no País. *Seria, através de uma educação, de uma mudança estrutural de um sistema educacional*¹¹².

Em sequência, Lélia Gonzalez fez uma intervenção rápida em diálogo com a representante do MNU, Maria das Graças dos Santos.

nós constatamos que a chamada educação informal é aquela mais terrível ainda, que é aquela que passa pelos meios de comunicação de massa e que repassa uma imagem distorcida do negro, uma imagem *inferiorizada* e que, efetivamente, se reflete nas nossas crianças pela *internalização de uma inferioridade*, inferioridade esta que é interiorizada através dos *meios de comunicação* e através do que se aprende na *escola* e, inclusive, no seio da família, porque a família negra não está alijada da sociedade. Quer dizer, são anos e anos de repetição contínua da famosa ideologia do branqueamento, que se articula com a ideologia e comício da democracia racial¹¹³.

¹¹¹ Ata ANC, p. 57-60. Grifos nossos.

¹¹² Ata ANC, p. 60. Grifos nossos.

¹¹³ Lélia Gonzalez, Representante do Movimento Negro Unificado (MNU) e Professora do Departamento de Sociologia da PUC – RJ. Ata ANC, p. 60-61. Grifos nossos.

A palavra de Lígia Garcia Mello, representante do Centro de Estudos Afro-brasileiros – Brasília.

Eu acho que esse momento é o momento maior para nós, negros, fazermos uma força dentro desta Subcomissão e da Subcomissão de Educação, para que esses livros didáticos sejam realmente modificados. [...] eu tenho tido e acredito que outros colegas, até mesmo por questão assim de inibição, não proclamam essa *discriminação*. Essa discriminação que, no início, quando nós começamos a nos reunir era muito flagrante. "Eu fui discriminado aqui e ali". Nós, então, nos reunimos em associações e entidades e grupos, para movimentarmos mais, para debatermos [...] Eu acho que nós precisamos adentrar aos espaços maiores da justiça, para que a polícia civil, para que os outros órgãos, que têm o poder da autoridade, ou o poder de diminuir essa violência, tenham conhecimento realmente de que o negro existe, de que o negro *faz parte desta sociedade*, de que a mulher negra, de que a criança negra faz parte dessa sociedade. Então, esta Constituinte tem que ter um espaço maior, para uma divulgação maior do que é ser um negro no Brasil, ser um negro no universo, para que a gente não seja discriminado nos pontos de ônibus, nas festas, nos hospitais, quando a gente precisa de uma autoridade, se a polícia chega e é um negro ele não quer nem saber, ele não ouve. E esta frase "Sabe com quem está falando?" Eu acho que de repente é uma frase muito forte, quer dizer, ela não deveria ser usada, mas há momentos em que nós, negros, também temos que dizer, "Sabe com quem está falando?" Porque no momento em que você é negro você não é ouvido, nem como gente, nem como educador, nem como religioso, nem como mulher. Então, vai aqui a minha ênfase em colocar que nós precisamos, dentro desta Constituinte, fazer uma divulgação maior do que é ser negro neste País, para que os homens que detêm o poder possam ouvir melhor as pessoas quando dentro de situações de direito não são ouvidas. Então, eu não sei se algumas dessas colegas teriam alguma coisa a colocar, mas vai em mim assim uma *tristeza muito grande desse poder que vai em cima do negro, esse poder negativo*¹¹⁴.

Os debates se acirraram quando o relator, deputado Alcení Guerra (PFL), tomou a palavra. Todos sabiam da importância da opinião do relator, uma vez que das mãos dele sairia o anteprojeto daquela subcomissão. Guerra se revelou surpreso com as falas das lideranças do movimento negro, pois teve uma interpretação de que defendiam privilégios para aquele segmento social. Apesar de assinalar a sua disposição para mudar de opinião, se convencido, afirmou que a compreensão de constituição que tinha era a que resguardasse a igualdade perante a lei: "...a minha posição, hoje, como Relator, e eu posso modificá-la em relação ao que pensam os meus colegas constituintes, é essa: na Constituição, igualdade para todos. Não se pode privilegiar nenhum segmento, seja ele racial, seja ele político, seja de credo, qualquer segmento."¹¹⁵ Além disso, o relator afirmou que a questão do negro na sociedade brasileira não seria "problema de Constituição", mas um "problema de educação".

A intervenção do relator causou resposta imediata. A professora Lélia Gonzalez, explorando os termos do deputado, indicava que a igualdade era a questão fundamental, mas

¹¹⁴ Ata ANC, p. 62. Grifos nossos.

¹¹⁵ Ata ANC, p. 64.

para que ela fosse possível para os negros marginalizados, isto é, para que existisse um “efetivo “começar” em condições de igualdade da comunidade negra” no Brasil, seria necessário, antes, que a Constituição instaurasse “mecanismos de resgate”, uma vez que “até o presente momento, somos iguais perante a lei, mas quem somos nós? Somos as grandes populações dos presídios, da prostituição, da marginalização no mercado de trabalho.”

*Nós queremos, efetivamente, que a lei crie estímulos fiscais para que a sociedade civil e o Estado tomem medidas concretas de significação compensatória, a fim de implementar aos brasileiros de ascendência africana o direito à isonomia nos setores de trabalho, remuneração, educação, justiça, moradia, saúde, e vai por aí afora. [...] Por que esta Constituinte é tão plena de brancos e tem apenas uns gatinhos pingados de negro?*¹¹⁶

A professora Helena Theodoro também se manifestou, afirmando que “determinadas vivências, só se entende quando se passa por elas” e explicando os objetivos do grupo.

O que nós queremos é que a cultura negra seja reconhecida com tal, *não é para separar*, não é para fazer o jogo inverso do racismo. Eu não acredito que cultura nenhuma seja superior à outra, mas acredito que cada cidadão possa ter o direito de ter a sua história, de ter a sua identidade, de ter o seu ethos. Então, se eu sou resultado de negros africanos, de japoneses, e portugueses, eu quero conhecer o lado dos portugueses, o lado dos japoneses, o lado dos africanos. Por que privilegiar um grupo e não privilegiar outro? O que nós queremos é igualdade¹¹⁷.

Depois dessas duas intervenções, o deputado Alcení Guerra disse estar feliz por ter provocado o debate, solicitou que fizessem um documento para auxiliar no prosseguimento dos trabalhos e se dispôs a colocar para a subcomissão os “princípios de isonomia” que ambas se referiram em suas falas.

Antes de outras lideranças dos negros realizarem as suas colocações, os constituintes Hélio Costa (PMDB-MG) e Carlos Alberto Caó (PDT-RJ) manifestaram o apoio aos trabalhos da subcomissão VII-C, destacando a centralidade da questão racial para a sociedade brasileira. Além deles, o relator da Comissão de Ordem Social (Comissão VII), deputado Almir Gabriel (PMDB-PA), também ressaltou a relevância dos temas que estavam sendo discutidos ali, mas chamou a atenção para a necessidade de pressionar as comissões que tratavam das questões econômicas, uma vez que elas teriam grande impacto nas desigualdades de todos os tipos, sobretudo nas desigualdades que estavam sendo discutidas pela subcomissão VII-C: “É absolutamente indispensável saber que é lá que teremos também que atuar, é lá que está a

¹¹⁶ Ata ANC, p. 64-65. Grifos nossos.

¹¹⁷ Ata ANC, p. 65. Grifos nossos.

concentração da renda, que é lá que a renda nacional pode passar de 40, 50, 60% da mão a população, do trabalhador em geral, para ficar 60% na mão de quem detém o capital.”¹¹⁸

Contar com um posicionamento favorável do relator da comissão em que estava inserida a subcomissão VII-C era fundamental, pois das mãos dele sairia o anteprojeto da Comissão de Ordem Social que seria direcionado à Comissão de Sistematização.

Retornando às falas das lideranças dos negros, Lauro Lima dos Santos Filho, psicólogo, professor da Associação do Ensino Unificado do Distrito Federal e Conselheiro do Memorial Zumbi, começou expondo que seu objetivo era mostrar “como é que nós [negros] *sentimos* a questão da discriminação racial, a questão do racismo, uma questão do preconceito, no Brasil, não só no nível ideológico, mas no nível efetivo, prático, o que acontece no dia-a-dia.”

Nos livros, também os negros são sempre os indolentes, os fujões que, para trabalhar, tinham que apanhar. As histórias mais emocionantes da literatura escolar são aquelas que apresentam o negro como dócil, servil, e, nesse clima, por assim dizer, hostil, é que cresce uma criança negra no Brasil hoje. Evidentemente que essa criança vai tentar, o máximo possível, fugir dessa marca, desse preconceito, dessa caracterização tão marcante. [...] Os heróis brasileiros, por exemplo, não são negros; as heroínas também. Está na hora de as crianças começarem a ler, nos livros de história. As crianças negras e brancas que Zumbi dos Palmares, por exemplo, é um herói brasileiro. [...] Quer dizer, porque eram negros. *Não aparecem*. Porque não aparecem, não dão inclusive a chance – voltando para a visão que estou colocando – *a chance psicológica da identificação da criança com um herói negro*. Não é dada essa chance a criança. Os heróis todos estão aí: Tiradentes, etc., etc., etc., são todos brancos. E creio que esta Constituição seja um passo fundamental nesse sentido. A minha participação e a minha luta em nível de movimento negro se resumem hoje em dois caminhos principais: um é trazer para este Panteon ai, que foi criado aqui atrás, o Zumbi dos Palmares, como um herói nacional, e outro é ver o Brasil inteiro comemorando 20 de novembro, que a gente chama hoje de “O Dia Nacional da Consciência Negra”, como uma data importante para a Nação brasileira, não só para os movimentos brasileiros, mas para a Nação brasileira¹¹⁹.

Após essas falas, o presidente da Subcomissão VII-C, Ivo Lech, pediu para que fossem lidos os tópicos mais importantes das reivindicações dos negros. A expositora convidada, Lélia Gonzalez, procedeu a leitura de um artigo com três parágrafos:

Todos são iguais perante a lei, que punirá, como crime inafiançável, qualquer discriminação atentatória aos direitos humanos.

§ 1º Ninguém será prejudicado ou privilegiado, em razão de nascimento, raça, cor, sexo, estado civil, trabalho rural ou urbano, religião, orientação sexual, convicções políticas ou filosóficas, de deficiência física ou mental, e qualquer particularidade.

§ 2º O poder público, mediante programas específicos, promoverá igualdade social, política, econômica e social.

¹¹⁸ Ata ANC, p. 69.

¹¹⁹ Ata ANC, p. 70-71. Grifos nossos.

§ 3º Não constitui discriminação ou privilégio a aplicação de medidas compensatórias, visando à implementação do princípio constitucional da isonomia a pessoas pertencentes a grupos historicamente discriminados¹²⁰.

Depois disso, foi aberto o debate entre os constituintes a respeito da proposta. Sem controvérsias, a principal opinião foi a do relator Alcení Guerra: “Eu me dou por satisfeito com o debate do dia, acho que queria ouvir no fim da tarde como proposta exatamente isso, acho que é uma proposta perfeitamente elaborada [...] na minha opinião acho muito boa e acho que não há muito mais o que se discutir sobre o assunto”.

A palavra retornou aos representantes dos negros na fala do conselheiro do Instituto Nacional Afro-brasileiro – INABRA, Natalino Cavalcante de Melo, que criticou o racismo e a discriminação presentes dentro da Câmara dos Deputados pelo fato dos partidos políticos no Brasil, à exceção do PDT, PT e PCB, não abrirem espaço para negros¹²¹. A fala seguinte foi do presidente do Núcleo Cultural de Girocan da Bahia, Raimundo Gonçalves dos Santos

Esta Constituinte tem que apontar para aquilo que é de mais importante e sublime para o homem: o respeito à sua dignidade. Isso faz, no momento, com que tenhamos de rever nossa sociedade, uma sociedade que ainda tem os resquícios da dominação escravocrata e o desrespeito aos direitos humanos. Este não-respeito aos direitos humanos significa simplesmente *não reconhecer a nossa cidadania*; não reconhecer este povo negro, que muito tem contribuído para o desenvolvimento deste País. [...] A História deste País ainda não foi contada em relação ao negro. Mas esta Constituinte está com tudo nas mãos para apontar para um novo Brasil, para apontar para um novo conceito de Nação. Se não for assim, por muitos séculos continuaremos a ser apenas uma republiqueta sul-americana, sujeita aos golpes, ao autoritarismo, a dominação, ao racismo e, sobretudo, à falta de reconhecimento dos direitos legítimos de um povo que trabalhou e trabalha e que não tem, hoje, em 1987, a condição mínima de sair com tranquilidade de sua casa, na medida em que seus direitos, enquanto cidadãos, não são respeitados¹²².

O próximo representante dos negros a falar foi Lino de Almeida, Coordenador do Conselho das Entidades Negras da Bahia – CENBA, afirmando que o movimento negro não podia ser confundido com um movimento antibranco, mas antes, deveria ser visto como um movimento de cobrança por acesso ao “exercício pleno da cidadania” da população negra: “Esta Nação nos deve muito, porque liberdade para nós significa casa, comida, trabalho, respeito e dignidade”¹²³.

¹²⁰ Ata ANC, p. 73-74.

¹²¹ Ata ANC, p. 75.

¹²² Ata ANC, p. 77. Grifos nossos.

¹²³ Ata ANC, p. 78.

Na sequência, o presidente da subcomissão, Ivo Lech, lembrou que a próxima reunião em que o tema do negro seria abordado ocorreria no dia 4 de maio, com abertura para a manifestação do movimento negro e de especialistas.

Passando diretamente para esse momento, a segunda parte da décima reunião, iniciada às 17h no dia 4 de maio, retomou a questão dos negros no Brasil. Mantendo o objetivo de garantir amplo espaço para as falas da sociedade civil, a palavra foi direcionada ao teatrólogo José Maria Bezerra de Paiva, mais conhecido como B. de Paiva, que participou do Teatro Experimental do Negro¹²⁴.

B. de Paiva iniciou a sua intervenção como quem narra uma peça teatral, buscando resgatar a história do negro no Brasil. Essa estratégia serviu de subsídio para o sentido da sua fala posterior: “Precisamos, urgentemente, que o negro brasileiro não se destaque apenas no samba e no futebol. [...] a língua negra não é ensinada na universidade, onde a história dos grandes momentos heróicos da trajetória da nossa nacionalidade não são lembrados”¹²⁵. O teatrólogo fez referência, como exemplo, à figura de Zumbi dos Palmares.

Em seguida, Hugo Ferreira, representante da entidade Eco Experiência Comunitária, iniciou sua intervenção tratando diretamente do problema do racismo enquanto “um processo de ideologia, que foi uma necessidade originada na escravidão, e que hoje é utilizada para caracterizar a situação em que o negro está”. Ferreira sugeriu que o racismo fosse definido como crime inafiançável e destacou como o negro era representado na sociedade, sobretudo nos ambientes educacionais e nos meios de comunicação.

Deveríamos, principalmente, acabar com o racismo na forma da educação, favorecendo os currículos. Os currículos são voltados para *reforçar uma imagem do negro ruim*. Teríamos que voltar à Constituinte, inclusive procurando os meios de comunicação de massa, estando preocupados com a imagem do negro. Realmente, nós vemos o seguinte: o negro se torna uma *pessoa inferiorizada*, em função da educação que recebe e do meio de massa¹²⁶.

A palavra do deputado estadual por São Paulo, João Carlos de Oliveira, o João do Pulo.

eu estive na FEBEM de São Paulo – pelo que pude perceber, 80% das crianças que estavam lá eram crianças negras. Eu vou na Praça da Sé, fico envergonhado quando vejo as crianças negras da Praça da Sé. [...] terão [as crianças] que ser homens de respeito, homens que possam andar na rua com cabeça erguida, que possam entrar no banco e o gerente oferecer-lhes também o cheque-especial, e não a polícia do

¹²⁴ O Teatro Experimental do Negro (TEN) foi criado na década de 1940 com o intuito de valorizar o negro no Brasil por meio da educação, da cultura e da arte. Ver Nascimento (2004). Tratamos do TEN na subseção 2.2.

