Vulnerabilidade e cidadania no Brasil

Este capítulo visa dispor alguns aspectos da história brasileira segundo seus intérpretes, de forma que possamos compreender como se desenvolveu a trajetória da cidadania no Brasil e ressaltar que embora tenhamos conseguido alcançar, entre altos e baixos, um sistema democrático de igualdade de direitos, sua efetivação de forma mais abrangente ainda não se deu.

Embora detenhamos verticalmente, como aponta Elisa Reis, os direitos sociais garantidos pela Constituição, horizontalmente possuímos¹ uma “solidariedade de Banfield”, isto é, não alargamos para fora das nossas relações mais próximas os direitos que consideramos válidos para nós.

Como apontei no capítulo anterior, a construção do self se dá através da relação com o outro e de uma forma mais ampla pelas relações sociais. É a partir da socialização que formamos nossa individualidade e também nossa interdependência com os outros membros da sociedade.

No contexto demonstrado no capítulo um, pudemos ver que as medidas sugeridas pelos leitores do jornal *O Globo* apresentam o estigma que o grupo de indivíduos moradores de rua sofrem e como a falta de empatia se revela nas medidas mais drásticas, tais como migração forçada, esterilização e morte. Como apontou Charles Cooley (1971), não nos relacionamos com os outros por suas características objetivas, mas através das impressões que temos deles a partir das nossas interações. A idéia que resulta daí é que a construção de significados e atribuições que designamos para o indivíduo com quem nos relacionamos não necessariamente corresponde a sua real *personae*.

Ao atribuir-se um conjunto de significados contraditórios para este grupo de pessoas, como autonomia e não autonomia – a primeira no momento em que se atribui responsabilidade individual pela sua condição, e a segunda quando se exige soluções drásticas ao Estado - sempre de forma negativa, a intenção social como Cooley ressalta, também será negativa.

Para entendermos alguns aspectos de tais contradições, torna-se imprescindível analisar um pouco da construção da cidadania no Brasil e como a

¹ Não há aqui uma evocação essencialista de uma cultura brasileira. Aponto apenas que esta “solidariedade” está presente em nossa sociedade e não que ela a defina.

sociologia política vem trazendo para esta discussão, vários teóricos da justiça social para que ampliemos cada vez mais a realização de direitos no Brasil.

4.1: Construção da desigualdade e da cidadania no Brasil

A construção da democracia no ocidente, desde a antiguidade até a modernidade vem sendo reiteradamente renovada por novos mecanismos de inclusão de parcelas significativas da população que até então não eram beneficiadas. Da democracia ateniense que congregava apenas os cidadãos livres² à democracia francesa construída sob as bases dos princípios da liberdade e da igualdade formais, busca-se hoje a ampliação das condições de participação para a real efetivação dos direitos para todos integrantes da sociedade.

Marshall (1967; 61-64) problematizou, centrado na Inglaterra dos anos 50, o contraste entre o capitalismo e a desigualdade defendendo que a cidadania seria uma reivindicação legítima para o indivíduo ser admitido como participante dentro de determinada herança social, o que por sua vez significaria a aceitação como membro completo de determinada sociedade. Para o autor, a desigualdade no sistema de classes seria mitigada pelo status de cidadania, quando a igualdade pode ser reconhecida.

No universo deste conceito, ele aponta três diferenciações: cidadania civil que se traduz na liberdade de ir e vir, no direito à justiça, nos direitos individuais de uma maneira geral; cidadania política, como participação no exercício do poder político e cidadania social, que implica desde o direito a um patamar mínimo de bem-estar econômico, à segurança de participar por completo da herança social de acordo com os padrões que prevalecem na sociedade.

Desta forma, segundo Sorj (2000), o conceito de cidadania social no capitalismo visa assegurar a igualdade entre os cidadãos na esfera legal e política, visto que o sistema econômico se fundaria na desigualdade de acesso à propriedade. Os direitos políticos e sociais permitiriam, portanto, compensar a defasagem entre os dois sistemas, garantindo pelo menos a igualdade de chances.

A trajetória da construção e o desenvolvimento da cidadania na Europa desde o século XVIII como aponta Marshall - relacionado aos deveres introjetados

² O *demos* ateniense era de uma elite minoritária da qual a maior parte da população de escravos estava totalmente excluída, assim como as mulheres. Cf. Finley, M. in “*Democracia antiga e moderna*”.

nos cidadãos como participantes na sociedade – até os dias de hoje, possui variados contornos que se mantêm ou se modificam dadas as circunstâncias históricas. No período iluminista britânico, os direitos estavam marcados pela classe que, por conseguinte atribuíam o status de direitos políticos e de cidadania àqueles que nela estavam inseridos. Apenas a partir do século XIX, as noções de igualdade e de liberdade começam a tomar forma conjuntamente ao Estado nacional, unificando, posteriormente, no século XX, direitos sociais a direitos políticos enriquecendo, assim, o status³ universal da cidadania.

Seguindo a linha de Marshall e avançando na sua concepção, Brian Turner irá analisar a política de status na sociedade contemporânea de forma a demonstrar que o ambiente político da sociedade industrial que refletia as concepções de individualismo e igualitarismo, concebia a vida social como um jogo competitivo na qual todos os participantes teriam partido do grau zero na corrida econômica de sobrevivência. A política do status emerge deste ponto, no momento em que determinados grupos que não estão em situação igual na “partida” começam a requerer a intervenção do governo como forma de compensação para sua desigualdade factual.

Como analisa Bendix (1996), os direitos de cidadania no contexto europeu estavam relacionados à igualdade perante a lei. Embora esta igualdade tenha se desenvolvido paralelamente com o fenômeno da desigualdade social e econômica, apesar de garantida a liberdade individual e os direitos civis trabalhistas, a presunção da autonomia individual destruiu qualquer possibilidade de proteção do tipo igualitário, deixando as classes menos favorecidas à mercê das intempéries econômicas.

A construção do *laissez-faire* não buscava igualdade de condições, mas liberdade de se construir economicamente como cidadão, ou seja, apenas autonomia para adentrar a luta econômica, o que de certa forma impedia uma possível reclamação por qualquer proteção legal do Estado ou benefício social neste sentido.

Sob a perspectiva histórico-política brasileira, Wanderley Guilherme dos Santos (1994) defende que, sob a ótica econômica, durante toda a moldagem da Primeira República eram protegidos os direitos de propriedade. Em contrapartida, mantinham-se os privilégios de uma elite que acreditava estar moldando o país e

³ A noção de status para Marshall refere-se ao aspecto do fenômeno da estratificação da sociedade em estratos ou camadas, situados uns sobre os outros. O status, assim, é a posição na sociedade que determinaria a condição que o sujeito ocupa em comparação aos outros indivíduos.

assim se perpetuava o *status quo* da diferenciação social. Nestes termos, tivemos liberdades básicas associadas à sociedade de mercado e não tivemos justiça social aliada à liberdade política. Dado isso, torna-se importante voltar um pouco na construção histórica da desigualdade brasileira, o que remonta à colonização, para que se possa acompanhar a diferenciação social que foi estabelecida e perpetuada desde então.

Segundo Memmi (1977), a figura do colono foi construída sempre numa relação dialógica com o indígena e o escravo africano, de acordo com a atividade funcional desses últimos que era captar lucros para a metrópole. Os colonizadores portugueses no Brasil rejeitaram os nascentes direitos do homem de inspiração francesa para aqueles que eles submeteram pela violência e que eles conservaram pela força na miséria e na ignorância, em estado de subumanidade. Como artifício para a legitimação do sistema colonial, definiu-se o colonizado pela força de trabalho e ignoraram-se as privações que ele sofria, tirando a qualidade de homem que havia nele.

Seguindo Memmi, desta maneira, senhores e escravos foram a relação basilar do sistema colonial produzido por três séculos e as reformas deste sistema advindas posteriormente constituíram mudanças que, no entanto, conservaram e perpetuaram determinados acertos sociais por toda estrutura administrativa e por todos os fundamentos da futura independência. A idéia de independência não contemplava uma separação nítida e objetiva da colônia. Os vícios do sistema colonial eram decorrentes das próprias contradições do sistema como um todo, e tais contradições também não consistiam em blocos separados claramente.

Ainda segundo o autor, embora menor em número, os colonizadores traziam para o país a ser colonizado um aparato tecnológico e científico que lhes proporciona uma condição ideal de domínio e subjugação. Para isso, a engrenagem desta aparelhagem deve ser positiva aos olhos do colonizado, de forma que demonstre certo grau de superioridade necessária à empreitada.

Numa análise das relações das três raças no Brasil, Gilberto Freyre (2000) aponta que o hibridismo foi a forma eficaz da relação do português com o colonizado, na qual ordem e autoridade da tradição patriarcal combinavam com relações de sadismo sexualizadas, amalgamando parentesco e dominação. Desta forma, o negro escravo torna-se o parente pobre das famílias européias no Brasil.

Ao fabricar o ideário colonial, o colonizador se perde num abismo de racismo que se torna banalizado, visto que funciona para legitimar seu domínio.

