



**Thelma Beatriz Carvalho Cajueiro Lersch**

**Cidadania, reconhecimento e justiça:** para  
uma compreensão moral da ação afirmativa  
racial

**Dissertação de Mestrado.**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciências sociais da PUC-Rio como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais.

Orientadora: Prof<sup>a</sup>. Angela Maria de Randolpho Paiva

Rio de Janeiro  
Fevereiro de 2014



**Thelma Beatriz Carvalho Cajueiro Lersch**

**Cidadania, reconhecimento e justiça:** para uma compreensão moral da ação afirmativa racial

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais do Departamento de Ciências Sociais do Centro de Ciências Sociais da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

**Profa. Angela Maria de Randolpho Paiva**

Orientadora

Departamento de Ciências Sociais – PUC-Rio

**Profa. Patricia Castro Mattos**

UFSJ

**Profa. Gisele Guimaraes Cittadino**

Departamento de Direito – PUC-Rio

**Profa. Maria Sarah da Silva Telles**

Departamento de Ciências Sociais – PUC-Rio

**Profa. Mônica Herz**

Coordenadora Setorial do Centro  
de Ciências Sociais – PUC-Rio

Rio de Janeiro, 18 de fevereiro de 2014

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, da autora e do orientador.

## **Thelma Beatriz Carvalho Cajueiro Lersch**

Graduou-se em Ciências Sociais na Puc. Tradutora de inglês e alemão.

### **Ficha Catalográfica**

Lersch, Thelma Beatriz Carvalho Cajueiro

Cidadania, reconhecimento e justiça: para uma compreensão moral da ação afirmativa racial / Thelma Beatriz Carvalho Cajueiro Lersch; orientadora: Angela Maria de Randolpho Paiva. – 2014.

94 f. ; 30 cm

Dissertação (mestrado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Ciências Sociais, 2014.

Inclui bibliografia

1. Ciências Sociais – Teses. 2. Cidadania. 3. Reconhecimento. 4. Justiça. 5. Ação afirmativa racial. I. Paiva, Angela Maria de Randolpho. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Ciências Sociais. III. Título.

CDD: 300

Dedico este trabalho a minha mãe, Telma, e a meu pai, Beno, que me ensinaram as coisas mais importantes que sei.

## Agradecimentos

Agradeço, em primeiro lugar, à minha orientadora, Angela Paiva, pela inspiração, sabedoria e pelo carinho.

Agradeço também à banca examinadora, composta pelas Professoras Gisele Guimarães Cittadino, Maria Sarah da Silva Telles e Patrícia Mattos, por sua presença e importante contribuição ao trabalho.

Agradeço ainda à Capes pela bolsa obtida durante a realização do curso de Mestrado.

Agradeço, finalmente, às queridas secretárias do Departamento de Ciências Sociais, Ana Rôxo, Eveline e Mônica, por fazerem com que nos sintamos sempre em casa.

## Resumo

Lersch, Thelma Beatriz Carvalho Cajueiro, Paiva, Angela Maria de Randolpho **Cidadania, reconhecimento e justiça: para uma compreensão moral da ação afirmativa racial**. Rio de Janeiro, 2014. 94p. Dissertação de mestrado. Departamento de Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

O fim deste trabalho é construir uma compreensão ou justificação moral da ação afirmativa racial no contexto social brasileiro contemporâneo. A ação afirmativa racial é tomada como eixo privilegiado de análise para a compreensão sociológica das relações raciais brasileiras a partir de três conceitos-chave, quais sejam, a cidadania, o reconhecimento intersubjetivo e a justiça. A ação afirmativa racial, fundamentada nesses três elementos, pode ser vista como o potencial emancipatório de uma Teoria Crítica que, para além de produzir diagnósticos sobre seu tempo, visa a enxergar, nos processos sociais vigentes, o potencial emancipatório existente.

## Palavras-chave

Cidadania; Reconhecimento; Justiça; Ação Afirmativa racial.

## Abstract

Lersch, Thelma Beatriz Carvalho Cajueiro, Paiva, Angela Maria de Randolpho. (Advisor) **Citizenship, Acknowledgement and Justice: for a moral comprehension of racial Affirmative Action.** Rio de Janeiro, 2014. 94p. MSc. Dissertation. Departamento de Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

The goal of this project is to build a moral comprehension or justification of racial affirmative action in Brazilian contemporary social context. Racial affirmative action works here as a special analysis axis for the sociological understanding of Brazilian racial relations based on three key concepts, i. e., citizenship, intersubjective acknowledgement and justice. Based on these three elements, racial affirmative action can be seen as the emancipatory potential of a Critical Theory that, beyond producing a diagnosis of its time, aims at seeing, in the current social processes, its existing emancipatory potential.

## Keywords

Citizenship; Acknowledgement; Justice; racial Affirmative Action.

## Sumário

Introdução	10
1. Cidadania ou o “direito a ter direitos”	16
1.1. Pressuposto básico: conceito sociológico ou nominal de raça	18
1.2. Cidadania no Brasil: indivíduo e relação, direito e privilégio	20
1.3. Classe versus raça: somos racistas	24
1.4. Democracia racial	30
1.5. Para uma nova cidadania: emancipação com “o direito a ter direitos”	34
2. Reconhecimento e Identidade	39
2.1. O indivíduo dialógico	41
2.2. Reconhecimento e dimensões do autorrespeito: três esferas	45
2.3. Luta/conflito como motor social e moral	51
2.4. Não reconhecimento, formas de desrespeito e violência	53
2.5. Políticas de identidade: equacionando igualdade e direito à diferença	56
3. Justiça e Mérito: crítica ao liberalismo	60
3.1. Charles Taylor e sua crítica ao individualismo e ao Estado liberal	62
3.2. O embate liberais-comunitaristas	66
3.3. Uma crítica ao mérito	70
3.4. Uma crítica à tolerância	74
Conclusão	79
Referências Bibliográficas	84



*Falar em relações de poder que não são passíveis de problematização significa falar em relações de violência.*

(CITTADINO 2005: 156)

*As tartarugas marinhas põem seus ovos, e a maioria deles é comida pelos caranguejos,*

*Aquelas que nascem correm o mais rápido possível em direção ao mar, e muitas são comidas pelos pássaros,*

*Daquelas que sobrevivem e chegam ao mar, a maioria é comida pelos peixes.*

*É verdade, há algumas que se safam.*

*É um milagre.*

*Para sobreviverem, as tartarugas não precisam somente de vontade, mas sim de muita sorte.*

(Trecho extraído do filme *Un baiser papillon – Beijo de Borboleta*, de Karine Silla, 2010).

## Introdução

O fundamento da política de ação afirmativa é a intervenção no âmago daqueles fatores estruturais que garantem, de forma perversa, a perpetuação e retroalimentação das mais patentes desigualdades de uma sociedade. Implícitos na potencialidade dessa política estão noções de direito, cidadania, reconhecimento e justiça; em uma palavra: emancipação. Este trabalho tem como pano de fundo as desigualdades entre brancos e negros <sup>1</sup> - termo usado aqui no sentido englobante de pretos e pardos <sup>2</sup> - brasileiros.

Não obstante ser, em seu cerne axiológico, um instrumento político a ser utilizado potencialmente por vários grupos marginalizados, este trabalho contemplará a questão das ações afirmativas raciais - para negros - no acesso ao ensino superior no Brasil. Isso será realizado à luz da perspectiva teórica da Teoria Crítica, mais especificamente de uma teoria crítica do reconhecimento, cujo principal expoente é Axel Honneth, atual diretor do *Institut für Sozialforschung* (Instituto para Pesquisa Social), berço dos teóricos da Escola de Frankfurt.

