



REFLEXÕES SOBRE IDENTIDADE AFRO-BRASILEIRA E EDUCAÇÃO

Rodrigo Miguel de Souza¹ – Unijuí

Resumo:

O presente artigo pretende, partindo de algumas considerações de Stuart Hall e Néstor Garcia Canclini acerca do papel da etnicidade nas negociações interculturais na pós-modernidade, refletir sobre o multiculturalismo e a educação com foco na identidade afro-brasileira. Para tanto, é traçado aqui um breve panorama sócio-histórico das condições de formação desta identidade, das compreensões teóricas e políticas acerca da mesma, sua relação com a formação de uma identidade nacional fundamentada na democracia racial e na quebra deste paradigma. Finalmente é posto um breve debate sobre a necessidade de trazer a presença do negro no Brasil para o campo educacional, de forma ativa e positiva, de modo a instituir uma escola mais justa, posicionada no sentido da promoção da igualdade em um sentido amplo.

Palavras-chave: Identidade; Identidade afro-brasileira; multiculturalismo; interculturalidade; negritude.

A interculturalidade pós-moderna vista por Hall e Canclini

A globalização ao acelerar as trocas culturais refaz os mapas culturais previamente postos, impondo a necessidade de um novo percurso epistemológico sobre o assunto. Isto exige que repensemos a cultura em seus aspectos conceituais e práticos para assim podermos realmente avançar no sentido da compreensão da multiculturalidade vigente e da implementação de práticas educacionais multiculturais críticas. Para isso é necessária a compreensão inicial da cultura como uma construção social, logo como parte de uma realidade historicamente situada, local de disputa por poderes simbólicos que acabam por criar correspondências entre cultura e identidade.

¹ Bacharel e licenciado em Sociologia pela Universidade Regional do Noroeste do Rio Grande do Sul (UNIJUÍ), mestrando em Educação nas Ciências pela Unijuí.

Assim, a compreensão da cultura nas sociedades ocidentais ditas pós-modernas, submetidas ao fenômeno da globalização, solicita um mínimo entendimento desse momento, como um momento de fragmentação das identidades sociais e pessoais, devido à pluralidade de demandas sociais, espaços de legitimação e disputa, e das opções de acoplamento identitário postas pelas inovações tecnológicas e informacionais. A aceleração ou compressão do tempo/espaço faz com que no campo das identidades o pertencimento não seja mais diretamente relacionado ao local, mas sim fruto de uma negociação entre fatores locais e globais, assim viver em uma localidade não necessariamente significa estabelecer com esta laços de pertencimento ou territorialidade.

Os textos de Stuart Hall (2005, 2006) ilustram muito bem a pluralidade de formas sob as quais estas negociações entre global e local se dão, indo da tradição à tradução, passando pelos hibridismos culturais, mas também pelo ressurgimento de identidades fortemente ligadas ao local. Estas identidades surgem como forma de um retorno coletivo a uma origem social atemporal e a-histórica, geralmente criada como forma de fortalecer laços capazes de resistir à tempos em que o Estado-nação se vê ameaçado ante a dissolução das fronteiras, tanto culturais (pelas correntes informacionais) quanto econômicas (pelo fluxo transnacional do capital).

O ressurgimento dos fundamentalismos - assim como a imputação de rótulos como fanatismo a determinadas culturas ou religiões - aparecem como a grande demonstração do perigo da negação da alteridade cultural, reforçando a necessidade dos estudos culturais e a centralidade da cultura como instância de instauração, mas também de mediação das conflitualidades. Cabe também ressaltar que os Estudos Culturais, que têm em Stuart Hall um de seus expoentes e fundadores, representam mais um movimento, ou um momento de virada

das ciências sociais e humanas do que uma corrente teórica em seu sentido clássico². Esta virada teórica é caracterizada pela busca da compreensão da cultura enquanto elemento que perpassa e ultrapassa as estruturas econômicas enquanto determinantes da sociedade. Nos Estudos Culturais, diferente da polarização entre emissores e receptores culturais da Escola de Frankfurt, a cultura passa a ser vista como um bem simbólico em disputa, ligada a determinados grupos sociais e, portanto sujeita à conjuntura política e econômica, mas não totalmente determinada por estas.