¹²⁵ Ata ANC, p. 145.

¹²⁶ Ata ANC, p. 145-146.

banco ficar de olho neles pensando que irão realizar algum assalto. [...] quando eu voltei dos Estados Unidos e fui na minha cidade – isso aconteceu comigo – estudava nos Estados Unidos, quando eu voltei à minha cidade, aí pessoas brancas da minha cidade falavam: "Agora o neguinho vai viver cheio de coisas. Agora vai querer falar inglês, não sei o quê, para querer esnobar". Fui na rádio e falei-lhes: "Eu fui para os Estados Unidos porque tive essa oportunidade, porque ganhei uma bolsa de estudos. Eu falo inglês mesmo, hoje eu falo inglês, hoje falo um pouco de alemão e esnobo mesmo quem queira me esnobar". Porque não sou menos do que ninguém, eu sou João do Pulo Carlos de Oliveira, aquele que foi e colocou a camisa verde e amarela, representou o País lá fora com dignidade. [...] Porque eu já fui em clubes em que eles deixaram só entrar João do Pulo e meu irmão não deixaram entrar¹²⁷.

Na sequência, a intervenção do membro da Diretoria do Memorial Zumbi e militante do Movimento Negro, professor Joel Rufino, gerou discussão entre os constituintes a respeito de quais medidas deveriam ser tomadas para enfrentar o problema das desigualdades e da discriminação racial. Rufino pontou como causas do racismo a história do escravismo, o modelo de capitalismo adotado pelo Brasil desde os anos 1930 e a visão preconceituosa dos brasileiros sobre si mesmos. Depois disso, afirmou como a Constituinte poderia auxiliar a combater o preconceito e a discriminação racial.

Parece-me, por exemplo, que, como preceito, a nova Constituição poderia incluir ou considerar, definir o Brasil como um País multinacional e pluricultural. Será muito difícil encaminharmos leis ordinárias que punam o racismo, que criminalizem a discriminação racial e etc., sem um preceito constitucional que abra espaço para isso, que sirva de base, que sirva de justificativa, que sirva de preceito, exatamente, a estas leis. E acredito que, de alguma maneira, poderia constar na Constituição um preceito que redefinisse o Brasil e que permitisse ao Brasil, nessa definição, se reencontrar consigo mesmo. Acredito, também, que de alguma maneira se poderia, no texto constitucional, incluir a recomendação de tratarmos da história e da cultura do negro, assim como da história e da cultura do índio, nos diferentes graus em que se reparte ensino brasileiro. Esta idéia de uma reforma curricular nos três níveis que contemple o papel desempenhado por negros e índios na história e cultura brasileira, é uma reivindicação universal do movimento negro. Dentre as poucas reivindicações unânimes, em todo o movimento negro brasileiro, de Norte a Sul, sempre apareceu esta. E por quê? É fácil de compreender. Se o reconhecimento do papel do negro e do índio na formação brasileira é uma questão de identidade, é óbvio que o canal eficaz para enfrentar a questão é o canal do ensino, é o canal pedagógico. [...] a opinião quase unânime dos educadores que é na fase pré-alfabetização que o preconceito entra definitivamente na cabeça da criança, tanto branco quanto negro, preconceito com relação ao negro e ao índio, mas também com relação a outros aspectos da formação brasileira. [...] É o problema da identidade, da autoidentidade e da identidade do outro que está em questão neste momento. Portanto, parece-me que esse preceito de estudo e ensino da cultura e história do negro seja uma sugestão essencial, no sentido de enfrentar o que convencionei chamar de crise brasileira. [...] A crise brasileira só será curada com uma revolução cultural que comece pela necessidade de assumir o ser negro e o ser índio¹²⁸.

¹²⁷ Ata ANC, p. 147.

¹²⁸ Ata ANC, p. 149.

Em seguida, João Jorge, representante do Movimento Negro da Bahia, enfatizou a desigualdade de tratamento no que se refere às religiões afro-brasileiras: “Na Bahia, isso significava a perseguição ao candomblé, dura, violenta e cruel, mesmo se dizendo que havia liberdade religiosa, porque, se não se aplicava esse preceito, se falava de lei do silêncio, que é um outro argumento para se impedir a liberdade religiosa.”¹²⁹

Após a fala de João Jorge, o deputado José Carlos Sabóia, certamente um dos constituintes mais ativos em favor das minorias na subcomissão VII-C, assumiu a palavra para manifestar descontentamento em relação a algumas falas dos representantes dos negros que lhe pareceram depositar pouca confiança no potencial que a ANC teria para modificar a realidade do negro no Brasil. Sabóia comparou com a audiência anterior dedicada ao tema, referindo-se a ela como “mais combativa” por parte dos representantes dos negros. Essa fala foi respondida pelo representante do Conselho da Comunidade Negra de São Paulo, Ricardo Dias.

A situação do negro brasileiro é que ele se encontra inferiorizado por uma série de questões, por uma série de problemas que afligem mas não que ele aceite, de alguma forma, a inferioridade. [...] Mas eu vou dizer para V. Ex.^a que não é nada fácil para uma criança negra conviver com as colocações costumeiras, as colocações constantes de sua possível *inferioridade ou genética ou intelectual*, ou qualquer coisa nesse sentido, e ainda conseguir superar isso tudo e conseguir ser um bom cidadão. Ao longo de anos e anos, na formação de um jovem negro, ele ouve dizer que o negro é inferior, e isso dito não evidentemente pelos negros, mas por toda a sociedade que aí está. Ele ouve dizer que o negro é sujo, que o negro não tem capacidade intelectual, que o negro quando “não faz na entrada faz na saída”, e é muito difícil, evidentemente, conseguir superar todas essas coisas. V. Ex.^a não tem essas experiências, mas elas existem; é muito difícil alguém conseguir, espontaneamente, assumir uma identidade racial, uma identidade étnica na medida em que ser negro, que é essa identidade étnica, é tudo de *errado*, é tudo de *negativo*, que é colocado pelo racismo que existe no País. Então, não é o negro que aceita a inferioridade: há toda uma tentativa, há toda uma proposta por parte da sociedade racista de inferiorizar o negro! Isto sim!¹³⁰

Após alguns esclarecimentos do constituinte Sabóia sobre o sentido da sua fala, o presidente Ivo Lech encerrou a décima sessão da subcomissão VII-C. Essa foi a última audiência realizada com as lideranças dos negros. Assim, a coleta dos discursos desse grupo se encerra nesse ponto.

Nesse instante, temos muitos elementos que não podem ser simplesmente narrados. É fundamental tratar algumas questões que aparecem nas falas de modo analítico, trazendo

¹²⁹ Ata ANC, p. 152.

¹³⁰ Ata ANC, p. 154. Grifos nossos.

elementos teóricos que auxiliem na compreensão do que foi exposto por meio dos representantes dos negros.

Seguindo o mesmo percurso que fizemos para os discursos das lideranças indígenas, como, no caso dos negros, os atores políticos agenciaram a diferença?

De início, podemos inferir que, no campo das estratégias de agenciamento, os negros não radicalizaram um discurso de distanciamento tal como fizeram os indígenas. De um lado, talvez porque dispunham de menores artifícios simbólicos nesse sentido – basta lembrarmos do canto e das vestimentas indígenas – e, de outro, porque o objetivo das reivindicações é distinto dos indígenas. Ao passo que para os últimos a diferença é agenciada majoritariamente visando a separação, a não convivência direta e a vontade de não inclusão, a diferença no caso dos negros tem o objetivo contrário.

A fala de Florestan Fernandes, feita na primeira audiência, contribui para esse entendimento: “Ele [o negro] vai repetir a história do indígena sob o fogo direto do preconceito racial, da discriminação racial, da segregação racial. As condições eram ainda piores do que as dos indígenas, porque os indígenas podiam preservar a sua identidade cultural pelo isolamento e pela migração. Os negros deviam enfrentar aquela guerra diária, permanente, que dizimava as populações negras sem ter meios de autodefesa coletiva”. Ou seja, não existe um horizonte que não seja a luta interna por inclusão social, sendo assim, diferente do caso indígena, não existe a negação do modo de vida do outro, classificando-o como negativo ou impuro, mas sim a crítica ao que impede os negros de fazerem parte da vida social estabelecida.

Nesse sentido, em algumas falas, notamos que existe uma disputa simbólica pela história da nação brasileira que visa revisar o lugar do negro a partir da desconstrução da narrativa predominante que consolidou a identidade nacional em detrimento da posição do negro enquanto partícipe da sociedade. Ademais, a questão da diferença parte do fato do grupo ter sofrido um processo de segregação específico, reiterado, em diversos níveis, por práticas discriminatórias que engendram uma experiência moral degradante explicitada no conteúdo de fortes discursos emocionais. A identidade coletiva ganha unidade motivada pelo sentimento de desrespeito compartilhado e não por meio de uma essência cultural que deve ser preservada. Conforme argumentam Montero, Arruti e Pompa (2012),

A ideia de uma unidade social definida em termos morais, com base em um “desrespeito” compartilhado, aponta para a definição de unidades políticas a partir de uma relação de alteridade, sem que seja preciso atribuir qualquer substância a tais grupos, nem confinar tal noção de alteridade aos mecanismos estritamente locais de

definição de “fronteiras étnicas”. É o conflito em torno dos limites entre o respeito e o desrespeito, em uma sociedade de comunicação ampliada, capaz de conectar no espaço da esfera pública diferentes experiências restritas de desrespeito, que define as suas “fronteiras” (ibidem, p. 34).

É claro que para a diferença ser agenciada ela continua precisando de um outro, parâmetro da comparação. Assim, o que permanece é a mesma figura do outro enquanto privilegiado e opressor: “Onde o fato de ser negro, portanto, diferente do branco, significa ser inferior ao branco.”; “uma escolha que se dá justamente para afirmar uma suposta superioridade do homem branco ocidental.”. Nessa circunstância, o agenciamento da diferença ocorre para negar a ideia de um padrão, o “branco”, detentor de superioridade em diversas esferas, uma vez que somente dessa forma é possível pensar na inclusão. Com esse intuito é introduzida a ideia de respeito às diferenças por meio da crítica à homogeneização: “o Brasil tem tido toda uma tradição de homogeneizar, de fazer com que se escamoteiem as diferenças, mas não há violência maior do que não querer ver as diferenças”.

Além da distinção entre os agentes no que se refere à forma como agenciam a diferença, o que os discursos dos grupos nos mostram são sentimentos de desrespeito e injustiça compartilhados que se constituem, operam e se manifestam no formato de reivindicações de maneiras distintas. Mais do que isso, os discursos de cada grupo, em conjunto com a narrativa presente no segundo capítulo, reúnem características que evidenciam a existência de projetos de cidadania diferenciada resultantes de processos de construção histórica.

Com isso em vista, parece-nos que a cidadania diferenciada precisa ser pensada a partir daquilo que os grupos demonstraram que a constitui: a relação manifesta de um grupo específico com práticas opressivas que geram sentimentos de desrespeito compartilhados, os quais motivam as reivindicações. Nesse sentido, precisamos analisar os projetos de cidadania diferenciada separadamente segundo seus elementos constitutivos sem perder de vista as distinções entre eles.

CAPÍTULO 4 – A ANC E OS PROJETOS DE CIDADANIA DIFERENCIADA

Abertura

A despeito da forma como cada grupo agenciou a “sua diferença”, o fato é que as suas respectivas mobilizações produziram efeitos sobre o sentido de cidadania a partir do momento em que inseriram o elemento da diferença para organizar um discurso de reivindicação de direitos. Sendo assim, esse capítulo tem como objetivo analisar, numa perspectiva mais teórica, os projetos de cidadania diferenciada que foram expostos no capítulo anterior. Trata-se de conceber a cidadania diferenciada partindo daquilo que o grupo expõe como sentimento de desrespeito, identificando a forma como isso acontece e o que os grupos reivindicam como soluções. Em outros termos, pressupomos que entender os distintos projetos de cidadania diferenciada necessariamente nos remete à compreensão destes elementos que motivam o projeto de cidadania de cada grupo, bem como as suas características.

4.1. Analisando os projetos de cidadania diferenciada

A principal questão acerca da cidadania que nos interessa neste momento está relacionada, como esboçamos no primeiro capítulo, ao problema colocado pelo elemento da diferença. Essa é a questão que enfrentamos olhando para uma determinada realidade empírica que força o conceito a pendular entre o *status* de universalidade e os direitos específicos, atrelados não somente à identidade cultural, mas também a problemas de experiências degradantes de um determinado grupo.

Tendo em vista os discursos apresentados no capítulo anterior, parece-nos que pensar a cidadania apenas no registro da igualdade e da diferença não alcança nuances que, quando analisamos a empiria, mostram-se relevantes para avançar na discussão sobre o tema. Referimo-nos, especificamente, à perspectiva da *cidadania diferenciada*. Parece certo que, se olharmos para os distintos grupos que estão inseridos nessa categoria, podemos dizer que existem *cidadanias diferenciadas* que se distinguem entre si. O capítulo anterior nos auxilia na percepção de que existem distinções entre o que envolve a cidadania para os indígenas e o que envolve a cidadania para os negros.

O diagnóstico proveniente dos discursos desses grupos nos possibilita observar as suas motivações e formas de injustiças que estão presentes na realidade social, as quais, por sua vez, têm um impacto sobre o sentido e as características de cada *cidadania diferenciada*. Ou seja, para entender o projeto de *cidadania diferenciada* analisamos três dimensões que apareceram nitidamente nos discursos dos grupos: 1) as experiências de desrespeito vivenciadas; 2) a forma como elas se reproduzem; e, por fim, 3) quais as reivindicações para superar as experiências degradantes.

Como partimos de um objeto que exige, em primeiro lugar, identificar e analisar as experiências negativas relatadas por meio dos discursos dos grupos, a interpretação encontrada em Nancy Fraser e Axel Honneth¹³¹ parece bastante profícua à compreensão do que constituiu o discurso dos grupos abordados, uma vez que ambos os autores procuram incorporar o tema do reconhecimento em suas análises, seja entendendo as *motivações* oriundas de processos de injustiça e desrespeito que conduzem indivíduos ou grupos a uma determinada luta ou reivindicação, como é o caso de Honneth, seja desvendando as práticas discriminatórias presentes historicamente na realidade social e as possibilidades de superá-las, como é o caso de Fraser. Esse é um dos objetivos desse capítulo a partir da análise do discurso de negros e indígenas na ANC de 1987-88. Passemos à apresentação desses autores.

Tanto para Nancy Fraser quanto para Axel Honneth está claro que a agenda da justiça não pode limitar-se aos procedimentos de distribuição de bens, uma vez que as demandas por reconhecimento tornaram-se imperiosas nas sociedades capitalistas contemporâneas. Nesses termos, tanto direitos aos bens materiais quanto diretos de reconhecimento são elementos centrais para a justiça social de modo que, para os dois autores, o reconhecimento não é apenas um fenômeno resultante da distribuição (FRASER E HONNETH, 2003).

Para Honneth (2003), a justiça distributiva não é capaz de dar respostas às relações intersubjetivas de reciprocidade entre os indivíduos, as quais são responsáveis por formar um ser autônomo e reconhecido socialmente. Aos seus olhos, a tarefa do diagnóstico social é descobrir os grupos que são assolados por diversos tipos de sofrimento a fim de que o Estado possa garantir as condições para que esses cidadãos realizem seus planos de vida, tornando-se, verdadeiramente, sujeitos autônomos. Por isso, o autor procura sofisticar o entendimento

¹³¹ Os trabalhos utilizados são: Fraser e Honneth (2003), *Redistribution or recognition? A political-philosophical exchange*; Honneth (2003), *Luta por reconhecimento*; Fraser (2006), *Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça numa era "pós-socialista"*; Honneth (2011), *Invisibilidad. Sobre la epistemología moral del "reconocimiento"*.

sobre quais os valores fundamentais que um indivíduo precisa para se constituir como sujeito autônomo e quais as consequências para esse indivíduo, se privado dos diferentes modos de reconhecimento. Ou seja, Honneth resume as formas de desrespeito, inclusive de caráter distributivo, em problemas que se desdobram no guarda-chuva do reconhecimento.