Max Horkheimer, em artigo seminal <sup>3</sup> que definiu a Teoria Crítica em oposição ao que ele denominou teoria tradicional, argumentou que a Teoria Crítica deveria desenvolver-se a partir do conceito de *interesse emancipatório* (SAAVEDRA 2007: 95). Segundo a Teoria Crítica, para além de produzir um diagnóstico do funcionamento de dada sociedade e de seus elementos destrutivos - óbices à plena realização da liberdade e da igualdade -, é preciso elaborar, principalmente, uma “orientação para a emancipação relativamente à dominação vigente” (NOBRE 2011c: 45). É preciso analisar os processos sociais concretos como “os portadores da nova ordem possível”, como detentores dos “potenciais de resistência e de emancipação” (NOBRE 2011b: 11 e 13). Nessa chave interpretativa, a ação afirmativa pode ser interpretada como o potencial de resistência e emancipação.

---

<sup>1</sup> Utiliza-se aqui o termo reivindicado pelo próprio movimento negro em suas demandas.

<sup>2</sup> Recorre-se aqui, por sua vez, à nomenclatura oficial do IBGE.

<sup>3</sup> Trata-se do ensaio “Teoria tradicional e teoria crítica”, publicado em 1937

Juntamente com essa vertente de teoria crítica que questiona as relações raciais desiguais vigentes, serão muito mobilizados autores da vertente intelectual denominada comunitarista, tais como Charles Taylor e Michael Sandel.

Pode-se afirmar que a busca por uma compreensão ética e moral da sociedade e da sociabilidade se opõe a “uma longa tradição de exclusão” tão característica das narrativas e representações simbólicas do dominante em oposição ao dominado, subjugado (SOMERS; GIBSON 1998: 74). A construção de valores alternativos e contra-narrativas passa a expressar e dar voz a uma nova multiplicidade de subjetividades capazes de rejeitar as supostas neutralidade, universalidade ou objetividade das narrativas e subjetividades dominantes. Trata-se essencialmente de lutas sobre identidades, que ensejam uma política - e políticas - de identidade demandadas pelos “novos movimentos sociais”, emancipados de um longo estado de marginalidade não apenas político, socioeconômico e cultural, como também teórico (SOMERS; GIBSON 1998: 74).

Sair da marginalidade teórica significa reconhecer os limites conceituais, heurísticos e cognitivos das teorias clássicas sobre movimentos sociais que têm seu foco nos meros interesses de classe e em cálculos “instrumentais” para atingir metas específicas e pragmáticas de poder (SOMERS; GIBSON 1998: 52). Como pondera Leonardo Avritzer, referindo-se ao potencial da Teoria Crítica (AVRITZER 2002: 9), “as cores básicas, assim como os conceitos sociológicos clássicos, já não são suficientes para explicar essa nova realidade”, que visa a articular um espaço público em que a imagem do negro, historicamente construída a partir de suas “incompletudes” ou “desvios” em relação ao branco, possa ser reconstruída a partir de bases de fato igualitárias.

A Teoria Crítica e as novas políticas de identidade focam primariamente, para além de “questões tradicionais de trabalho e da produção”, “metas expressivas de auto-realização”, ao mesmo tempo em que “tentam reconstruir positivamente diferenças previamente desvalorizadas. A máxima torna-se “eu ajo de acordo com quem eu sou”, saindo da chave dos “interesses” e “normas” para acionar a chave das identidades e solidariedades, sempre submetida à mais ampla questão moral e simbólica da dominação (SOMERS; GIBSON 1998: 53).

Surgem, conseqüentemente, novas teorias de agência e de ação, baseadas em “categorias particularísticas de pessoas concretas”, visto que a ontologia individuada do suposto “ator social universal” revela, na verdade, em seu âmago, “um ator extremamente particularístico - a saber, branco, masculino e ocidental” (SOMERS; GIBSON 1998: 53). Em tal concepção universalista de ator social, como bem coloca Michael Sandel, qualquer indivíduo que não se enquadre na premissas dominantes “não pode – nem mesmo heurísticamente – existir” (SANDEL apud SOMERS; GIBSON 1998: 78).

Tomando como central a categoria do reconhecimento intersubjetivo, argumenta-se aqui que, histórica e culturalmente, o negro brasileiro teve tolhidas suas condições de (re)construção de uma identidade, tanto individual quanto coletiva, que fosse positiva, politicamente ativa e não distorcida. Primeiro com a desumanidade da escravidão, e depois com uma liberdade e uma tolerância social em muitos sentidos limitadas pela desigualdade material e simbólica, assim como pelo preconceito, escondeu-se - como que sob uma fina camada de verniz, a vanglória da “democracia racial” -, um acordo societário racialmente desigual, hierárquico e aniquilador da real afirmação da diferença.

Menor acesso à educação básica, discriminação na escola e na procura por emprego, salários mais baixos e o quase “monopólio branco nas profissões e postos mais bem remunerados do país” (FERES JÚNIOR 2004: 33) são o triste retrato de uma sociedade de fato racializada, ou seja, racialmente dividida, cujos mecanismos de perpetuação desse abismo racial – ainda que mais “sutis” e descentralizados do que em outros contextos racistas - institucionalizaram-se na sociedade.

O reconhecimento do racismo pelo Estado brasileiro é relativamente recente, tendo ganho fôlego especialmente após a realização da Conferência Mundial contra o Racismo, em 2001, em Durban, e também após a divulgação, pelo Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA), de indicadores desagregados por raça, bastante convincentes quanto à persistência das desigualdades raciais brasileiras (HERINGER 2004: 58). O tema entrou para a agenda política, e o movimento negro unificou-se em torno da proposta de ação

afirmativa para negros no acesso ao ensino universitário de qualidade, ou seja, majoritariamente público.

Hoje concretizada e regulamentada por lei <sup>4</sup>, a ação afirmativa transformou-se em realidade nas mais diversas universidades do país, em que as experiências, bastantes distintas e peculiares em cada instituição, realizam, aos poucos, uma grande revolução no histórico de luta do Estado brasileiro contra o racismo. Como hipótese central, este trabalho pretende pensar as ações afirmativas raciais como possível política de realização da cidadania emancipatória e do legítimo reconhecimento da população negra brasileira a partir das perspectivas da Teoria Crítica.

A ação afirmativa como “política de identidade” por excelência servirá também, neste trabalho, como eixo teórico para problematizar os conceitos de cidadania, direitos, reconhecimento e justiça em conexão com o *status quo* das relações raciais no Brasil. O mito da democracia racial, a justiça compreendida como guardião do mérito e as concepções liberal-universalistas de direito e cidadania serão problematizados, questionados e, finalmente, desconstruídos, vistos que não são suficientes para abarcar nossas divisões de teor racial e sua possível superação.

Dentro da perspectiva crítica e comunitarista, as ações afirmativas raciais serão analisadas à luz de três perspectivas analíticas basilares, quais sejam, a sociologia política da cidadania, a sociologia política do reconhecimento e, finalmente, a filosofia política e a filosofia do direito, que se ocupam de temas da justiça, do mérito e da tolerância. Tendo a política de ações afirmativas como eixo analítico de todo o trabalho, cada uma das três perspectivas será abordada em um capítulo exclusivo, subdividido em conceitos-chave e tópicos importantes.

A metodologia se deu a partir de extenso percurso bibliográfico, do qual puderam ser extraídos e desenvolvidos importantes conceitos e ideias acerca da ação afirmativa racial na sociedade brasileira e de sua potencialidade moral

---

<sup>4</sup>De fato, após a criação da lei federal 12.711 de 2012, as universidades federais brasileiras estão obrigadas a garantir, no mínimo, 50 % de suas vagas para alunos oriundos de escolas públicas, assim como a reservar vagas para pretos, pardos e indígenas em proporção correspondente à população da unidade federativa em que se encontra a instituição.

relativamente à cidadania, ao reconhecimento e à justiça. O levantamento teórico realizado foi interdisciplinar, visando a uma avaliação crítica do tema - no sentido de um diagnóstico dos obstáculos à plena realização da igualdade e do reconhecimento, assim como das políticas para sua possível superação - à luz da sociologia política e da filosofia política.

