

A RAÇA NA CONSTRUÇÃO DE UMA IDENTIDADE POLÍTICA: ALGUNS CONCEITOS PRELIMINARES¹

JOHANNA KATTUSKA MONAGREDA²

RESUMO

Mesmo em sociedades onde não existem impedimentos formais associados à noção de raça, o racismo permeia as possibilidades reais de exercício da cidadania. Embora as definições sobre a raça sejam, na realidade, construções fortemente ideológicas que procuram legitimação nos traços fenotípicos, a raça simboliza e realiza parte importante das desigualdades sociais, econômicas e políticas, e continua funcionando como um elemento signifiicante nas relações sociais. Por um lado, o conceito de raça tem servido para naturalizar as desigualdades e, por outro, se constitui nas “lentes” mediante os quais se olha o mundo. Assim como o conceito de raça é socializado, o racismo também se socializa e permanece introjetado no imaginário coletivo, funcionando ativamente no estabelecimento e reprodução de hierarquias grupais, bem como na manutenção de estruturas sociais, econômicas e políticas racializadas. Contudo, a “raça” construída para discriminar, pode e tem sido mobilizada com potencial emancipatório para os grupos estigmatizados, a partir da construção de uma identidade política nos movimentos sociais que surgem a partir do pertencimento étnico-racial.

Palavras-chave: raça, racismo, identidade étnico-política, afrodescendência.

- 1 Uma versão prévia desse artigo faz parte da minha dissertação de mestrado intitulada: *Estado e cidadania diferenciada a partir do pertencimento étnico-racial afrodescendente no Brasil e na Venezuela: uma perspectiva comparada* realizada com apoio da CAPES. Agradeço à minha orientadora Marlise Matos, a Débora Alcântara e Juliana Góes, à banca de defesa e às(aos) pareceristas anônimas(o) da revista *Mediações* pela leitura cuidadosa e pelos comentários que ajudaram a aprimorar esse artigo.
- 2 Doutoranda em Ciência Política na Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), Brasil. Email: johanna.monagreda@gmail.com.

RACE IN THE CONSTRUCTION OF A POLITICAL IDENTITY: SOME PRELIMINARY CONCEPTS

ABSTRACT

Even in societies where there are no formal impediments associated with the notion of race, racism permeates the real possibilities of exercising citizenship. Although definitions of race are, in fact, highly ideological constructs that seek legitimacy in phenotypic traits, race symbolizes and plays an important part in social, economic, and political inequalities, and continues to function as a significant element in social relations. On the one hand, the concept of race has served to naturalize inequalities; and, on the other, it constitutes the “lens” through which one looks at the world. As the concept of race is socialized, racism also socializes and remains introjected into the collective imagination, functioning actively in the establishment and reproduction of group hierarchies, as well as in the maintenance of racialized social, economic, and political structures. However, the “race” constructed to discriminate; can and has been mobilized with emancipatory potential for stigmatized groups, starting from the construction of a political identity in the social movements that arise from ethnic-racial belonging.

Keywords: race, racism, ethnic-political identity, Afrodescendence.

INTRODUÇÃO

Mesmo em sociedades onde não existem impedimentos formais associados à noção de raça, o racismo permeia as possibilidades reais de exercício da cidadania. Embora as definições sobre a raça sejam, na realidade, construções fortemente ideológicas que procuram legitimação nos traços fenotípicos, a raça simboliza e realiza parte importante das desigualdades sociais, econômicas e políticas, e continua funcionando como um elemento signifiante nas relações sociais. Por um lado, o conceito de raça tem servido para naturalizar as desigualdades e, por outro, se constitui nas “lentes” mediante os quais se olha o mundo. Assim como o conceito de raça é socializado, o racismo também se socializa e permanece introjetado no imaginário coletivo, funcionando ativamente no estabelecimento e reprodução de hierarquias grupais, bem como na manutenção de estruturas sociais, econômicas e políticas racializadas.

São diversos os estudos que mostram o caráter racial das desigualdades sociais -menor acesso à educação, à saúde, ao emprego digno, à representação política, todas dimensões importantes e significativas de direitos que vêm sendo afetadas pelos marcadores de diferença a despeito do fato de que sua universalidade esteja hoje formalmente garantida. Torna-se uma questão de justiça social considerar o impacto das múltiplas opressões em sociedades racistas, classistas e sexistas para se repensar contemporaneamente as democracias, as cidadanias e as formas de inclusão, representação e participação dos grupos tradicionalmente vulneráveis.

O objetivo deste artigo é apresentar algumas considerações sobre a discussão de raça e racismo pertinentes para refletir sobre a construção histórica da raça como categoria sociopolítica na hierarquização dos grupos e na discriminação, e sobre o potencial emancipador da ideia de raça quando sendo ressignificada pelos movimentos negros na construção de uma identidade política étnico-racial.

A CONSTRUÇÃO SOCIAL DA RAÇA E O RACISMO

Como categoria social, política e cognitiva (MUNANGA, 2005/2006), a raça é construída socialmente dentro de parâmetros racistas, classistas, sexistas (entre outros), sob a premissa de que as pessoas racialmente definidas ocupam “naturalmente” um lugar na hierarquização da sociedade, em seus diversos âmbitos: na cultura, na produção de conhecimentos, nas ciências, nos saberes, na estética, na política. Como afirma Quijano (2007), ao construir categorias históricas e sociopolíticas como “naturais”, se naturalizam os lugares e os papéis que esses elementos ocupam nas relações de poder e se instaura um processo de subjetivação que, enquanto constrói a diferença, permite a reprodução da dominação. Com a finalidade de enfatizar esse caráter político-social (não natural) da diferença, alguns autores e autoras propõem falar de “diferença colonial” (MIGNOLO, 2006), “processos

de diferenciação social” (SCOTT, 2005) e grupos marcados socialmente (GALEOTTI, 2003).

Conseqüentemente, os grupos sociais não surgem apenas do encontro entre sociedades diferentes. De fato, o preconceito e o comportamento racista “não necessariamente repousam em relações concretas, em uma experiência vivida, mas sim em representações, fantasias e um mundo imaginário que quase nunca tem a ver com as características objetivas das pessoas contra quem se dirige” (WIEVIORKA, 1992, p. 55, tradução própria). Não obstante, embora a ciência tenha contribuído para desmentir a ideia biológica de raça, esta categoria político-social ainda funciona efetivamente como significante nas relações sociais: “O difícil é aniquilar as raças fictícias que rondam em nossas representações e imaginários coletivos” (MUNANGA, 2003, s/p). É importante enfatizar que, mesmo quando a subjetividade é uma dimensão essencial do racismo, a sua construção responde a um sistema de relações sociais, econômicas e políticas concretas. Esta constatação desloca o foco da realidade da raça como categoria explicativa das desigualdades sociais, políticas e econômicas, para o racismo como fenômeno ideológico, político e social.