Canclini (2004) coloca os perigos do relativismo absoluto bem como do teoricismo que enfatiza a incomensurabilidade dos fatos em detrimento da atenção às relações de poder envolvidas nos processos globalizantes. Ao contrário disto, este autor seguidamente recoloca a questão do poder muitas vezes negligenciada por Hall, pois se não é verdade que as estruturas econômicas sobrepõem-se totalmente aos processos culturais, é necessário pontuar que determinadas trocas e contatos culturais acontecem sob o pano de fundo da indústria cultural e das determinações econômicas.

Canclini também busca uma mudança de foco sobre o cultural, talvez como forma de compreender as especificidades da interculturalidade latino-americana, que a seu ver diferencia-se dos modelos multiculturais europeus no pós-colonialismo por ter fronteiras culturais menos distintas. Isto seria fruto do processo de colonização e da modernização dependente, externamente subordinada e internamente elitista, que apresentam mesmo diferentes concepções e modelos de desenvolvimento. Esta situação exigiria intelectuais capazes de fazer cruzamentos dos diversos fatores envolvidos nesta interculturalidade, que reestrutura a economia e reelabora valores simbólicos em uma escala global, solicitando a

² Neste contexto é interessante conhecer o próprio histórico pessoal de Hall e de seus companheiros que ao fazerem parte na década de 60 do movimento de renovação da esquerda inglesa, contestam - mas também expandem - o pensamento clássico fundamentado principalmente em Marx que coloca a superestrutura econômica como elemento gerador do sistema-mundo capitalista, esquema onde a cultura e a intersubjetividade tinham pouco ou nenhum espaço. Para um maior aprofundamento na constituição histórica e teórica dos Estudos Culturais indicamos a leitura do texto *Estudos Culturais e seu legado teórico*, parte do segundo capítulo da obra *Da Diáspora* (Hall, 2006).

emergência de “ciências sociais nômades, capazes de circular pelas escadas que ligam esses pavimentos. (...) que redesenhem esses planos e comuniquem os níveis horizontalmente” (Canclini, 2008, p. 19). Para tanto este autor coloca a necessidade de um debate interdisciplinar entre as ciências que se ocupam de estudar a cultura para, através deste debate, tentar elaborar uma interpretação da cultura capaz de dar conta do momento contraditório em que vivemos, onde o arcaico entra constantemente em choque (mas também em complementaridade) com o pós-moderno, expondo as contradições do projeto de modernidade.

A falência deste projeto moderno - baseado em uma promessa de igualdade fraterna, mas ainda assim excludente - ao mesmo tempo em que coloca em xeque a necessidade dos cursos de ciências humanas e sociais - posto que são fruto e semente deste projeto - impõe a necessidade das mesmas como instância de reflexão sobre o tema. A própria concepção epistemológica destas ciências neste momento estaria em transformação, partindo do papel moderno de instâncias legitimadoras, apontando quais os aspectos culturais a serem considerados relevantes, para um papel pós-moderno de tradutoras das transformações em curso. Este momento pós-moderno (considerado por Canclini mais como problematização das “pendências” da modernidade do que como etapa de substituição da mesma) mostra-se capaz de radicalizar de tal maneira os conceitos anteriores que possibilita a ruptura com determinadas dicotomias como socialismo/liberalismo ou categorias como etnicismo e nacionalismo, abrindo possibilidades de através de novas combinações e conceitos criar também novas interpretações capazes de dar conta de uma realidade mais complexa do que a moderna, relativamente mais estática.

Interpretações da pós-modernidade e etnicidade: rumo ao pós-étnico?

As interpretações da pós-modernidade feitas por Hall e Canclini, e seus desdobramentos em relação ao multiculturalismo divergem em alguns pontos, mas convergem no sentido da necessidade de repensar a etnicidade frente a este novo paradigma interpretativo. Canclini (2004) coloca a necessidade de repensar as relações interétnicas enquanto consideração predominante nas relações interculturais na América Latina, Hall (2006) é mais específico, questionando a capacidade do conceito de “negro” dar conta das diversas identidades que hoje se agrupam sob esta denominação, reivindicando a necessidade de formulação de um novo paradigma identitário mais amplo capaz de contemplar as diversas formas sob as quais a negritude se apresenta. A importância de pensarmos mais profundamente tais colocações se dá pelo fato de no Brasil atualmente haver estudos culturais, implementação de ações afirmativas e leis ligadas a reconhecimento e redistribuição tendo como base a questão étnica com especial atenção à temática da cultura e identidade negra, de modo que este debate insere-se diretamente na conjuntura das políticas culturais implementadas nos últimos anos no país.