O primeiro capítulo, sobre cidadania e direitos, calcou-se muito na leitura de alguns autores, a saber, Roberto DaMatta, Vera Telles, Evelina Dagnino, José Murilo de Carvalho e Celso Lafer, este último em seu diálogo com a obra de Hannah Arendt. O segundo capítulo, por sua vez, contemplou a categoria de reconhecimento intersubjetivo principalmente à luz de obras de Axel Honneth, Charles Taylor, Jessé de Souza, Patrícia Mattos e Gisele Cittadino. O terceiro, finalmente, baseou-se na discussão entre liberais e comunitaristas acerca do fundamento moral de uma teoria de justiça, assim como nos conceitos de mérito e tolerância. As contribuições principais foram de Rainer Forst, Michael Sandel e João Feres Júnior.

O contexto histórico, social e cultural das relações raciais brasileiras foi problematizado a partir das clássicas análises de Florestan Fernandes, Carlos Hasenbalg e Nelson do Valle Silva, dos mais recentes trabalhos de Antônio Sérgio Alfredo Guimarães, assim como de contribuições de Kabengele Munanga e Ângela Paiva, entre outros autores. A perspectiva crítica, por sua vez, integrou-se ao trabalho através do modelo crítico de Axel Honneth e das análises de Patrícia Mattos, Jessé Souza e Marcos Nobre, principalmente.

Todo esse percurso teórico e analítico visa a articular a hipótese central do trabalho, qual seja, a de que somente o direito à diferença pode viabilizar e concretizar uma maior igualdade de fato em um contexto tão radical e estruturalmente desigual quanto o brasileiro, em que as políticas universalistas – especialmente no campo da educação - têm seus limites traçados, *a priori*, no contexto histórico e social.

Nesse contexto de tamanha exclusão e discriminação, somente as medidas de “discriminação positiva” - e friso aqui o *somente* - podem, para além da reparação e do efeito pedagógico buscados na criminalização da “discriminação

negativa”, inserir de fato, econômica, social e moralmente, tal segmento de indivíduos, historicamente discriminados e negligenciados na sociedade (FERES JÚNIOR 2004: 297). A realidade contemporânea da ação afirmativa racial pode despertar, para os negros brasileiros, um potencial de emancipação moral - em termos de cidadania, reconhecimento e justiça - que até então encontrava-se adormecido.

## 1. Cidadania ou “o direito a ter direitos”

O primeiro capítulo do trabalho contemplará, a partir da perspectiva da sociologia política e da filosofia política, os conceitos de cidadania e de direitos, estando ambos inextricavelmente ligados ao reconhecimento do valor da pessoa humana como “valor-fonte” de todos os valores sociais e como fundamento último da própria ordem jurídica. Na transição da centralidade do conceito excludente de honra aristocrática para a consolidação do conceito universalmente democrático de dignidade universal da pessoa humana – cuja genealogia foi minuciosamente realizada por Taylor em *As fontes do Self* (1997) -, os direitos fundamentais tornam-se, como núcleo inviolável do cidadão, a expressão jurídica e a garantia formal de proteção de tal dignidade da pessoa humana.

Tendo em vista que tais direitos e, consequentemente, o exercício da plena cidadania são conquistas históricas e políticas - verdadeira construção e invenção da mente humana, exigindo acordos pragmáticos e da ordem da luta pelo poder, para além de verdades “autoevidentes” sobre o valor do indivíduo (HUNT 2009) -, pretendo analisar como tais direitos e a cidadania se concretizaram – ou restaram à deriva – no contexto da sociedade brasileira, especialmente no que tange à população afrodescendente.

Para tal, recorrerei a alguns conceitos da ordem da “cidadania adjetivada”, tais quais a “cidadania relacional”, de DaMatta, e a “subcidadania”, de Jessé Souza. Ambos autores, partindo de raciocínios teóricos distintos em um complexo debate - ao qual não me referirei aqui -, chegam à mesma conclusão, qual seja, de que o processo de concretização dos direitos fundamentais e da cidadania “moderna” ocidental enquanto garantidores da dignidade da pessoa humana não se deu, no caso brasileiro, de forma estável e plena.

Enquanto Jessé fala em “um acordo implícito jamais verbalizado” que mantém institucionalmente o “não valor humano de alguns” (SOUZA 2006: 46), DaMatta denuncia a pequena distância que há entre as teorias “científicas” racistas, com seus conceitos de degenerescência e inferioridade racial, e a



ideologia mais abrangente brasileira interpretadora, em sentido restrito, da cidadania e dos direitos (DAMATTA 2010: 65).

Como bem afirma Jessé (SOUZA 2006: 30-31) em relação ao “princípio da dignidade” ocidental, “para que haja eficácia legal da regra de igualdade é necessário que a percepção da igualdade na dimensão da vida cotidiana esteja efetivamente internalizada”. Tal percepção da igualdade, porém, não ocorre, no Brasil, em detrimento de condições tais quais a classe social ou a cor do indivíduo em questão, mas sim *justamente* em função de tais condições, em um contexto em que, como na obra-prima de George Orwell, todos são iguais, porém alguns são mais iguais que os outros.

Tendo como foco a população negra brasileira, pretendo investigar quais fatores ensejaram - e mantêm, até hoje – tal hierarquia valorativa entre “cidadãos” e “subcidadãos” (SOUZA 2006: 42), ou seja, a manutenção de uma separação entre privilegiados e aqueles deixados à própria sorte, desamparados no que tange aos seus direitos básicos mais elementares. No centro da discussão está certamente o abismo entre brancos e negros brasileiros no que tange ao acesso à educação e, conseqüentemente, à empregabilidade e à mobilidade social.

A questão principal do trabalho, porém, é mais complexa e profunda do que as meras – ainda que também trágicas - desigualdades socioeconômicas. Trata-se de pensar nas desigualdades propriamente morais, simbólicas e subjetivas que há entre negros e brancos na sociedade brasileira. A superação de nossas divisões raciais passa, certamente, pelo que Evelina Dagnino denomina “nova cidadania”, conceito que, reposicionado nas lutas históricas, políticas e mesmo semânticas contemporâneas, defenda “a existência de um vínculo intrínseco entre a igualdade e a diferença”, no sentido de que “o direito à diferença específica, aprofunda e amplia o direito à igualdade” (1994: 114).

O alargamento do conceito de cidadania é, acima de tudo, uma proposta de sociabilidade, da criação de “novas formas de sociabilidade, um desenho mais igualitário das relações sociais em todos os seus níveis, e não apenas a incorporação ao sistema político no seu sentido estrito” (DAGNINO 1994: 108). Trata-se de forjar um novo acordo societário em uma sociedade que apresenta,

historicamente, uma baixa taxa de solidariedade (TELLES 2014: 5) e uma ampla tolerância para com o desrespeito de indivíduos e grupos e para com o perverso casamento entre privilégio e exclusão.

### 1.1.

#### **Pressuposto básico: conceito sociológico ou nominal de raça**

Crucial para tal empreitada - e pré-requisito básico para a discussão - é a compreensão da “raça” como *conceito sociológico ou nominal*, e não, evidentemente, como conceito biológico ou genético. Como bem afirma o militante Frei David dos Santos, em lúcidas palavras, “no Brasil a classificação racial e o racismo se baseiam na *aparência* de uma pessoa, e não na sua origem”. Nessa lógica, “como construção social a raça tem efeitos reais e muito profundos no Brasil” (SANTOS 2013 – o grifo é meu).