As diferenças, tratadas como justificativas para a opressão, foram construídas através de processos sociais de subalternização (tanto no passado, quanto no presente) como a colonização, a escravidão, a divisão sexual do trabalho, e com referência a um “padrão de normalidade” ao qual os membros desses grupos não conseguem ascender (SCOTT, 2005; WALSH, 2002; 2008), padrão que a epistemologia feminista já demonstrou que, invariavelmente, é aquele do homem, branco, burguês, heterossexual, individual, ou seja, sem um pertencimento coletivo que possa ser particularizado, supostamente sem etnicidade (LEUNG, 2006). A noção de diferença, particularmente com relação ao sujeito racializado, é frequentemente construída, imposta e reproduzida intersubjetivamente e erigida a partir da construção dos membros do grupo como “outredade”

(YOUNG, 1990), como “atrasado”, “demoníaco”, “superado”, “não existente” (WALSH, 2002; QUIJANO, 2007; MIGNOLO, 2006).

Diversos autores identificam o colonialismo europeu como a origem histórica do racismo na América Latina, como consequência do interesse maior em se justificar e se legitimar a exploração e a escravidão (QUIJANO, 2007; VAN DIJK, 2007; MUNANGA, 1999). Particularmente, dentro dos estudos da colonialidade se enfatiza a construção do racismo e, portanto, a racialização dos padrões de poder, como uma forma de dominação intersubjetiva, mas que possui impactos também nas relações materiais. Trata-se de uma forma de dominação iniciada no processo de constituição da própria América, mas que perdura até hoje na hierarquização dos grupos humanos e no anseio de se pertencer ao “padrão normalizado”. Neste sentido, a raça é uma categoria de hierarquização socialmente construída como consequência de relações históricas de poder, que é independente, mas também está inter-relacionada à classe e ao gênero, configurando distintas e heterogêneas formas de organização do poder e de estruturação da sociedade (QUIJANO, 2007).

Não obstante, não apenas a acumulação de desvantagens e de múltiplas práticas de discriminação associadas à conquista, à colonização e à escravidão explicam a desigualdade racial. A história contemporânea e o presente guardam também diversos mecanismos de dominação social, econômica e cultural por parte das elites “mais brancas”, nos termos de Van Dijk³ (2007, p. 25), que contribuíram e ainda contribuem para a perpetuação da ideologia racista, de um modo que, hoje, o racismo não precisa mais explicitar sua ideia de raça. O sistema social, os agentes racistas, as desvantagens acumuladas garantem a reprodução das “formas elementares de racismo”, a saber: preconceito,

3 Van Dijk se refere à ‘*más blanca*’ para indicar que: *especialmente en América Latina, no se trata de una mera cuestión de blancos versus no blancos, sino más bien de una sutil escala gradual de varias formas de ser más o menos europeo, africano o de rasgos indígenas. Siempre que sea pertinente, ser lo más parecido al fenotipo europeo (es decir, ser ‘más blanco’) tiende a ser asociado con un mayor prestigio y estatus, lo que está correlacionado con un mayor poder y una posición cultural y socioeconómica mejor*” (2007, p. 25).

violência, discriminação e segregação (WIEVIORKA, 1992), bem como exploração econômica e imperialismo cultural.

A acumulação de práticas de exclusão coloca os membros do grupo racializado em uma “situação que alimenta a si mesma” (WIEVIORKA, 1992, p. 139, tradução própria), fechando, assim, um círculo vicioso que garante a reprodução do sistema racista mediante preconceitos e práticas discriminatórias rotineiras de exclusão laboral e educativa, de pouca representação nos espaços políticos etc., racializando cada estrutura social, de modo que o racismo se constitui nos nossos dias em uma propriedade estrutural do sistema social e político que sustentamos e que não precisa mais ser explicitado ou declarado (WIEVIORKA, 1992; VAN DIJK, 1997).

O racismo se torna evidente no discurso em uma variedade de fatos comunicativos, não apenas entre a maioria da população (HTUN, 2004; GUIMARÃES, 1995), mas também na academia e nos discursos do ensino. Mesmo assim, “como de costume, acontece em quase todos os discursos oficiais, na política e na mídia, a questão do racismo é generalizadamente ignorada, negada ou minimizada, ao ser definida como uma ‘coisa do passado’ (VAN DIJK, 2007, p. 32, tradução própria). Por conseguinte, falar de racismo na América Latina é uma tarefa complicada, inclusive no setor acadêmico, que, com frequência, prefere ocultar o racismo sob o fenômeno da pobreza ou de outras formas de expressão da desigualdade social. Contudo, que o racismo hoje assuma formas mais sutis e indiretas não quer dizer que ele seja uma forma menor de dominação sistemática (VAN DIJK, 2007). Os discursos raciais têm implicações reais sobre as vidas das pessoas, através deles se organiza a população do mundo em estruturas hierárquicas fortemente racializadas com decorrências econômicas, políticas, sociais, epistêmicas etc. (CASTRO-GÓMEZ e GROSGOUEL, 2007), e com decorrências, portanto, no exercício da cidadania e na vinculação com o Estado.

Alguns autores tentam explicar tal negação de se colocar a discussão sobre o racismo na agenda dos países da América Latina

e colocam entre as suas principais causas: (1) a ideologia política e acadêmica da “democracia racial”; (2) a tendência a considerar como fatos de racismo válidos apenas aquelas formas diretas de confronto acontecidas em outros países, principalmente nos Estados Unidos e na África do Sul; e (3) a própria desigualdade racial dentro da academia:

A maioria dos pesquisadores acadêmicos vêm dos mesmos grupos e classes sociais que formavam a elite no poder, eles não tinham nenhuma experiência de racismo, ou tinham muito pouca e, portanto, sua motivação para investigar um sistema de desigualdade do qual foram beneficiários era escasso (VAN DIJK, 2007, p.24, tradução nossa).

Embora pareça que as categorias sociais e econômicas tenham precedência sobre as desigualdades fundamentadas nos traços fenotípicos, raciais e/ou na filiação étnica, a segregação nos espaços de miséria é eminentemente social e econômica na mesma medida que é também racial, pois “a mobilidade social e a mobilidade residencial se entrelaçam num fundo de racismo” (WIEVIORKA, 1992, p. 131, tradução própria). Quebrar este ciclo exige a presença forte de políticas públicas específicas para se tentar realmente acabar com essa configuração racializada das estruturas sociais, econômicas e políticas.

O reconhecimento do racismo é indispensável para a aplicação de políticas de ação afirmativa, mas o mito da democracia racial e a ideologia da mestiçagem têm contribuído sistematicamente para se negar e se invisibilizar o racismo.