Enquanto autor fundamental da teoria crítica, o olhar da teoria social não pode se abster da observação da realidade empírica, campo do conflito social, como subsídio da formulação de saídas possíveis no plano prático (MELO, 2014). Nesse sentido, a teoria do reconhecimento formulada por Honneth (2003) visa incorporar as relações sociais no conceito de justiça por meio da ideia de que o indivíduo depende do reconhecimento intersubjetivo da sociedade em diversas esferas da vida para que seja possível a sua autorrealização e a redução do menosprezo que leva ao sofrimento social. Assim, o modelo normativo de Honneth é constituído por três formas de reconhecimento recíproco: o amor/amizade, relações básicas de primeira ordem, adquiridas principalmente na relação familiar de afeto, que desenvolvem autoconfiança; o direito ao reconhecimento jurídico (direitos), que desenvolve autorrespeito; e a adesão à comunidade de valor à qual pertence (solidariedade) o indivíduo, que faz desenvolver a autoestima.

Para o autor, em situações em que essas formas de reconhecimento são desrespeitadas temos a formação de uma série de debilidades. Em relação à primeira, é gerado um menosprezo decorrente da violação da integridade física e das necessidades básicas; na segunda, quando o reconhecimento jurídico falha, temos privação de direitos e exclusão; e na terceira, quando a solidariedade da comunidade de valores falha, temos degradação e ofensa.

Tabela 2: Estrutura das relações de reconhecimento de Axel Honneth (adaptado)

<i>Formas de Reconhecimento</i>	<i>Formas de Desrespeito</i>	<i>Autorrelação prática</i>
Relações primárias (amor, amizade)	Maus tratos e violação	Autoconfiança
Relações jurídicas (direitos)	Privação de direitos e exclusão	Autorrespeito
Comunidade de valores (solidariedade)	Degradação e ofensa	Autoestima

Fonte: elaboração própria (adaptado de HONNETH, 2003b, p. 211).

Com isso, segundo Honneth, é preciso refocalizar o alvo da justiça para as condições de reconhecimento, dado que na ausência dele surge uma situação na qual os indivíduos não conseguem encontrar elementos positivos nas suas capacidades e se veem privados de valorização social. Esse quadro afeta negativamente a autoestima pessoal e a possibilidade de autorrealização. Nas palavras do autor: “com a experiência do rebaixamento e da humilhação

social, os seres humanos são ameaçados em sua identidade da mesma maneira que o são em sua vida física com o sofrimento de doenças.” (HONNETH, 2003b, p. 219).

Ou seja, esse conjunto de dimensões do desrespeito atingem intersubjetivamente as pessoas. O que está em questão é o impacto da apreciação de outrem sobre aquilo que somos e a compreensão, por parte do indivíduo, do seu valor próprio. Essas dimensões conjugadas positivamente oferecem sentido à vida e afastam as pessoas do sentimento de vergonha moral¹³².

Em situação oposta, quando o que se verifica na realidade social de um grupo são “experiências morais negativas” compartilhadas, elas podem “tornar-se o impulso motivacional de uma luta por reconhecimento. Pois a tensão afetiva em que o sofrimento de humilhações força o indivíduo a entrar só pode ser dissolvida por ele na medida em que reencontra a possibilidade da ação ativa” (HONNETH, 2003b, p. 224). O objetivo de Honneth, como afirma Melo, é mostrar a “lógica dos conflitos que se originam de uma experiência social de desrespeito, de uma violação da identidade pessoal ou coletiva, capaz de conduzir a uma mobilização política para restabelecer as relações de reconhecimento mútuo.” (MELO, 2014, p. 23).

No mesmo caminho, para Pereira (2010), a identificação das formas de menosprezo proposta por Honneth pode permitir “identificar diferentes formas de sufrimiento que manifestan distintos tipos de vergüenza social” e, ao mesmo tempo, possibilitar “identificar aquello que es requerido para asegurar la identidad y la integridad del ser humano a través de la experiencia del reconocimiento intersubjetivo.” (PEREIRA, 2010, p. 44).

Por meio de uma abordagem distinta de Honneth, Nancy Fraser (2003; 2006) parte de uma postura crítica ao que ela observa como uma tendência da literatura a um dualismo ao tratar das injustiças sociais. Segundo Fraser, uma parte das discussões tem focado nas

¹³² Curiosamente, a concepção de vergonha moral de Honneth, em nossa visão, é muito parecida com a de Rawls (2008, §67). Rawls a define como “um golpe contra a auto-estima” (p. 547) quando aquilo que nós e as pessoas com as quais nos associamos consideram como atributos valorosos (“excelências”) não estão ao nosso alcance. “A ausência delas [excelências] tenderá a solapar tanto a nossa auto-estima quando a estima que nossos associados sentem por nós. Por conseguinte, indicações dessas falhas ferem o auto-respeito, o que se faz acompanhar por sentimentos de vergonha.” (p.550). O sentimento de vergonha moral é caracterizado “pela nossa incapacidade de realizar nossos objetivos: sentimos a depreciação do eu que vem do menor respeito que os outros podem ter por nós porque não conseguimos viver à altura dos nossos ideais.” (p. 551). Nos termos de Honneth (2003, cap. 6), o “conteúdo emocional da vergonha consiste [...] em uma espécie de rebaixamento do sentimento do próprio valor. [...] porque seus parceiros de interação ferem normas cuja observância o fez valer como a pessoa que ele deseja ser conforme seus ideais de ego; portanto, a crise moral na comunicação se desencadeia aqui pelo fato de que são desapontadas as expectativas normativas que o sujeito ativo acreditou poder situar na disposição do seu defrontante para o respeito.” (p. 222-223).

injustiças socioeconômicas e, por isso, sugerem a redistribuição como solução; e outra tem focado nas injustiças culturais e simbólicas, de modo que as soluções para elas apontam para o campo da valorização cultural garantida por meio de políticas identitárias. Para Fraser, concentrar-se em dar respostas a uma ou outra é um equívoco, uma vez que as sociedades contemporâneas estão permeadas tanto por demandas de inclusão material quanto por demandas de reconhecimento (NEVES, 2005; PEREIRA, 2010; BRESSIANI, 2011). O foco da justiça está, então, em localizar as injustiças, identificar as suas origens na realidade social e garantir que elas sejam dirimidas a fim de que grupos não sejam oprimidos a ponto de não conseguirem participar das decisões públicas de sua sociedade¹³³.

Para tanto, Fraser (2003; 2006) elabora uma separação analítica de acordo com critérios de tipos de injustiça que afetam as pessoas. Segundo ela, existem grupos que sofrem predominantemente com o impacto de: a) injustiças econômicas ou materiais (estes enfatizados pelos liberais em suas propostas de justiça); b) injustiças simbólicas ou culturais (enfatizados pelos adeptos do reconhecimento); c) ambas as anteriores. As formas destes tipos de injustiça são, para o primeiro grupo, a exploração do trabalho, a marginalização econômica e a privação de um padrão de vida razoável; e, para o segundo grupo, a dominação cultural que hostiliza sua própria cultura, o ocultamento das práticas comunicativas e o desrespeito presente nas relações públicas do dia a dia¹³⁴.

Aqueles que sofrem com injustiças de ordem econômica tendem a buscar, para utilizar os termos da autora, a “desdiferenciação” do grupo, isto é, procuram a inclusão na sociedade por meio de políticas de redistribuição de bens materiais como “redistribuição de renda, reorganização da divisão do trabalho, controles democráticos do investimento ou a transformação de outras estruturas econômicas básicas.” (FRASER, 2006, p. 232).

Aqueles que sofrem com injustiças de ordem cultural, ao contrário, tendem à promoção da diferença, isto é, buscam políticas de reconhecimento¹³⁵ que visem à

¹³³ Essa é a preocupação central do conceito de “paridade participativa” elaborado por Fraser (2003, p. 36). A paridade participativa, segundo a autora, deve garantir que as pessoas tenham igual poder de decisão sobre aquilo que as afeta. Em outros termos, a justiça deve garantir que todos os membros da sociedade interajam enquanto iguais e consigam colocar as suas demandas no espaço público.

¹³⁴ “Which people need which kind(s) of recognition in which contexts depends on the nature of the obstacles they face with regard to participatory parity. [...] It can only be determined with the aid of a critical social theory, a theory that is normatively oriented, empirically informed, and guided by the practical intent of overcoming injustice.” (FRASER, 2003, p. 47).

¹³⁵ Embora Fraser coloque de uma forma que a questão da diferença pareça imbricada à política de reconhecimento, a autora realiza uma distinção entre esta última e a política identitária, uma vez que, como nota Benhabib (2006), a primeira não implica necessariamente a segunda. Em outras palavras, é possível a política do reconhecimento operar valorização cultural sem que uma distinção identitária específica seja radicalizada.

“revalorização das identidades desrespeitadas e dos produtos culturais dos grupos difamados [...], o reconhecimento e a valorização positiva da diversidade cultural.” (idem).

Os últimos, chamados de “coletividades bivalentes”, estariam no que Fraser chama de “dilema da redistribuição-reconhecimento”, uma intersecção entre os dois anteriores. O dilema acontece, segundo a autora, na medida em que o grupo está situado entre a busca pela inclusão por meio do igual tratamento (ou “desdiferenciação”) e a afirmação de uma diferença intrínseca a ele que deve ser respeitada perante os demais membros da sociedade. Por serem, nos termos de Fraser, “híbridos”, necessitam de políticas de redistribuição e reconhecimento. Um dos exemplos abordados pela autora nesse perfil é a luta contra o racismo¹³⁶.

Tabela 3: Estrutura das injustiças sociais segundo Nancy Fraser

<i>Tipo</i>	<i>Forma/Práticas</i>	<i>“Remédios”</i>
Material-Econômica	Exploração do trabalho/ Marginalização econômica/ Privação de um padrão de vida razoável	Redistributivo
Cultural-Simbólica	Dominação cultural/ Ocultamento/ Desrespeito	Reconhecimento
Coletividades Bivalentes	Ambas acima	Ambos acima

Fonte: elaboração própria de acordo com Fraser (2006).

Fraser propõe soluções específicas capazes de dar conta de cada situação, considerando que os “remédios” capazes de corrigir as injustiças, sejam elas de redistribuição ou de reconhecimento, são de duas ordens: afirmativos e transformativos. A diferença entre eles é que os afirmativos corrigem “efeitos desiguais de arranjos sociais sem abalar a estrutura subjacente que os engendra”¹³⁷ (ibidem, p. 237) e os transformativos, ao contrário, focalizam os processos que produzem as desigualdades. A preferência da autora pelos “remédios redistributivos transformativos” é nítida.

Remédios transformativos comumente combinam programas universalistas de bem-estar social, impostos elevados, políticas macroeconômicas voltadas para criar pleno emprego, um vasto setor público não-mercantil, propriedades socioeconômicas básicas. Eles procuram garantir a todos o acesso ao emprego, enquanto tendem também a desvincular a parte básica de consumo e o emprego. Logo, sua tendência é dissolver a diferenciação de classe. Remédios transformativos reduzem a

¹³⁶ Esse ponto será retomado em nossa análise subsequente. Além de raça, gênero é o outro exemplo citado por Fraser.

¹³⁷ Existe um problema com os remédios redistributivos afirmativos, pondera a autora, dado que, com o tempo, tendem a estigmatizar os grupos que usufruem deles. Disso pode resultar uma injustiça de reconhecimento. Para enfrentar esse empecilho, Fraser, especificamente para tratar da questão redistributiva, indica os remédios transformativos como melhor opção, considerando que eles não prejudicam uma concepção de “igualdade de valor moral das pessoas” e tendem “a promover reciprocidade e solidariedade nas relações de reconhecimento.” (ibidem, p. 238).

desigualdade social, porém sem criar classes estigmatizadas de pessoas vulneráveis vistas como beneficiárias de uma generosidade especial. Eles tendem, portanto, a promover reciprocidade e solidariedade nas relações de reconhecimento. Assim, uma abordagem voltada a compensar injustiças de distribuição pode ajudar também a compensar (algumas) injustiças de reconhecimento (FRASER, 2006, p. 238).

Enfim, Fraser está buscando uma forma de resolver, de maneira conjugada, o problema das injustiças provenientes de má redistribuição e falta de reconhecimento (*status* social), considerando que podem estar entrelaçadas, mas nunca reduzidas uma a outra, e tendo a precaução para evitar que a política de reconhecimento seja conflitante com a política social da igualdade. Mais do que isso, para Fraser, a justiça social precisa ter uma abordagem histórica e considerar as características da realidade social. Nos termos da autora, “sensitive to recent shifts in social structure and political culture, it must identify the distinctive dynamics and conflict tendencies of the present conjuncture.” (FRASER, 2003, p. 48).

De acordo com Fraser, a justificativa para solucionar as patologias sociais apontadas por grupos que reclamam por política de redistribuição ou reconhecimento está alicerçada na ideia de paridade participativa, isto é, as demandas justificam-se na medida em que os grupos tenham garantidas as condições de manifestar publicamente as suas demandas e participar das decisões políticas da sociedade em situação de igualdade com outros grupos. Portanto, a paridade participativa é o critério final da justiça a respeito das reivindicações dos grupos¹³⁸.

Dissemos que Fraser procura evitar que a busca pela igualdade de *status* das políticas do reconhecimento se traduza em políticas que não tenham a igualdade no horizonte. Essa preferência exhibe uma preocupação em não acirrar nenhum tipo de separação cultural dentro da sociedade, não deslocar o problema da redistribuição ou reificar as identidades culturais. Por isso, a proposta de Fraser (2000) é tratar o reconhecimento enquanto uma questão de *status* social, em seus termos, “what requires recognition is not group-specific identity but the status of individual group members as full partners in social interaction.” (FRASER, 2000, p. 113).

Assim, Fraser (2003) estipula o que deve ocorrer na reivindicação de políticas de reconhecimento

to justify their claims, recognition claimants must show in public processes of democratic deliberation that institutionalized patterns of cultural value unjustly deny

¹³⁸ A operação analítica do modelo de Fraser (2003) é a seguinte: “1) determining whether a claim for the existence of na injustice of misrecognition is justified; i.e. whether institutionalized patterns of cultural value really do entrench status subordination; 2) if so, determining whether a proposed reform would really remedy the injustice by mitigating the disparity in question; 3) if so, determining whether a proposed reform would create ou exacerbate other disparities in participation in a way and to a degree that is unjustifiable.” (ibidem, p. 101-102).

them the intersubjective conditions of participatory parity and that replacing those patterns with alternative ones would represent a step in the direction of parity. Fourth and finally, justice could in principle require recognizing distinctiveness, over and above our common humanity; but whether it does so in any given case can only be determined pragmatically in light of the obstacles to participatory parity specific to the case. (ibidem, p. 47-48).

Essa ponderação de Fraser é importante, pois não enrijece as possibilidades de enfrentar casos reais mais complexos, mantendo uma sensibilidade histórica que pode ser muito específica de cada conjuntura social.