Essas construções, cujos efeitos são a patente exclusão, marginalização e todo tipo de sofrimento dos negros, baseiam-se em uma certa “invisibilidade”, termo que Axel Honneth usa e Gisele Cittadino retoma para descrever uma “não-existência no sentido social”, expressão real de uma sociedade que exerce, no cotidiano, a crença na “superioridade social através da não-percepção daqueles que são dominados”. A falta do devido reconhecimento ou de um reconhecimento precário alimentam um mundo marcado pela subalternidade e pela humilhação (CITTADINO 2005: 160).

Tal pressuposto teórico de raça no sentido sociológico ou nominal é o fundamento basilar para se pensar em ações afirmativas para negros no Brasil. Afirmar que tais políticas não têm legitimidade - visto que não há, biológica e cientificamente, raças, mas sim apenas uma raça, a humana - é ignorar que tal inquestionável consenso científico está longe de, uma vez que alcançado, penetrar nos corações e mentes das pessoas, desfazendo as crenças, os valores e demais considerações de ordem cultural que se associam histórica e ideologicamente às três matrizes “raciais” brasileiras (SCHWARCZ 2012b: 98).

Como bem coloca Lilia Moritz Schwarcz,

“(...) se o conceito não é natural, continua a ser pragmaticamente acionado, denotando uma classificação social baseada em atitude negativa ante determinados grupos, *devidamente discriminados* a partir desses critérios. Demonstrar, pois, as limitações do conceito biológico, desconstruir a sua significação histórica, não leva a abrir mão de suas implicações e novas classificações sociais” (SCHWARCZ 2012b: 98 – o grifo é meu).

Com isso concorda Sérgio Costa (COSTA 2002: 150), quando ressalta que o conceito não biológico de raça, surgido nos estudos raciais da década de 1970<sup>5</sup>, foi, de fato, “contribuição fundamental para desnudar o viés racista que marca a produção e a reprodução das iniquidades sociais no Brasil”.

Na pesquisa de Elielma Machado sobre discriminação racial no estado do Rio de Janeiro, realizada à luz de notícias de jornal dos últimos vinte anos, tornam-se claros os termos e a frequência da discriminação racial no Brasil. O título de seu artigo, *Palavras que marcam*, refere-se às injúrias sofridas pela população negra, injúrias estas que denotam animalização, desqualificação estética e desqualificação moral da “raça negra”. As associações a símios, a “uma cor que também não ajuda”, a “sujo”, “bandido”, “traficante”, “empregada” e “prostituta” (MACHADO 2008: 45-46) ilustram de forma objetiva de que maneira, nas palavras de Kabengele Munanga, “o racista cria a raça no sentido sociológico” (MUNANGA 2008: 21).

Resta nítido, após tais palavras, o argumento de Antonio Sérgio Alfredo Guimarães de que o já mencionado conceito sociológico de raça repousa em dois pressupostos cruciais porém difíceis de perceber, quais sejam, o fato inquestionável de que não há raças biológicas e o fato também inquestionável de que o que denominamos raça tem, ainda assim, existência nominal, efetiva e eficaz no mundo social, e apenas nele (GUIMARÃES 2012b: 50).

Seus efeitos, porém, na realidade cotidiana da maioria da população brasileira, que é preta e parda, são mais do que reais. No centro de tal conceito sociológico de raça e cruciais para a discussão aqui empreendida estão algumas ideias-chave problematizadas nos próximos subcapítulos: nossa complicada

---

<sup>5</sup> Os estudos pioneiros nesse sentido foram de Carlos Hasenbalg e Nelson do Valle.

tradição de cidadania; nosso mito de “democracia racial”, supostamente miscigenada e harmônica, avessa à conflituosidade, especialmente de ordem racial; e nossa crença, arraigada no senso comum, no fato de que o preconceito e a discriminação que sofrem os negros brasileiros têm fundamento de “classe”, e não de raça (GUIMARÃES 2012b: 9 e 47). Os limites de nossa cidadania fraturada denunciam, porém, as determinações de ordem estritamente racial da sociedade brasileira contemporânea.

## 1.2.

### **Cidadania no Brasil: indivíduo e relação, direito e privilégio**

Pensar em direitos e cidadania no Brasil e na transição histórica do conceito de honra para o de dignidade universal pressupõe primeiramente olhar para a história do país, assim como para o desenvolvimento de sua organização social específica e para as relações sociais existentes entre seus distintos grupos e indivíduos. Assim o faz o antropólogo Roberto DaMatta, em seus ensaios de *A casa e a rua* (1997), tentativa contundente de compreensão da sociedade brasileira “como alguma coisa totalizada”, “uma realidade que forma um sistema. Um sistema que tem suas próprias leis e normas”. Reitera ainda o autor que “aqui a sociedade é uma entidade que se faz e refaz por meio de um sistema complexo de relações sociais (...)”, cujo cerne é uma ambivalência difícil de ser compreendida (DAMATTA 1997: 13).

Todas as sociedades humanas fazem e perfazem-se em um complexo e particular sistema de relações sociais, que em sua versão moderna ocidental idealmente deságua na sociedade de classes capitalista e igualitária, consagração das ideias centrais de indivíduo e universalismo de procedimentos. O Brasil, porém, conjugou a igualdade formal com a permanência de muitas hierarquias de fato, conservando muito do aspecto “barroco” a nós legado pelos portugueses e prontamente transmutado em aspecto notadamente brasileiro.

Assim elabora DaMatta:

“ (...) temo que aquilo que se convencionou chamar de barroco não se esgotou no passado, mas é uma arte brasileira na medida em que sua estilística é precisamente essa: a da capacidade de relacionar (...) o alto com o baixo; o céu com a terra; o fraco com o poderoso; o humano com o divino, e o passado com o presente” (1997: 13-14).

A análise de DaMatta sobre as relações sociais brasileiras é especialmente interessante para o presente trabalho visto que seu ponto de partida é aquilo que “a sociedade vive e faz concretamente”, ou seja, seu sistema regulamentador e de ação, que obviamente embebido em suas crenças e valores, não se reduz, por sua vez, a esse plano das idéias e, cabe ressaltar, não se reduz muito menos a sua faceta normativa, com suas leis, instituições e garantias formais (1997: 14).

Nesse sentido, a complexidade e as contradições históricas e atuais das relações raciais brasileiras são ainda analisadas por Roberto DaMatta em seu ensaio seminal *Fábula das três raças*, em que afirma ter ocorrido, no caso brasileiro - e em oposição ao caso norte-americano -, “uma junção ideológica básica entre um sistema hierarquizado real, concreto e historicamente dado e a sua legitimação ideológica num plano muito profundo” (DAMATTA 2010: 70).

A cidadania plena como concretização do indivíduo universal livre e igual a seus pares, assim como as três gerações sucessivas e complementares de direitos, analisadas à luz da história da Inglaterra, (MARSHALL 1967) são processos históricos que, no caso brasileiro, não se concretizaram de forma linear, sistemática ou total. A cidadania brasileira está, como explica DaMatta, muito mais ligada às relações, às pontes entre os distintos espaços morais e diferentes “categorias de pessoas” do que ao conceito de indivíduo livre ocidental e possuidor de uma dignidade inalienável, fundamento primeiro da modernidade (1997: 21).