Stuart Hall (2006) aponta que as tradições e comunidades negras diaspóricas, tendo negadas a si os direitos civis recorreram à corporalidade e à música como instrumentos de expressão, ligando-se fortemente à cultura popular, que acaba por tornar-se um espaço de contestação estratégica, mas ainda assim capaz de ter em si reconhecidos os traços capazes de defini-la como cultura popular negra.

De acordo com Hall (2006, p. 323):

Não importa o quão deformadas, cooptadas e inautênticas sejam as formas como os negros e as tradições e comunidades negras pareçam ou sejam representadas na cultura popular, nós continuamos a ver nessas figuras e repertórios, aos quais a cultura popular recorre, as experiências que estão por trás delas.

Porém, a pós-modernidade acaba tendo como uma de suas principais marcas a dissolução das fronteiras entre cultura erudita e popular, gerando também hibridismos entre as diversas formas sob as quais a cultura popular se apresenta. Estes hibridismos acabam

gerando a necessidade de rever o conceito de duplo pertencimento que autores como Paul Gilroy e o próprio Hall emprestaram de W. E. B. Du Bois, segundo o qual o negro encontraria-se dividido entre a particularidade racial e os apelos universais modernos de pertencimento, como o do Estado-nação. A nova situação clamaria pela necessidade de substituição de dicotomias como negro/inglês (relação centrada no “ou”) pela relação negro e inglês (centrada no “e”), sendo que este “e” seria ainda complementado por tantas outras relações de pertencimento as quais os indivíduos estivessem sujeitos.

A construção do significante “negro” é para Stuart Hall baseada em uma noção moderna, essencialista, cuja centralidade coloca-se relacionalmente frente a etnias de referência de forma a construir pares mutuamente excludentes. Esta concepção essencialista seria incapaz de lidar com o hibridismo hoje posto, pois acaba por arrancar o próprio negro de suas ligações com o momento histórico, sobrepondo uma categoria racial biologicamente afirmada em detrimento da historicidade, o que poderia esvaziá-la de um conteúdo político.

Este momento essencializa as diferenças em vários sentidos. Ele enxerga a diferença como “as tradições deles versus as nossas” – não de uma forma posicional, mas mutuamente excludente, autônoma e auto-suficiente – e é, conseqüentemente, incapaz de compreender as estratégias dialógicas e as formas híbridas essenciais à estética diaspórica. Um movimento para além desse essencialismo não se constitui em estratégia crítica ou estética sem uma política cultural, sem uma marcação da diferença. Não é simplesmente a rearticulação como um fim em si mesmo. O que esse movimento burla é a essencialização da diferença das duas oposições mútuas ou/ou. (HALL, 2006, p. 326)

Assim, a noção essencialista, que poderia ser uma estratégia de reconhecimento da negritude poderia também gerar o que Hall (2006) designa como “uma diferença que não faz diferença algum”. Esta situação solicitaria uma substituição desta noção significativa de negro essencialista por uma noção de negro diaspórico, hibridizado, ainda que capaz de manter em suas manifestações culturais traços da negritude.

Construção da noção de negro no Brasil escravocrata

Frente à ideia da existência de uma noção essencialista do negro, cabe expor alguns aspectos sociais e históricos que levaram a criação desta noção significativa no Brasil. A construção de diferenças entre “brancos” e “negros” dada pelo sistema escravista e aprofundada no pós-escravidão construiu no Brasil um intrincado sistema de relações sociais no qual foi atribuído à cor da pele e ao fenótipo um valor simbólico capaz de interferir decisivamente no processo de estratificação social.

A África e o negro, enquanto construções simbólicas são inicialmente invenções do colonialismo, fruto do contato dos exploradores europeus com os povos africanos, em um processo que classificou o novo mundo em termos europeus, mas que levou também à recriação da auto-imagem e organização africana tendo como referência o colonizador. As rígidas tradições implantadas pelos colonizadores não conseguiam dar conta das tradições africanas, mais maleáveis e com fronteiras menos rígidas. Isto fez com que o que se conhece por “África tradicional” seja também um conceito teórico essencialista baseado nesta dialética colonial: “Os europeus acreditavam que os africanos pertenciam a tribos; os africanos criaram tribos às quais pudessem pertencer” (Ranger, 1997, p. 260).