Alguns autores convergem ao entender que o ponto fundamental de discordância entre Honneth e Fraser é o diagnóstico que fazem a respeito da centralidade da economia nas sociedades capitalistas contemporâneas. Para o primeiro, a valoração cultural, ligada às formas assimétricas de reconhecimento, tem efeitos sobre a ordem econômica; para Fraser, pela diferenciação que essas duas dimensões assumiram, não existe supremacia de nenhuma delas sobre a outra. Ou seja, Honneth não separa mecanismos econômicos de normas e valores sociais, dado que analisa o sistema capitalista a partir de uma relação de determinação das “expectativas normativas e relações de reconhecimento” sobre a economia, a qual, por sua vez, possuiria muito menos autonomia do que avalia Fraser. Em outros termos, enquanto para Honneth a questão distributiva acaba sendo um desdobramento da luta por reconhecimento, para Fraser nenhuma delas pode ser encarada como derivada da outra, de modo que distribuição e reconhecimento compreendem duas dimensões irreduzíveis da justiça. Por isso, a autora se vale de uma “perspectiva dualista ou bidimensional”, partindo das injustiças materiais e simbólicas, respectivamente conectadas à redistribuição e reconhecimento. Ademais, em contraste a Honneth, Fraser avalia que o reconhecimento (ou estima social) precisa ser tratado enquanto uma questão de justiça que todos devem ter acesso e não aplicado somente a um modelo de autorrealização das condições intersubjetivas para uma identidade positiva (MATTOS, 2004; PEREIRA, 2010; BRESSIANI, 2011).

Além disso, como destaca Melo (2014), Fraser critica os pressupostos do modelo de reconhecimento de Honneth. Segundo a autora, os sujeitos que sofrem algum tipo de dominação nas relações sociais ainda assim podem não se encaixar no modelo honnethiano de reconhecimento, isto é, podem não apresentar nenhum tipo de problema sério em relação à autoconfiança, autorrespeito e autoestima e ainda assim terem sofrido ou sofrerem algum tipo de desrespeito. Para Fraser, isso ocorre porque o sentimento de desrespeito é subjetivamente vivenciado pelas pessoas. Nas palavras da autora: “In fact, the idea that one single motivation

underlies all such discontent is *prima facie* implausible. A less tendentious reading of a broader range of research sources would doubtless reveal a multiplicity of motives.” (FRASER, 2003, p. 203).

A despeito das críticas entre os autores, que não são nosso foco, ambos podem auxiliar a análise aqui empreendida. O ponto de partida, considerando a perspectiva teórica de Honneth, são as vozes dos grupos selecionados. Como destaca Melo (2014), a teoria crítica tem como pressuposto que o diagnóstico a respeito dos fenômenos de desrespeito e injustiça deve ser fundamentado pelos referidos, assim “os próprios afetados pelos contextos negativos devem expressar tendências práticas e políticas para sua emancipação.” (MELO, 2014, p. 21).

Para compreender os projetos de cidadania diferenciada, partimos do modelo de reconhecimento de Honneth¹³⁹, especificamente das formas de negação do reconhecimento. Ou seja, a pergunta fundamental de matriz honnethiana seria: quais as obstruções (sentimentos de injustiça e desrespeito) indicadas por indígenas e negros à sua autorrealização que motivam a luta política? Tal estratégia também pode ser aplicada ao arranjo teórico de Fraser, pensando a partir das formas e práticas que evidenciam a reprodução das injustiças sociais. Ou seja, quais as práticas institucionalizadas e formatos das injustiças que mostram as barreiras que obstaculizam indivíduos e grupos de participarem em condição de igualdade e quais as soluções de superação destes obstáculos demandadas por cada grupo?

O nosso objetivo ao expor esse debate é utilizar as análises dos autores para interpretar nosso caso empírico, identificando as diferentes formas de desrespeito que acarretam sofrimento a negros e indígenas, bem como o que eles requerem para superarem essa situação. Como dito, o tema da “luta por reconhecimento” aparece quando determinados sujeitos políticos são motivados por alguma espécie de injustiça ou desrespeito a agir, a mobilizar uma reivindicação. Por isso, no segundo capítulo, procuramos reconstruir o contexto político de reivindicação de negros e indígenas, atentando também para os elementos discursivos dos sujeitos políticos, e no terceiro, procuramos as motivações que os discursos revelam, uma vez que se apoiam numa “semântica coletiva”, que indica uma experiência moral negativa. Dessa

¹³⁹ Rúrion Melo pondera a capacidade explicativa do conceito de “luta por reconhecimento”, indicando a possibilidade que Honneth assinala sobre a avaliação empírica. “Tal conceito possui um potencial explicativo muito importante para a compreensão de certos movimentos sociais e de determinadas pautas políticas do presente. No entanto, fica ainda o desafio – que, além da abordagem teórica, precisa ser empiricamente enfrentado – de saber se é fecundo subsumir a integralidade das reivindicações políticas atuais a uma categoria unitária, por mais que isso seja custoso para uma teoria com pretensões sistemáticas. O próprio Honneth por vezes admite que esse tipo de resposta só poderia ser oferecido em termos empíricos.” (MELO, 2014, p. 30).

forma, resgatamos todos os elementos necessários para empreender uma análise desse tipo. Pois, como afirma Honneth,

saber empiricamente se o potencial cognitivo, inerente aos sentimentos de vergonha social e da vexação, se torna uma convicção política e moral depende sobretudo de como está constituído o entorno político e cultural dos sujeitos atingidos – somente quando o meio de articulação de um movimento social está disponível é que a experiência de desrespeito pode tornar-se uma fonte de motivação para ações de resistência política. (HONNETH, 2003, p. 224).

Cabe verificar, então, como esses elementos das teorias de Fraser e Honneth fazem sentido (ou não) ao serem aplicados ao caso de negros e indígenas na ANC de 1987-88 a fim de compreender seus projetos de cidadania diferenciada. Na sequência, resgatamos as falas que expressam alguma forma de desrespeito, procurando evidenciar as práticas discriminatórias e, por fim, as propostas que apareceram com o intuito de extinguir os problemas de cada grupo.

4.1.1. Negros

O primeiro elemento marcante nos discursos dos negros está relacionado ao sentimento de *inferioridade* disseminado enquanto valor cultural que, em contraste, estabelece a superioridade do “homem branco”. Algumas passagens que demonstram esse aspecto: “uma escolha que se dá justamente para afirmar uma suposta *superioridade* do homem branco ocidental. [...] Vemos que no Brasil, as relações de poder se dão de uma forma absolutamente *hierárquica*. É uma sociedade hierárquica que temos, sociedade onde *cada um reconhece o seu lugar*”; “Onde o fato de ser negro, portanto, *diferente do branco*, significa ser *inferior* ao branco”; “meios de comunicação de massa e que repassa uma imagem distorcida do negro, uma imagem *inferiorizada* e que, efetivamente, se reflete nas nossas crianças pela *internalização de uma inferioridade*, inferioridade esta que é interiorizada através dos meios de comunicação e através do que se aprende na escola”; “Porque não sou menos do que ninguém”; “eu vou dizer para V. Ex.^a que não é nada fácil para uma criança negra conviver com as colocações costumeiras, as colocações constantes de sua possível *inferioridade* ou genética ou intelectual, ou qualquer coisa nesse sentido, e ainda conseguir superar isso tudo e conseguir ser um bom cidadão. [...] Ele ouve dizer que o negro é sujo, que o negro não tem capacidade intelectual, que o negro quando “não faz na entrada faz na saída”, e é muito difícil, evidentemente, conseguir superar todas essas coisas. [...] é muito difícil alguém conseguir,

espontaneamente, assumir uma identidade racial, uma identidade étnica na medida em que ser negro, que é essa identidade étnica, *é tudo de errado, é tudo de negativo*, que é colocado pelo racismo que existe no País”; “em mim assim uma tristeza muito grande desse poder que vai em cima do negro, esse *poder negativo*” (Grifos nossos).

A aproximação dos termos com a terceira forma de desrespeito do modelo honnethiano é evidente. Para empregar o esquema conceitual de Honneth, poderíamos dizer que a degradação e a ofensa direcionadas ao negro são constituídas pela referência a uma série de elementos negativos que desencadeiam sentimentos de sofrimento e humilhação concebidos como injustificáveis. Nesse sentido, o que se nega ao negro é o *status* de pessoa de valor dentro de uma sociedade.

Conforme Honneth (2003), tendo em vista que a valoração de um indivíduo ou grupo na sociedade atua diretamente na elaboração da autoestima, à medida que, como é possível observar nos discursos, um grupo se sente inferiorizado ou classificado entre os “baixos níveis” da hierarquia social, é retirada “dos sujeitos atingidos toda a possibilidade de atribuir um valor social às suas próprias capacidades.” (HONNETH, 2003b, p. 217). Em outras palavras, o prejuízo da compreensão subjetiva de aprovação social reverbera negativamente nas expectativas de êxito que o indivíduo deposita em si mesmo.

Além disso, a relação entre “inferioridade” e a ideia de um “lugar” direcionado a alguém na hierarquia social não só reforça a rigidez que imobiliza a possibilidade de autorrealização, mas pressupõe características de uma sociedade de moldes tradicionais, na qual determinados grupos são vistos como naturalmente inferiores¹⁴⁰.

Estes termos – inferioridade e hierarquia social – presentes na “semântica coletiva” do grupo também aparecem relacionados à noção de distintas categorias de cidadania, isto é, à compreensão de que os negros não têm acesso aos direitos universais, uma vez que a extensão dos direitos ocorre de maneira desigual: “o negro brasileiro tem cidadania de *segunda categoria*”; “O negro é cidadão brasileiro e *tem que ter os direitos do cidadão brasileiro*”; “tenham conhecimento realmente de que o negro existe, de que o negro faz parte desta sociedade”; “Este não-respeito aos direitos humanos significa simplesmente não reconhecer a nossa cidadania; não reconhecer este povo negro, que muito tem contribuído para o desenvolvimento deste País”; “autoritarismo, a dominação, ao racismo e, sobretudo, à falta de reconhecimento dos direitos legítimos de um povo que trabalhou e trabalha e que não tem,

¹⁴⁰ Honneth (2003), Seção: The capitalist recognition order and struggles over distribution.

hoje, em 1987, a condição mínima de sair com tranquilidade de sua casa, na medida em que seus direitos, enquanto cidadãos, não são respeitados” (Grifos nossos).

Mais uma vez, faz todo sentido aproximarmos os discursos da “estrutura das relações sociais de reconhecimento” de Honneth, nesse caso, apontando para a segunda forma de desrespeito, associada à “privação de direitos e exclusão”. Uma vez que as relações sociais são marcadas pela presença da inferioridade e da hierarquia, a percepção dos negros a respeito do direito é que ele obedece à mesma lógica, rompendo com o princípio de universalidade pressuposto na fundação da cidadania moderna¹⁴¹.

Ao dizerem que “fazem parte da sociedade”, os negros reclamam o reconhecimento do seu *status* de pessoa de direito. Nesse caso, a percepção em torno da exclusão está relacionada, principalmente, à privação de direitos sociais que constituem a dimensão da distribuição dos bens produzidos socialmente.

Segundo Honneth, a autorrelação prática que advém do reconhecimento jurídico está no fato de que o sujeito, ao enxergar as suas ações como expressão da sua autonomia e se sentir merecedor de respeito dos outros, desenvolve o autorrespeito. Por isso, quando o sentimento de desrespeito resultante das relações jurídicas desiguais impacta a constituição do vínculo de identificação com o “outro igual”, fica comprometido o que Honneth chama de “respeito cognitivo”, proveniente da “imputabilidade moral que, por seu turno, tem que ser adquirida a custo em processos de interação socializadora.” (HONNETH, 2003b, p. 217).

É o caráter público que os direitos possuem, porque autorizam seu portador a uma ação perceptível aos parceiros de interação, o que lhes confere a força de possibilitar a constituição do auto-respeito; pois, com a atividade facultativa de reclamar direitos, é dado ao indivíduo um meio de expressão simbólica, cuja efetividade social pode demonstrar-lhe reiteradamente que ele encontra reconhecimento universal como pessoa moralmente imputável. [...] então se poderá tirar a conclusão de que um sujeito é capaz de se considerar, na experiência do reconhecimento jurídico, como uma pessoa que partilha com todos os outros membros de sua coletividade as propriedades que capacitam para a participação numa formação discursiva da vontade; e a possibilidade de se referir positivamente a si mesmo desse modo é o que podemos chamar de “auto-respeito”. (ibidem, p. 197).

Vale lembrar que Honneth chama a atenção para a dificuldade de comprovação empírica do fenômeno. No entanto, sugere que a sua percepção se encontra na manifestação negativa dos sujeitos que sofrem com a ausência de direitos e cita a luta do movimento negro norte-americano por direitos civis dos anos 1950-60. Tal verificação é exatamente a mesma que estamos empregando aqui.

¹⁴¹ Como já dito, a referência para o princípio da igualdade na cidadania está em Marshall (1967).

Os termos apresentados como sentimentos de desrespeito pelas lideranças dos negros na ANC de 1987-88 podem ser interpretados pelas referências que fizemos à Honneth muito mais do que por meio da contribuição de Nancy Fraser. Isso porque Honneth se propõe a entender as condições de reconhecimento imbricadas nas experiências de indivíduos e grupos dentro da vida social. Embora Fraser faça referência aos fenômenos de injustiça – os quais apareceram nos discursos –, não existe uma análise dedicada às experiências morais negativas, uma vez que, para ela, “aspectos motivacionais e morais identificados nas experiências de injustiça ainda não dariam conta da *origem social* das injustiças.” (MELO, 2014, p. 28. Grifos do original). O foco de Fraser está em identificá-las com o objetivo de propor possibilidades de inibir as suas formas de reprodução.

Desse modo, uma vez identificados os padrões de expressão dos sentimentos de desrespeito, cabe agora investigar por quais meios eles são desencadeados. Ou seja, passamos a analisar onde e como se manifestam as práticas discriminatórias relacionadas aos sentimentos de degradação, inferioridade e privação de direitos.

A primeira prática presente nos discursos dos negros faz referência ao *racismo*. Alguns trechos que evidenciam isso são: “existe uma discriminação racial, do ponto de vista pedagógico, do ponto de vista das teorias e das práticas pedagógicas assim como existe uma discriminação no mercado de trabalho”; “a dita violência como um estado latente, a violência que agride só com o olhar, a dita violência simbólica, a violência que os negros deste País, que vivem em apartheid, não instituído, é a violência da discriminação, a violência do racismo e é uma violência difícil de ser detectada objetivamente”; “para que a gente não seja discriminado nos pontos de ônibus, nas festas, nos hospitais, quando a gente precisa de uma autoridade, se a polícia chega e é um negro ele não quer nem saber, ele não ouve”; “O racismo, geralmente, ele se coloca com relação ao negro, de uma forma tão absurda, que ele não percebe que ele está discriminando”; “a perseguição ao candomblé, dura, violenta e cruel, mesmo se dizendo que havia liberdade religiosa, porque, se não se aplicava esse preceito, se falava de lei do silêncio, que é um outro argumento para se impedir a liberdade religiosa”.

Resgatemos o termo hierarquia presente, como observamos, em diversas falas dos representantes dos negros. Guimarães (1999) escreve sobre um sistema de hierarquização social que opera tanto simbólica como materialmente desde a ordem escravocrata atribuindo prestígio segundo a ocupação, renda, família, cor e educação formal. A hierarquia desses fatores, segundo o autor, está presente entre os processos históricos que constituem o racismo.

Nesse sentido, Guimarães (2004) elucida as origens do racismo no Brasil

O racismo surge, portanto, na cena política brasileira, como doutrina científica, quando se avizinha à abolição da escravatura e, conseqüentemente, à igualdade política e formal entre todos os brasileiros, e mesmo entre estes e os africanos escravizados. [...] O racismo brasileiro, entretanto, não deve ser lido apenas como reação à igualdade legal entre os cidadãos formais, que se instalava com o fim da escravidão; foi também o modo como as elites intelectuais, principalmente aquelas localizadas em Salvador e Recife, reagiam às desigualdades regionais crescentes que se avolumavam entre o Norte e o Sul do país, em decorrência da decadência do açúcar e da prosperidade trazida pelo café. (ibidem, p. 11).