“Mestres das transições equilibradas e da conciliação”, os brasileiros não criaram, em seu seio, uma nação de indivíduos iguais entre si, todos cidadãos devidamente reconhecidos e dotados dos mesmos direitos, mas sim diferentes classes de cidadãos, que, dependendo do contexto ou da relação, são “supercidadãos” ou “subcidadãos”. Como bem sintetiza DaMatta, não somos “uma sociedade perfeita ou muito menos justa” (1997: 19-21). Na sociedade relacional, em que os elos, as relações e os “triângulos de pessoas” prevalecem sobre o atomismo dos indivíduos, a lei deixa de ser garantia da igual proteção da dignidade universal para tornar-se, muitas vezes, o substrato formal e vazio de uma promessa de direitos que nunca se concretiza para aqueles que, desprovidos

de relações, amigos ou padrinhos, têm que a ela recorrer (DAMATTA 1997: 24-25).

DaMatta caracteriza ainda nossa organização social como

“um sistema que relaciona de modo intrigante a igualdade superficial e dada em códigos jurídicos de inspiração externa e geralmente divorciados da nossa prática social; com um esqueleto hierárquico, recusando-se a tomar um desses códigos como exclusivo e dominante, e preferindo sempre a relação entre os dois” (1997: 46).

O historiador José Murilo de Carvalho, partindo do raciocínio de ampliação gradual de direitos de T. H. Marshall, também contribui para tal visão de uma perversa combinação brasileira entre a igualdade formal superficial e a estrutura real de desigualdades e privilégios com os conceitos de “cidadão de primeira, segunda e terceira classe” (CARVALHO 2008: 215-217).

Os primeiros, “cidadãos de primeira classe” – que o autor denomina “doutores”, denotam a pequena parcela da população que está “acima da lei”, ou seja, para a qual a lei significa proteção de fato de seus direitos básicos e reconhecimento pleno de seus direitos. Nas palavras de José Murilo,

“os doutores são invariavelmente brancos, ricos, bem vestidos, com formação universitária. (...) Frequentemente, mantêm vínculos importantes nos negócios, no governo, no próprio Judiciário. Esses vínculos permitem que a lei só funcione em seu benefício” (CARVALHO 2008: 215).

Os “cidadãos simples” ou “de segunda classe”, por sua vez, estão sujeitos tanto aos rigores quanto a alguns benefícios da lei, aplicada de forma assistemática, parcial e incerta. Trata-se de um grande número de trabalhadores assalariados e pequenos proprietários ou, como têm classificado muitos especialistas nos últimos anos, da “nova classe média brasileira”<sup>6</sup>.

Finalmente, os cidadãos de terceira classe ou os “elementos” do jargão policial - nas palavras de José Murilo, “quase invariavelmente pardos ou negros,

---

<sup>6</sup> Cabe ressaltar, todavia, que apesar de grandes avanços no combate à pobreza e à miséria brasileiras, pode-se questionar o aspecto de um intenso investimento nas políticas de assistência e na desoneração do consumo de baixa renda. A inserção social via cidadania, escolarização e emprego nem sempre vem a reboque da inserção via assistência e consumo. A questão é complexa, e o que dizer então “das políticas redistributivas, dos direitos sociais como a saúde, a educação, o transporte, direitos que conformam uma sociedade cidadã?” (TELLES 2014: 3 e 17)

analfabetos, ou com educação fundamental incompleta” – fazem parte do contrato social apenas nominalmente e não partilham da riqueza nacional. De fato, não estão protegidos nem pela sociedade nem pelas leis, visto que só lhes restam promessas vazias de um formalismo jurídico e de instituições inoperantes (CARVALHO 2008: 216). Esses três tipos ideais ajudam a entender como se dá, em sociedades muito desiguais, o distinto (não) reconhecimento do valor da pessoa humana.

Também Jessé Souza, que parte de raciocínios teóricos distintos, chega à mesma conclusão, qual seja, de que tal processo de concretização dos direitos fundamentais e da cidadania “moderna” ocidental enquanto garantidores da dignidade da pessoa humana não se deu, no caso brasileiro, de forma segura, gradual e sistemática. Jessé toca em um aspecto crucial de nossa desigualdade socioeconômica e simbólica ao mencionar “um acordo implícito jamais verbalizado” que mantém institucionalmente o “não valor humano de alguns” (SOUZA 2006: 46).

Como bem afirma Jessé em relação ao princípio ocidental moderno da dignidade intrínseca à pessoa humana, “para que haja eficácia legal da regra de igualdade é necessário que a percepção da igualdade na dimensão da vida cotidiana esteja efetivamente internalizada”. Jessé denomina tal percepção da igualdade na dimensão da vida cotidiana de “*habitus* primário”, definindo-o como

“(...) esquemas avaliativos e disposições de comportamento objetivamente internalizados e *incorporados*, no sentido bourdieusiano do termo, que permite o compartilhamento de uma noção de *dignidade* no sentido tayloriano” (SOUZA 2006: 37).

Trata-se, portanto, daquilo que Charles Taylor denomina “respeito atitudinal”, um ato de reconhecer e levar o outro em consideração que, quando efetivamente compartilhado e internalizado por todos os grupos e os indivíduos de dada sociedade, possibilita “a eficácia social da regra jurídica da igualdade, e, portanto, da noção moderna de cidadania” (SOUZA 2006: 37).

Tal compartilhamento, por todos os membros da sociedade, desse “respeito atitudinal” independentemente de características socioeconômicas, estéticas ou de qualquer outra ordem, é justamente o elo entre as garantias

jurídico-institucionais estabelecidas pelo Estado e a concretização de fato dos direitos de todos os cidadãos em seu cotidiano. É a internalização do “princípio da dignidade” por parte da sociedade, em cada um de seus corações e mentes, que transforma o direito formal em direito substantivo, cidadania de fato, reconhecimento e justiça.

Trata-se de verdadeiro “consenso valorativo transclassista” (SOUZA 2006: 38), sentimento de dignidade compartilhada e de solidariedade social que, quando presente, pode minar a perversa hierarquia valorativa que se estabelece, em contextos de muita desigualdade e insolidariedade social, entre “cidadãos” e “subcidadãos” (SOUZA 2006: 42). Somente tal compartilhamento da ideia de uma dignidade realmente universal leva ao que Vera Telles chama de “justiça substantiva”, deslocamento e subversão da tradicional centralidade do direito formal a favor da permanente e dinâmica reatualização da exigência igualitária (TELLES 1994: 96).

### 1.3.

#### **Classe *versus* raça: somos racistas**

Para compreender as relações raciais brasileiras e as desigualdades materiais e simbólicas existentes entre brancos e negros, é crucial ter em mente que o “valor diferencial entre os seres humanos” – especialmente o valor inferior do “brasileiro pobre não-europeizado”, leia-se “não-embranquecido” – mostra-se, ainda hoje, em pleno vigor em nossas mais distintas práticas institucionais e sociais, atualizando-se de forma inarticulada porém eficaz nas mesmas (SOUZA 2006: 45-46), inclusive na escola, aspecto que será explorado mais adiante.

Como bem esclarece Jessé, estamos falando não de um tipo de racismo formal e explícito, mas sim de uma dimensão “subliminar, implícita e intransparente”, que corresponde a visões de mundo, hierarquias raciais e crenças morais profundamente enraizadas. Nas palavras de Jessé,

“o que existe aqui são acordos e consensos sociais mudos e subliminares, mas por isso mesmo tanto mais eficazes, que articulam, como que por meio de fios invisíveis, solidariedades e preconceitos profundos e invisíveis” (SOUZA 2006: 46-47).



Enquanto Jessé descreve como disposições implícitas que foram internalizadas configuram um ideal de “embranquecimento”, mostrando de que maneira o racismo se exerce e perpetua nos planos social e político, a análise de DaMatta, já mencionada, enfatiza os não menos importantes aspectos culturais dessa crença.