A exploração escravista fez com que estas “tribos” - ainda que muitas vezes reconhecidas em suas diferenças culturais - fossem simbolicamente agrupadas como semelhantes por partilharem da pele negra e serem por definição objetos de uso e comércio. No Brasil especificamente, muitas das etnias de origem das populações africanas foram substituídas inicialmente por novas identificações ligadas diretamente ao tráfico negreiro.

Os *cabindas*, por exemplo, aparecem como uma nova classificação negra. Na verdade, em diversas ocasiões em que são referidos não correspondem nada mais nada menos do que aos negros que eram exportados pelo porto da Cabinda (...) esta categorização, via de regra, oculta a etnia a que pertence cada indivíduo, e pela classificação proposta não podemos saber se um negro chamado *cabinda* pertencia a uma etnia como a dos *nsundis* ou a outra como a dos *tekes*. (BARROS, 2009, p. 81)

Assim como o tráfico negreiro foi a estrutura econômica sob a qual se organizou a indústria colonial portuguesa, a mão-de-obra escrava foi o motor do desenvolvimento da máquina colonial brasileira, sendo tão marcante quanto o latifúndio e a monocultura para a instalação definitiva desta. A condição escrava acaba por delinear definitivamente a nova identidade dos africanos expatriados, sendo determinante na construção da significação de “negro”, intrinsecamente ligada à privação da liberdade, logo, a uma condição de desigualdade.

Não podemos deixar de pontuar que a identidade negra na diáspora é constituída tendo como fator inicial a expatriação e transformação de humanos livre em escravos, mas que este fator não é um condicionante que se sobrepõe totalmente às dinâmicas culturais e à própria resistência dos escravos ao processo de privação e desumanização a que foram submetidos. Desta forma é importante apontar a religiosidade - apresentada na forma do sincretismo, da transposição de religiões originárias da África e das neoreligiões afro criadas no Brasil; os diversos movimentos negros de libertação³ ocorridos em forma de revoltas coletivas, fugas e mesmo suicídios durante a escravidão; a corporalidade, a cultura oral e a musicalidade como espaços de resistência e de criação de uma identidade própria capaz de constituir-se frente à escravidão como algo mais do que objeto de troca ou mera mão-de-obra.

Negritude no pós-abolição: assimilação na teoria e exclusão na prática

A forma como foi feita a abolição da escravatura no Brasil⁴ só reforçou a ligação entre a diferença negra e a desigualdade, sendo seguida pela adoção de sucessivas políticas

³ Maria Rita Py Dutra (2007) faz um amplo painel sobre a constante atividade de movimentos sociais negros desde a escravidão até a redemocratização do Brasil, demonstrando as diferentes formas de atuação dos mesmos de acordo com o contexto social vigente, indo das rebeliões às ações afirmativas.

⁴ Para Florestan Fernandes (1972, p. 35) a abolição da escravatura ocorreu de forma espoliativa “do ponto de vista do interesse dos negros. Estes perderam o único ponto de referência que os associava ativamente à nossa economia e à nossa vida social. Em conseqüência, viram-se convertidos em “párias” da cidade”.

multiculturais assimilacionistas⁵. Nesta perspectiva o negro e a cultura afro-descendente na sociedade pós-escravista passam a ser um problema para o qual a solução em um primeiro momento seria a assimilação através de políticas de branqueamento. Partindo de uma perspectiva evolucionista, os teóricos do branqueamento previam a assimilação do negro, naturalmente inferior, pelo branco, em um processo que levaria ao desaparecimento não somente da cor negra quanto da cultura afro.

Por volta de 1930 a ideia de embranquecimento passa a ser substituída pelo paradigma da democracia racial, que apoiado principalmente no culturalismo de Gilberto Freyre constrói a noção de um país onde as três raças – brancos, negros e indígenas – se fundiriam de forma harmoniosa. Tal visão integrou durante décadas o imaginário nacional, sendo inclusive adotada como política de Estado. Para Carlos Hasenbalg, a democracia racial foi a grande desmobilizadora política da questão racial brasileira “cujo efeito principal foi o de manter as diferenças inter-raciais inteiramente fora da arena política, como conflito apenas latente” (HASENBALG, 2005, p. 254). Apesar da ênfase neste multiculturalismo acrítico, o escrito de Freyre apresenta um passo em direção à uma interpretação étnica da questão brasileira, centrada na cultura, para além das interpretações prévias de cunho racial, centradas na questão biológica.