Sendo assim, a antinomia de superioridade e inferioridade do colonizador para o colonizado, ou do europeu para o africano, afirma o caráter essencialista das diferenças. Características observadas pelo europeu sobre o escravo passam a deter uma conotação negativa na medida em que se tornam parte da natureza do africano quando não estão de acordo com os anseios do europeu. Se ele não quer trabalhar, é indolente; se age de determinada forma, é classificado de acordo com os valores ocidentais e estas características personalizadas tornam-se sua “essência,” o que sempre terá um caráter negativo.

Este antagonismo se tornou mais claro na medida em que surgem abordagens científicas para corroborar com tal classificação social⁴. Freyre quebra de certo modo a ideologia das raças que surge na Europa decorrente do evolucionismo social para trazer a importância do meio cultural como saída tangencial para a análise das relações raciais. Mesmo assim, o sistema político que se forma após o período escravocrata e advento da república mantêm os mesmos traços da perversidade do sistema anterior, isto é, a diferenciação e a estratificação social permaneceram, ficando ainda mais difícil distinguir e reparar as novas injustiças tendo como base valores universalistas que não chegavam aqui (Schwarz; 2008).

Tanto as classes inferiores como os comerciantes, senhores de terra e governantes refletiam a degradação do sistema, mas cambiavam de um lado a outro de acordo com seus interesses econômicos. Os valores franceses de igualdade, liberdade e fraternidade, embora tenham embasado a construção da República no Brasil por um grupo minoritário ligado à maçonaria⁵ foram adaptados e harmonizados com o novo sistema político republicano de forma que não o maculassem no seu todo.

Assim, segundo Schwarz, as idéias liberais européias que aterrissaram aqui professavam o escândalo no nosso sistema agrário e do nosso raciocínio

⁴ Nascimento do evolucionismo social decorrente do Darwinismo. Spencer entre outros baseiam na perspectiva da evolução das raças como paradigma para a evolução e civilização humana num grau de que sai da barbárie negra ao florescimento e civilização branca. Cf. Pichot, A. “A sociedade pura” Ed. Instituto Piaget.

⁵ Segundo Maria Beatriz Nizza, os valores da liberdade, fraternidade e igualdade para os portugueses que aqui viviam eram entendidos como valores franceses e associados a um caráter revolucionário, possuindo uma conotação pejorativa muito forte. Pensar nestes valores significava para eles ser ateu, ter uma concepção materialista e anti-católica. Cf. “Cultura e sociedade no Rio de Janeiro – 1808-1821.” p.116

econômico burguês, isto é, a supremacia do lucro sobre os corolários sociais. A dissonância entre o que se considerava moderno e o que se efetivava na realidade também foi reafirmada, segundo Schwarz, por Marx, ao expor o antagonismo da luta de classes na Europa e os valores humanos defendidos pela Revolução francesa. Ainda segundo Schwarz, no Brasil, as transformações sociais foram superficiais, não podiam ser praticadas, mas o ideal liberal também não poderia ser descartado, sendo posto e repostado de acordo com o nexos colonial, isto é, sempre em sentido impróprio.

Dentro de uma perspectiva analítica de classes, Caio Prado (1994) entendeu que a cultura portuguesa, seus usos, crenças e valores serviram de base para a formação do Brasil como sociedade e como nação. Toda sociedade teria se fundado em dois instintos primitivos característicos do homem português, o econômico e o sexual.

A partir do primeiro instinto se desenvolve o trabalho, a escravidão e toda a segregação social que decorre daí. A partir do segundo, surge a relação afetiva e cruel de discriminação e personalismo, fundada na família e na dissolução dos costumes. Estas dicotomias são apresentadas pelo autor como a incongruência de um sistema que, por ser baseado prioritariamente no interesse econômico, não permitiu a mínima possibilidade de ascensão de um critério universalizante de justiça.

Esta dificuldade social também é interpretada por Sergio Buarque de Holanda como a forma legítima de lidarmos com o conflito e a diferenciação⁶. O sentimento incapacitante de se buscar direitos é descrita por Buarque de Holanda em *“Raízes do Brasil”* como um mal de origem na trajetória dos conquistadores portugueses. A colonização teria formas de exploração e conquista que resultariam em relações patrimoniais, amparadas no favor e no castigo, sentimentos estes característicos das relações familiares que se tornariam as peças-chave para compreender nossa atitude cívica.

⁶ Cf. Holanda, Sergio Buarque *“Raízes do Brasil”* e *“Visão do paraíso: Os motivos edênicos no Descobrimento e colonização do Brasil.”* Este último tem o intuito de traçar o mito de um Brasil edênico. Para isso, Buarque analisa o precoce desencantamento do português com o éden terreal brasileiro em comparação com os conquistadores espanhóis, que viam no Brasil um território idealizado. A imaginação européia medieval religiosa detinha antigas superstições mitológicas, como monstros e seres fantásticos que seriam obstáculos para a vida paradisíaca na Terra. A isso, se somavam tradições orais e mitos originários da Europa, como por exemplo, a lenda das pegadas, das prédicas e dos milagres de São Tomé nas Índias que para os portugueses seriam o início da sacralidade do território brasileiro.

Sob a perspectiva histórica, Holanda demonstra que na estrutura política da sociedade, a construção da nação e com o advento de certo desenvolvimento industrial no século XIX, a herança rural predominava e resistia à construção das cidades urbanizadas – estas dependentes da colônia e dos fazendeiros escravocratas - de forma que as transformações sociais teriam se dado de forma bastante superficial no intuito de manter o passado tradicional do domínio colonial. (Holanda; 1981)

Disso se infere que a noção de cidadania se realizaria no Brasil de forma inversa, na qual os princípios basilares de igualdade e liberdade seriam traduzidos como cordialidade, uma forma cruel de hierarquizar e diferenciar quem poderá e quem não poderá usufruir direitos. Nas palavras de Holanda (1981; 107):

(...) a amizade, desde que abandona o âmbito circunscrito pelos sentimentos privados ou íntimos, passa a ser, quando muito, benevolência, posto que a imprecisão vocabular admita maior extensão do conceito. Assim como a inimizade, sendo pública ou política, não cordial, se chamará mais precisamente hostilidade. (...)

A análise histórica destes processos torna-se de extrema importância para que possamos compreender as bases que fundamentam a contínua disparidade sócio-econômica que vivemos. Numa perspectiva culturalista, Roberto DaMatta (1993), vê que o sentido de hierarquia no Brasil foi fundado no sistema colonial, na forma de pirâmide em que o comércio era a base social, as leis seriam os meios de legitimação do poder e o Rei a cabeça guia da colonização e exploração do território. Neste cenário, cada um teria o seu lugar demarcado plena e anteriormente a qualquer função e cada categoria possuiria direitos e punições específicas, o que reafirmaria ainda mais o caráter “desigualitário” da sociedade brasileira.

Ainda com DaMatta, neste sistema, a escravidão do negro era naturalmente um complemento ao domínio branco, e as relações de intimidade que daí decorreram, asseguravam ainda mais a superioridade branca como grupo dominante, mantendo cada um no seu lugar e desenvolvendo o sentimento de favor como um valor associado ao sistema hierárquico natural.

A discriminação, assim, só ocorreria quando algum elemento estivesse fora do círculo hierárquico, ou seja, quando alguém não está integrado dentro deste sistema de relações originalmente legitimado. Como ressalta o autor (1993;237)

No sistema social brasileiro, então, a lei universalizante e igualitária é utilizada frequentemente para servir como elemento fundamental de sujeição e diferenciação política e social. Em outras palavras, as leis só se aplicam aos indivíduos e nunca às pessoas; ou ainda melhor, receber a letra fria e dura da lei é tornar-se imediatamente indivíduo.

Assim, como aponta José Murilo de Carvalho, no aspecto político, conseqüentemente, a conotação de indivíduo sempre seria negativa, visto a construção dos valores morais no Brasil poder ser entendida como resultado da interação entre os diversos tipos humanos e a estrutura sócio-econômica que foram desenvolvidas desde o período colonial. Os articuladores políticos eram os mesmos que legitimavam a ordem hierárquica e discriminatória, ao mesmo tempo em que concediam favores, tornando as relações pessoais requisitos para qualquer tipo de mobilidade social.

Como resultado da colonização e com o processo de libertação dos escravos a partir do fim do século XIX, vemos o acúmulo de uma massa de desempregados relegados aos mais miseráveis salários e condições de vida. Aos ex-escravos não foram fornecidos meios para sobrevivência, saúde, educação, moradia, apenas o mesmo trabalho – escravo – com péssimos salários. A população negra, portanto, teve que arcar sozinha com o ônus da libertação e tentar sobreviver pelos seus próprios meios, sem galgar nenhuma ascensão social, apenas individual e pessoal, como favor ou privilégio.

Para Maria Sylvia de Carvalho Franco (1997; 54) a pobreza de recursos e a busca nômade por condições de sobrevivência não tornou possível a cristalização de valores pétreos que pudessem ser passados através das gerações.

Como aponta Caio Prado, o sistema escravocrata não produziu superestrutura e a pobreza cultural favoreceu a pouca disposição ao trabalho - que no campo era considerado em grande escala como desperdício devido às intempéries da natureza – e poucas normas de regulamentação trabalhista. Ser senhor de terra era ter poder e autoridade e status.