A RAÇA NA IDENTIDADE NACIONAL

A democracia racial e a mestiçagem⁴, enquanto ideologias, supõem, ambas, que o encontro biológico e cultural de diversos grupos étnicos eliminaria, por si só, a exclusão e a discriminação, impor a conformidade entre os grupos e limitaria os conflitos exclusivamente aos âmbitos econômicos

4 Seguindo a argumentação do Professor da Universidade Federal de Minas Gerais, Rodrigo Ednilson, a democracia racial não se trata de tomar a todos como iguais, pois a própria adjetivação da democracia já supõe a diferença. Trata-se de pressupor um equilíbrio entre diferentes; enquanto a ideologia da mestiçagem pressupõe a síntese, a igualdade.

e políticos (não raciais). A ideia de que a miscigenação criaria uma identidade nacional mestiça e, portanto, uma sociedade inclusiva, e que isso nega a hierarquização de grupos humanos, o preconceito e a discriminação racial, aparece em vários países de América Latina e tem sido denunciada como a “ideologia da mestiçagem” ou como “o mito da democracia racial”, esse último conceito aparece mais fortemente no Brasil, mas também tem sido enunciado na Venezuela e na Colômbia.⁵

Embora a enunciação da democracia racial, enquanto característica da sociedade brasileira, é corriqueiramente atribuída a Gilberto Freyre na obra *Casa grande e senzala*, Hermano Vianna (2000) é enfático em asseverar que a tese de Freyre nesse livro é o “equilíbrio de antagonismos” produto das relações humanas no período escravocrata. Apesar das divergentes fases e perspectivas, a mestiçagem foi sendo construída como um elemento primordial da imagem nacional. Entretanto, a ideia de países triétnicos ou tricoloridos (brancos, negros e indígenas) onde a formação de uma nova raça, em condição de harmonia e igualdade, produziria sociedades sem discriminação e sem preconceitos, convive com desigualdades, preconceitos e discriminação raciais profundas.

De modo geral, a consolidação do mito da democracia racial responde por processos históricos, abertamente dirigido, tanto pelo Estado brasileiro quanto o venezuelano, e que reflete as disputas em torno dos padrões de poder em distintos âmbitos: na produção acadêmica, nas elites políticas, na ação dos movimentos sociais, por exemplo. Nesse sentido, o Estado joga um papel significativo nos processos de produção e reprodução do racismo e também na implementação de políticas racistas, ainda que com refinamentos em distintos momentos históricos. Lembremos que, segundo Htun (2004, p. 62, tradução própria) o Estado “tem o potencial de desencadear transformações no significado e entendimento da identidade na sociedade em geral”; o branqueamento, a mestiçagem, as políticas multiculturalistas, assim como a atual procura por se construir

5 Para uma visão geral da discussão na América Latina ver: WADE, 2013.

sociedades interculturais, todos estes processos têm sido estimulados pelos Estados que, por sua vez, contribuíram e contribuem para produzir um imaginário específico sobre a identidade nacional e também contribuem para definir o acesso à cidadania para os grupos de pessoas que estes mesmos processos criam.

Com o suporte de pensadores da época, os Estados brasileiro⁶ e venezuelano⁷ desenvolveram políticas que contribuíram para manter a profunda hierarquização racial, resultando em um processo contínuo e sistemático de limitações reais ao usufruto de igual *status* de cidadania para a população negra, como foi o caso das políticas migratórias desde os finais do século XIX e começo do século XX. De modo que, após a abolição da escravatura, os e as afrodescendentes ainda tiveram que enfrentar diversas teorias que biologizavam e naturalizavam as desigualdades e as práticas - formais e informais - de exclusão racial.

Após a abolição da escravatura e até os anos 1930, na América Latina, o pensamento sobre a população negra que vinha sendo produzido a partir da academia estava, majoritariamente, dominado pela tradição do positivismo, que, utilizando os avanços das ciências naturais, propugnava a hierarquização da humanidade em grupos sociais distinguíveis pelos traços físicos, defendendo a superioridade dos brancos e, conseqüentemente, a inferioridade natural de índios e negros. Do racismo e do darwinismo social resultaram duas doutrinas ideológicas úteis para as elites colonizadoras legitimarem o seu predomínio econômico e político (HERRERA, 2010). Sob o domínio do pensamento positivista se produziram teorias que associavam o “progresso” e a “civilização” às características fenotípicas dos diferentes grupos sociais.

Na interpretação de Andrews (2007), entre os anos 1880 e 1930, uma condição central para se ter acesso a direitos formais de cidadania

6 Para aprofundar na construção da ideologia da mestiçagem no Brasil nas divergentes fases históricas e perspectivas teóricas ver: MUNANGA, 1999.

7 Para uma melhor discussão desse processo na Venezuela ver: HERRERA, 2010; QUINTERO, 2011.

foi o “branqueamento”. Como uma estratégia política concreta, o branqueamento se refletiu particularmente nas políticas migratórias, gerando práticas formais de exclusão racial. Até inícios do século XX, as pessoas não europeias estavam proibidas de ingressar em ambos os países objeto desta análise, tendo sido este o principal fator que impulsionou o que é conhecido como “a política de branqueamento”. A política do branqueamento teria, finalmente, a missão de “civilizar” os povos, branquear as peles e, portanto, evitar os conflitos raciais (WRIGHT, 1990; MUNANGA, 1999; ALBUQUERQUE e FRAGA, 2006; ANDREWS, 2007).

Com a persistência da hierarquização racista, produto direto do sistema escravista e das narrativas negativas construídas sobre a população negra, o acesso aos privilégios econômicos, políticos e sociais continuou sendo definido pela hierarquia racial. A despeito disso, as causas da pauperização desses grupos sociais não foram buscadas no contexto social, no sistema econômico e político, mas nas supostas características “naturais” dos grupos que os colocavam no que era considerado à época a fase mais primitiva da evolução humana. Equivocadamente procurou-se por justificativas para as diferenças sociais em características naturais de indígenas, de africanos, de africanas e de seus descendentes, ao invés de observar as diferentes consequências do sistema econômico e político colonial e escravista, bem como nas formas em que as políticas e o ordenamento jurídico vieram a contribuir para se criar e se manter desigualdades, privilegiando alguns grupos sociais em detrimento de outros.

Durante este período se entendia a mestiçagem com uma característica de deterioração da população branca. Após os anos 30, a ideologia do branqueamento persistiu enquanto ia sendo construída uma visão positiva da mestiçagem na formação da imagem nacional.