Na década de 50, instigada pela possibilidade de utilizar a democracia racial brasileira como exemplo de dinâmica inter-étnica para outros países, a ONU opta por fomentar a pesquisa sobre o tema, o grupo escolhido para o desenvolvimento da pesquisa é coordenado pelo professor Roger Bastide e conta, entre outros, com Florestan Fernandes. O resultado da pesquisa, no entanto revela a democracia racial como um mito e lança – não sem sofrer represálias – questionamentos iniciais sobre o modelo de multiculturalismo assimilacionista até então adotado no Brasil.

⁵ Aqui o reconhecimento dado às culturas afro-descendentes pode ser compreendido sob o paradigma de um multiculturalismo conservador, definido por Boaventura de Sousa Santos (Gandin; Hypolito, 2003) como “um multiculturalismo que consiste, primeiro, em admitir a existência de outras culturas apenas como inferiores”

Para Florestan Fernandes (1972, p. 15):

(...) fomos levados a crer que a integração nacional do Brasil depende dessa forma unilateral de realizar a nossa unidade nacional. Nunca tentamos pensar numa direção diversa e imaginar como poderia ser essa mesma unidade se, em vez de integrar por exclusão, ela integrasse por multiplicação. De fato, tanto pode haver a união fundada na imposição de cima para baixo, quanto a união que se cria com base no consenso e no respeito por diferentes culturas em contato.

Desta forma, negar a desigualdade e o papel do racismo na determinação da estratificação social é naturalizar uma situação onde dominação de classe e dominação de raça somam-se e reforçam-se mutuamente. Apesar das previsões otimistas segundo as quais as democracias liberais seriam incompatíveis com o racismo, este fator tornou-se parte do sistema de classes, interferindo na estratificação social e determinando objetivamente a reprodução de classes dos não-brancos, através da determinação das relações a serem estabelecidas (formação, qualificação, submissão), gerando uma condição de competição desleal.

De acordo com Hasenbalg (2005, p. 123):

(...) se as pessoas entrarem na arena competitiva com os mesmos recursos, exceto no que se refere à filiação racial, o resultado (posição de classe, ocupação, renda e prestígio) dar-se-á em detrimento dos não-brancos.

A política de integração do negro na sociedade brasileira através da assimilação cultural dada pela ideia da democracia racial funciona de modo perverso, pois oferece espaço subordinado ao mesmo tempo em que nega a integração plena do negro na sociedade de classes⁶. A cultura negra sob este paradigma é marginalizada, e quando integrada às identidades hegemônicas é de forma folclorizada, descontextualizada e universalizada de modo a ter retirada de si todo caráter de contestação ou de denúncia das desigualdades.

⁶ Hasenbalg (2005) observa em seus estudos o modo como o capitalismo não desfaz, mas incorpora as relações raciais desiguais. Deste modo através de decisões racionais, aqueles ligados à classe racial dominante no antigo regime escravocrata escolhem quais os lugares permitidos, adequados ou inacessíveis à classe dominada na nova sociedade liberal.

Exemplos disto são a ligação do samba à identidade nacional e a institucionalização da capoeira como esporte nacional, em processos de institucionalização e assimilação subordinada de aspectos culturais locais. A respeito da capoeira e dos cultos afro-brasileiros, Nestor Capoeira relata que:

Getúlio Vargas (...) em 1934 extingue o decreto-lei que proibia a capoeira e a prática de cultos afro-brasileiros (...), mas por outro lado ele obriga que tanto os cultos quanto a capoeira sejam realizados fora da rua, em recinto fechado com um alvará de instalação, e assim cria também uma forma de controlar estas manifestações. Outro exemplo desta mesma política de Getúlio é que, embora permitindo a livre expressão (vigiada) da cultura negra, ele desmantela a Frente Nacional Negra que naquela época tinha aglomerado uns duzentos mil associados, restringindo a expressão política dos negros. (CAPOEIRA, 1998, p. 60)