A dificuldade de se analisar a sociedade brasileira como um todo se justifica na imensa variedade regional e cultural de Estado para Estado. Entretanto, um dos vieses de análise da sociedade brasileira se dá através das

imigrações para a cidade como consequência da impossibilidade de sobrevivência no campo. Este aspecto é de valiosa importância, pois visa demonstrar a dificuldade do ex-camponês na luta por melhores condições de vida que se conjuga aqui no Rio de Janeiro a mesma luta do homem livre e pobre.

A independência financeira era aspirada como ideal de obtenção de justiça e na falta desta, a violência decorrente do conflito se tornaria a única saída possível para a manutenção de um mínimo de integridade pessoal. O imigrante, portanto, sai em busca de sua sobrevivência, e se depara com uma nova cultura na cidade que não reflete seus anseios nem contribui efetivamente para a melhoria de sua vida. Em seu livro, Maria Sylvia parte dos processos-crime na região do Vale do Paraíba em São Paulo, procurando analisar os comportamentos que refletem o modo de vida típico das populações rurais brasileiras: poder paterno, respeito filial, religiosidade, relação com a natureza e vínculos familiares.

Estes aspectos culturais são contrastantes com a irrupção de uma personalidade violenta e individualista que se desenvolve no chamado homem livre, ou ex-escravo e sua relação com o novo modo de produção capitalista, assim como a significação desta relação na vida social desses indivíduos. Nesta cultura, considerada pobre, pois que com poucas opções de vida, busca-se somente a satisfação dos mínimos vitais.

No entanto, seguindo ainda a autora, a hierarquia social e a individualidade como expressões culturais são os instrumentos de interpretação da comunidade, no que diz respeito tanto às relações de trabalho quanto na memória comum, na amizade, na vida coletiva, e são estes instrumentos que impossibilitarão o surgimento de um aprofundamento das relações sociais como organização social.

Como parâmetro de obtenção de justiça, status e liberdade, a figura do proprietário de terras vai percorrer todo o ideário social brasileiro desde as camadas mais pobres até a ascendente burguesia. O conceito clássico de coronelismo de Victor Nunes Leal (1948) pode ser entendido desta forma como o resultado dessas relações desiguais e hierárquicas descritas acima no qual o coronel era a estrutura. A maneira pelas quais as relações de poder se desenvolveram com o enfoque no poder local no início do século XX retrata um sistema político que vai desde o coronel até o presidente da República.

O coronelismo seria, assim, um sistema político baseado em barganhas entre o governo e o poder local dos coronéis. O governo estadual garantiria o

poder do coronel sobre seus dependentes cedendo-lhe o controle dos cargos públicos e o coronel fornece seu apoio ao governo através de votos.

Este esquema político só teria se tornado possível devido a uma estrutura econômica e social inadequada. A forma peculiar com que se desenvolveu o poder privado como regime político só é compreensível através da análise da estrutura agrária massificadora da vida no latifúndio, na qual pessoas em condições subumanas “arrastam a existência” num sistema rural decadente baseado na pobreza ignorante do trabalhador da roça.

A noção de coronelismo teria como referência a existência local de estruturas oligárquicas e personalizadas de poder. O mandão seria aquele que, em função do controle de algum recurso estratégico, em geral a posse da terra, exerceria sobre a população um domínio pessoal que a impediria de ter livre acesso ao mercado e à sociedade política. O mandonismo não seria, contudo, um sistema, mas uma forte característica da política tradicional que existe desde o início da colonização e que irá desaparecer à medida que os direitos civis e políticos passam a alcançar todos os cidadãos.

Como complemento, Florestan Fernandes (2006) desenvolveu a tese de que os estamentos médios no século XIX não cumpriram sua missão histórica de fazer a ruptura com o legado colonial e a forma tradicional de práticas sociais, visto que, como vimos com Sergio Buarque, houve uma superposição do público pelos interesses privados que percorreu toda a nossa história.

Desta forma, podemos dizer que a cultura política e os acordos e desacordos sociais no Brasil provenientes dos arranjos econômicos e políticos no Brasil desde a colonização propiciaram e fundamentaram todo um ideário social específico que reinterpreta e reinterpreta as diversas influências que sofremos vindas da Europa e do resto do mundo e a partir disso adaptamos aquelas para a nossa própria estrutura social. Disso temos como resultado um apanhado de práticas sociais contraditórias que ensejam sempre a manutenção de uma relação de domínio e exclusão social.

Estas poucas análises da formação política brasileira visaram retratar a dificuldade de se estabelecer um patamar mínimo de justiça universalizante que se realize nas práticas sociais. O autoritarismo, a hierarquia e o conservadorismo impossibilitaram a mudança na estrutura desigual da sociedade brasileira, tornando banal uma situação de extrema injustiça social.

Como complemento, como aponta Angela Paiva (2000), os ideais de igualdade foram mitigados por práticas católicas assistencialistas, colaborando para a aceitação geral desta situação social e reafirmando a caridade como único meio na relação com os mais pobres.

A partir dos anos 80, o Brasil adentra uma nova fase de integração econômica mundial e com ela emergem milhares de pessoas “inimpregáveis”. Surgem com o novo contexto capitalista, os que involuntariamente⁷ estão desvinculados do mundo do trabalho, como catadores de lata, de papelão, camelôs, dentre outros que por trabalharem em biscates, sem salário fixo, permanecem na rua por falta de opção. Seu mundo se restringe às ruas e seu trabalho se dá nas ruas. Estas pessoas obtêm apenas o necessário à subsistência imediata: comida.

Para Vera Telles (2001; 59), é em uma definição de justiça e de igualdade que se constrói a figura da pobreza no Brasil, pois, a noção de justiça teria se tornado desfigurada de forma a manter o caráter da pobreza como natural, relacionando hierarquia natural ou religiosa à mundanidade. A privação de direitos, para Vera Telles, se construiu simbolicamente, relacionando as diferenças sociais como compatíveis com um sistema de justiça, no qual cabem as discriminações.

Esta aparente contradição transforma o ilegítimo em legítimo, o injusto em justo. Algumas destas categorias de oposição se transformaram em códigos culturais e se inseriram homogeneamente nas tradições, experiências e no imaginário do cotidiano social. Segundo a autora, é na articulação das leis, cultura e tradições que percebemos os aspectos mais diferenciadores e autoritários da sociedade brasileira. Assim, as diferenças sociais são transformadas em hierarquias de forma legitimada e a pobreza passa a ser associada à desordem moral.

Para Angela Paiva (2004), como resultado dessas práticas sociais surge uma “esquizofrenia social” na qual há um “*cultivo de valores distintos diante de situações idênticas*” e a figura do outro – aquele que não faz parte do todo social – é sempre difusa e ameaçadora e o acesso à cidadania, como consequência, é dificultado e inviabilizado, num mundo social em que alguns são mais cidadãos

⁷ O enfoque aqui é dado apenas para aqueles que não estão vinculados por falta de opção e não por escolha, como aponta Luiz Antonio Machado.

que outros, e os direitos mais básicos como acesso à habitação, alimentação ou trabalho são escassos.

Assim, a imensa desigualdade social que convivemos todos os dias, como afirma Cristovam Buarque (1996), gera uma situação de dessemelhança, caracterizada pela ruptura dos laços de solidariedade e de pertencimento à espécie, a mesma espécie, humana. Assim, quando o Estado não proporciona mecanismos de proteção sociais amplos e universais, a exclusão se manifesta não apenas na dimensão social, mas também na esfera da sobrevivência.

Como aponta Elisa Reis (1988), a construção do conceito de cidadania pode ser entendida com dois vieses. Um com uma acepção republicana que remonta à antiguidade e às virtudes de participação na comunidade. E o outro como consumidor de direitos a partir da era moderna, tendo a base filosófica dos contratualistas como precursores da idéia.

A partir daí, a cidadania pode ser estudada sob o viés da inclusão e da exclusão, isto é, de quem participa ou não, ou de quem têm direitos ou não. A inclusão da cidadania pelo Estado requereria para a autora uma dimensão vertical, do Estado para o indivíduo, enquanto a cidadania republicana poderia ser interpretada hoje como um reconhecimento horizontal de cidadania, isto é, ao reconhecimento entre pessoas como iguais detentores de direitos.

Temos, portanto, uma dupla produção da pobreza: os novos pobres, isto é, aqueles que estão à margem do sistema econômico e possuem um patamar mínimo de sobrevivência, isto é, pertencem a uma linha de pobreza conceitual muitas vezes definida como relativa⁸; e aqueles que estão fora do sistema, isto é, desfiliaados⁹, desinseridos¹⁰ ou miseráveis, definidos como dentro de um patamar de extrema pobreza, sem grupo específico e de difícil especificação.

Diante do acima exposto, a cidadania, pode ser relacionada diretamente à qualidade de vida das pessoas através da efetivação de seus direitos. As vulnerabilidades sócio-econômicas traduzem um abismo que separa quem é

⁸ Sobre a diferença entre pobreza extrema e pobreza relativa, ver. Sonia Rocha “*Pobreza no Brasil: afinal do que se trata?*” Ed. FGV, 2003.