Segundo alguns autores, a mestiçagem foi incorporada ao imaginário social como um elemento positivo da imagem nacional a partir dos anos 1930 (WRIGHT, 1990; HERRERA, 2010). Em certa medida, esta nova perspectiva permitia confrontar às ideias positivistas

até então dominantes desde a abolição da escravatura que, se utilizando dos argumentos raciais, justificava a sua própria condição de elite no poder e negava às classes populares abertamente racializadas a capacidade de participar efetivamente do governo. A ideia da democracia racial e a ideologia da mestiçagem foram enunciadas como formas de se pensar as possibilidades de modernização e da (re) construção da identidade nacional em vários países da América Latina. Segundo estas abordagens, a mestiçagem produzia, não apenas um “novo tipo racial”, mas um sentido de “igualdade social” pressuposta na população que apagava os conflitos étnicos ou raciais e, por via de consequência, as desigualdades sociais. Para os autores destas correntes a mistura eliminava a possibilidade da presença do preconceito racial, ou no caso brasileiro permitia que os conflitos estivessem em equilíbrio. Do mesmo modo, gerava a condição imaginada da democracia racial, sendo que não existiriam mais limitações ao usufruto dos direitos para além daquelas associadas ao desempenho individual.

Depois de 1930, com o auge do nacionalismo e dos regimes populistas nos dois países, o término do *boom* das exportações, a crise econômica e o fracasso mesmo em se fazer a população mais europeia (ANDREWS, 2007), o branqueamento como projeto político foi sendo substituído por uma nova retórica que procurava a redefinição das identidades nacionais, assumindo desta vez a herança africana e indígena, mas na forma de manifestações culturais folclóricas, fundamentalmente subsumidas ao ideal nacional. Essa submissão ao ideal nacional, que continuava sendo “branco”, levou alguns autores a afirmar que a mestiçagem poderia ainda ser entendida, neste período, como branqueamento (WRIGHT, 1990; MUNANGA, 1999).

Se a democracia racial e a exaltação do “povo mestiço”, durante o século XX, pareciam formas de se rejeitar as exigências de europeização e de branqueamento, na verdade, as duas perspectivas teóricas não rejeitavam, de fato, a ideia de uma relação intrínseca e pressuposta entre características raciais e caracteres morais, psicológicos ou intelectuais da população. Dessa forma, esta exaltação

proclamava uma suposta superação das limitações raciais através da conformação a um novo tipo social-racial único e unitário, e enquanto isso, também exigia a assimilação cultural a um determinado ideal nacional, à negação das diferenças e, mais uma vez, à invisibilização das desigualdades.

A constituição do mestiço é acompanhada de um relato romântico e idealizado da conquista colonial e da minimização e naturalização do fato violento da colonização e da escravidão. Exalta-se a construção de uma nova sociedade “na mistura”, mas que preserva ainda uma noção profunda de hierarquia cultural, onde os valores europeus representados na “brancura” ocupam lugar de superioridade, enquanto os valores herdados dos aborígenes ou da África são relegados ao folclore nacional, representados como “resquícios” do passado tradicional e pré-moderno⁸. As resistências seriam apenas anedóticas e as relações de poder passaram a ser substituídas por relatos da harmonia racial na mestiçagem. A mistura se torna, assim, a homogeneidade de que se precisava para reconstruir o “mito da nação”⁹.

Por detrás da afirmação retórica de uma cultura única, de uma história homogênea, de um povo único se consolida, mais uma vez, a invisibilização de negras e negros, e indígenas. A ideia da sociedade mestiça implica que não existe mais nenhuma carga sobre a negra ou o negro, ou sobre o/a indígena, porque compartilhamos de relações afetivas (MUNANGA, 1999). Essa invisibilização impossibilita até mesmo se fazer a pergunta pelas desigualdades raciais, pelo impacto diferenciado sobre os grupos da e na história de colonização e escravidão vivida por esses países.

O mito da democracia racial foi assumido pelos governos nacionalistas dos anos 1940. Segundo Andrews (2007, p. 259, tradução própria): “Essa identificação entre negritude e movimentos populistas

8 O que Ayala e Mora (2008) chamam de “folklorismo nacionalista”.

9 Por exemplo, Htun (2004) afirma que brasileiros pensam em si, não como um povo composto por distintas ‘raças’, mas como uma raça nacional multicolorida. (HTUN, 2004, p. 61, tradução própria).

ligados ao movimento operário se deu através de toda Afro-Latinoamérica”, mas os benefícios para a população afrodescendente, neste período, foram mais em termos de vantagens e oportunidades relacionadas à classe do que em relação direta às diferenças raciais.

Segundo Andrews (2007), esta fase do populismo significou a ascensão social para muitas famílias negras em toda América Latina, e isto se deu através da implementação de programas sociais universais, mas esses programas não foram suficientes para atingir a maioria da população negra. As barreiras raciais se fizeram mais evidentes, por um lado, porque as melhoras colocavam os negros em condições de reclamar por melhores lugares na sociedade, gerando resistência entre os já tradicionalmente privilegiados; por outro, porque para a década dos anos 70 do século XX, o populismo tinha tanto mostrado a sua incapacidade para satisfazer as demandas socioeconômicas da sociedade em geral quanto para eliminar a “herança de séculos de discriminação e preconceitos raciais” e, portanto, em garantir a inclusão plena da população negra na vida política e econômica (ANDREWS, 2007, p. 288).

Não obstante, o construto social, político e acadêmico de existência do “país mestiço” e a conseqüente “democracia racial” dominam, até hoje, o imaginário coletivo sobre a população indígena e afrodescendente e aparecem das mais diversas formas nas relações cotidianas, permitindo a convivência “pacífica” de discursos e práticas profundamente racistas, amparados na percepção de que os habitantes destes países têm de si, isto é, um imaginário idealizado de orgulho da nação mestiça e livre de conflitos raciais.

A denúncia por parte de teóricos e ativistas do movimento negro implicou desconstruir a ideia de democracia racial e descobri-la enquanto mito. Todavia, se entende que o caráter ideológico do mito produziu apaziguamento e tem contribuído para dificultar a discussão sobre o racismo e para, mais uma vez, invisibilizar as condições ainda precárias de vida da população negra e indígena no Brasil e na Venezuela.

A realidade da democracia racial, que se organiza a partir do pressuposto de que todas as pessoas, independentemente do seu pertencimento étnico-racial, teriam igualdade de direitos e igualdade de oportunidades, tem sido questionada e denunciada como um mito, como “uma instância discursiva do poder letrado” que, na verdade, pretende ocultar o racismo estrutural vigente (HERRERA, 2010, p. 160, tradução nossa). Este mito ainda impossibilita ou dificulta que os próprios grupos tenham a possibilidade de estabelecer uma consciência crítica dessa opressão, seja pela dificuldade de se encontrar um alvo evidente para a mobilização (HTUN, 2004), seja porque o branqueamento simboliza uma espécie perversa de esperança de ascensão social e reforça a necessidade de se desvincular do grupo oprimido (MUNANGA, 1999; ANDREWS, 2007). O mito ainda tem dificultado a discussão sobre políticas de ação afirmativa para os grupos tradicionalmente vulnerabilizados e isso porque atrapalha a compreensão mais ampliada a respeito de sermos sociedades interculturais (MUNANGA, 2003).