O cenário só muda realmente a partir da década de 1970, quando os já existentes movimentos negros nacionais ingressam no terreno de ampliação das lutas por reconhecimento das identidades negadas pelo modelo de desenvolvimento excludente vigente. Estas lutas já eclodiam nas sociedades ocidentais democráticas nas duas décadas anteriores, mas na América Latina foram silenciadas pelas ditaduras instaladas no poder⁷, ganhando espaço de manifestação após a abertura democrática. Como objeto de estudo das ciências sociais, estes movimentos são denominados de “Novos Movimentos Sociais” (NMSs)⁸. Nestes movimentos “a identidade é parte constitutiva da formação dos movimentos, eles crescem em função da defesa dessa identidade” (Gohn, 1997, p. 124). Estes movimentos, aí

⁷ Nilma Gomes (2009) ressalta a efervescência dos movimentos negros no período ditatorial, a despeito da repressão, alertando para “para a existência de diversos grupos em diferentes lugares do país. No Rio Grande do Sul destaca-se o Grupo Palmares e em Campinas o grupo Evolução, fundado por Thereza Santos e Eduardo Oliveira e Oliveira (1971). Cita também o Festival Comunitário Negro Zumbi (FECONEZU) que existe desde 1978 até os dias de hoje, em São Paulo, o Movimento Negro Unificado (MNU) fundado em 1978, em São Paulo, e de caráter nacional, o Instituto de Pesquisas e Estudos Afrobrasileiros (Ipeafro) fundado em 1980, em São Paulo, o Instituto de Pesquisa de Cultura Negra (IPCN), no Rio de Janeiro, a Sociedade de Estudo de Cultura Negra no Brasil (Secneb), entre outros.”

⁸ Para Boaventura de Sousa Santos (2010, p. 158): “A novidade maior dos NMSs reside em que constituem tanto uma crítica da regulação social capitalista, como uma crítica da emancipação social socialista tal como ela foi definida pelo marxismo. Ao identificar novas formas de opressão que extravasam das relações de produção e nem sequer são específicas dela, como sejam a guerra, a poluição, o machismo, o racismo ou o produtivismo, e ao advogar um novo paradigma social menos assente na riqueza e no bem-estar material do que na cultura e na qualidade de vida, os NMSs denunciam, com uma radicalidade sem precedentes, os excessos de regulação da modernidade.”

inclusos os movimentos negros, ao mesmo tempo em que reivindicam demandas específicas de reconhecimento e redistribuição⁹ – como a ampliação da escolarização da população negra - geram uma ampliação da noção de cidadania e reconfiguram a esfera pública, pois se constituem em instâncias de organização da sociedade civil frente ao Estado.

Identidade afro-brasileira: dos Movimentos Sociais ao Currículo Escolar

As reivindicações feitas pelos movimentos negros são ligadas tanto aos aspectos de reconhecimento identitário (uma ressignificação simbólica da negritude, capaz de tomá-la em seus aspectos positivos), quanto aos aspectos redistributivos (correspondentes ao caráter econômico). Ou seja, os fatores sócio-históricos condicionantes da formação da identidade negra diaspórica – escravidão, abolição da escravatura espoliativa para os negros, política de embranquecimento, democracia racial – criaram a diferença negro/branco e a transformaram em uma situação de desigualdade que se reflete tanto no plano moral e cultural quanto no plano econômico.

Apesar de constituírem-se sobre demandas legítimas, representando através das mesmas a população afro-descendente, os movimentos negros não chegam a formar uma identidade homogênea, única, definitiva do negro brasileiro. Porém estes movimentos têm grande importância no mapeamento de manifestações da cultura afro-descendente e das influências destas na cultura nacional. Ao buscarem ressignificar estas manifestações no universo simbólico, reposicionando o valor da negritude em suas lutas, os movimentos negros reforçam a ideia da ligação entre brasilidade e africanidade. Esta ligação posiciona-se então

⁹ Nancy Fraser demonstra que apesar de serem indissociáveis no mundo real, teoricamente pode-se separar a injustiça sócio-econômica da injustiça cultural, sendo a primeira o fruto da estrutura sócio-econômica da sociedade e a segunda ligada a padrões sociais de representação, interpretação e comunicação. Para Fraser (1998, p. 252) “O remédio para a injustiça econômica é a reestruturação político-econômica de algum tipo (...) para a injustiça cultural, em contraste, é algum tipo de mudança cultural ou simbólica”. Esta mesma autora aponta a questão racial como um dos exemplos em que há a sobreposição das desigualdades, o que exige uma combinação entre redistribuição e reconhecimento como forma de mudança efetiva da realidade.