⁹ A desfiliação significa o conceito de ruptura do pertencimento de vínculo sócia. As condições sociais de recursos escassos fragilizariam o tecido relacional dos indivíduos a sociedade. Cf. Robert Castel “*Desigualdade e a questão social.*” Ed. EDUC, São Paulo, 2007

¹⁰ A desinserção questiona a existência dos indivíduos enquanto seres sociais. É o inverso da integração, na qual o autor busca relacionar o aspecto simbólico dos fenômenos de exclusão, pois seria o sistema de valores de uma sociedade que define os que estão “fora da norma” como não tendo valor ou utilidade social. Cf. Vincent de Gaulejac “*La lutte de places*”, Ed. Gallimard, 2009.

cidadão de quem não é, hierarquizando pessoas de acordo com a fruição de seus direitos e estes podem ser entendidos como privilégios, uma vez que não são universalizados.

Assim, as relações pessoais nos diversos segmentos da sociedade traduzem a eterna diferenciação hierárquica que insistimos em reiterar. A ligação entre um “superior” e um “inferior” se dá através da amizade e da relação de intimidade que une os indivíduos e os transformam em “pessoas” ou da cordialidade de que nos falava Holanda (1981). As práticas sociais diárias dos brasileiros demonstram a dificuldade de realização da igualdade levando à reafirmação do comportamento personalista.

Este é um grande paradoxo social que define e nivela a capacidade de exercício da cidadania. Como consequência da análise da evolução histórica brasileira e da forma como se circunstanciaram algumas das contradições sociais, emerge uma indiferença generalizada que perpassa toda a sociedade e que decompõe aos poucos o que poderia restar de apreciação moral e equilíbrio social. Mas tudo isso é uma construção social que analisarei no próximo item, a ver, como a afirmação do capitalismo no mundo ocidental ensejou uma imensa gama de teorias que surgiram para melhorar a compreensão do que é a justiça social, a viabilidade da garantia dos direitos e da integração social num contexto competitivo e desigual.

4.2: Correntes teóricas do século XX e as dificuldades de efetivação da justiça social

O desenvolvimento das sociedades modernas cristalizou dois núcleos sistemáticos, a empresa capitalista e o aparelho burocrático do Estado, que juntos, traduziram uma ação econômica como meio para se atingir o desenvolvimento e a modernização social (Habermas; 2000). Este passa a ser o conceito de referência para a compreensão dos processos de formação do capital, poder político centralizado, produtividade do trabalho, expansão da vida urbana e da secularização de valores e normas.

A partir do século XVII, a filosofia política européia tentará dar conta da emergência da idéia de Estado-nação e de cidade, sugerindo múltiplas hipóteses para a existência de um poder legítimo que reflita o interesse de todos e garanta a segurança e a paz. De Hobbes (1992)¹¹ e sua perspectiva individualista e egoística de ser humano à pacificidade e ingenuidade do homem Rousseauiano¹² do século XVIII, a modernidade trouxe consigo uma nova idéia de ser humano baseada no convívio concreto da realidade e convivência social. A preocupação com a segurança e com as normas sociais até então tinham como base a fundamentação da igualdade num sentido formal, apenas numa conotação de humanidade abstrata. Com a virada epistemológica marxista no século XIX, a igualdade será entendida sob o viés materialista da história, de forma a dar conta dos processos de subjugação social de ser humano a ser humano através da ordem econômica e do trabalho¹³.

¹¹ Cf. Hobbes, T. “*Leviathan*” e “*Do cidadão*.” No primeiro, Hobbes desenvolve os fundamentos do estado de natureza e do contrato hipotético com vistas à manutenção da ordem política. No segundo, Hobbes desenvolve a idéia que fundamenta a construção da cidade como resultado da soma de interesses e como a segurança interna é a sua principal causa seria necessário entregar à cidade o direito de punir possíveis transgressores de suas normas, enquanto o resto da população se compromete a não ajudar o punido. A espada da justiça, entregue ao governo da cidade, portanto, é direito legítimo de legislar e punir os cidadãos que ameacem de alguma forma as suas leis.

¹² De uma perspectiva histórica e moral, Rousseau defende não a natureza humana individual, mas sim o homem atuando na forma *Sociedade-Estado*. No estado de natureza, os homens não são agressivos, pois possuem tudo o que a natureza tem para oferecer. A lei natural, consagrada na natureza humana, não permite que o homem leve a cabo o sacrifício de vidas humanas, excetuando-se quando em detrimento da própria, portanto, cria um homem que em seu estado natural estaria aquém da idéia maniqueísta de bem e mal. Seu instinto natural residiria apenas no amor de si. O amor-próprio conteria toda a perversão humana futura, mas apenas brotaria do convívio social. A ânsia de destacar-se dos outros é interpretada como criação de diferenciação e isso leva ao distanciamento de nós mesmos. Cf. “*Discurso sobre a desigualdade*” e “*Discurso sobre as ciências e as artes*” Coleção Os pensadores. Ed. Abril.

¹³ Para uma análise crítica das teorias sociais e morais da modernidade Cf. Freitag, Barbara in “*O itinerário de Antígona: a questão da moralidade*, 1992”.

No entanto, é também a partir do século XX que “a questão social” como questão de Estado surge como crise do Estado-providência. Para Rosanvallon (1995), há três tipos de crise que caracterizaram a problemática da construção do Estado e suas disfunções no contexto da sociedade industrial: A primeira crise é a financeira, na qual a mão invisível Smithiana não favorece as demandas por melhores condições sócio-econômicas e trabalhistas.

A segunda é ideológica do próprio Estado, na qual o vínculo estatal com o indivíduo passa a ser questionado como resultado da mudança do enfoque de “Estado-agressor para Estado-protetor”. E a terceira, seria a de natureza filosófica, a que vivenciamos neste momento desde a década de 70, na qual há uma desagregação dos princípios de organização social como fracasso da antiga concepção de direitos sociais.

Ainda com Rosanvallon (1981), a crise está intimamente ligada às novas funções que estão sendo exigidas do Estado-providência, como a exigência de novos caminhos para a inserção de excluídos na sociedade. Esta crise leva a uma retomada da questão dos direitos que surgiram no século XVIII e que foi difundida sob uma perspectiva liberal-individualista, obrigando a se reformular os moldes do “contrato social” no contexto europeu e a reconsiderar as diversidades culturais e os traumas pós-colonialistas no contexto americano.

O crescimento do desemprego, do individualismo e da falta de solidariedade social são os fatores que irão demandar um profundo questionamento da própria concepção de direitos sociais, do que seria justo e equitativo como prática fundamentalmente democrática.

Como aponta Freitag (1992), a obrigação moral a que fica sujeito o Estado implica uma redefinição dos termos “contratuais” como medida eficaz para associar direitos com contrapartidas positivas, isto é, haveria uma demanda por uma socialização da responsabilidade individual como tarefa política, na qual o Estado passa a ter como função restabelecer e reforçar o vínculo social, tornando-o visível.

Seguindo a mesma linha, Bernardo Sorj (2004; 26) discorre sobre a forma como a globalização passou a afetar a vida nas sociedades e como a oposição original “trabalhador/povo x capitalismo/elite” foi substituída por novas categorias fragmentadas e fragmentadoras da vida social que colocam em xeque o “bem comum” através da fragmentação simbólica, que é resultado do individualismo triunfante, da desigualdade social e do rompimento dos laços de

solidariedade. O enfoque dos direitos humanos passa a ser a língua da globalização e a questão da cidadania se transforma em questão de justiça, no sentido Rawlsiano.

Ao analisar a cidadania de forma plural, Boaventura de Souza Santos (1995), aponta que a perspectiva da cidadania se deu na modernidade sob diversos prismas. Do lado da teoria política liberal, o princípio do mercado cresceu sobre o princípio do Estado e ambos atrofiaram o princípio da comunidade. Das diversas teorias políticas de cunho liberal, um ponto central se desenvolveu em torno do ideal de indivíduo autônomo e livre, compatibilizado com o Estado como protetor e garantidor deste ideal.

Paralelamente ao desenvolvimento capitalista e as conseqüências urbanas e sociais que advém deste fenômeno, a partir dos anos 60 há um fervilhamento de correntes teóricas sociais e políticas que visam entender as novas configurações sociais e econômicas que vêm se instalando no mundo. Muitas destas teorias exerceram forte influência no pensamento social brasileiro na medida em que buscam novas formas equitativas de distribuição econômica e social.

Um ponto em comum com as variadas correntes teóricas é a ênfase na defesa de uma sociedade democrática liberal. O debate teórico se volta tanto para a lógica liberal da liberdade – no sentido dos Direitos Humanos sob viés republicano quanto à lógica democrática da igualdade no sentido da soberania popular¹⁴.

Nos anos 80, John Rawls desenvolveu o ponto de partida para a compreensão das novas configurações que vivemos no mundo contemporâneo. O marco da teoria de Rawls (1979) de redistribuição em termos de princípios de justiça faz emergir uma mudança paradigmática de análise, tanto do ponto de vista da filosofia política, como nas teorias políticas de cunho empírico, nas quais se perseguem novas formas de se alcançar justiça social através de uma estrutura básica de mínimos sociais a partir de princípios morais universalizantes que de comum acordo guiarão a sociedade para todos.

Com Rawls, vários filósofos, sociólogos e cientistas políticos desenvolverão pesquisas tendo como ponto de partida a justiça distributiva. Seguindo uma linha de análise paralela que considero fundamental, Nancy Fraser (1996), por exemplo, articula a esfera do reconhecimento como pressuposto da

¹⁴ Para ver a convergência da concepção republicana à liberal num logica democrática, Cf. Gisele Cittadino: *“Pluralismo, Direito e justiça distributiva: elementos da filosofia constitucional contemporânea”*.

diferença com a esfera do status, na qual as demandas por melhor qualidade de vida conjugam tanto a esfera sócio-econômica como a esfera cultural.