A dinâmica de reformas políticas constitucionais em vários países da América Latina, desde o fim do século passado e começo deste, também contribuiu a construir uma noção do que a identidade significaria, especialmente para os grupos racializados afrodescendentes e indígenas. A partir dos finais dos anos 1970, com Nicarágua, a região começa um ciclo de mudança constitucional. A redefinição dos pactos nacionais se coloca, em muitos casos, como uma possibilidade de enfrentamento das crises sociopolíticas e de representação na região, seja nas novas democracias em transição dos regimes autoritários, seja frente aos impactos de políticas neoliberais na região (HOOKER, 2005).

Juliet Hooker (2005) caracteriza esse período como de reformas na cidadania multicultural (*multicultural citizenship reforms*). Na interpretação da autora, essas reformas podem ser entendidas como tentativas da elite política de restaurar a legitimidade democrática através da inclusão de minorias raciais e étnicas tradicionalmente

excluídas. A análise da autora foca principalmente na ação das elites políticas, assim ela argumenta que: “as elites nacionais na América Latina tendem a perceber os indígenas como um grupo cultural distinto de uma forma em que isso não tem sido possível para os negros” (HOOKER, 2005, tradução própria, p. 299). Nesse sentido, a argumentação da autora salienta a pressão que as políticas de cidadania multicultural provocaram sobre os negros (mas também sobre os indígenas) para tentar se encaixar dentro do que a elite política compreendeu como sujeito cultural específico e, portanto, digno de políticas diferenciadas.

Enquanto a pretensão de homogeneidade parece questionada nas políticas de cidadania multicultural, Hooker (2005) nos mostra que o critério utilizado para outorgar direitos foi a “etnicidade”, a “diferença cultural” ou o pertencimento a um grupo cultural ou étnico e não a discriminação racial ou a marginalização socioeconômica e política dos grupos. Segundo Hooker (2005), o grupo merecedor das políticas seria definido a partir da diferença com o grupo dominante, ou a partir da impossibilidade de assimilação e não a partir da necessidade de fazer frente à discriminação e a desigualdade.

Nesse sentido, a tentativa assimilação dos negros ao Estado-Nação e a urbanização do movimento negro em muitos países da América Latina foram utilizadas como argumentos para barrar a exigência da inclusão dos afrodescendentes no processo das reformas constitucionais. Ou seja, a luta contra a desigualdade racial foi relegada uma vez que as consequências dos processos históricos de branqueamento e a ideologia da mestiçagem impediam às elites políticas enxergar aos afrodescendentes como um grupo com um pertencimento étnico-racial que precisasse de ser reconhecido. Hooker (2005) em uma comparação desse mesmo processo com populações indígenas em vários países da América Latina afirma que:

As pessoas de ascendência africana, em contraste, tornaram-se invisíveis em muitas narrativas latino-americanas de mestiçagem, e seu lugar na comunidade

política nacional é, portanto, mais ambíguo. Mesmo nos casos em que as raízes culturais africanas das culturas nacionais são reconhecidas, como no Brasil e em Cuba, quando a cultura negra se torna sinônimo de cultura nacional, é também difícil reivindicar a especificidade cultural negra (HOOKER, 2005, p. 301).

Esse entendimento sobre a cidadania multicultural, pressionava os grupos a se colocarem como um grupo étnico, como grupos “autóctones”, com uma “identidade cultural distintiva”, na tentativa de ganhar direitos coletivos, enquanto a luta contra o racismo ou a compensação pelo histórico de discriminação foi sendo silenciado. Consequentemente, os direitos para população negra nas Constituições resultantes nesses países, em geral, são limitados a comunidades descendentes de escravizados que podem ser encaixados como grupos culturalmente diferenciados (quilombolas no Brasil; ribeirinhos e raizales na Colômbia, Garifunas em Honduras) e não a todos os afrodescendentes.

Segundo este raciocínio, o multiculturalismo privilegiaria questões de reconhecimento cultural acima das questões de discriminação racial ou de exclusão. Mesmo assim, Hooker (2005) identifica que o Brasil (direitos coletivos para quilombolas e ação afirmativa na educação e na administração pública para afrobrasileiros em geral) e a Colômbia (Corte Constitucional da Colômbia, 1996) têm feito esforços para direcionar políticas para contrariar os efeitos do racismo, sem atrelar direitos à diferença cultural mas às desigualdades como produtos da discriminação racial.

No que pese a essas contradições, o processo de mudanças constitucionais na região, foi compreendido pela academia como um momento esperançoso com relação à possibilidade de inclusão de grupos tradicionalmente excluídos. A elaboração de suas respectivas Constituições nacionais, mediante um processo constituinte, representou para países da América Latina a possibilidade de um novo pacto social, desta vez, mais abrangente e de maior participação nos espaços de poder público para grupos sociais tradicionalmente

excluídos. Os novos pactos constitucionais na América Latina parecem revelar mudanças na configuração do Estado com relação à pretensão de homogeneidade da nação e atenção a ser atribuída a fatores tais como as desigualdades de gênero e étnico-raciais, evidenciando a discussão sobre multiculturalismo tida na região, mas também avançando para proposta de compreensão da interculturalidade e do Estado plurinacional, discussão que escapa do escopo deste artigo.

Mendonça e Marona (2012) entendem o Novo Constitucionalismo Latino-Americano como uma necessidade de reimaginar as comunidades políticas que reconheça as especificidades históricas do continente, enquanto o velho constitucionalismo não leva em conta (ou invisibiliza) o problema da pluralidade (RODRÍGUEZ-GARAVITO, 2011; YRIGOYEN, 2011). Se para as reformas dentro da cidadania multicultural foi postulado como requisito possuir uma identidade cultural específica, é possível supor que, para as reformas pensadas dentro da interculturalidade, o sujeito das políticas possa ser configurado de outra forma.

Bejarano e Segura (2004) salientam que na região andina a participação de setores da população tradicionalmente excluídos tem concedido legitimidade ao processo constituinte. Desse modo, os pactos constitucionais se reconfiguram como um incentivo positivo para ser negros ou indígenas em sociedades onde a assimilação sob o discurso da mestiçagem foi concebida como condição para a consolidação do Estado-Nação.

O Estado continua a se colocar como o um ator central no processo de construção da raça, seja porque o tema aparece no discurso político, seja como sujeito de contestação e resposta. Mas, talvez o processo de *making race* (MARX, 1996) esteja acontecendo em uma diversidade de lugares: nos movimentos sociais através da politização do pertencimento étnico-racial, na esfera internacional, através de encontros e convenções como a Convenção 169 da OIT e a Conferência de Durban, e no próprio Estado de uma forma diferente, com a criação de instâncias de participação e representação de grupos racializados.