Para o Hasenbalg (1982), o racismo resulta, enquanto negação da humanidade do negro que justifica a dominação, em um “acesso preferencial dos brancos às posições de classe que comportam maior remuneração, prestígio e autoridade.” (ibidem, p. 80). Ou seja, o racismo assume uma nova função dentro da estrutura social, não sendo apenas uma reverberação negativa do passado sob os negros que tenderia a se dissipar com a consolidação da sociedade capitalista¹⁴². A raça se relaciona com “a distribuição dos indivíduos nas posições da estrutura de classes e dimensões distributivas da estratificação social.” (ibidem, p. 90).

De acordo com Hasenbalg, ao colocar estes mecanismos restritivos, as práticas discriminatórias tendem a abaixar a motivação e as expectativas do negro em ascender socialmente. Junto a isso, ainda ocorre um processo de internalização de uma autoimagem negativa disseminada pela sociedade.

Essa visão negativa do negro começa a ser transmitida nos textos escolares e está presente numa estética racista veiculada permanentemente pelos meios de comunicação de massa, além de estar incorporada num conjunto de estereótipos e representações populares. Desta forma, as práticas discriminatórias, a tendência a evitar situações discriminatórias e a violência simbólica exercida contra o negro reforçam-se mutuamente de maneira a regular as aspirações do negro de acordo com o que o grupo racial dominante impõe e define como os “lugares apropriados” para as pessoas de cor. (ibidem, p. 91).

Assim, uma série de desvantagens acumuladas impacta a mobilidade social do negro, uma vez que a estrutura de oportunidades oferecidas (materiais e simbólicas) favorecem o branco. Nos termos de Honneth, poderíamos dizer que estes mecanismos negativos compõem um impedimento à autorrelação prática positiva da autoestima na medida em que operam tolhendo as aspirações de êxito e valorização de suas próprias capacidades.

¹⁴² Vimos a modificação que o pensamento de Hasenbalg traz para a interpretação da discriminação racial no segundo capítulo.

Tão importante quanto entender o fenômeno em si é identificar onde ele se reproduz. Tendo isso em vista, dentro dos discursos são destacadas as posições de marginalização do negro principalmente em relação ao mercado de trabalho e o problema da sua aparição nos meios de comunicação e nas práticas educativas.

Aplicando a perspectiva de Fraser (2003), a exclusão do negro dentro da estrutura econômica e da ordem de *status* está associada tanto a questões redistributivas quanto de reconhecimento. A autora aponta a “raça” como organizadora da divisão entre trabalhos servis, supérfluos e mal remunerados de um lado e de trabalhos bem remunerados, mais sofisticados e valorizados de outro, sendo que esse aspecto está relacionado às injustiças redistributivas e de reconhecimento. Alguns elementos dos discursos tornam isso evidente: “manutenção do negro na condição de trabalhador não qualificado e alijado do centro da produção econômica”; “temos uma divisão racial do espaço não só a nível do País, mas como a nível das entidades, como a nível do campo e a nível, evidentemente, da própria estrutura social”; “não é por acaso, portanto, que vamos constatar que a maior parte da clientela dos presídios brasileiros é constituída por negros”; “não estejamos presentes no Legislativo, com que não estejamos presentes nas indústrias, com que não estejamos presentes como gerentes de bancos, como reitores, que não estejamos presentes como povo efetivo com todos os direitos neste País”.

Em relação ao reconhecimento, Fraser (2003) afirma que o padrão de valores culturais institucionalizados privilegiam características dos brancos em detrimento do negro. Sendo assim, a subordinação de *status* – “estigmatização”, “desvalorização cultural”, “marginalização política”, “hostilidade e menosprezo na vida cotidiana”, “negação de direitos” – opera de forma “racializada” para que os atingidos se sintam inferiores e incapazes de serem cidadãos plenos da sociedade.

Desse modo, a representação da imagem do negro está mais próxima de questões simbólicas e culturais. Nelas podemos enxergar dois fenômenos específicos circunscritos à dominação cultural, a saber, a invisibilidade do negro e a frequência da imagem estereotipada.

A questão da invisibilidade, também chamada de ocultamento, está relacionada a outras dimensões além da publicidade, como podemos observar nos trechos selecionados: “não é com teorias e práticas pedagógicas que esquecem, que omitem a História da África e das populações negras e indígenas no nosso País, não é com isso que se vai construir uma Nação”; “não estejamos presentes nos anúncios da televisão”; “Desconhecemos totalmente a

história das culturas e das civilizações africanas, e nos afirmamos num país europeu”; “As escolas não falam das lutas dos negros em África, não falam das lutas dos negros no Brasil, não falam efetivamente na Cultura que se cria, se modifica e se transforma”; “Os heróis brasileiros, por exemplo, não são negros; as heroínas também”; “Quer dizer, porque eram negros. Não aparecem. Porque não aparecem, não dão inclusive a chance – voltando para a visão que estou colocando – a chance psicológica da identificação da criança com um herói negro”; “A História deste País ainda não foi contada em relação ao negro”.

A percepção da invisibilidade não está somente na não aparição, mas em aspectos gerais da dominação cultural que representam o Brasil e a sua população como branca: “mecanismos que são desenvolvidos no interior desta sociedade, para que ela se veja a si própria como uma sociedade branca”; “a imagem do Brasil é a imagem de um país escandinavo”; “políticas concretas de branqueamento da sociedade brasileira”.

As esferas do esquecimento estão, sobretudo, localizadas na escola e nos meios de comunicação, em que o negro somente aparece como subjugado ou em condições depreciativas. As pesquisas de Hasenbalg (1982), apresentadas no seu texto “O negro na publicidade”, mostram que a publicidade no Brasil tende a representar a população com uma imagem embranquecida¹⁴³. Além disso, o autor conclui que a relação da publicidade com o negro é marcada pela invisibilidade (seguindo a lógica da dinâmica simbólica de interações raciais no Brasil), pela não associação de negros a produtos específicos com o intuito de não criar vinculações e, por fim, pela reprodução estereotipada do negro como trabalhador desqualificado, o “animador” (aquele que desenvolve algum entretenimento como, por exemplo, sambista) ou objeto de consumo, o que está associado à tentativa de manter o negro “no seu lugar”.

Honneth (2011) aponta que o primeiro passo para pensar as condições do reconhecimento é garantir a existência social do ser por meio da identificação visual das propriedades que lhe são particulares e, mais do que isso, garantir que a interação social confirme positivamente a identidade da pessoa por meios de gestos e expressões públicas das demais pessoas. Isso porque, nas palavras de Honneth, “toda forma de reconocimiento social de una persona dependerá siempre, de un modo más o menos mediado, de una retrorreferencia

¹⁴³ Para uma versão atualizada do tema ver o livro organizado por Leandro Leonardo Batista e Francisco Leite (2011), *O negro nos espaços publicitários brasileiros: perspectivas contemporâneas em diálogo*, no qual diversos autores se debruçam sobre o tema e obtêm diagnósticos que se assemelham aos de Hasenbalg (1982), isto é, preponderância do fenômeno da invisibilidade e da aparição estereotipada.

simbólica a aquellos gestos expresivos que garantizan en la comunicación directa que un ser humano alcance visibilidad social” (HONNETH, 2011, p. 174).

No sentido oposto, o fenômeno da invisibilidade é a negação da existência daqueles que são tidos como indesejados ou a quem se quer mostrar desprezo. Ele ocorre quando é possível “olhar através” da pessoa como se ela não estivesse presente fisicamente ou quando a sua imagem não aparece publicamente. Assumindo, como Honneth, que os gestos de reconhecimento diante de outra pessoa expressam algum sentido de comportamento benévolo ou de respeito, ao não executá-lo, a relação com a pessoa afetada passa a ser guiada pela hostilidade.

O fato dos negros relatarem a percepção desse fenômeno demonstra o nível de frequência e intencionalidade com que ele ocorre. A abordagem do reconhecimento faz sentido aqui porque o fenômeno da invisibilidade atinge a base da formação identitária, atuando negativamente na disposição interior que permite ao indivíduo perceber-se como digno de respeito e apreciação.

Hasenbalg (1982) também indica como o branco define a identidade do negro por meio de ditados populares imbuídos de caracterizações negativas que, por sua vez, reforçam estereótipos das funções e lugares que ele deve ocupar na sociedade. Alguns trechos evidenciam que o estereótipo é expresso com sentido de desrespeito: “a ideologia que nos vê a nós mulheres negras, como *prostitutas*”; “não é com a apresentação distorcida e *insignificante* da imagem do negro nos meios de comunicação”; “Ele não é apto para todos os atos da vida civil porque tem sempre o *estigma*, antes de ser doutor, antes de ser qualquer coisa, ele é negro.”; “Nos livros, também os negros são sempre os *indolentes*, os *fujões* que, para trabalhar, tinham que apanhar”; “Os currículos são voltados para reforçar uma imagem do negro *ruim*.”; “nós vemos o seguinte: o negro se torna uma pessoa inferiorizada, em função da educação que recebe e do meio de massa” (Grifos nossos).

Seguindo o raciocínio de Honneth (2011), uma vez que o reconhecimento é a expressão de uma percepção avaliativa mediada pela visibilidade, a introdução dos estigmas e estereótipos em relação ao negro engendra uma visibilidade negativa que, por conseguinte, afeta as relações de reconhecimento. Nesse caso, mais uma vez, estamos nos referindo à terceira forma de desrespeito – degradação e ofensa. A atribuição de um valor negativo aos negros por meio do estigma encaixa-se na reflexão que fizemos acima quando citada a questão da inferioridade.

Demonstradas as práticas associadas aos sentimentos de desrespeito, o conceito de Fraser (2006) de “coletividades bivalentes” se mostra bastante adequado. A autora indica em seu texto que gênero e “raça” são os “paradigmas de coletividades bivalentes”. De fato, podemos constatar a validade dessa distinção analítica quando os discursos fazem referência frequente a injustiças que operam concentradas no plano material, como é o caso da marginalização do trabalho e do acesso a direitos sociais, e outras mais próximas do plano simbólico, como é o caso do racismo, do ocultamento e do desrespeito.

A proposta de Fraser (2006), considerando que os negros estão numa intersecção que os caracterizam como híbridos, exige políticas de redistribuição que garantam acesso aos bens materiais até então negados e, ao mesmo tempo, políticas de reconhecimento, a fim de preservar a “identidade negra”, deixando bem claro que não há motivos para depreciação.

Para fins redistributivos no caso dos negros, Fraser aponta a necessidade de “abolir a divisão racial do trabalho”, vista no trabalho explorado ou supérfluo e dentro de todo o trabalho remunerado. Nesse sentido, ao buscar a “desdiferenciação” em favor da igualdade, “raça” precisa deixar de ser um critério pelo qual a hierarquia social se manifesta, isto é, nos termos de Fraser, ela precisa ser “abolida”. No entanto, para fins de reconhecimento, a “raça” se torna central a essa característica específica do grupo deve ser concedido valor positivo para combater os danos causados pela depreciação em muitas esferas da vida.

À luz da abordagem de Fraser, em sequência, analisaremos as especificidades do projeto de cidadania diferenciada, atentando para o fim buscado pelas reivindicações. Com isso, procuramos entender como alguns elementos aparecem dentro dos objetivos da cidadania diferenciada dos negros: a ideia de inclusão ou não; demandas por redistribuição e/ou reconhecimento; e as políticas guiadas pela igualdade ou pela afirmação da diferença identitária.

Destacamos quatro tópicos marcantes nas reivindicações das lideranças dos negros, mostrando como estão conectados aos mecanismos que reproduzem os sentimentos de desrespeito. O primeiro tópico de reivindicações diz respeito à *criminalização do racismo* (“Todos são iguais perante a lei, que punirá, como crime inafiançável, qualquer discriminação atentatória aos direitos humanos”; “todo o crime de racismo fosse criminalizado”). Esta demanda está associada diretamente ao racismo e apesar de poder ser classificada como uma medida de reconhecimento, a ideia subjacente não está restrita à questão da diferença dos negros, mas abrange penalizar qualquer forma de preconceito (sexo, raça, trabalho, credo

religioso, convicção política etc). Nestes termos, a reivindicação é movida por um princípio de valor igual das pessoas e tem como objetivo a inclusão social na medida em que procura combater obstáculos que dificultam esse processo.

O segundo tópico marcante está relacionado à *educação* (“Modificar a escola, incluir nos currículos a história do negro do Brasil e a história do negro em África.”; “como fazer para que a sociedade brasileira assumisse abertamente o racismo existente no País. Seria, através de uma educação, de uma mudança estrutural de um sistema educacional”; “livros didáticos sejam realmente modificados”; “acabar com o racismo na forma da educação, favorecendo os currículos.”; “incluir a recomendação de tratarmos da história e da cultura do negro, assim como da história e da cultura do índio, nos diferentes graus em que se reparte ensino brasileiro”). A saída educativa aparece para dar conta de combater o problema da invisibilidade e do estereótipo por meio da proposta de apresentar a história do negro no Brasil e na África e modificar as associações da imagem do negro a elementos negativos. Além disso, o processo educativo também é encarado como uma forma de mostrar como o racismo está presente na sociedade brasileira a fim de encará-lo como prática opressiva.

Desse modo, estas reivindicações são medidas de reconhecimento, com objetivos de inclusão social, que procuram o igual tratamento entre as pessoas. Ou seja, a ideia é que membros de uma mesma comunidade política são tratados de forma distinta nos currículos escolares, de modo que uns aparecem e outros não ou quando aparecem estão revestidos de características degradantes. As reivindicações visam eliminar esta distinção. Poder-se-ia dizer que ao demandar a inserção da história do negro no Brasil ou na África nos currículos escolares, o projeto de cidadania dos negros procura promover a diferença intrínseca ao seu grupo. Devemos compreender que a demanda não é a implementação de uma nova disciplina chamada “História do negro no Brasil” ou “História do negro na África”, mas que ao estudar “História do Brasil”, a imagem do negro esteja presente, assim como o branco, já que são pessoas que fazem parte da formação da sociedade brasileira. Do mesmo modo, ao estudar “História Geral”, que a história africana seja igualmente incluída nos conteúdos em vez de predominar o ensino da história europeia. Em suma, remete ao que Fraser (2006) tratou como os remédios transformativos do reconhecimento, isto é, uma “transformação abrangente dos padrões sociais de representação, interpretação e comunicação, de modo a transformar o sentido do eu de *todas as pessoas*” (FRASER, 2006, p. 232. Grifos do original). O fato do não-negro observar a representação da sociedade brasileira e enxergar nela o negro em uma

condição não mais restrita ao subjugo modifica o imaginário de todos acerca da sociedade brasileira, pois desconstrói a “estrutura cultural-valorativa subjacente”.

O terceiro tópico de reivindicação de destaque está associado à *cultura* (“Estabelecer uma relação de igualdade, entre os cultos afro-brasileiros com os cultos católicos e protestantes.”; “O que nós queremos é que a cultura negra seja reconhecida como tal, não é para separar, não é para fazer o jogo inverso do racismo”; “ver o Brasil inteiro comemorando 20 de novembro, que a gente chama hoje de “O Dia Nacional da Consciência Negra”, como uma data importante para a Nação brasileira, não só para os movimentos brasileiros, mas para a Nação brasileira”; “definir o Brasil como um País multinacional e pluricultural.”). Embora todas continuem buscando a inclusão do negro na sociedade brasileira, as reivindicações de reconhecimento, nesse caso, precisam ser distinguidas. A demanda relativa aos cultos afro-brasileiros serem reconhecidos igualmente como uma religião que compõe o repertório de religiões presentes no Brasil não requer que o Estado seja promotor de uma cultura ou direito coletivo específico, mas que equipare as religiões de matriz africana com as demais, conferindo o mesmo *status* de religião. Em outra perspectiva, a instituição do “Dia Nacional da Consciência Negra” caracteriza-se pelo reconhecimento positivo de uma diferença identitária promovida pelo Estado. Nesse caso, então, trata-se de uma reivindicação de reconhecimento que acentua a diferença e a especificidade do grupo.