Assim, haveria dois tipos, para a filósofa, de reivindicações por justiça social: reivindicações redistributivas que buscam uma distribuição mais justa de recursos e riquezas, e por isso traduzem o aspecto econômico social da questão, e as reivindicações por reconhecimento nas quais a meta seria um mundo que acolhesse amistosamente as diferenças.

Se a justiça puder ser entendida em termos *morais*, nos quais distribuição igual significaria o comprometimento com um ideal de justiça universal, ou seja, que abrangesse a todos, no viés do reconhecimento, a diferença estaria baseada em qualidade de vida, isto é, na liberdade que cada um deve ter de viver de acordo com sua própria concepção de bem. Estas duas reivindicações seriam separadas, o que resultaria num divórcio generalizado entre políticas culturais da diferença e as políticas sociais de igualdade econômica.

Sendo o reconhecimento visto através da lente da identidade, o que se requer é a identidade cultural específica do grupo. O não-reconhecimento pela cultura dominante causaria danos ao *self* dos seus membros e para reparar este dano, torna-se necessário engajar-se numa política de reconhecimento, para obter o respeito e a estima da sociedade como um todo.

No entanto, este modelo de identidade tenderia a reificar identidades em grupos, promovendo um separatismo e um comunitarismo repressivo na medida em que torna fixa uma identidade cultural que seria fluida devido às grandes correntes de comunicação cultural dos dias atuais.

Para isso, Fraser (1997) demonstra que inicialmente as reivindicações por reconhecimento e por redistribuição se encontram em oposição. Enquanto os proponentes do reconhecimento buscam seu fundamento a partir da realização de uma vida boa na qual os valores se dariam de acordo com o contexto e com as diferenças particulares, os da redistribuição se fundamentariam em normas de justiça que seriam universalmente vinculantes e se manteriam sem o envolvimento das particularidades dos agentes. Fraser considera esta antinomia falsa e busca defender que as duas abordagens possuem pontos em comum e que podem ser entendidas em conjunto.

Diante do confronto teórico que a filósofa aponta e das problemáticas práticas da realidade social, Fraser (2007) elabora uma terceira possibilidade para

a realização de ambas as reivindicações¹⁵. Justiça social no sentido sócio-econômico de redistribuição e reconhecimento cultural ou da diferença no sentido de igualdade. A estratégia de Fraser para romper com o padrão do reconhecimento é tentar entender as reivindicações de um grupo cultural dentro de outro dominante.

Numa sociedade em que direitos existem para um grupo e não para outro, a identidade do grupo não reconhecido se dá através da negação de direitos. Os padrões culturais, assim, revelam a posição relativa dos atores sociais e a capacidade para participar em condições de igualdade ou desigualdade com outros. Quando todos os padrões culturais são reconhecidos de forma que enseje igual participação, podemos falar em reconhecimento recíproco e em igualdade.

Quando, pelo contrário, os padrões institucionalizados de valor cultural constituírem alguns atores como inferiores, excluídos ou impossibilitados de participar plenamente na interação social, então temos um reconhecimento inapropriado e subordinação de status. Além da discriminação, a não realização de direitos de forma *igual para todos*¹⁶ enseja baixa auto-estima e desumanidade obscurecendo a interação social e impedindo o reconhecimento.

Assim, o não-reconhecimento não significa depreciação e deformação da identidade do grupo, mas subordinação social, no sentido de que os indivíduos inapropriadamente reconhecidos são impedidos de participar como iguais na vida social.

Neste contexto, o que se espera do reconhecimento minoritário é a possibilidade de auto-afirmação enquanto grupo através da participação real dos membros da minoria no grupo majoritário de formas equitativas. Isso resulta num *status* de participação paritativa no sentido de que sua cultura se materialize e possibilite direitos como um todo.

Sendo o reconhecimento uma questão de status, pode-se inferir que uma determinada sociedade na qual há subordinação social por parte de algum grupo, é uma sociedade injusta, desde que um grupo não possua condições de participar daquela sociedade no mesmo nível que outros. O reconhecimento enquanto status, portanto, deve ser entendido a partir do exame dos valores culturais

¹⁵ Iris Young acredita que Fraser equivocou-se ao deter uma dicotomia que a primeira pensa ser inexistente. Cf. “*Categorias desajustadas: uma crítica à teoria dual de sistemas de Nancy Fraser.*” In Revista Brasileira de Ciência Política, nº2, 2009.

¹⁶ Aqui Fraser chega ao ponto que deseja defender. A universalidade que o conceito de justiça na linha da moralidade pressupõe deve ser interpretado de acordo com a categoria do status, isto é, na medida em que todos podem participar numa sociedade de forma igual e usufruir de direitos iguais. A condição, portanto é a possibilidade de exercício de direitos de forma igualitária.

institucionalizados que impedem a interação e a fruição de direitos de determinado grupo em prol de outro.

As demandas por reconhecimento serviriam como forma de deslegitimação destes valores como naturalizados. O modelo do status para a filósofa também possui outro benefício, que é a fluidez do conceito de status em comparação com o da identidade.

Enquanto a identidade demandaria uma política de reconhecimento específica de um grupo, que materializaria a cultura de forma fixa e ignoraria as travessias de comunicação culturais contemporâneas, o modelo do status relacionaria a igualdade como igualdade de condições, ou seja, a paridade de participação igual forneceria um modelo deontológico compatível com a política democrática sem ser fixado a um valor específico desde que este modelo esteja de acordo com determinada cultura.

Para que se possa avaliar as condições de desigualdade, busca-se, portanto, a forma como naquela sociedade específica, a justiça é concebida e talvez realizada. Este ponto é de extrema importância para entendermos o que consideramos no Brasil uma sociedade justa. A justa política distributiva seria efetiva desde que as instituições realizassem da melhor forma as nossas intuições a respeito da liberdade e da igualdade dos cidadãos, preceitos estes garantidos na Constituição como princípio-guia para as ações humanas.

Em contraste, enquanto para Axel Honneth e Charles Taylor, o reconhecimento deve ser fundamentado de forma que sirva ao propósito da construção de capacidades para se viver uma vida boa, Nancy Fraser propõe o viés do reconhecimento através da justiça, isto é, da moralidade. Na perspectiva Tayloriana, o multiculturalismo é definido de acordo com a forma que uma pessoa se define, ou seja, de acordo com as características que fazem dela um ser humano¹⁷.

Taylor alude à dialética do senhor e do escravo de Hegel como forma de subjugação das consciências umas às outras que o filósofo alemão desenvolveu para determinar o processo pelo qual o reconhecimento entre as consciências se dá em direção ao espírito absoluto¹⁸. Com isso, o reconhecimento possuiria um

¹⁷ Apesar de existirem vários teóricos com diversas abordagens no interior desta corrente teórica, utilizei-me do conceito de forma generalista apenas para diferenciá-lo de outras correntes. Multiculturalismo, portanto, é definido como corrente teórica com pressuposição de possuir como agente mínimo da moral a sociedade ou a cultura em oposição às teorias individualistas.

¹⁸ No processo de submissão de uma consciência à outra pelo desejo, o reconhecimento entre elas se daria como a possibilidade de ascensão ao espírito absoluto que é o todo. Cf. Friedrich Hegel “Fenomenologia do espírito”.

caráter necessário no sentido de que seria na conjugação das diferenças que o homem traduziria sua humanidade.

Como contrapeso à força argumentativa de Rawls, o filósofo canadense defende que o argumento liberal se torna enfraquecido diante das vivências particulares de grupos específicos que compõem uma sociedade plural. Tomar uma posição política para Taylor é optar por uma concepção de bem particular, mesmo que esta seja o princípio da liberdade como concepção particular de bem. A identidade cultural aparece, portanto, como a impossibilidade de neutralidade numa posição original¹⁹.

Em sua crítica às teorias da liberdade positiva e negativa²⁰ Charles Taylor expõe que enquanto a liberdade²¹ positiva seria definida de acordo com determinadas condições interiores ao indivíduo, nas quais este conceito só poderá ser entendido subjetivamente, a liberdade negativa é entendida de forma objetiva, isto é, com relação à falta de obstáculos externos para seu exercício.

Para Taylor, ambas as abordagens são incompletas, visto deixarem de lado o papel constitutivo do *locus* desta liberdade, isto é, a situação de liberdade ou o entendimento desta que só se definiria de acordo com os valores morais pelos quais uma pessoa se define.

Desta forma, a *avaliação forte*²², como vimos anteriormente, que integra o agente humano, define a autenticidade pela qual uma pessoa irá saber exatamente o que quer e como quer em termos de liberdade. A classificação em termos de liberdade ou do que é ser livre também é relativizada por Taylor, no sentido de que ser livre pode tanto ser um estado de espírito como uma possibilidade ou condição para alcançar algo que quero. A falta de obstáculos como liberdade negativa se torna inconsistente, na medida em que determinado indivíduo pode não considerar algo externo como obstáculo, e sim algo interno, como uma impossibilidade subjetiva individual de alcançar o que se quer para ser livre.