Nesse processo, a ação histórica dos movimentos sociais na luta contra o racismo tem cimentado certas conquistas na oposição às políticas de branqueamento, na denúncia ao mito da democracia racial, na resistência cultural e acadêmica, na produção de intelectuais vinculados e vinculadas a esses grupos, na mobilização regional como foi, por exemplo, a contra-comemoração dos 500 anos do “descobrimento da América” (CURIEL, 2002) em 1992, na sobrevivência da religiosidade africana, na associação em clubes de recreação, lazer, dança, teatro, escolas de samba no Brasil, por exemplo. Todas essas ações conformam a história do movimento negro nas Américas, que começou com a chegada do primeiro barco escravista.

A CONSTRUÇÃO DE UMA IDENTIDADE POLÍTICA BASEADA NO PERTENCIMENTO ÉTNICO-RACIAL

A despeito da construção negativa da “raça” e da potencialidade desmobilizadora do mito da democracia racial, foi possível a construção de uma identidade política em torno do pertencimento étnico-racial.

A construção social da raça implica uma dupla dimensão segundo a qual a hierarquização dos grupos se dá não apenas na construção da diferença baseada nas características físicas, mas, também, a partir da subalternização de sua produção social. Constroem-se identidades forjadas sobre corpos racializados e sexualizados construídas no conhecimento hegemônico e, portanto, com impacto na construção do ser de cada um e cada uma. A recente utilização do termo “étnico-racial” pretende dar conta dessa dupla dimensão, enquanto permite salientar dois fatores que marcam a população afrodescendente e que, paradoxalmente (SCOTT, 2005), também ajudam na construção de um sentimento positivo de pertencimento, sendo eles: a persistência das representações mentais que hierarquizam grupos humanos baseados na cor, e; a hierarquização de suas respectivas culturas e saberes. O sujeito racializado foi construído socialmente como subalterno. Isso primeiro ocorreu no que diz respeito ao sistema colonial e depois

na produção capitalista, mas como os padrões de poder estão em permanente disputa, os sujeitos coletivos podem se articular, tanto no nível individual quanto coletivos, em resposta às condições e necessidades concretas nas lutas históricas por deslocar esses padrões de poder.

Sendo assim, as possibilidades de articulação política repousam, em certa medida, na construção e mobilização de identidades políticas “enquanto processos e jamais produtos acabados” (MUNANGA, 2003, s/p) que, além do mais, são transversalizadas por diversas identidades tais como raça, gênero, sexualidade, classe. Embora não existam identidades pétreas, certas características grupais parecem adquirir uma relevância inusitada em determinados contextos políticos que fazem com que estas surjam e se destaquem como realidades sociais (SCOTT, 2005). É isso que se dá quando a raça é construída para a dominação ou quando a ideia de raça é reclamada pelos mesmos estigmatizados, oprimidos e excluídos com a tentativa de se reconstruir um potencial emancipatório para estes grupos.

A resignificação da “raça” implica “processos de identificação e reivindicação afro e indígena (e não de identidade em si)” (WALSH, 2002, p. 126 tradução própria) onde se mobiliza a história, a memória social e as tradições não como uma “essência do passado”, nem como homogeneidade grupal, mas como afirmação do lugar de enunciação, onde se assume, finalmente, a diferença historicamente construída e se assumem também as desigualdades como pontos de partida para a mobilização política. É isso que Mignolo (2006) chama de “*pensamento crítico fronterizo*”.

O lugar de enunciação (afrodescendente ou negro, em nosso caso) é um lugar político que se afirma como um lugar de luta, produzido e construído por seus próprios membros a partir de uma experiência de discriminação que se percebe comum, de uma memória política, histórica e cultural que se representa como compartilhada e que é, inclusive, construída e reconstruída no próprio presente; mas, também, a partir da constatação da fronteira entre o “próprio”

e o “alheio” como lugares de conflito, onde se negocia a identidade política nas lutas contra o racismo (WALSH, 2002; WALSH; LEÓN, 2006).

Entende-se, portanto, identidade aqui não como uma característica fixa, natural, ou inerente aos grupos (ou pessoas), mas como uma construção de caráter político e social que: “Reflete uma *identificação* estratégica e de oposição, de movimento mais do que de grupo, pensada não só no nível local e nacional, mas transnacionalmente” (WALSH, 2002, p. 124, tradução nossa, *itálico no original*). Nesse sentido de posicionamento político é que deve ser entendida a construção e a mobilização do pertencimento étnico-racial nas lutas reivindicativas da atualidade latino-americana.

Entretanto, esse lugar de conflito que implica a identidade política afrodescendente insinua uma situação onde os membros do grupo aceitam e negam, ao mesmo tempo, a racialização que recai sobre eles, onde, paradoxalmente, afirmam a diferença e reclamam a igualdade, exigem a garantia de direitos individuais e o reconhecimento de direitos coletivos. Nessa contenda entre igualdade e diferença, entre direitos individuais e identidades de grupo, Scott (2004) nos propõe pensar tais conceitos em termos de um paradoxo, como princípios interdependentes com múltiplos pontos de interconexão e tensão e não apenas como polos opostos.

Esse paradoxo se expressaria, principalmente, em três aspectos, segundo Scott (2004): (a) a igualdade pode ser pensada como um princípio moral absoluto, mas também como uma prática historicamente contingente, o que permite reivindicar, ao mesmo tempo, a universalidade de direitos e a garantia de direitos especiais que respondam a necessidades sócio-históricas concretas; (b) os indivíduos são definidos pelas identidades grupais, mas também as identidades de grupo renegam a expressão ou percepção plena da individualidade, de modo que, existe uma tensão entre o desenvolvimento de identidades grupais e individuais onde estes âmbitos se influenciam mutuamente; e (c) os termos em que foi produzida a identidade de grupo para a

discriminação é ao mesmo tempo aceita e rejeitada nas reivindicações por igualdade, as identidades grupais refletem coletivos politizados, seja porque são discriminados, seja porque lutam contra da discriminação. Para Scott (2005) esse paradoxo não pode nem precisa ser resolvido dado que:

uma tensão entre consciência de raça e neutralidade de raça (grupos e indivíduos) é parte integral de qualquer solução. Pois a obtenção de equidade (ignorando genuinamente a diferença de acordo com os pilares do liberalismo) requer que se nomeiem os grupos que têm sido excluídos (reconhecendo a diferença) e que os tratem de forma diferenciada no futuro (SCOTT, 2005, p. 27).

As reivindicações por igualdade geralmente envolvem a rejeição das identidades grupais impostas e, portanto, do lugar que foi historicamente naturalizado na estrutura social e, ao mesmo tempo, a aceitação da existência dos grupos na criação de sujeitos coletivos que procuram modificar esses mesmos padrões de poder. Consequentemente, a identidade que foi construída para a exclusão de grupos pode, e é, frequentemente, ressignificada como símbolo de mobilização grupal nas lutas por reivindicações políticas.