E, por fim, o quarto tópico de reivindicações está relacionado ao que o grupo denominou como *medidas compensatórias* (“Nós queremos, efetivamente, que a lei crie estímulos fiscais para que a sociedade civil e o Estado tomem medidas concretas de significação compensatória, a fim de implementar aos brasileiros de ascendência africana o direito à isonomia nos setores de trabalho, remuneração, educação, justiça, moradia, saúde, e vai por aí afora”; “Não constitui discriminação ou privilégio a aplicação de medidas compensatórias, visando à implementação do princípio constitucional da isonomia a pessoas pertencentes a grupos historicamente discriminados”; “[ter espaço] dentro do Partido Comunista, dentro do Partido Verde, dentro do Partido do Governo, PMDB, PFL, todos os Partidos, em qualquer espaço que qualquer brasileiro tenha condição de entrar”). Mais uma vez, as demandas mantêm o objetivo da inclusão, mas o enfoque se direciona para a redistribuição da renda, do trabalho e do acesso aos serviços básicos em resposta ao racismo, à exclusão social e à marginalização do trabalho, apontadas como práticas responsáveis por desencadear os sentimentos degradantes abordados acima.

Trata-se de uma reivindicação que demanda do Estado uma interferência em prol da especificidade do grupo e, utilizando os termos de Fraser (2006), mescla redistribuição e reconhecimento. Esse tipo de reivindicação é o modelo ideal da definição de “coletividades bivalentes” e o “dilema da redistribuição-reconhecimento”. Isso porque ao mesmo tempo em que, na percepção de Fraser, a “raça” tem que ser excluída enquanto estruturante de injustiças distributivas (herança da escravidão, marginalização do trabalho e privação de direitos), ela tende a ser valorizada no combate às injustiças simbólicas (racismo). Assim, segundo a autora, remédios afirmativos modulados com base no elemento racial, como é o caso das medidas compensatórias, tendem a gerar um reconhecimento estigmatizante que, ao longo do tempo, dissolve o caráter universalista que deve ter o reconhecimento da igualdade de valor moral das pessoas.

Vale dizer que todas as reivindicações presentes nos discursos das lideranças dos negros apareceram previamente no percurso histórico que realizamos e no documento final elaborado na Convenção Nacional do Negro pela Constituinte, em agosto de 1986, que reuniu diversas entidades relacionadas ao movimento negro.

Em síntese, o projeto de cidadania diferenciada dos negros na ANC de 1987-88 caracteriza-se, majoritariamente, por uma *vontade de inclusão social* ou em *fazer parte*¹⁴⁴. As reivindicações, cada uma a seu modo, mostram-se motivadas pelos sentimentos de desrespeito oriundos de dimensões sociais conflituosas em que práticas opressivas frustram as expectativas de reconhecimento dos negros. Com isso, podemos afirmar que os modelos de Axel Honneth e de Nancy Fraser são importantes norteadores analíticos, sobretudo porque desencadeiam a reflexão acerca dos elementos substantivos da cidadania diferenciada.

Seguindo com Fraser (2006), as principais reivindicações abordadas propõem medidas de reconhecimento e redistributivas que se distribuem nas chaves dos remédios afirmativos e transformativos. Os “remédios transformativos de reconhecimento” (criminalização da discriminação; medidas educativas; medidas culturais com exceção da instituição de um dia especial relacionado à identidade dos negros) são caracterizados por uma política de reconhecimento igualitário. Esse fato demonstra que medidas de reconhecimento não visam necessariamente à afirmação do valor da diferença ou, nos termos de Fraser (2006), do “reconhecimento positivo a um grupo específico”. Como observado nas reivindicações, algumas medidas de reconhecimento podem ter como objetivo somente impedir a reprodução

¹⁴⁴ Uma ponderação será feita sobre a questão específica que remete aos quilombos.

de mecanismos opressivos em nome da igualdade. Quando isso ocorre, o Estado não está atuando para promover um grupo ou cultura, mas afirmando a igualdade de valor moral das pessoas, grupos e suas respectivas culturas. Assim, o dilema da redistribuição-reconhecimento de Fraser, inerente à “raça”, não parece ocorrer com tanta frequência no caso das reivindicações dos negros porque boa parte delas não envolve a promoção da diferença específica de um grupo¹⁴⁵.

No entanto, como dissemos, o dilema faz sentido quando a *reivindicação* – e, portanto, não a categoria “raça” – envolve qualquer remédio de tipo afirmativo, pois, no limite, remédios afirmativos redistributivos ou de reconhecimento tendem a enfatizar a diferença de uma identidade específica. O exemplo mais evidente são as cotas raciais promotoras do acesso diferenciado ao ensino superior ou a postos de trabalho (“medidas compensatórias” que envolvem tanto redistribuição quanto reconhecimento), mas que podemos observar a política da diferença também na reivindicação de instituição do “Dia da Consciência Negra”, medida de reconhecimento afirmativo.

Uma ponderação importante deve ser feita antes de prosseguirmos. Apesar de, curiosamente, não ter aparecido nos discursos das lideranças dos negros na fase das audiências públicas da Subcomissão VII-C, a reivindicação que remete aos *quilombos* não pode passar despercebida¹⁴⁶. Trata-se de uma demanda de redistribuição e reconhecimento afirmativos de fundo identitário que visa a demarcação de uma territorialidade para um grupo específico.

Em primeiro lugar, esta reivindicação incide diretamente na caracterização do projeto de cidadania diferenciada dos negros, demonstrando que o conteúdo predominante, relativo à vontade de fazer parte e ser integrado na sociedade, convive também com o seu inverso: a vontade de não inclusão. Em segundo, a questão dos quilombos se assemelha à principal reivindicação dos indígenas, o que sugere que estes distintos projetos de grupo podem se aproximar. Trataremos melhor esse ponto quando chegarmos à questão das terras indígenas.

¹⁴⁵ Para Seyla Benhabib (2006), a relevância da distinção entre uma política do reconhecimento e uma política identitária está em alargar o horizonte da justiça, uma vez que demonstra a possibilidade de realizá-la levando em consideração demandas de reconhecimento sem que estas estejam sempre vinculadas à reafirmação do “derecho grupal a definir los contenidos y los límites de la propia identidad”. Assim, os padrões sociais de “representación, interpretación y comunicación, que con tanta razón critican las minorías oprimidas y los grupos excluidos, también pueden transformarse por medio del reconocimiento de la fluidez de las fronteras grupales, del relato de historias de interdependencia del sí mismo y el otro” (ibidem, p. 128).

¹⁴⁶ A questão estava presente no contexto político e na agenda do movimento negro, tanto que aparece no documento final da Convenção Nacional do Negro pela Constituinte: “Será garantido o título de propriedade da terra às comunidades negras remanescentes de quilombos, quer no meio urbano ou rural”.

Desse modo, realizamos uma caracterização do projeto de cidadania diferenciada dos negros conectando-o a onde e como as práticas opressivas que motivam as experiências negativas ocorrem. Passamos ao projeto de cidadania diferenciada dos indígenas.

4.1.2. *Indígenas*

Para começar a tratar do projeto de cidadania diferenciada indígena precisamos modificar o percurso de análise, pois, embora tenhamos diagnosticado sentimentos de desrespeito e práticas de discriminação, está claro que a principal reivindicação do grupo – a demarcação das terras – é o motivo pelo qual aqueles são desencadeados. Assim, procuramos analisar o projeto de cidadania diferenciada indígena tendo em vista a predominância dessa reivindicação: “Nós temos direito a terra”; “garantir a nossa sobrevivência”; “Marcação das terras”; “eu gostaria que nossa terra fosse demarcada porque nossa terra é nossa vida, a terra indígena é nossa vida, é dela que nós vivemos”; “O que dá sentido de vida ao povo indígena é o sentido sagrado de ocupar o seu território, o lugar onde Deus colocou o povo indígena, o lugar onde a sua memória está vinculada e se alimenta, permanentemente.”; “Não brinquem em cortar o vínculo do povo indígena com os seus lugares sagrados, esse é o maior crime que poderia ser cometido contra eles!”.

Podemos encontrar diversos elementos em comum nas falas das lideranças indígenas, o que revela uma semântica coletiva motivada por formas de desrespeito. A primeira delas está associada ao sentimento de *sofrimento* e *humilhação*: “O índio está sofrendo muito”; “Parece-me que está havendo uma falta de respeito à cultura indígena”; “durante toda essa década da Constituição passada, a população indígena foi humilhada”; “relegados a segundo plano”; “nosso coração está cheio de ódio por aqueles que tomaram as nossas terras”; “Então, realmente, nós estamos chorando dentro do coração”.

A segunda forma de desrespeito se manifesta pela *violação de direitos*: “Desde a época de 1500 nós não tivemos liberdade”; “os índios vem lutando para sobreviver na sua própria terra e nós vivemos marginalizados”; “Hoje, o índio suplica, ele implora, eu acho que isto não deveria ser assim”.

Como no caso dos negros, as duas formas de experiência moral negativa podem ser lidas pelo modelo do reconhecimento de Honneth, associadas, respectivamente, à terceira relação prática de reconhecimento, resultante da degradação moral, e à segunda, resultante da

marginalização e privação de direitos. Do mesmo modo, as injustiças poderiam ser lidas na chave dual de Fraser como problemas de redistribuição e de reconhecimento.

A dinâmica desse conflito que envolve a demarcação das terras foi assinalada diversas vezes pelas lideranças indígenas. Os sentimentos de desrespeito se direcionam a *ineficiência no cumprimento da legislação* que, historicamente, deveria garantir o direito a terra (“Existem termos de demarcação de terras, mas até hoje as leis não foram cumpridas”) e se agrava diante da *memória do extermínio* que marcou a relação entre brancos e indígenas e dos efeitos das *invasões* constantes por grupos interessados nos recursos localizados dentro dos territórios indígenas: “nosso povo foi dizimado pela irresponsabilidade das autoridades governamentais”; “Nós sempre fomos humilhados, sempre fomos massacrados”; “Fomos reduzidos a quase nada. A História do Brasil está lotada de sangue indígena. Constituiu-se uma tradição de matança e espoliação do povo indígena neste País. [...] Fomos assassinados, fomos exterminados”; “invasão das terras por garimpeiros/madeireiras”; “assassinato de indígenas”; “muitas casas de índios foram destruídas, queimadas, índios foram presos”.

Ao contrário do projeto de cidadania diferenciada dos negros, o objetivo majoritário dos indígenas não é o *fazer parte*, mas garantir uma vida alijada da interferência da sociedade da qual não compartilha dos mesmos valores e costumes. Com esse objetivo, também foi feita uma reivindicação de reconhecimento, em relação às línguas indígenas, voltada para a valorização da identidade: “as línguas indígenas faladas no território nacional são reconhecidas como idiomas”; “oficializar o ensino bilíngüe nas aldeias”; “reconhecimento do Estado brasileiro da Nação multilíngua”.

Embora Fraser (2006) não faça referência ao caso dos indígenas, podemos classificá-los como “coletividades bivalentes” na medida em que o principal problema de injustiça – a não demarcação das terras – é, a um só tempo, uma injustiça material e cultural. Isso porque a terra para os indígenas é muito mais do que um território a ser ocupado, antes, trata-se de um espaço repleto de significados que remetem à tradição dos povos e a constituição da identidade. No entanto, o que não se adéqua ao modelo de Fraser é o fato dos indígenas serem uma coletividade bivalente que busca direitos coletivos de autogoverno (KYMLICKA, 1996).

Alguns autores apontam que o princípio de autodeterminação em conjunto com a garantia da sobrevivência de um povo justifica a reivindicação do direito dele a um território

específico¹⁴⁷ (TAYLOR, 1994; KYMLICKA, 1996; DURHAM, 1983; SADEK, 1983; CARNEIRO DA CUNHA, 1987). Para os indígenas, significa reivindicar o direito da sua coletividade se definir dentro de seus territórios, que existiam antes da constituição do atual Estado brasileiro, governando-se segundo as suas regras, costumes e hábitos. Mais do que isso, nos discursos indígenas, é o direito à própria vida.

Nesse caso, a coletividade que reivindica autodeterminação, ao mesmo tempo, reivindica da outra nação soberana a proteção de suas fronteiras e a garantia de direitos de grupo específicos. Isso implica a coexistência de “soberanias paralelas” dentro de um Estado que reconhece e assegura a existência dessas demais nações.

As reivindicações de direito à terra e à preservação da língua nativa, garantidas pelo Estado, estão relacionadas com a questão da sobrevivência de uma cultura. Essa demanda remete diretamente ao ensaio de Taylor (1994) sobre o multiculturalismo e a política do reconhecimento. De acordo com o autor, garantir a preservação de uma cultura específica é condição *sine qua non* para que, por meio de um processo dialógico, a formação intersubjetiva da identidade autêntica se realize e torne possível o direito à dignidade igualitária¹⁴⁸.

No entanto, é preciso ter cuidado com a avaliação que procura categorizar a reivindicação de direitos de minorais nacionais pressupondo que esses grupos procuram somente a não inclusão. Se observarmos outras demandas colocadas pelos indígenas, por exemplo, relativas à educação (reivindicação de um regime especial de entrada nas universidades e incentivo financeiro do Estado para o estudo continuado dos indígenas em todos os níveis), à saúde (atendimento dentro das aldeias e reserva de leitos em hospitais próximos às terras indígenas)¹⁴⁹ e ao direito ao voto universal, é evidente que o pêndulo que

¹⁴⁷ Essas duas justificativas – autodeterminação e a sobrevivência dos povos – são alvo de enormes divergências. Infelizmente, nesse momento, não poderíamos, e tampouco está entre nossos objetivos, reconstruí-las e debatê-las. Para uma oposição importante, ver Habermas (2002), capítulo 5, “Inserção – inclusão ou confinamento? Da relação entre Nação, Estado de Direito e Democracia” e capítulo 8, seção 4, “Coexistência equitativa *versus* preservação da espécie”.

¹⁴⁸ Benhabib (2006) procura demarcar critérios para a relação de reconhecimento com a política: “La reivindicación del reconocimiento de la individualidad debe estar sustentada por una premisa moral de que dicha individualidad es igualmente merecedora de respeto en la consecución de la propia autorrealización. De otra forma, la aspiración de autorrealización del si mismo y la búsqueda de la autenticidad no pueden generar reivindicaciones morales recíprocas para que los demás respeten dichas aspiraciones” (ibidem, p. 106-107).

¹⁴⁹ Educação indígena: “estender aos indígenas o direito a vagas especiais nas universidades”; “criar programas de apoio financeiro para a continuação de estudos fora das aldeias”; “responsabilizar a União pela manutenção de escolas indígenas”; “manutenção do ensino indígena é dever do Estado e responsabilidade da União”. Saúde indígena: “criar programas especiais de saúde para atendimento às populações indígenas, incluindo reservas de leitos em hospitais próximos às terras indígenas para assegurar melhor atendimento”.

pode se encontrar ora na não inclusão pode também balançar no sentido da inclusão, assim como demonstramos para o caso do projeto de cidadania diferenciada dos negros. Porém, no caso indígena, parece mais acentuada uma flutuação entre a cidadania brasileira e a cidadania da sua etnia específica, como uma dupla cidadania, do que o caso do negro em relação aos quilombos.

Além disso, retornando ao modelo de Fraser (2006), podemos observar que entre as reivindicações de inclusão – educação, saúde e voto – estão medidas afirmativas de redistribuição-reconhecimento (mais uma vez com destaque às cotas) caracterizadas como políticas identitárias, com exceção do direito ao voto.