¹⁹ Esta é uma das críticas comunitaristas de Taylor a Rawls.

²⁰ Cf. Taylor, C. "What's wrong with negative liberty" in *Philosophical Papers 2*.

²¹ Aqui Taylor critica a concepção de liberdade negativa dos modernos que foi desenvolvida por Benjamin Constant no século XVIII em "Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos" in *Filosofia política 2* Ed. Unicamp 1985.

²² Charles Taylor aponta que as avaliações fortes estão intrinsecamente relacionadas com a concepção de agente e de uma experiência social. Isso por que as avaliações reproduzem nosso *self* e aparecem justamente em situações de dilema moral. As avaliações fortes, portanto são profundas e enraizadas na nossa identidade. O que sentimos de mais valoroso, pleno e elevado em nossas vidas constitui a articulação para compreender melhor aquilo que desejamos. Cf. *Human agency and language*" *Philosophical papers 1*. Cambridge University Press.

Para Nancy Fraser, dizer que alguns indivíduos sofrem restrições de determinados grupos por motivos de diferenças culturais ou por não-reconhecimento de uma maneira geral é menosprezar características particulares e distintivas desses mesmos indivíduos subordinando-os a determinados padrões culturais institucionalizados pela outra parte da população. Assim, a falta de reconhecimento se dá como algo errado, pois constitui forma de violação à justiça.

Para Fraser, a perspectiva para viver uma vida boa detém o pressuposto teórico subjetivista daquele que o formula, isto é, a concepção de uma vida boa seria um entendimento subjetivo, e com cada perspectiva cultural, há sempre a hipótese de confronto de valor, ou seja, de concepções de bem diferentes, o que tornaria o reconhecimento inviável.

Já no caso do reconhecimento com base num fundamento deontológico, o ideal de justiça vincula-se ao segmento social como um todo e não em determinados grupos. Partindo da idéia de uma sociedade que detém concepções diferentes de bem e de vida boa, ser uma sociedade justa é fornecer possibilidades para que todos possam usufruir de sua própria concepção de bem.

O exame dos padrões institucionalizados de valor cultural tem como objetivo revelar os acordos ou desacordos sociais que impedem a participação, ou seja, a igualdade de condições no acesso a bens e direitos de todos os membros da sociedade. A discussão acerca dos direitos, assim, como os princípios que os fundamentam, virou palco de controvérsias teóricas que visavam soluções práticas para conflitos entre culturas e desigualdades sociais.

Em um dos exemplos empíricos utilizados por Martha Nussbaum (2000), no caso, o das mulheres indianas, a autora aponta que embora na Índia as mulheres tenham garantidos seus direitos por lei, elas são colocadas em segundo plano no acesso aos direitos e à cidadania. O aspecto cultural é de suma importância neste caso, pois legitima um comportamento social androcêntrico, ao mesmo tempo em que hierarquiza o acesso à efetivação dos valores garantidos na Constituição.

A questão da instrumentação e *objetificação* da mulher na Índia e no mundo, no entanto, é um fato histórico e contemporâneo que ensejou à luta desenvolvida e conquistada ao longo dos séculos através dos movimentos feministas que se originaram a partir dos anos 60 (Nussbaum; 1999). A desigualdade de gênero na qual a mulher estava inserida era fundamentada numa lógica binária de oposição na qual homem e mulher seriam categorias opostas e

diferentes, a qual ensejou a construção da diferença como atribuição de um valor negativo determinado culturalmente e legitimado socialmente.

Para Nussbaum, a concepção de *objetificação* de um ser humano significa tratar uma pessoa como um objeto. A noção de humanidade kantiana, segundo a filósofa, de nunca tratar a pessoa como meio não se restringe, no entanto, à *objetificação*. Para ela, há sete formas de tratar uma pessoa como objeto, ou como coisa: (1) *instrumentalidade*, na qual uma pessoa é tratada como instrumento ou meio por alguém ou grupo; (2) *negação de autonomia*, na qual alguém é tratado como incapaz de se auto-determinar ou é tratado para não ter autonomia; (3) *inércia*, no qual a pessoa é tratada como não-ativa ou despossuída de agência²³; (4) *fungibilidade* no qual a pessoa é tratada como instrumento de troca ou como trocável por outras coisas ou objetos; (5) *violabilidade* no qual a pessoa é tratada sem integridade, sendo permissível que se quebre, machuque, viole, etc; (6) *propriedade* na qual a pessoa é tratada como objeto de posse que pode ser vendido, trocado ou negociado; e por fim (7) *negação de subjetividade* no qual os sentimentos de uma pessoa não são tidos como dignos de importância nem consideração.

Destes sete tipos enumerados pela autora para tratar das mulheres no universo androcêntrico indiano, acredito que quatro destes itens são de valorosa relevância para entender o universo dos mendicantes, catadores e miseráveis no Rio de Janeiro: a negação de *autonomia*, a *inércia*, a *violabilidade* e a *negação da subjetividade* parecem ser as formas cotidianas de interação que esses seres humanos cariocas recebem quando não são humilhados, invisíveis ou indiferenciados. Parece verdadeiro também que tratar uma pessoa sem levar em conta seus sentimentos é de alguma forma tratá-la como sem autonomia, ao mesmo tempo em que tratar alguém como inerte ou sem agência também pressuporia falta de autonomia.

Em outro texto²⁴, Nussbaum analisa a invisibilidade e o reconhecimento nos textos de Ellison²⁵ e Sophocles²⁶ correlacionando a dificuldade de ser visto

²³ Não é o objetivo desta dissertação adentrar nesta discussão, embora haja uma profunda bibliografia sobre o assunto. Para ver mais sobre a agência humana e sua concepção de agência, na qual esta deve ser compreendida segundo ação e responsabilidade. Cf. “*Hiding from humanity: disgust, shame and the law*. Princeton University Press, 2004. A agência no sentido comunitarista de Charles Taylor significaria a capacidade de fazer avaliações fortes ou morais sobre determinado ponto. Cf. What’s human agency? in *Philosophical papers*, Cambridge University Press.

²⁴ Neste texto, Nussbaum apresenta a invisibilidade como não-reconhecimento. Cf. “*Invisibility and Recognition: Sophocles’s Philoctetes and Ellison’s Invisible man*”.

²⁵ Cf. o belo texto de Ralph Ellison: *The invisible man* (versão on-line)

²⁶ Cf. a recente versão bilíngüe de Sophocles: *Philoctetes*, Ed. 34, 2009.

como humano às escolhas sociais e morais que seriam delimitadas pelas emoções humanas. No caso do texto de Sophocles, a estória trata da repulsa a um soldado ferido e do seu banimento do convívio social por dez anos.

Apenas passado este tempo – que foi o tempo do arrependimento por parte daqueles que o excluíram, ele é aceito de volta. Nussbaum também demonstra o interesse pessoal do grupo em relação àquele que foi isolado, pois o grupo só o aceita novamente por precisar dele. No caso do texto de Ellison, a invisibilidade trata do negro do início do século XX nos Estados Unidos, da discriminação e da revolta por ser invisível ou ser visível e destrutado num universo que não enxerga negros como humanos.

A invisibilidade sob esta perspectiva possui, portanto, um caráter de cegueira social e a configuração de um sistema meritocrático de acesso ao trabalho ou a melhores condições de vida tendo como base a atribuição de responsabilidade individual para a superação de condições sociais negativas, só aumentam ainda mais a dificuldade superação de tais barreiras e de motivação bem como mobilização das pessoas excluídas para ascensão social, como apontou Jessé Souza (2009).

Para Michael Walzer (1992), em sua discussão sobre a sociedade civil o objetivo do debate político é a existência de uma sociedade sem superioridades. Em seu “associacionismo crítico” a sociedade de iguais que Walzer propõe não é uma utopia, mas está ao alcance de todos como uma possibilidade prática que está latente na nossa percepção comum dos bens sociais. Esta percepção comum que pode ser entendido como um ideal relevante para o mundo social no qual se desenvolveu, não o é, no entanto, obrigatoriamente, a todos os mundos sociais.

Esta percepção amolda-se em certa concepção de como os seres humanos se relacionam uns com os outros e como usam o que criam para engendrar suas relações. A invisibilidade de pessoas, a negação da humanidade do outro, as desigualdades sócio-econômicas são todas dificuldades que ocorrem não apenas no Rio de Janeiro, mas no mundo. Podemos dizer que a história da humanidade é também a história das lutas e conflitos entre diferenças e das diversas formas de dominação e subjugação embasadas na intolerância e na falta de reconhecimento. A existência de desigualdades sócio-econômicas é a forma sub-reptícia de reafirmação prolongada de um sistema hierárquico e excludente. Assim, a luta pela cidadania de forma inclusiva se torna premente, como veremos no próximo item.

4.3: Cidadania e subcidadania: quem têm direitos.

Segundo mostram Fabrício Maciel e André Grillo (Jessé Souza; 2009) em pesquisa realizada sob orientação de Jessé Souza, determinados trabalhos indignificam o homem. Os autores relatam a estória de dois brasileiros excluídos do trabalho formal e defendem que a opressão pela qual eles passam seria justificada por eles mesmos como de responsabilidade própria. As dificuldades de acesso à educação, ao trabalho, ou mesmo dificuldades pessoais são assumidas por eles como culpa e responsabilidade de falta de “esforço” ou escolhas erradas.