Esse é o caso da reapropriação e ressignificação da palavra “negro” no Brasil ao longo dos finais dos anos 1970, principalmente com a criação do Movimento Negro Unificado Contra a Discriminação Racial (MNU), antes Movimento Contra a Discriminação Racial e posteriormente Movimento Negro Unificado (MNU). O MNU surgiu com o interesse de articular grupos de luta anti-racista no Brasil em uma organização de escala nacional; organizou manifestações contra atos específicos de racismo por discriminação em clubes e por parte da ação policial contra os negros, manifestações que se levaram a cabo em período da ditadura. Já na década de 1970, o discurso do movimento negro assume uma postura de contestação direta à ideia de democracia racial brasileira (DOMINGUES, 2007), e a categoria “negro” se tornou um termo a partir do qual se construiu uma categoria sócio-política

de luta e de orgulho para os e as descendentes de africanos e africanas neste país (MUNANGA, 2006; DOMINGUES, 2007).

Essa identidade política negra ou afrodescendente funciona como um elemento unificador na procura de melhorias para a população negra, mas também questiona e confronta o mito da democracia racial enquanto ideologia dominante (MUNANGA, 2003, s/p).

Como vimos, a construção sócio-política da categoria “raça” permitiu a naturalização das desigualdades. Ainda hoje o racismo continua funcionando como um elemento de exclusão, inclusive em sociedades onde não existem mecanismos formais de discriminação. Mesmo quando a subjetividade é uma dimensão essencial do racismo, a sua construção responde a um sistema de relações sociais, econômicas e políticas concretas. Contudo, a “raça” construída para discriminar, pode e tem sido mobilizada com potencial emancipatório para os grupos estigmatizados, a partir da construção de uma identidade política nos movimentos sociais que surgem a partir do pertencimento étnico-racial. Isso é coerente com uma visão paradoxal segundo a qual a justiça requer tanto de defesa da igualdade quanto de reconhecimento da diferença.

Diversos fatores tentam explicar o surgimento de numerosas organizações com reivindicações baseadas no pertencimento étnico-racial, especialmente a partir dos anos 1970: (a) a percepção de que a discriminação colocava um teto nas pretensões de ascensão social do negro, (b) o fracasso dos populismos, (c) a influência das lutas pelos direitos civis nos Estados Unidos e de libertação na África, e, (d) o recrudescimento das manifestações de racismo a partir das crises econômicas (ANDREWS, 2007).

Parte significativa da luta de resistência e de enfrentamento ao racismo inclui a conformação de grupos com reivindicações em torno da identidade política étnico-racial. No plano interno dos países, as estratégias de mobilização destes grupos têm incluído: a produção de um pensamento próprio, em aliança com alguns setores do

pensamento acadêmico afins à luta antirracista, a mudança simbólica do significado historicamente estigmatizado do ser negro ou negra, particularmente procurando impactar na revisão da história, na ressignificação das rebeliões dos escravizados e escravizadas e na revisão da imagem estereotipada de negros e negras nos currículos de ensino acadêmico, e, principalmente, a visibilização do racismo em países onde o mito da democracia racial e a ideologia da mestiçagem cerceiam majoritariamente o imaginário coletivo.

Como mencionado, esse processo também teve uma dimensão internacional. As políticas antirracistas promovidas pelas Nações Unidas serviram como um forte elemento legitimador das demandas dos movimentos negros frente aos governos de seus países¹⁰ e também serviram como estratégias e oportunidade de fortalecer a articulação, já em avanço, com outros movimentos negros na região. Nesse sentido, o processo de preparação da III Conferência Mundial das Nações Unidas contra o Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerância Correlata, realizada em Durban, África do Sul, de 31 de agosto a 7 de setembro de 2001, significou uma maior mobilização e articulação nacional e internacional do movimento negro latino-americano¹¹, e contribuiu para a construção de uma agenda conjunta para o movimento negro latino-americano (GARCÍA, 2001). Entre

10 Segundo Andrews (2007): Un informe de 1996 sobre discriminación y desigualdades raciales en Brasil de la Comisión de Derechos Humanos de la ONU fue una herramienta importante para convencer al presidente Fernando Henrique Cardoso de añadir propuestas de acción afirmativa al Programa Nacional de Derechos Humanos. [...] Em 2001 la Conferencia Mundial contra el Racismo de Durban (Sudáfrica), renovó las fuerzas de las organizaciones negras de la región, y colocó más presión sobre sus gobiernos nacionales. En Brasil, la administración de Cardoso creó el Consejo Nacional para Combatir la Discriminación, e implementó programas de acción afirmativa en los Ministerios de Desarrollo Agrario, Justicia y Relaciones Exteriores. (ANDREWS, 2007, 302).

11 No Brasil, tanto a elaboração da Constituição quanto a Conferência de Durban impulsionaram a conformação de diversas instituições de articulação e conformação de redes nacionais, sendo, a organização Agentes de Pastoral do Negro (APNs-1983), a União de Negros pela Igualdade (Unegro-1988), a Associação Brasileira de Pesquisadores Negros (ABPN-1989), a Coordenação Nacional de Quilombos (CONAQ-1996), a Articulação de Organizações de Mulheres Negras (AMNB-2000), o Fórum Nacional de Mulheres Negras, a Coordenação Nacional de Entidades Negras (Conen), entre outras.

outros aspectos, na Pré-Conferência de Durban, realizada no Chile, no ano 2000, é que foi enunciado e assumido o termo “afrodescendente”.

O processo de organização da Conferência de Durban e a realização da própria Conferência contribuíram para legitimar as lutas antirracistas em nossa região, colocando a discussão sobre o racismo na agenda dos respectivos governos, incentivando uma maior aproximação do movimento afrodescendente com o Estado, mas também estimulando o diálogo entre movimentos antirracistas na região e estimulando a discussão sobre as possibilidades de articulação política a partir do pertencimento étnico-racial.

Essas ações procuravam a construção/reconstrução da memória ancestral como acontece também com a afirmação de uma estética afro e com a invenção da categoria “afrodescendentes” como sendo o elemento identitário das populações na diáspora africana da América Latina. Essas ações têm possibilitado “a construção de uma posição política a partir da etnicidade” (ESCALONA, 2007, p. 52, tradução própria), que impulsiona o processo de reconhecimento, através da invenção e reinvenção da identidade na ancestralidade e permite a conformação de uma agenda de mobilização coletiva. O passado é, assim, reconstruído para a luta política no presente.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A construção da raça, como pressuposto ideológico e político, permitiu a hierarquização e a diferenciação dos grupos a partir da colonização, mas perpetuado no tempo não só a partir de relações intersubjetivas, mas através de dispositivos estatalmente coordenados. Dentro desse processo, a construção do “negro” e do “branco” como colocados a ambos os extremos do bem e do mal garantiu a dominação de uns e a subordinação dos outros, com implicações subjetivas e materiais sobre a vida das pessoas.