O reconhecimento, pelos brasileiros, de nossa desigualdade notadamente racial e de todas as consequências que daí advêm é relativamente recente. De fato, como bem esclarece Antonio Sérgio Guimarães, “em todo o mundo, a pauta anti-racista, até muito recentemente, concentrou-se exclusivamente na luta contra a segregação e a discriminação raciais institucionalizadas pelo Estado” (2012b)

Nesse sentido, no contexto brasileiro, tradicionalmente visto em oposição ao norte-americano, “a igualdade formal de direitos entre brancos e negros (...), além da ausência de conflitos raciais violentos, foi tomada desde cedo como estruturante de uma suposta *democracia racial*” (GUIMARÃES 2012b: 20-21). Nossa democracia, porém, resta formal para a maioria dos negros brasileiros, enquanto a exclusão de direitos e a violência simbólica às quais estão sujeitos no cotidiano são reais e se deixam entrever em seus impactantes relatos (ALBERTI; PEREIRA 2007) e nos indicadores sociais.

Nesse contexto, Antonio Sérgio Guimarães menciona duas grandes ilusões brasileiras, a saber, primeiramente, a ideia de que o preconceito que sofrem os negros brasileiros seria socioeconômico, e não racial, ou seja, teria fundamento de “classe”<sup>7</sup>; em segundo lugar, a ideia de que a democracia racial seria uma doutrina satisfatória, fundadora de possíveis relações não racistas – e, complemento aqui, relações não racializadas, ou seja, relativamente harmônicas e não violentas, no sentido específico de indiferentes às características raciais de sujeitos e grupos (GUIMARÃES 2012b: 9).

Vive-se, de fato, um “apartheid social” (TELLES 1994: 95) ou “cidadania virtual” (GUIMARÃES 2004: 22), situação em que a “inaceitabilidade de uma ordem de desigualdades sustentada pela exclusão, da imensa maioria dos

---

<sup>7</sup> Guimarães esclarece que a confusão semântica tradicional entre *raça* e *classe* se dá, muitas vezes, devido à multiplicidade de significados que o conceito *classe* pode ter, quais sejam, de “grupo hierárquico”, “distinção social” e “honra social” (GUIMARÃES 2012: 40).

brasileiros, da cidadania” (GUIMARÃES 2004: 22) ainda esbarra na negação da “percepção da igualdade” e da universalização do “princípio da dignidade” que Jessé tão bem descreve.

Como lembra Angela Paiva, foi através de estudos e pesquisas de órgãos do governo, em especial do IPEA e do IBGE, que se tornou, a partir da década de noventa, empírica e cabalmente inegável que, no Brasil, a desigualdade racial tem cor e continua a perseverar (PAIVA 2013: 15). O abismo socioeconômico nacional entre brancos, de um lado, e pretos e pardos, de outro, ainda que tenha sofrido pequena diminuição nos últimos anos - o que muito provavelmente relaciona-se com as ações afirmativas -, mostra-se duradouro e insinua, nas entrelinhas de inúmeros indicadores socioeconômicos, sua persistência na linha temporal de longo prazo.

Para além do sedutor diagnóstico, feito por Angela Paiva, de uma sociedade que padece de “esquizofrenia social” - e assim parece permanecer por três décadas -, é necessário que se perceba a perigosa cisão entre o mundo das idéias, em que a sociedade brasileira se apresenta democrática, igualitária e sem conflitos e preconceitos, e o mundo dos fatos, em que preconceito racial e desigualdade estrutural imbricam-se no estável equilíbrio do *status quo* embranquecido e excludente.

Nosso preconceito racial é inquestionável e, ainda sob a conveniente capa da democracia racial brasileira, mostra-se em toda sua plenitude em pesquisas tal qual a realizada pela Universidade de São Paulo (SCHWARCZ 2012b: 99), em 1988, em que 97 % dos entrevistados afirmaram não ter preconceito, e aproximadamente o mesmo número de pessoas - 98 % - afirmou conhecer pessoas que tinham, *estas sim*, preconceito. Em 1995, outra pesquisa divulgada pelo jornal *Folha de S. Paulo* apurou que, dos 89 % dos entrevistados que acreditavam haver preconceito de cor contra negros no Brasil, meros 10 % admitiram tê-lo *eles próprios*. Ainda na mesma pesquisa, 87 %, por sua vez, revelaram algum tipo de preconceito ao assentirem em frases e ditos de conteúdo marcadamente racista. Repetida em 2009, os resultados da pesquisa confirmaram-se.

Florestan Fernandes foi feliz em suas palavras quando falou em uma espécie de “preconceito de ter preconceito”, essa falsa consciência que irriga a ambivalência e peculiaridade do racismo brasileiro. Tal ambiguidade está, de fato, umbilicalmente ligada ao nosso modelo de organização social, a saber, “uma organização excludente, desigual, fortemente hierarquizada, com *deficits* históricos na oferta da educação pública de massa, seja a básica, seja a superior” (PAIVA 2010: 8). Tal desigualdade e tal hierarquia, porém, afetam a população afrodescendente de forma especialmente trágica.

Como bem afirma Sonia Giacomini (GIACOMINI 2008: 87) ao analisar a emblemática pesquisa de Thales de Azevedo sobre estereótipos raciais,

“se uma igualdade teórica de oportunidades é aceita por 92% dos entrevistados, o que condiz com o *ethos* democrático brasileiro, isso não induz a uma revisão ou questionamento dos estereótipos, que gozam efetivamente de ampla aceitação”.

Dessa maneira, nossos sistemas simbólicos “atualizam e legitimam diferenças e hierarquias entre grupos e pessoas e (...) se alimentam em um conjunto de instâncias de socialização ou educação” (GIACOMINI 2008: 77).

Estudos pioneiros como os de Florestan Fernandes, da década de 50, e de Carlos Hasenbalg e Nelson do Valle, dos anos 70, nos fizeram acordar de nosso sonho freyriano mestiço e mostraram, pela primeira vez, a perversa correlação entre pobreza e cor no Brasil (PAIVA 2010: 11). Florestan mostra, utilizando São Paulo como exemplo, como os negros sofreram os efeitos concorrenciais da substituição populacional, mais precisamente da incorporação preferencial de mão de obra europeia, “lídimo agente do trabalho livre e assalariado”, nos postos urbanos mais qualificados (2008a: 22 e 44).

O negro brasileiro, que durante a escravidão ocupava o lugar de mão de obra explorada, vê-se, então, no Estado brasileiro livre do século XX, verdadeiramente expulso do sistema de relações de produção (FERNANDES 2008a: 23), relegado a um “não-lugar” econômico e social. A análise de Florestan deixa bem claro que a exclusão socioeconômica e cultural do negro após a abolição da escravidão e, conseqüentemente, as desigualdades raciais brasileiras atuais não são uma herança *per se* da escravidão, mas sim um legado da falta de

políticas de inserção do negro – seja via educação, seja via trabalho - na sociedade uma vez que a escravidão foi abolida. Em suas palavras,

“todo o processo se orientava, pois, não no sentido de converter, efetivamente, o *escravo* (ou o *liberto*) em *trabalhador livre*, mas de mudar a organização do trabalho para permitir a substituição do *negro* pelo *branco*” (FERNANDES 2008a: 52).

Enfatizando que a ideologia abolicionista e os impulsos emancipadores brasileiros estavam estrategicamente ligados aos interesses econômicos e políticos dos grandes proprietários, passando longe de valores humanitários ou redencionistas, Florestan Fernandes revoluciona verdadeiramente a compreensão do racismo brasileiro e de nossos conflitos raciais (GUIMARÃES 2008a: 10 e 55). Foi, todavia, na década de noventa que parecemos ter acordado de vez desse “longo silêncio” relativo a nossas divisões raciais.