A diferença entre trabalhador digno e delinqüente ou vagabundo ainda se faz presente no cotidiano das metrópoles e é a marca distintiva de quem deve ter uma proteção moral ou respeito. Quando um trabalhador perde o emprego e fica meses desempregado, são os bicos esporádicos que permitem sua sobrevivência. Um dos exemplos é o Geraldo, que é morador de rua, catador de lixo, puxador de carrinho de papelão, tem 43 anos, mas aparenta 70, era discreto no início, enquanto era invisível, ninguém o expulsava do lugar aonde habitava. A vida de Geraldo tem duas pontas de preocupação: o clima – o papel que ele recolhe se molhar ele não consegue vender e o roubo por outro catador. Sua condição, a humilhação diária, a invisibilidade que sofre não é lidada por ele, ao contrario, é preferível ser invisível, pois isso permite pelo menos se instalar em algum lugar sem ser expulso (idem; 264).

No caso, haveria um compartilhamento social de invisibilidade, as pessoas fingem que não vêem e ele finge não ser visto. Para o autor, a diferença entre bandido e vagabundo é que o segundo apenas desiste da ordem, e afronta o sistema, mas mesmo assim, essa desistência é considerada uma afronta.

Para Jessé Souza (2003) a falta de percepção da sociedade brasileira para a existência de classes se dá como processo histórico no qual a cultura da família portuguesa teria formado e influenciado a formação da identidade nacional. A cultura do privilégio europeu aristocrática teria sido trazida e adaptada aqui constituindo a tese do patrimonialismo, que segundo Jessé (2009; 105-122), perpetuada como interpretação acadêmica e que não possibilitou uma nova compreensão do Brasil²⁷. Um dos pontos levantados pelo autor é de que há uma falta de análise das instituições que vieram pra cá e as práticas que são defendidas

²⁷ Embora Jessé Souza critique as análises feitas por outros teóricos sociais, não entrarei nesta discussão aqui.

por elas. Estas ajudam a compreender aquilo que designamos como indivíduo moderno.

Segundo ainda o argumento do autor, as formas de comportamento apreendidas através das instituições econômicas e sociais constituem “*habitus*”. Assim, as instituições devem ser entendidas como constituidoras de valores, na medida em que são o Estado e o mercado que contribuem para formar ideais de comportamento no cotidiano. A influência do mercado e do Estado no nosso comportamento se dá de tal forma que a dimensão moral se confunde com tais instituições, tornando invisíveis certas formas inconscientes de agir, tornando-as banalizadas. Essas fontes morais são naturalizadas e impessoais.

É o caráter de classe, ou seja, das condições sociais que constituem a valorização do mérito como forma cruel, cega e degradante de atribuir ao indivíduo a responsabilidade unicamente individual dos seus atos, transformando a desigualdade como algo dado e normal. Só podemos falar de sociedade justa na medida em que pensamos o social como um todo, ou seja, através da análise das formas sociais de comportamento que advém das instituições sociais que criamos.

Ainda para Jessé, o senso comum se tornou uma forma de justificação da desigualdade. Para ele, o mito de pertencimento nacional faz parte de um senso comum que confere sentido às pessoas na vida cotidiana. O talento e o mérito se tornaram conjuntamente uma ideologia do indivíduo moderno que se consolidou através da história. No Brasil, não enxergamos a existência de classes, preferimos atribuir ao indivíduo uma ideologia do mérito, ficando assim à responsabilidade individual toda a culpa pelo insucesso econômico. A desigualdade, desta maneira é mascarada.

A importância desta discussão reside no fato de que é importante verificar novas formas de análise das desigualdades no Brasil, que conjugue tanto as desigualdades sócio-econômicas como as dimensões simbólicas que reafirmam aquelas. Como bem desenvolve José Murilo de Carvalho (2010) a relação entre o indivíduo e o Estado ou entre a sociedade e o Estado até o século XIX se concretizava de forma maniqueísta, na qual o Estado ativo era considerado paternalista ou um mal necessário e a sociedade era entendida como vítima ou como passiva. Esta relação, portanto, inviabilizava qualquer noção de cidadania. Com a Abolição e o contingente de desempregados lançados à rede de práticas punitivas de vagabundagem e vadiagem, agrava-se a problemática do imaginário

social relacionada ao *capoeira* ou aos possíveis gatunos ou desocupados (idem; p.16-18).

Ressaltando a interrelação econômica e política que perpassava a estrutura social, Simon Schwartzman (2004) ressalta que como a sociedade brasileira no final do século XIX ainda era constituída de uma pequena elite branca, um grande número de escravos, imigrantes pobres europeus e uma economia escravista decadente, o que resulta deste processo histórico é a conjugação da nova configuração econômica mundial na qual estamos inseridos com uma economia de mercado globalizante que prolonga a desigualdade social com um número crescente de pobres e não cumpre a promessa de modernização e mobilidade social. A pobreza se torna aliada do imaginário do crime, quando não está de fato entrelaçada a ele, e o escasso acesso aos bens disponíveis, tais como saúde, segurança e educação são sucateados pelo Estado.

A concepção de Justiça social de David Harvey (1980) ajuda a entender como o espaço urbano de acordo com um conteúdo estritamente normativo que deve ser discutido à luz das considerações filosóficas de análise. Para isso, a justiça deve ser pensada como um princípio para uma aplicação particular numa situação de conflitos que surgem diretamente da necessidade de cooperação social. Assim, justiça social demanda uma compreensão de um processo no qual o significado ou os conteúdos destes termos devam estar relacionados a um processo de construção do espaço social e suas divisões. A forma como o desenvolvimento urbanista se espacializa, criando centro e periferia, ou seja, fronteiras e divisas concretas geram como consequência, significações simbólicas também fronteiriças, na medida em que dividem o espaço e a representação que se tem dele.

Assim, como mostra Maria Alice Rezende de Carvalho numa análise mais atual do Rio de Janeiro, a cidade, em sua dimensão espacial e política, se torna “escassa”, na medida em que vira objeto de disputa hobbesiana para comportar cidadania para todos²⁸. A falta de desenvolvimento da periferia e a crescente favelização do espaço urbano não é apenas o resultado da imensa disparidade social, mas causadora de uma rede de simbolismos aliados a esta desigualdade. Para a autora, quando a cidade se torna objeto da apropriação privatista onde

²⁸ Carvalho, Maria Alice Rezende: “Violência no Rio de Janeiro: uma reflexão política”. “Violência e participação política no Rio de Janeiro”. Série Estudos nº 91, Rio de Janeiro, Iuperj, 1995.

residem a desconfiança e o ressentimento sociais, o padrão de exclusão aumenta e a cidadania se torna residual.

Neste ponto, cabe ressaltar que de uma maneira geral, as noções de justiça e de solidariedade quando associadas ao conceito de cidadania remetem a dois debates teóricos: de um lado, ao debate da teoria ou filosofia moral, na qual se enfocam os ideais de justiça e de dever moral que identificamos a partir das teorias contratualistas do século XVII até as novas abordagens neo-contratualistas, tendo a teoria Rawlsiana como ponto de partida. Por outro lado, na literatura sociológica²⁹, a noção de solidariedade norteia a articulação entre interesses individuais e bem comuns, numa concepção de indivíduo autônomo, porém situado numa determinada identidade comunitária, e pertencente a uma totalidade social.

A articulação entre direitos e valores está, portanto, no cerne da discussão da cidadania, permitindo um equilíbrio entre justiça e solidariedade, que de forma conjunta, superadas as dificuldades conceituais, possam relacionar respeito mútuo e dignidade humana como afirmação de uma prática cidadã efetiva. Como resultado, podemos apontar que hoje algumas concepções acerca dos Direitos humanos, sua recepção no Brasil como signatário dos tratados internacionais em matéria de Direitos Humanos e a efetivação destes direitos se dão através da luta por uma cidadania inclusiva³⁰.

Para entender este processo, analisarei primeiro a discussão sobre humanidade no pós-guerra europeu em Hannah Arendt juntamente com algumas perspectivas morais que sua análise envolve. Num segundo momento analisarei a recepção dos princípios dos Direitos Humanos no Brasil a partir da Declaração universal dos Direitos Humanos de 1948 e o reconhecimento integral no Brasil de sua vigência na Constituição de 1988. Por último discorrerei sobre as desigualdades sociais crônicas no Brasil e a dificuldade de efetivação dos direitos de forma concreta.

Pode-se dizer que a primeira tentativa de entendimento mútuo entre as nações surgiu no período pós-primeira guerra. A Liga das Nações, criada em 1920, tinha como princípio norteador a paz mundial através da doutrina de

²⁹ Cf. Oliveira, Luís Roberto Cardoso. “Entre o justo e o solidário: os dilemas dos direitos de cidadania no Brasil e nos Eua”.

³⁰ Embora a Carta das Nações Unidas sobre os Direitos Humanos por ter nascido, segundo Norberto Bobbio, como forma de proteger o indivíduo do Estado, hoje a concepção de Direitos Humanos reflete a vontade dos estados signatários de garantir a proteção do indivíduo seja de um Estado opressor, seja de condições desumanas de tratamento. Cf. Bobbio, N. “A era dos direitos”

segurança coletiva³¹. Tal princípio visava evitar a possibilidade de um novo conflito através do equilíbrio dos poderes. A harmonia entre as nações durou, no entanto, muito pouco. Os interesses econômicos decorrentes da pobreza gerada pela guerra naufragaram a instituição internacional, enterrando de vez a possibilidade de paz baseada no poder.