Sendo que os padrões de poder estão em permanente disputa, os sujeitos coletivos podem se articular e se articulam em

resposta às condições e necessidades concretas nas lutas históricas por deslocar esses padrões de poder. Nesse sentido e a despeito da construção negativa da “raça”, da potencialidade desmobilizadora do mito da democracia racial, e da invisibilização da discriminação e a desigualdade em muitas das abordagens multiculturalistas, a população negra na América Latina tem se dirigido para a construção de uma identidade política em torno do pertencimento étnico-racial, que a um só tempo procura se separar da identidade imposta por trás da construção negativa da palavra “negro” e da ideia de raça e construir uma identificação positiva com seu passado e sua ancestralidade que permita construir lutas contra o racismo e a discriminação no presente ao tempo que permite visualizar um futuro outro.

Desse modo, a raça originalmente construída para a dominação é reclamada pelos mesmos estigmatizados, oprimidos e excluídos com a tentativa de se reconstruir um potencial emancipatório para estes grupos, na possibilidade de um lugar de enunciação próprio que se afirma como um lugar de luta, produzido e construído por seus próprios membros a partir de uma experiência de discriminação que se percebe comum, de uma memória política, histórica e cultural que se representa como compartilhada e que é, inclusive, construída e reconstruída no próprio presente.

REFERÊNCIAS

ALBUQUERQUE, Wlamyra de; FRAGA, Walter. *Uma história do negro no Brasil*, Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais; Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2006.

BEJARANO, Ana María, SEGURA, Renata. Asambleas constituyentes y democracia: una lectura crítica del nuevo constitucionalismo en la región andina Colombia Internacional. *Colombia Internacional*, nº. 79, Bogotá, Sep-Dic/2013, p-19-48. Disponível em: <http://w.redalyc.org:9081/articulo.oa?id=81229189002>

CASTRO-GÓMEZ, Santiago e GROSFOGUEL, Ramón, prólogo. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago e GROSFOGUEL, Ramón (eds) *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores;

Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, p. 9-23, 2007.

CURIEL, Ochy. Identidades esencialistas o construcción de identidades políticas: El dilema de las feministas negras. *Otras miradas*, vol. 2, no 002, Universidad de Los Andes, Mérida, Venezuela, Dez/2002, p. 96-113.

DOMINGUES, Petrónio. Movimento Negro Brasileiro: alguns apontamentos históricos. *Tempo*, vol.12, no 23, Universidade Federal Fluminense, Nitéroí 2007, p.100-122.

ESCALONA, Blanca. Rehaciendo nuestra propia imagen: Discriminación racial y étnica, participación comunitaria y perspectivas reparativas en el contexto venezolano. *Humania del Sur*, no 3. Mérida: Universidad de los Ándes, jul-dez/2007, p. 43-58.

GALEOTTI, Ana. *Toleration as recognition*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

GUIMARÃES, Antonio. Racismo e Anti-racismo no Brasil. *Novos Estudos*, no 43, nov/1995, p. 26-44.

HERRERA, José María. *Economía política del racismo en Venezuela*, Caracas: Fondo Editorial Mihail Bajtin, 2010.

HOOKER, Juliet. Indigenous Inclusion/Black Exclusion: Race, Ethnicity and Multicultural Citizenship in Latin America. *Journal of Latin American Studies*, no 37, Cambridge University Press, United Kingdom, mai/2005, p. 285–310.

HTUN, Mala. From “Racial Democracy” To Affirmative Action: Changing State Policy on Race in Brazil. *Latin American Research Review*, vol. 39, no 1, fev/2004, p. 61-98.

LEUNG, Linda. *Etnicidad virtual: Raza, resistencia y World Wide Web*. Barcelona: Gedisa, 2006.

MARX, Anthony. Race-making and the Nation-State. *World politics*, no 48, Jan/1996, p. 180-208.

MIGNOLO, Walter. El desprendimiento: pensamiento crítico y giro decolonial. In: WALSH, C; MIGNOLO, W; GARCÍA LINERA, A. *Interculturalidad, descolonización del Estado y del conocimiento*. Buenos Aires: Del Signo, 2006.

MUNANGA, Kabengele. Algumas considerações sobre “raça”, ação afirmativa e identidade negra no Brasil: fundamentos antropológicos. *Revista USP*, nº 68, São Paulo, dez/fev/ 2005/2006. p. 46-57.

MUNANGA, Kabengele. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra*. Petrópolis: Editora Vozes, 1999.

MUNANGA, Kabengele. Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia. In: *III Seminário Nacional Relações Raciais e Educação*, 2003. Rio de Janeiro: PENESB, 2003.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder y clasificación social. In: CASTRO-GÓMEZ, S; GROSGOUEL, R. (Eds). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.

QUINTERO, Pablo. *Hacia el mito de la democracia racial en Venezuela: Modernidad, colonialidad y Nación*. Madrid: Editora Académica Española, 2011.

RODRÍGUEZ-GARAVITO, César (Coord.). *El derecho en América Latina: un mapa para el pensamiento jurídico del siglo XXI*. Argentina: Século XXI, 2011.

SCOTT, Joan. O enigma da igualdade. *Estudos Feministas*, vol. 1, no 13, Florianópolis, jan-abril/2005, p. 11-30.

VAN DIJK, Teun (Coord). *Racismo y discurso en América Latina*. Barcelona: Gedisa, 2007.

WALSH, Catherine. (De) Construir la interculturalidad: Consideraciones críticas desde la política, la colonialidad y los movimientos indígenas y negros en el Ecuador. In: FULLER, Norma. *Interculturalidad y política: desafíos y posibilidades*. Lima: Red para el desarrollo de las ciencias sociales en el Perú, 2002.

WALSH, Catherine. Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado. *Tabula Rasa*, no 9, Bogotá, jul/dez/2008, p. 131-152.

WALSH, Catherine; LEÓN, Edizon. Afro-andean thought and diasporic ancestry. In: Banchetti-Robino, M, p. and Headley, C.R. (Eds). *Shifting the geography of reason: Gender, science and religion*. United Kingdom: Cambridge Scholars Press, 2006.

WADE, Peter. Racismo, democracia racial, mestizaje e relações de sexo/gênero. *Tabula Rasa*, no 18, Bogotá, enero/junio/2013 p. 45-74.

WIEVIORKA, Michel. *El espacio del racismo*. Barcelona: Paidós, 1992.

WRIGHT, Winthrop. *Café con leche: race, class, and national image in Venezuela*, University of Texas Press, 1990.

YOUNG, Iris Marion. *Justice and the politics of difference*. New Jersey: Princeton University Press, 1990.

YRIGOYEN, Raquel. El horizonte del constitucionalismo pluralista: del multiculturalismo a la descolonización. In: RODRÍGUEZ César (Coord.). *El derecho en América Latina: un mapa para el pensamiento jurídico del siglo XXI*. Argentina: Século XXI, 2011.