Como pontua Hasenbalg em profundo e minucioso estudo sobre discriminação e desigualdades raciais no Brasil, a desvantagem material inicial dos negros, derivada da herança da escravidão, não explica, por si só, nosso hiato racial. Tal desvantagem inicial é reforçada, isso sim, de forma estrutural e sistemática, pelo intercâmbio e pelas relações desiguais entre brancos e não-brancos. Dessa forma,

“o racismo e a discriminação racial continuarão a interferir no processo de mobilidade intergeracional de tal forma a restringir as realizações dos não-brancos, relativamente aos brancos da mesma origem social” (HASENBALG 1979: 199).

Mais importante ainda, para fins do presente trabalho, é o fato de que, para além dos efeitos diretos da discriminação racial, toda organização social racista – tal qual a sociedade brasileira – tem como efeito ainda a limitação da motivação e do nível de aspirações e expectativas dos não-brancos. Nas palavras de Hasenbalg,

“quando são considerados os mecanismos sociais que obstruem a mobilidade ascendente das pessoas de cor, às práticas discriminatórias dos brancos – sejam elas abertas ou polidamente sutis, este nosso caso – devem ser acrescentados os efeitos de bloqueio resultantes da internalização pela maioria dos não-brancos de uma autoimagem desfavorável” (1979: 199).

A interação complexa entre esses dois mecanismos – discriminações diretas e “efeitos de bloqueio via internalização de autoimagem desfavorável” –

leva os negros, do fundo de seu “triplo recalque”<sup>8</sup>, a adequar suas aspirações e expectativas ao suposto “lugar apropriado para não-brancos” (HASENBALG 1979: 199).

A dupla desvantagem, composta da desvantagem inicial - a baixa origem social – e das desvantagens competitivas, relativas à adscrição racial, traz em si uma cruel complementaridade:

“em suma, quando as diferenças inter-raciais de mobilidade social são analisadas controlando-se a origem social, as diferenças observadas podem ser atribuídas seja aos efeitos mais simbólicos e indiretos do racismo (...), seja aos efeitos diretos da discriminação racial” (HASENBALG 1979: 199-200).

O efeito agregado das discriminações somado à identidade dominante do branco europeizado reproduz a estrutura extremamente desigual de oportunidades sociais para brancos e não-brancos (HASENBALG 1979: 201-202).

Hasenbalg aprofunda-se ainda no tema da discriminação ocupacional que sofrem os negros no mercado de trabalho, esclarecendo que a raça é um “critério efetivo de distribuição de pessoas nas posições da hierarquia ocupacional”, havendo pouquíssimos negros em posições de cúpula. Ademais, os incrementos educacionais dos não-brancos não são acompanhados por um aumento proporcional de sua renda, o que ocorre de forma sistemática no caso dos brancos. Como consequência, a grande maioria dos não-brancos recebe salários substancialmente menores que os brancos, tendo ambos os grupos as mesmas qualificações educacionais (HASENBALG 1979: 214-215).

Hasenbalg conclui seu estudo pioneiro afirmando que os brasileiros não-brancos estão submetidos a um *ciclo de desvantagens cumulativas* no tocante à mobilidade social intergeracional e intrageracional. Os não-brancos sofrem, de fato, uma desvantagem competitiva em todas as etapas do processo de transmissão ou aquisição de status (HASENBALG 1979: 220-221). Para compreender esse *efeito da raça* (HASENBALG 1979:221) e como tal abismo racial se manteve durante toda a nossa história e ainda hoje viceja, é crucial analisar de que maneira o tão arraigado mito de “democracia racial”, assim como nossa fama de povo

---

<sup>8</sup> O conceito, de Gisele Cittadino, será explicado no capítulo 2.

harmônico, miscigenado e avesso à conflituosidade estão ligados à desigualdade racial brasileira.

#### **1.4.**

#### **Democracia racial**

Nossa democracia racial definitivamente cai por terra quando deparamo-nos com estudos sobre a escolaridade de brancos e negros brasileiros, que mostram claramente “a inércia do padrão de discriminação racial”, o que significa que, apesar de melhorias na escolaridade dos brasileiros em geral ao longo do século vinte, o padrão de menor escolaridade dos negros em relação aos brancos permanece estável no passar das gerações (HENRIQUES 2002: 93).

A discussão acerca da ideia de “democracia social” é polêmica e apaixonada. Antonio Sérgio Guimarães qualifica a discussão ao explicar que o termo é polissemântico, podendo adquirir três significados principais, quais sejam, o de uma ideologia de dominação, justamente no sentido em que denunciam os negros e também no sentido usado por Florestan Fernandes para mostrar a exclusão do negro da sociedade; o de mito fundador da nação brasileira, supostamente harmonizador e fornecedor de bases mais sólidas para a superação dos dilemas raciais do país; e, finalmente, o de compromisso político, social e ideológico do Estado moderno brasileiro, especialmente forjado pelo governo Getúlio Vargas a partir da Revolução de Trinta (GUIMARÃES 2012b: 109-110).

Tal separação analítica de possíveis significados do termo não significa que os vários sentidos não tenham sido operados, com efeitos profundos, de forma indistinta e simultânea, na sociedade e na consciência coletiva brasileiras. De fato, como ideologia, mito e compromisso político, a ideia de “democracia racial” é uma de nossas mais fortes “tradições inventadas” modernas, no sentido de moldadora de nossa “comunidade imaginada” (HOBSBAWM; RANGER 1984; ANDERSON 2009).

Ao mesmo tempo, como compromisso e discurso político e ideológico do Estado moderno brasileiro, a ideia de democracia racial criou as condições para que uma sociedade de classes fosse forjada aqui e para que o Brasil fosse levado à tão almejada “era moderna”, esquecendo de vez nosso passado de “atraso”,

principalmente as heranças e os estigmas da escravidão. Poderosas ideias, tais quais a de harmonia racial e de uma nação mestiça, não conflituosa e não racializada, baniram do discurso público e popular a palavra “raça”, que rapidamente foi substituída por outras nuances semânticas, da ordem da cor, da cultura e da classe social (GUIMARÃES 2012b: 110).

O brasileiro passou a ver a si mesmo e a sua nação como “mestiços”, porém não na perspectiva de uma multirracialidade composta de grupos identitários distintos, mas sim, ao contrário, no sentido de uma nação que, a partir de sua nova identidade democrática e não racializada, transcendeu os “tipos puros raciais”, superando suas respectivas desvantagens e atingindo um “novo tipo”, o “brasileiro”, mestiço e superior. Desnecessário falar que o novo mestiço brasileiro tem como principal eixo identitário o ideal de embranquecimento, especialmente a partir da imigração em massa de europeus e da concomitante exclusão dos negros do acesso à educação e ao mercado de trabalho urbano mais qualificado, como mostra a análise histórica de Florestan Fernandes, já mencionado.

Enquanto a palavra “raça” resta reclusa em seu novo lugar de tabu semântico e ideológico, porém, as denúncias de discriminações raciais só fazem aumentar, mostrando que se a palavra “raça” perdera, de fato, seu valor semântico, conservara, por outro lado, e de maneira intacta, seu valor de *conceito sociológico ou nominal*, tendo existência efetiva profunda no mundo social. Como bem esclarece Antonio Sérgio, a tentativa de “institucionalizar a desmemória das origens étnico-raciais” brasileiras , com (...) os negros afastando-se, pelo embranquecimento, do passado servil”, mostrou-se frágil em sua meta de construção de uma nova identidade coletiva moderna e não racializada (GUIMARÃES 2012b: 62).