para além do papel decisivo do negro como mão-de-obra escrava na construção do país, e entra no campo da influência da cultura de ascendência africana na constituição de uma identidade genuinamente brasileira. Esta africanidade permeia a cultura nacional, que tem em si um carácter híbrido, mas manifesta-se principalmente nos negros brasileiros, influenciados diretamente por esta herança. Para além dos condicionantes externos, é nas práticas sociais, na linguagem, no dia a dia das comunidades portadoras desta herança que se constroem e perpetuam a cultura e a identidade negra.

A cultura negra pode ser vista como uma particularidade cultural construída historicamente por um grupo étnico/racial específico, não de maneira isolada, mas no contato com outros grupos e povos. Essa cultura faz-se presente no modo de vida do brasileiro, seja qual for o seu pertencimento étnico. Todavia, a sua predominância se dá entre os descendentes de africanos escravizados no Brasil, ou seja, o segmento negro da população. (GOMES, 2003, p. 77)

Assim, adotar a ideia da existência de uma cultura e identidade negra no Brasil - formada sob o teto dos condicionantes econômicos da escravidão e pós-escravidão, mas que transcende os mesmos - é adotar uma postura ativa pela promoção da construção de uma democracia efetiva no país. Ou seja:

(...) tratar, trabalhar, lidar, problematizar e discutir sobre educação e cultura negra no Brasil é assumir uma postura política. De forma alguma as relações culturais e sociais entre negros e brancos em nosso país podem ser pensadas como harmoniosas, democráticas e diluídas nas questões socioeconômicas. (GOMES, 2003, p. 77)

Trazer as práticas multiculturais para os espaços escolares parte do pressuposto de que este não é um espaço neutro, alheio às desigualdades do universo social externo. Ao contrário disto, conforme os trabalhos de Bourdieu e Passeron (DUBET, 2004), as práticas escolares reproduzem e naturalizam estas desigualdades coletivas, trazendo-as para o plano da meritocracia, que as individualiza. Neste contexto o racismo soma-se às violências simbólicas intrínsecas ao processo de aprendizagem, dificultando a integração e adesão das minorias

étnico-raciais ao próprio projeto oferecido pelo sistema de ensino, redundando em mais exclusão.

Da mesma forma que no contexto de um plano político mais amplo, nos planos educacionais particulares também é preciso pensar o multiculturalismo como articulação local frente ao contexto global, inserindo-o nos planos político-pedagógicos, nas disciplinas escolares, no dia a dia das relações da comunidade escolar, ou seja, no currículo de uma forma ampla. Discutir um currículo multicultural é discutir o próprio papel da escola, pois se o desejo de uma escola justa é unânime, a definição de uma escola justa é ambígua, já que no contexto social atual o próprio papel da escola é questionado, sendo motivo de divergências (DUBET, 2003). Uma das divergências, diretamente ligada ao multiculturalismo diz respeito a escola justa ser promotora da meritocracia (escolarizar significaria incluir no plano da disputa meritocrática, em um conceito de sociedade liberal), ou da justiça social (a escola deveria dar tratamento diferenciado às minorias na busca de minimizar as desigualdades sociais externas).

Considerações finais

Se a inclusão do multiculturalismo nas práticas curriculares não representa em si a instalação de uma escola justa, demonstra passos de uma caminhada no sentido da construção dessa escola. No caso do Brasil, esta construção passa necessariamente pelo reposicionamento positivo da negritude como valor constitutivo da realidade nacional e pela adoção de uma postura abertamente anti-racista por parte dos educadores - postura explicitada pela lei 10.639/2003¹⁰. Para tanto é necessário que a cultura afro-brasileira seja compreendida como fator que perpassa as práticas sociais, culturais e econômicas de forma a trabalhar tais práticas

¹⁰ A lei 10.639 de 9 de janeiro de 2003 torna obrigatório no ensino fundamental e médio o ensino da História e Cultura afro-brasileira, para uma maior compreensão de seus desdobramentos sugerimos a leitura do texto de Nilma Gomes (2009) e da obra de Dutra e Quevedo (2007) citadas nas referências bibliográficas.

na escola de forma interdisciplinar, contribuindo para a construção de uma cidadania ativa, com foco no respeito às diferenças e que vise à eliminação das desigualdades. Formar educadores capazes desse posicionamento implica não somente na realização de cursos de formação continuada, mas também na inclusão da arte, cultura, identidade e história afro nos currículos dos cursos de graduação de forma efetiva, no fomento à pesquisas sobre o assunto, na parceria do Estado com organizações não-governamentais que tratem do assunto, enfim, na adoção das políticas voltadas à eliminação das desigualdades raciais como políticas educacionais de Estado e não de governo.