Podemos explorar mais uma característica dos projetos de cidadania diferenciada por meio da divisão dos direitos de grupo de Kymlicka e Norman (1996). É possível afirmar que as reivindicações de ambos os projetos de cidadania diferenciada englobam direitos multiculturais e direitos de autogoverno (Tabela 1). Assim, trata-se de dois grupos que transitam entre a inclusão e a não inclusão, sendo perceptíveis traços mais fortes de um ou outro fim, mas sempre maleáveis de acordo com a reivindicação ou o direito em questão. Por isso, retomamos a ideia das categorias de direitos de grupo de Kymlicka¹⁵⁰ e Norman menos para endossar o modelo do que para destacar a observação subsequente: os direitos *tendem a se sobrepor* e alguns grupos demandam vários deles ao mesmo tempo, como observamos ao analisar os dois projetos de cidadania diferenciada.

A dificuldade em tentar categorizar os direitos de grupo com o intuito de oferecer respostas mais precisas à cidadania diferenciada está na existência de múltiplas demandas particularmente fluidas em cada grupo. Ademais, a partir da nossa análise das cidadanias diferenciadas, observamos que um grupo pode ser atingido por múltiplos mecanismos sociais opressivos que desencadeiam sentimentos de desrespeito. Esses processos práticos precisam ser conectados com as reivindicações a fim de elucidar os níveis para a sua análise. Níveis como a vontade de inclusão ou afastamento; a demanda de medidas de redistribuição e/ou reconhecimento; a política de igualdade baseada no valor moral universal ou a política da diferença identitária. Como vimos, as reivindicações e, por conseguinte, os projetos de cidadania diferenciada, comportam diversificadas combinações desses elementos. Disso resulta que modelos minimamente rígidos devem falhar ao categorizar cidadanias diferenciadas. Assim, é razoável sustentar que as definições mais precisas devem ser feitas a

¹⁵⁰ Para uma crítica à proposta de Kymlicka (1996), ver Benhabib (2006), capítulo 3.

partir do diagnóstico de uma realidade empírica específica, analisando os contextos das reivindicações e as características dos grupos separadamente.

De um modo geral, o modelo de reconhecimento de Honneth nos auxilia melhor a compreender a motivação dos sujeitos políticos por meio da identificação dos sentimentos e das práticas de desrespeito que obstaculizam o reconhecimento. Por sua vez, a perspectiva dualista de Fraser, ressaltando a ideia de que injustiças materiais e simbólicas têm um impacto negativo que pode ser conjunto sobre os grupos é bastante profícua à nossa análise empírica. O conceito de “coletividades bivalentes” é interessante porque demonstra a necessidade de intervenção por duas vias. Apesar disso, o processo de pensar uma injustiça, distinguindo-a como material ou simbólica, pode ser bastante dúbio, como mostramos em nossa análise empírica, uma vez que as suas origens podem estar imbricadas¹⁵¹.

¹⁵¹ Não se trata de objeto de nossa análise, mas, certamente, diante de demandas de não inclusão que destacam a diferença identitária, como é o caso dos quilombos e nas terras indígenas, as propostas normativas de ambos os autores encontram dificuldades para dar respostas.

CONCLUSÃO

As reivindicações de direitos específicos por grupos portadores de uma “identidade coletiva” são fenômenos políticos crescentes nas sociedades contemporâneas. Por trás dessas reivindicações existem múltiplos projetos de cidadania diferenciada que precisam ser compreendidos em suas singularidades. De um lado, uma análise nesse sentido contribui para avançar no campo teórico da cidadania e, de outro, auxilia no entendimento acerca dos elementos em jogo na busca por justiça social. Essa foi a preocupação central da pesquisa.

Para desenvolvê-la, enfocamos dois grupos que se encaixam nesse perfil no contexto brasileiro: negros e indígenas. Mostramos as tensões presentes na história de ambos até o momento da Assembleia Nacional Constituinte de 1987-88 e, então, privilegiando a voz dos próprios atores políticos, analisamos detidamente os discursos de reivindicação das suas lideranças. A partir deles, observamos a presença de sentimentos de desrespeito oriundos de determinadas práticas que fomentaram o conflito social e motivaram as lutas de cada grupo. Devido ao percurso que realizamos, percebemos que não se tratou somente de uma “performance” – ainda que tenhamos destacado a maneira como os agentes mobilizaram a “sua diferença” –, mas que as questões trazidas à tona decorreram de um processo histórico de interação conflituosa desses grupos dentro da sociedade brasileira. Com isso, propusemos uma leitura dos projetos de cidadania diferenciada a partir da experiência real observada que agrupou as três dimensões: sentimentos de desrespeito compartilhados, práticas discriminatórias ou opressivas relacionadas a eles e demandas solicitadas em reação às duas dimensões anteriores.

Nesse sentido, os arranjos teóricos de Axel Honneth e Nancy Fraser nos auxiliaram a compreender cada projeto de cidadania diferenciada, distinguindo as suas características em níveis que não devem ser confundidos: as experiências negativas compartilhadas por cada grupo; as reivindicações no registro da redistribuição e/ou do reconhecimento; as pretensões de universalismo ou valorização da especificidade de grupo; e, conforme Kymlicka, à questão da vontade de (não) inclusão.

Em resumo, a nossa compreensão do projeto de *cidadania diferenciada* de negros e de indígenas no contexto brasileiro envolveu considerar: i) a conjuntura histórica em que a reivindicação de direitos de grupo é apresentada e o seu processo histórico de construção; ii) o sentimento de desrespeito e injustiça compartilhado nas experiências negativas; iii) as práticas

discriminatórias que estão por trás das experiências, para que o entorno político possa facilitar o entendimento das motivações da luta dos grupos; iv) as características detalhadas das reivindicações dos grupos, sem que se estabeleça um vínculo fixo entre alguma categoria de direito e um determinado grupo, uma vez que essa relação está sujeita a sobreposições e alterações rápidas.

Parece-nos que, levando em consideração esses níveis e a maneira como se relacionam, as distinções acerca dos projetos de cidadania diferenciada podem ser verificadas somente por meio da observação empírica, método interessante para analisá-los no âmbito de uma teoria política crítica.

Nessa perspectiva, concluímos que pensar a cidadania para negros e indígenas naquele contexto exige, de fato, distinções. Embora exista, em comum, uma dimensão emocional (do desrespeito) marcante que age como combustível da mobilização, demonstramos que as demandas dessas *cidadanias diferenciadas* não partem de conflitos sociais semelhantes¹⁵² e existem variações das características do que é reivindicado dentro de um mesmo grupo. Em termos mais amplos, podemos sugerir que a complexidade relacionada à questão da cidadania diferenciada e à elaboração dos projetos de cada grupo específico tende a dificultar a antecipação teórica de qualquer “gramática da justiça”. Em vez disso, investirmos na pesquisa empírica do conflito social – manifestado em múltiplos espaços de interação entre as pessoas –, no qual os sujeitos políticos estão imersos, e na manifestação de suas reivindicações, parece um caminho mais profícuo.

¹⁵² Por exemplo, as práticas que tensionam o conflito com os indígenas estão predominantemente na esfera da ilegalidade, como os assassinatos e as invasões territoriais. A indignação que move os indígenas remete ao não cumprimento da lei. Enquanto isso, as práticas que engendram sentimentos degradantes nos negros não estão exatamente na esfera da ilegalidade, mas se reproduzem de maneira mais sutil, por meio da invisibilidade, da representação negativa da imagem do negro em muitos ambientes sociais, de uma fala ofensiva, entre outras.

BIBLIOGRAFIA

ANDREWS, G. R. O Protesto Político Negro em São Paulo: 1888-1988. *Estudos Afro-asiáticos*, Rio de Janeiro, nº 21, 1991.

ANJOS FILHO, R. N. *Direito ao desenvolvimento de comunidades indígenas no Brasil*. Tese de doutorado. São Paulo: Faculdade de Direito da USP, 2009.

APPIAH, K. A. "Identidade, autenticidade e sobrevivência: sociedades multiculturais e reprodução social." In: GUTMANN, A. *Multiculturalismo: examinando a política de reconhecimento*. Lisboa: Instituto Piaget, 1994.

ARAGÃO, M. *Grupos de pressão no Congresso Nacional*. São Paulo: Maltese, 1994.

ARAÚJO, C. República e democracia. *Lua Nova*, São Paulo, nº 51, 2000.

AZEVEDO, T. de. *As elites de cor numa cidade brasileira*. Um estudo de ascensão social & classes sociais e grupos de prestígio. Salvador: EDUFBA, 1953.

BENDIX, R. *Construção nacional e cidadania*. São Paulo: Edusp, 1996.

BENEVIDES, M. V. de M. *A cidadania ativa: referendo, plebiscito, e iniciativa popular*. 3ª ed. São Paulo: Ed. Ática, 1991.

_____. Cidadania e Democracia. *Lua Nova*, São Paulo, nº 33, p. 5-16, 1994.

_____. Educação para a Democracia. *Lua Nova*, São Paulo, nº 38, p. 223-237, 1996.

BENHABIB, S. *Las reivindicaciones de la cultura: igualdad y diversidad em la era global*. Buenos Aires: Katz, 2006.

BEOZZO, J. O. *Leis e Regimentos das Missões: Política Indigenista no Brasil*. São Paulo: Ed. Loyola, 1983.

BICALHO, P. S. S. As assembleias indígenas: o advento do movimento indígena no Brasil. *OPIS*, Catalão, v. 10, nº 1, 2010.

BRANDÃO, L. C. *Os movimentos sociais e a Assembleia Nacional Constituinte de 1987-1988: entre a política institucional e a participação popular*. Dissertação de Mestrado. São Paulo: FFLCH-USP, 2011.

BRESSIANI, N. Redistribuição e Reconhecimento - Nancy Fraser entre Jürgen Habermas e Axel Honneth. *Cadernos CRH*, Salvador, v. 24, nº 62, 2011.

CARDOSO, F. H. *Capitalismo e escravidão no Brasil Meridional*. São Paulo: Difusão EuropEia do Livro, 1962.

CARNEIRO DA CUNHA, M. *Os direitos do índio: ensaio e documentos*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.

_____. *Índios no Brasil: história, direitos e cidadania*. São Paulo: Claro Enigma, 2012.

CARVALHO, J. M. *Cidadania no Brasil: um longo caminho*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

_____. *Cidadania na Encruzilhada*. In: BIGNOTTO, N. (Org.). *Pensar a República*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000. pp. 105-130.

COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO SÃO PAULO (Org.). *Índios: Direitos Históricos*. São Paulo: Cadernos da Comissão Pró-Índio, nº 3, 1982.

- COMPARATO, F. K. A nova cidadania. *Lua Nova*, São Paulo, nº 28-29, 1993.
- CEDI – Centro Ecumênico de Documentação e Informação. *Povos Indígenas no Brasil*. São Paulo: Aconteceu Especial 15, 1984.
- COSTA, S.; WERLE, D. Reconhecer as diferenças: liberais, comunitaristas e as relações raciais no Brasil. In: SCHERRER-WARREN, I.; et al. (orgs.). *Cidadania e multiculturalismo: a teoria social no Brasil contemporâneo*. Lisboa: Socius e UFSC, 2000.
- COVRE, M. L. M. (org.). *A cidadania que não temos*. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- DAGNINO, E. Os Movimentos Sociais e a Emergência de uma Nova Noção de Cidadania. In: Evelina Dagnino (org.), *Os Anos 90: Política e Sociedade no Brasil*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1994, pp.103-115.
- DEPARIS, S. R. *União das Nações Indígenas (UNI): contribuição ao movimento indígena no Brasil (1980-88)*. Dissertação de Mestrado. Dourados: Programa de Pós-graduação em História – UFGD.
- DOIMO, A. M. *A vez e a voz do popular: movimentos sociais e participação política no Brasil pós-70*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, ANPOCS, 1995.
- DOMINGUES, P. Movimento negro brasileiro: alguns apontamentos históricos. *Revista Tempo*, Niterói, v. 12. nº 23, 2007.
- DURHAM, E. O lugar do índio. COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO SÃO PAULO (Org.). *O índio e a cidadania*, São Paulo: Editora Brasiliense, 1983.
- FERNANDES, F. *A integração do negro na sociedade de classes*. São Paulo: Editora Nacional, 1965.
- _____. *O negro no mundo dos brancos*. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1972.
- FRASER, N.; HONNETH, A. *Redistribution or recognition? A political-philosophical exchange*. London/New York: Verso, 2003.
- FRASER, N. “Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça numa era “pós-socialista””. São Paulo: *Cadernos de Campo*, nº14/15, 2006 [1995].
- _____. Rethinking Recognition. *New Left Review*, 3, 2000.
- FREITAS, R. B. *Direitos dos índios e Constituição: os princípios da autonomia e da tutela proteção*. Dissertação de Mestrado. Salvador: Faculdade de Direito da UFBA, 2007.
- FREYRE, G. *Casa Grande e Senzala*. Rio de Janeiro: Schmidt Editor, 1933.
- _____. *Sobrados e mucambos*. Rio de Janeiro: Editora Nacional, 1936.
- GOHN, M. G. *Teoria dos movimentos sociais: paradigmas clássicos e contemporâneos*. São Paulo: Edições Loyola, 1997.
- _____. *Movimentos sociais no início do século XXI: antigos e novos atores sociais*. Petrópolis: Editora Vozes, 2013.
- GONZALEZ, L. O movimento negro na última década. In: HASENBALG, C.; GONZALEZ, L. (Orgs.). *Lugar de negro*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1982.
- GOURLART, J. Processo Constituinte e Arranjo federativo. *Lua Nova*, São Paulo, Cedec. Dossiê Constituição e Processo Constituinte. nº 88, 2013.

- GUIMARÃES, A. S. *Racismo e Anti-Racismo no Brasil*. São Paulo: Ed. 34, 1999.
- _____. Preconceito de cor e racismo no Brasil. *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, v. 47, nº 1, 2004.
- GURZA LAVALLE, A. “Cidadania, igualdade e diferença”. *Lua Nova*, São Paulo, Cedec, nº 59, 2003a.
- _____. Sem pena, nem glória: o debate sobre a sociedade civil dos anos 1990. *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, nº 66, 2003b.
- HABERMAS, J. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- HANCHARD, M. G. *Orfeu e o poder: movimento negro no Rio de Janeiro e São Paulo (1945-1988)*. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 2001.
- HASENBALG, C. A. *Discriminação e desigualdades raciais no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.
- _____. *Lugar de negro*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1982.
- HECK, E. D. *Os índios e a caserna: política indigenista dos governos militares 1964-1985*. Campinas: Ed. Unicamp, 1996.
- HONNETH, A. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Ed. 34, 2003b.
- _____. A textura da justiça: sobre os limites do procedimentalismo contemporâneo. Porto Alegre: *Civitas*, v. 9, nº 3, 2009, pp. 345-368.
- _____. Invisibilidad. Sobre la epistemología moral del “reconocimiento”. In: HONNETH, A. *La sociedad del desprecio*. Madrid: Editorial Trotta, 2011.
- IANNI, O. “Escravidão e racismo”, in IANNI, O. *Escravidão e racismo*. São Paulo: Hucitec, 1978.
- KUKATHAS, C. “Multiculturalism as Fairness: Will Kymlicka’s Multicultural Citizenship”. *The Journal of Political Philosophy*, vol. 5, nº 4, 1997, pp. 406-27.
- KYMLICKA, W. *Ciudadanía multicultural: uma teoria liberal dos derechos de las minorías*. Barcelona: Ed. Paidós, 1996.
- _____.; NORMAN, W. “El retorno del ciudadano: una revisión de la producción reciente en teoría de la ciudadanía”. Montevideo: *Cuadernos del CLAEH*, nº 75, 1996, pp. 81-112.
- LACERDA, R. F. *Diferença não é incapacidade*. Dissertação de Mestrado. Brasília: Faculdade de Direito da UnB, 2007.
- LOPES, D. B. *O Movimento Indígena na Assembleia Nacional Constituinte (1984-1988)*. Dissertação de Mestrado. São Gonçalo: Programa de Pós-graduação em História Social - UERJ, 2011.
- _____. Os direitos dos índios no Brasil. Porto Alegre: *Espaço Ameríndio*, v. 8, n. 1, p. 83-108, jan./jun. 2014.
- MARSHALL, T. H. *Cidadania, Classe social e Status*. Rio de Janeiro: Zahar, 1967.