A partir daí, a pobreza, o desgaste e os ressentimentos decorrentes do primeiro conflito mundial deram margem à emergência de um forte nacionalismo de Estado contra Estado. Após a derrocada econômica do entre-guerras, e a ascensão da segunda guerra mundial, a iniciativa de formar uma nova instituição internacional entrou em pauta novamente, mas desta vez visando garantir a proteção do homem contra o homem. O surgimento das Nações Unidas e a Declaração dos Direitos Humanos foram momentos decisivos de expansão mundial dos princípios de respeito à vida e à dignidade humana.

Várias foram as teorias que surgiram para explicar os males da guerra, assim como seus motivos. As diversas análises do contexto político e cultural de cada Estado-nação, assim como a compreensão das formas de convivência humana, possibilitaram novos estudos sobre os conflitos internos e externos, de sociedade para sociedade. Hannah Arendt analisou em algumas de sua vasta obra, os motivos humanos, políticos e sociais que ensejaram a segunda guerra e também contribuiu para desvendar as futuras problemáticas de convívio social, tais como suas abordagens de identidade étnica, sociedade civil e esfera pública.

Em *Origens do Totalitarismo* (1979), Arendt examina os motivos que levaram à ruptura dos padrões morais na Europa como forças políticas que irromperam nas relações entre o Estado e a sociedade civil. Como primeira análise, a filósofa defende que a ideologia racista emergiu simultaneamente em todos os países ocidentais durante o século XIX. O racismo teria reforçado a ideologia imperialista e absorvido os antigos pensamentos baseados na raça.

Para Foucault (2008), houve uma desconstrução do modelo de soberania a partir da idéia de discurso da guerra das raças, na qual a partir da concepção de que a sociedade estaria numa guerra civil permanente, o discurso de guerra das raças seria apenas mais um expediente para legitimar a submissão do mais fraco. O racismo, para ele, justificou a limpeza étnica e a purificação da raça com a justificativa de proteger o corpo social dos “loucos”, “pobres”, “sub-raças” ou

³¹ A doutrina da segurança coletiva incorpora dois conceitos inter-relacionados: a soberania e o Direito internacional. A soberania garantiria a supremacia legal no interior de um determinado território e o direito internacional às regras para a segurança coletiva. Cf. Seitenfus, R. “Manual das organizações internacionais”. Ed. Livraria do advogado, 2000.

qualquer tipo que fosse considerado escória social e ameaçasse a convivência social através da desordem, de forma a se manter o *status quo* daqueles que dominavam – tanto no sentido político quanto no sentido econômico.

Seyla Benhabib (2004) aponta alguns pressupostos teóricos importantes para a compreensão dos direitos e da negação destes a partir da modernidade. A filósofa aponta que, após a formulação kantiana sobre os direitos cosmopolitas como meio de integração entre a ordem doméstica e a lei internacional, no sentido jurídico como sistema moral, foi Hannah Arendt quem criou um novo legado de direitos cosmopolitas ao dissecar os paradoxos territoriais baseados na soberania no Estado.

Benhabib analisou a expressão “direito a ter direitos” em Hannah Arendt para desenvolver a tese de que o valor moral contido na expressão decorreria de uma concepção kantiana de direito no sentido de que haveria uma transcendência humanitária acima dos valores culturais, lingüísticos e religiosos que os diferenciaram. Esta análise de Benhabib é importante para concluir o argumento deste capítulo de acordo com a articulação da cidadania como princípio e efeito dos Direitos Humanos no Brasil³².

Com milhões de pessoas apátridas e refugiadas em outros Estados a partir do advento de duas guerras mundiais, não foi apenas o acesso aos direitos de cidadania que foram instantaneamente negados para estas pessoas, mas direitos humanos. A partir da discussão sobre a corrida para a África e sua colonização, Arendt examinou os episódios que a partir daí ilustraram uma quebra nas regras de direito e nos valores morais. Os princípios de Direitos Humanos tornaram-se frágeis em prol de decisões políticas imperialistas.

Para Benhabib, a expressão “direito a ter direitos” denotaria duas acepções diferentes de direito. O primeiro “direito” significaria uma extensão do reconhecimento da humanidade aos membros de qualquer grupo humano. Neste sentido, o uso do termo “direito” evocaria um imperativo moral. Já o segundo uso de “direitos” sugeriria o primeiro direito como premissa. “Direitos” na frase de Arendt dependeriam de uma relação triangular entre o receptor, o reconhecedor e a instituição que media tais direitos, dentro da qual a pessoa que detêm direitos já

³² Celso Lafer demonstra que Hannah Arendt defendia o ideal de cidadania como princípio e não como efeito da concepção normativa de direitos humanos, no sentido de que para a filósofa, esperar que uma determinação empírica seja a condição para a existência dos valores seria uma contradição lógica, daí se inferir que a concepção de cidadania deva ser entendida como princípio para que os direitos humanos se realizem em sua efetividade e não o contrário. Cf. Lafer, Celso. “Pensamento, persuasão e poder.”

faz parte de uma comunidade ou é reconhecida como membro ulteriormente. Assim, o uso do primeiro direito teria uma estrutura discursiva diferente da segunda, na medida em que requer a identidade e o reconhecimento da pessoa como membro de algum grupo humano.

Segundo a filósofa, para que seja possível o reconhecimento de uma pessoa como membro de um agrupamento humano torna-se necessário anteriormente que ela seja reconhecida como humana. Este ponto revelaria o valor moral do primeiro direito, no qual a concepção kantiana de valor universal de humanidade acima de qualquer contexto cultural transcenderia qualquer possibilidade de não-reconhecimento³³. Este direito imporia como consequência obrigações mútuas, no sentido de obrigar-nos a nunca violar o direito de humanidade de cada pessoa.

Segundo a autora, Hannah Arendt tinha em mente a humanidade como membro reconhecido no interior de uma sociedade civil e a liberdade decorreria apenas deste direito. Para Arendt, o Estado-nação sempre possuiu um grau elevado de exclusão e de injustiças sociais decorrentes de lutas por motivos identitários e ideológicos. Os cidadãos do Estado moderno como membros de uma nação, possuem uma história, uma língua e uma tradição particular. Quanto mais a nação defende a identidade acima da política, mais conflitos por igualdade surgem e menos respeito pelas diferenças se instala. Assim, “direito a ter direitos” no contexto atual constitui um reconhecimento de um status universal de ser pessoa humana, independentemente de sua identidade nacional.

Segundo Sorj (2000) há uma antinomia de valores na abordagem dos direitos humanos, na qual ao mesmo tempo em que o Estado vela pela liberdade individual e esta se assegura através dos valores individualistas, também vela pela igualdade entre os cidadãos através do acesso dos mais desfavorecidos a condições mínimas de integração na vida social, o que reflete valores supra-individuais solidários.

Para compreender este argumento, Jessé Souza (2003; 176) aponta que a ideologia espontânea do capitalismo tardio reduz a complexidade social, tornando incapazes os membros da sociedade de perceber o sentido cotidiano das desigualdades, já naturalizadas e tornadas partes do cenário do dia-a-dia, como foi mostrado há pouco.

³³ Benhabib cita o imperativo categórico kantiano como a forma de legitimar a lei moral e o direito à humanidade que possuiríamos: “aja de forma a tratar a humanidade sempre como um fim em si mesmo e nunca como um meio.” Isso significaria para Benhabib o direito de ser tratado pelos outros em acordo com certos princípios de valor e de dignidade humana.

Como aponta Angela Paiva (2003; 228), “quando a cidadania é conseguida de cima, termina por gerar uma cidadania predominantemente passiva, visto que estariam ausentes os traços universalistas da concepção de direitos individuais.”

Já Elisa Reis (1998), dá ênfase ao aspecto político da falta de integração social, na qual a pobreza extrema em combinação com a cultura da desigualdade gera uma espécie de identidade social restritiva, alienada da esfera política, na qual o conceito de cidadania existe em descrédito, na medida em que algumas camadas da sociedade desfrutam da cidadania como status de privilégio. A falta de distribuição de bens sociais para a satisfação de necessidades básicas gera uma massa de “pobres” ou “indigentes” que são vistos como perigosos e geradores de violência. A responsabilidade estatal é vista como a forma de proteger as elites dos pobres perigosos que seriam perigosos por serem invejosos da riqueza das elites. Este ponto, defendido por Elisa Reis, nos mostra como a forma de culpabilizar o Estado também é a forma de se eximir de qualquer responsabilidade assim como também transforma a desigualdade em natural, para que se mantenha o *status quo* do sistema estrutural existente.

Tentei neste capítulo mostrar um pequeno panorama da diversidade conceitual e teórica de análise das relações sociais no Brasil em torno do tema da cidadania. Os valores, a cultura política, e os costumes relacionam-se intimamente com a estrutura sócio-econômica e desta mistura resultam representações sociais que se manifestam muitas vezes inconscientes no dia-a-dia. Isso também aparece nitidamente através do discurso e da opinião pública, seja no boca a boca, seja nas cartas de leitores de jornais, seja no gestual do cotidiano.