REFERÊNCIAS

- BARROS, José D'Assunção. **A construção social da cor: diferença e desigualdade na formação da sociedade brasileira**. Petrópolis: Vozes, 2009.
- BERND, Zilá. **Racismo e anti-racismo**. 2. Ed. São Paulo: Moderna, 1994.
- CANCLINI, Néstor García. **Culturas Híbridas: Estratégias para entrar e sair da modernidade**. 4. Ed. São Paulo: USP, 2008.
- _____. **Diferentes, desiguais e desconectados: mapas da interculturalidade**. 1. ed. Rio de Janeiro: UFRJ, 2004.
- CAPOEIRA, Nestor. **Capoeira: Os fundamentos da malícia**. 4. ed. Rio de Janeiro: Record, 1998.
- DUBET, François. O que é uma escola justa? In: **Cadernos de Pesquisa**. v. 34. N. 123. p. 539-555. Set/dez 2004. Disponível em <<http://www.scielo.br/pdf/cp/v34n123/a02v34123.pdf>>. Acesso em: maio de 2011.
- DUTRA, Maria Rita Py. Movimento Social Negro. In: QUEVEDO, Júlio; IOKOI, Zilda Márcia Gricoli (org.). **Movimentos sociais na América Latina: Desafios teóricos em tempos de globalização**. 1. ed. Santa Maria: UFSM, 2007, p. 292-307.
- DUTRA, Maria Rita Py; QUEVEDO, Júlio (org.). **Nas trilhas da negritude: consciência e afirmação**. Porto Alegre: Martins Livreiro, 2007.
- FERNANDES, Florestan. **O negro no mundo dos brancos**. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1972.
- FRASER, Nancy. Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça na era pós-socialista. In: SOUZA, J. (Org.). **Democracia hoje: Novos desafios para a teoria democrática contemporânea**. Brasília: UNB, 1998. p. 252.
- GANDIN, Luíz Armando; HYPOLITO, Álvaro Moreira. Dilemas do nosso tempo: globalização, multiculturalismo e conhecimento (entrevista com Boaventura de Sousa Santos). In: **Currículo sem fronteiras**. Vol. 3, n. 2, jul/dez 2003. p. 5-23. Disponível em <<http://www.curriculosemfronteiras.org/vol3iss2articles/boaventura.pdf>>. Acesso em: maio de 2011.
- GOMES, Nilma Lino. Cultura negra e educação. In: **Revista Brasileira de Educação**. ANPED, n. 23, Maio/Jun/Jul/Ago 2003. p. 75-85.

- _____. Limites e possibilidades da implementação da lei 10.639/03 no contexto das políticas públicas em educação. In: De Paula, Marilene; HERINGER, Rosana (Org.). **Caminhos convergentes: Estado e sociedade na superação das desigualdades raciais no Brasil**. Rio de Janeiro: Fundação Heinrich Boll, Actioaid, 2009. p. 39-74.
- GOHN, Maria Da Glória. **Teoria dos movimentos sociais** – paradigmas clássicos e contemporâneos. São Paulo: Loyola, 1997.
- HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.
- _____. **Da diáspora: Identidades e Mediações Culturais**. Belo Horizonte: UFMG, 2006.
- HASENBALG, Carlos. **Discriminação e desigualdades raciais no Brasil**. 2. ed. Belo Horizonte: UFMG, 2005.
- RANGER, Terence. A Invenção da Tradição na África Colonial. In: HOBBSAWM, Eric; RANGER, Terence (Org.). **A invenção das tradições**. 2 Ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997, p. 219-270.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. **Pela Mão de Alice: O social e o político na pós-modernidade**. 13ª ed. São Paulo: Cortez Editora, 2010.