- MATTOS, P. O reconhecimento, entre a justiça e a identidade. *Lua Nova*, São Paulo, nº 63, 2004.
- MAYBURY-LEWIS, D. Prefácio. In : SANTOS, S. C. (org). *O Índio perante o Direito (ensaios)*. Florianópolis: Ed. da UFSC, 1982.
- MELUCCI, A. Um objetivo para os movimentos sociais? *Lua Nova*, São Paulo, nº 17, 1989.
- MELO, R. Da teoria à práxis? Axel Honneth e as lutas por reconhecimento na teoria política contemporânea. *Revista Brasileira de Ciência Política*, nº 15, Brasília, 2014.
- MICHILES, C.; et al.. *Cidadão Constituinte: a saga das emendas populares*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.
- MILLER, D. "Ciudadanía y pluralismo". Lima: *Ágora*, nº 7, 1997, pp. 73-98.
- MONTERO, P.; ARRUTI, J. M.; POMPA, C. Para uma antropologia do político. In: *O horizonte da política: questões emergentes e agendas de pesquisa*. GURZA LAVALLE, A. (org.). São Paulo: Ed. UNESP/CEBRAP, 2012.
- MOURA, C. Organizações Negras. In: SINGER, P. e BRAND, V. C. (orgs.). *São Paulo: povo em movimento*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1980.
- NASCIMENTO, A. O Teatro Experimental do Negro: trajetórias e reflexões. *Estudos Avançados*, vol. 18, nº 50, 2004.
- NEVES, P. S. da C. Luta anti-racista: entre reconhecimento e redistribuição. *RBCS*, vol. 20, nº 59, 2005.
- NEVES, R. *Reconhecimento, multiculturalismo e direitos: contribuições do debate feminista a uma teoria crítica da sociedade*. Dissertação de Mestrado. São Paulo: FFLCH-USP, 2005.
- NOGUEIRA, O. "Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem – sugestão de um quadro de referência para a interpretação do material sobre relações raciais no Brasil", in *Tanto preto quanto branco: estudos de relações raciais*, São Paulo: T. A. Queiroz, 1954.
- OLIVEIRA, J. P.; RICARDO, C. A. *Terras indígenas no Brasil*. Cedi-Museu Nacional, 1987.
- OLIVEIRA, J. P. Sem a tutela, uma nova moldura de nação. In: *A Constituição de 1988 na vida brasileira*. OLIVEN, R. G.; RIDENTI, M.; BRANDÃO, G. M. (orgs.). São Paulo: Anpocs, 2008.
- PEREIRA, A. "O mundo negro": a constituição do movimento negro contemporâneo no Brasil. Tese de Doutorado. Instituto de Ciências Humanas e Filosofia da UFF, 2010.
- PEREIRA, G. *Las voces de la igualdad: bases para una teoría crítica de la justicia*. Montevideo: Proteus, 2010.
- PEREIRA, J. B. B. *Cor, profissão e mobilidade*. O negro e o rádio em São Paulo. São Paulo: Pioneira, 1967.
- PILATTI, A. *A Constituinte de 1987-1988: progressistas, conservadores, ordem econômica e regras do jogo*. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, 2008.
- PINTO, L. A. C. *O negro no Rio de Janeiro: relações de raças numa sociedade em mudança*. Rio de Janeiro: Cia. Editora Nacional, 1953.
- PRAÇA, S.; NORONHA, L. Políticas públicas e a descentralização legislativa da Assembleia Constituinte Brasileira, 1987-1988. *RBCS*, v. 27, nº 78, 2012.

- RAWLS, J. *Uma teoria da Justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- RAZ, J. Multiculturalism. *Ratio Juris*, nº 3, 1998.
- RIOS, F. *Institucionalização do Movimento Negro no Brasil Contemporâneo*. Dissertação de Mestrado. São Paulo: FFLCH-USP, 2008.
- _____. O Protesto Negro no Brasil Contemporâneo (1978-2010). *Lua Nova*, São Paulo, nº 85, 2012.
- ROCHA, A. S. “Genealogia da Constituinte: do autoritarismo à democratização”. *Lua Nova*, São Paulo: Cedec. Dossiê Constituição e Processo Constituinte. nº. 88, 2013.
- SANTOS, W. G. *Cidadania e justiça: a política social na ordem brasileira*. Rio de Janeiro: Campus, 1979.
- SANTOS, S. C. (org). *O Índio perante o Direito (ensaio)*. Florianópolis: Ed. da UFSC, 1982.
- _____. Os direitos indígenas no Brasil. In: SILVA, A. L.; GRUPIONI, L. D. B. (Orgs.) *A Temática Indígena na Escola*. São Paulo: Mari e Unesco, 1995.
- _____. Direitos Humanos e os direitos dos povos indígenas no Brasil. Florianópolis: *Ilha*, v. 7, nº 1, 2005.
- SANTOS, N. N. S. *A voz e a palavra do movimento negro na Assembleia Nacional Constituinte (1987/1988): um estudo das demandas por direitos*. Dissertação de Mestrado. São Paulo: Faculdade de Direito da FGV, 2015.
- SADER, E. *Quando novos personagens entram em cena: experiências, falas e lutas dos trabalhadores da Grande São Paulo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.
- SADEK, M. T. Os índios e os “custos” da cidadania. COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO SÃO PAULO (Org.). *O índio e a cidadania*, São Paulo: Editora Brasiliense, 1983.
- SCHERER-WARREN, I.; KRISCHKE, P. (orgs.). *Uma revolução no cotidiano? Os novos movimentos sociais na América do Sul*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1987.
- SCHWARCZ, L. M. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questões raciais no Brasil (1870-1930)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- SILVEIRA, D. C. Teoria da justiça de John Rawls: entre o liberalismo e o comunitarismo. *Trans/Form/Ação*, São Paulo, 30(1), 2007.
- SOUZA, N. S. *Tornar-se negro*. Rio de Janeiro: Graal, 1983.
- STUART MILL, J. *Considerações sobre o governo representativo*. São Paulo: Ibrasa, 1964.
- TAYLOR, C. “A política de reconhecimento”. In: GUTMANN, A. *Multiculturalismo: examinando a política de reconhecimento*. Lisboa: Instituto Piaget, 1994.
- VITA, A. Liberalismo igualitário e multiculturalismo (sobre Brian Barry, *Culture and Equality*). *Lua Nova*, nº 55-56, 2002.
- YOUNG, I. M. “Polity and group difference: a critique of the ideal of universal citizenship”. *Ethics*, nº99, 1989, pp. 250-274.
- _____. *Justice and the Politics of Difference*. Princeton: Princeton University Press, 1990.

Leis, Legislações e Regimentos

BRASIL. *Assembleia Nacional Constituinte*. (Atas Das Comissões) VII – Comissão da Ordem Social. Brasília: Senado Federal. Centro Gráfico do Senado Federal, 1987a.

_____. *Assembleia Nacional Constituinte*. Projeto de Constituição (A) da Comissão de Sistematização. v. 251. Brasília: Senado Federal. Centro Gráfico do Senado Federal, 1987b.

_____. *Assembleia Nacional Constituinte*. Comissão de Ordem Social. VII-C – Subcomissão de Negros, Populações Indígenas, Pessoas Deficientes e Minorias. Anteprojeto e Relatório. v. 196. Brasília: Senado Federal. Centro Gráfico do Senado Federal, 1987c.

_____. *Diários da Assembleia Nacional Constituinte*. Atas da Subcomissão de Negros, Populações Indígenas, Pessoas Deficientes e Minorias. Brasília: Centro Gráfico do Senado Federal, 1987-1988. Brasília: Senado Federal. Centro Gráfico do Senado Federal, 1987d

_____. *Código Civil de 1916*. Brasília: Senado Federal/Subsecretaria de Edições Técnicas, 1993a.

_____. *Código Civil de 2002*. Brasília: Senado Federal/ Subsecretaria de Edições Técnicas, 1993b.

_____. *Regimento Interno*. Assembleia Nacional Constituinte. Vol. 330, (Resolução nº02/87). Brasília: Senado Federal / Sub Secretaria de Edições Técnicas, 1993c.

_____. *Constituição de 1824*. Brasília: Senado Federal/ Subsecretaria de Edições Técnicas, 1993d.

_____. *Constituição de 1891*. Brasília: Senado Federal/ Subsecretaria de Edições Técnicas, 1993e.

_____. *Constituição de 1934*. Brasília: Senado Federal/ Subsecretaria de Edições Técnicas, 1993f.

_____. *Constituição de 1946*. Brasília: Senado Federal/ Subsecretaria de Edições Técnicas, 1993g.

_____. *Constituição de 1967*. Brasília: Senado Federal / Subsecretaria de Edições Técnicas, 1993h.

_____. *Emenda Constitucional de 1969*. Brasília: Senado Federal / Subsecretaria de Edições Técnicas, 1993i

_____. *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília: Câmara dos Deputados, 2011.

_____. *Legislação sobre o índio*. Brasília: Câmara dos Deputados, Edições Câmara, 2013.

ANEXOS

Anexo A

"Das populações indígenas"

Art. 1º São reconhecidas as comunidades indígenas, seus direitos originários sobre as terras que ocupam, sua organização social, seus usos e costumes, línguas e tradições. Parágrafo Único. A União garantirá a devida proteção, às terras, às instituições, às pessoas, aos bens, à saúde e à educação dos índios.

Art. 2º As terras ocupadas pelos índios são alienáveis, destinadas a sua posse permanente, ficando reconhecidos seus direitos ao usufruto exclusivo das terras das riquezas naturais do solo, do subsolo, dos cursos pluviais e de todas as utilidades nelas existentes. São terras ocupadas pelos índios, as por eles habitadas, utilizadas para pesca, caça, extração, coleta, agricultura, outras atividades produtivas, bem como as áreas necessárias à reprodução física e cultural de suas comunidades, segundo seus usos, costumes e tradições, estando incluídas as áreas necessárias à preservação do meio-ambiente e do seu patrimônio cultural. As terras ocupadas pelos índios pertencem à União, são indisponíveis e inalterável a sua destinação. São nulos e extintos e não produzirão efeitos jurídicos os atos de qualquer natureza que tenham por objetivo o domínio, a posse o uso, a ocupação ou a concessão de terras ocupadas pelos índios ou das riquezas naturais do solo, do subsolo e dos cursos pluviais nela existentes. A nulidade e extinção de que trata o parágrafo anterior não dão direito de ação ou indenização contra o poder público ou dos índios. Na terra ocupada pelos índios é vedada qualquer atividade extrativa de riquezas não renováveis, exceto fiscoção e garimpagem, quando exercida pelas próprias comunidades indígenas. Para melhor garantia das terras indígenas, ainda não demarcadas, a União as demará, observado o disposto no § 1º deste artigo.

Art. 3º Os índios, as comunidades indígenas, suas organizações, o Congresso Nacional e o Ministério Público são partes legítimas para ingressar em juízo em defesa dos direitos indígenas. A competência para dirimir disputas sobre os direitos indígenas será sempre da Justiça Federal. O Ministério Público tem a responsabilidade da defesa e a proteção desse direito judicial e extrajudicial devendo agir de ofício, ou mediante provocação. A proteção compreende a pessoa, o patrimônio material e imaterial ou interesse dos índios, bem como a preservação e restauração de seus direitos, reparação de danos e promoção de responsabilidade dos ofensores. Em toda a relação contratual de que puder resultar o prejuízo

ao direito dos indígenas será obrigatória a interveniência do Ministério Público sob Pena de nulidade. Os direitos e garantias reconhecidos neste capítulo são diretamente aplicáveis e vincula a todos os poderes públicos. Compete à União, e de forma a completar aos Estados, legislar sobre a garantia dos direitos previstos neste capítulo.

Anexo B

Proposição do povo Bakairi de pontos para discussão na Assembleia Nacional Constituinte:

I – Princípios: 1) os direitos indígenas assegurados na Constituição de 1946 são mantidos e ampliados para melhor definição da cidadania indígena; 2) os grupos indígenas são reconhecidos como sociedades e etnias diversas no conjunto da sociedade nacional; 3) as línguas indígenas faladas no território nacional são reconhecidas como idiomas; 4) as terras da União, a saber, solo e subsolo, ocupadas por grupos indígenas e sua descendência, são reconhecidas como sua propriedade coletiva; 5) a permissão e negociação de entrada de não-índios em territórios tribais são de direito exclusivo dos povos indígenas; 6) A manutenção do ensino indígena é dever do Estado e responsabilidade da União; 7) a decisão sobre estradas de acesso de territórios tribais ao sistema rodoviário é reservada aos grupos indígenas, cabendo à União a abertura e manutenção dessas vias; 8) as Unidades Federadas que possuam grupos tribais em sua área político administrativa deverão implantar órgão próprio de encaminhamento de assuntos indígenas relativos a sua área em articulação com o órgão central do Governo Federal.

II – Propostas: 1) Educação: 1.1 estender aos indígenas o direito a vagas especiais nas universidades à semelhança dos convênios internacionais; 1.2 criar programas de apoio financeiro para a continuação de estudos fora das aldeias a nível de 1º, 2º, 3º graus; 1.3 oficializar o ensino bilíngüe nas aldeias; 1.4 responsabilizar a União pela manutenção de escolas indígenas; 1.5 alocar percentual de recursos do orçamento da União decorrentes da aplicação da Emenda Calmon à educação indígena. 2) Terra: 2.1 transferir a propriedade das terras ocupadas por grupos indígenas para os mesmos de forma coletiva com registro próprio, sem prejuízo das obrigações do Estado com relação à proteção do patrimônio indígenas. 3) Meio ambiente: 3.1 proibir a mineração em áreas indígenas; 3.2 criar programas federais de preservação dos mananciais e recuperação da sua vegetação ciliar em áreas indígenas. 4) Saúde: 4.1 criar programas especiais de saúde para atendimento às populações indígenas, incluindo reservas de leitos em hospitais próximos às terras indígenas para assegurar melhor atendimento. 5) Tutela: 5.1 redefinir a tutela com vistas ao estabelecimento de limites que

resguardem aos índios o exercício da cidadania, sem prejuízo de obrigações do Estado já estabelecidas. 6) Estradas: 6.1 incluir no orçamento do DNER recursos para abertura e manutenção das estradas que dão acesso às redes e rodoviárias. 7) Administração estadual: 7.1 criar, a nível das Unidades Federadas, órgãos destinados ao tratamento de assuntos indígenas e de articulação entre Governo Federal e Governos Estaduais sem exclusão, limitação ou transferência do órgão competente a nível de administração federal¹⁵³.

Anexo C

Ailton Krenak, presidente da UNI, em discurso em favor dos direitos indígenas. Disponível em: <http://www.producaocultural.org.br/slider/ailton-krenak/>. Acesso em 06 de junho de 2015.

Anexo D

Indígenas na Constituinte. Disponível em: <http://www.educacional.com.br/reportagens/20AnosConstituicao/constituente.asp>. Acesso em 06 de junho de 2015.

¹⁵³ Ata ANC, p. 156.

Anexo E

Lideranças Kayapó na Constituinte. Disponível em: <http://www.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/liderancas-e-organizacoes-indigenas-denunciam-o-projeto-de-lei-complementar-plp-227>. Acesso em 06 de junho de 2015.

Anexo F

Indígena colocando um cocar na cabeça do presidente da ANC, deputado Ulisses Guimarães. Disponível em: <http://www.otempo.com.br/capa/pol%C3%ADtica/pluralidade-da-constituente-deu-origem-%C3%A0-carta-m%C3%A3e-1.723301>. Acesso em 06 de junho de 2015.