Nesse contexto de recrudescimento das dicriminações de cunho racial e de questionamento do real valor e sentido da ideia de democracia racial, o movimento negro resgata de seu ostracismo semântico o termo “raça”, não em seu sentido negativo biologizante original, ligado à degenerescência e à inferioridade dos negros em relação aos brancos, mas sim, pelo contrário, em um sentido plenamente novo que, “com o sinal invertido”, retorna não para excluir, mas para

incluir e reivindicar <sup>9</sup> (GUIMARÃES 2012b: 63). Resagata-se, em meados da década de 80 e na esteira do movimento de redemocratização, o conceito nominalista de raça, necessário pois que realidade social efetiva.

Nesse sentido, pode-se afirmar que o movimento negro não quer racializar a sociedade, mas sim mostrar que a nossa sociedade, a nossa tão proclamada democracia racial já é profundamente racializada, e é justamente esta racialização já existente, ligada ao racismo e à noção de nação mestiça, embranquecida e europeizada, que o movimento negro quer denunciar e combater. Talvez o maior desafio do movimento negro seja precisamente esclarecer as diferenças cruciais entre o racismo que propõe, que “com o sinal positivo” luta por relações raciais de fato mais igualitárias, e aquele outro racismo – ou melhor, racismo – ainda existente e que se quer combater (GUIMARÃES 2012b: 60).

Torna-se inegável, diante das evidências de um persistente hiato de escolaridade entre negros e brancos, que tal padrão é estrutural e - para além das questões de classe e renda - eminentemente racial, tendo persistido durante nossa democracia (HENRIQUES 2002: 93). A tão aclamada “neutralidade estatal moderna” - supostamente procedimentalista, isenta de conteúdos específicos, não estimuladora de comportamentos particulares e preconizada pela teoria liberal universalista - parece fraquejar à luz dos fatos. O universalismo sucumbe diante de nossa ordem social hierarquizada e autoritária (PAIVA 2013: 5-6).

Ricardo Henriques, em interessante estudo (HENRIQUES 2002: 93-94) que aborda os limites das políticas universalistas na educação brasileira, vai além e esclarece:

“o racismo estrutural brasileiro, geralmente negado e ocultado, institui, portanto, mecanismos e práticas discriminatórias no interior da escola. (...) Apesar dos avanços, por vezes tímidos, registrados nos anos 90, não observamos condições mínimas de igualdade de oportunidades entre brancos e negros no que se refere ao acesso e permanência na escola”.

Tal diferença de escolaridade se impõe em todos os segmentos de renda, ampliando indistintamente as distâncias socioeconômicas entre crianças e jovens

---

<sup>9</sup> Em 1979, os vários coletivos existentes se uniram e formaram o Movimento Negro Unificado (MNU), que pôde estabelecer prioridades a serem articuladas, em voz única, na agenda política brasileira (PAIVA 2010: 15).



negros em relação aos brancos (HENRIQUES 2002: 95-96), e refreando a mobilidade social do negro em relação ao branco, tendo em vista o papel crucial do capital escolar e cultural para tal fim. Como resultado, verifica-se forte sub-representação da população negra no ensino superior (PAIVA 2004: 16), contexto em que as ações afirmativas raciais foram demandadas pelo movimento negro e são, hoje, uma realidade no país.

Há mais um sentido crucial em que a escolarização se impõe para a plena realização da cidadania democrática e inclusiva, qual seja, o fato de que o direito social à educação é pré-requisito para a concretização das liberdades civis (PAIVA 2004: 15). Nesses termos, compartilho da crença de que o acesso diferenciado para negros ao ensino superior de qualidade possa, de fato, realizar uma profunda mudança social, cultural e simbólica no país, visto que “terá influência decisiva na formação das futuras elites brasileiras”, da nova geração que está por vir e do mundo que construirão (PAIVA 2010: 9).

De fato, uma real cidadania democrática e igualitária não pode prescindir da universalização dos direitos socioeconômicos, especialmente do direito à educação, o que significa que, nas palavras de Gisele Cittadino, os negros brasileiros, submetidos à histórica marginalização ou até mesmo exclusão nos meios de ensino, “na ausência de tais direitos, encontrariam grande dificuldade não apenas de conduzir com dignidade suas vidas, como também em atuar no cenário público”. De fato, apenas sua inclusão no debate político democrático pode emancipar tais indivíduos dos “signos de inferioridade a partir dos quais a sociedade pretende conformar suas identidades” (CITTADINO 2005: 160-161).

Como bem esclarece a epígrafe - nas palavras de Gisele Cittadino -, não problematizar determinadas relações de poder significa aceitar, manter e perpetuar verdadeiras relações de violência. Nesse sentido, deixar de problematizar as relações raciais brasileiras e sua desigualdade intrínseca em nome de uma falsa consciência democrática de miscigenação significa manter enorme contingente de brasileiros, marcados sob o estatuto de uma “raça” supostamente inferior, submetidos a uma violência estrutural que instrumentaliza as relações humanas e aquiesce com as distorções de tão cruel desigualdade (CITTADINO 2005: 157).

Tendo isso em mente, acredito ser possível afirmar que trazer à tona a questão racial e “desvelar as camadas de racismo existentes na sociedade” sejam, de fato, o maior mérito de toda a discussão sobre a legitimidade ou não das ações afirmativas raciais (PAIVA 2013: 14), senão na visão de todos, ao menos na visão daqueles que preferem reconhecer a existência dos males sociais e tentar enfrentar suas profundezas em vez de viver na superfície de falsas harmonias e nefastas hierarquias, cujos frutos alimentam uma vil crença de superioridade racial.

### 1.5.

#### **Para uma nova cidadania: emancipação com “o direito a ter direitos”**

Pretendo, nesta parte do trabalho, trabalhar com um conceito de direito que, tomando a sociedade como foco de discussão, possibilite o questionamento da “suposta ordem natural das coisas”, em que “a afirmação das diferenças, quando não repõe privilégios, é feita na lógica de discriminações que transfiguram desigualdades em modos de ser não apenas distintos, mas incomensuráveis”. (TELLES 1994: 91 e 95).

Tomar a sociedade como foco da discussão sobre direitos significa justamente ir além da institucionalidade estatal e da previsibilidade da democracia formal e de suas normas regulamentadas, enfatizando, de maneira central, o “modo como as relações sociais se estruturam”. Nessa ótica, “os direitos estabelecem uma forma de sociabilidade regida pelo reconhecimento do outro como sujeito de interesses válidos, valores pertinentes e demandas legítimas” (TELLES 1994: 91-92).

A partir da ótica da sociedade, os direitos, para além de suas garantias legais e formais, são tidos como “práticas, discursos e valores que afetam o modo como desigualdades e diferenças são figuradas no cenário público, como interesses se expressam e os conflitos se realizam” (TELLES 1994: 91). É a perspectiva de *direito substantivo* e de relações sociais igualitárias que deve informar o conceito de cidadania proposto como fundamento para a ação afirmativa racial.

É a partir de tal conceito de direito que proponho, neste trabalho, pensar as ações afirmativas raciais e suas possíveis consequências tanto no plano dos

direitos sociais – relativos a questões socioeconômicas, como educação, renda e mobilidade social – quanto no plano do reconhecimento subjetivo, plano este que, simbólica e culturalmente, concretiza os conceitos de sujeito de direito e cidadão pleno.

É aqui que entra o conceito arendtiano de cidadania como o “direito a ter direitos”, conceito este que parte da constatação de que nós, de fato, não nascemos iguais, mas sim construímos essa noção de igualdade, que tão facilmente pode também ser desconstruída, como a experiência do nazismo – que Arendt denomina “ruptura” – dolorosamente evidenciou. (LAFER, p. 23) Como bem compreende Arendt, o totalitarismo trouxe novos problemas, problemas estes “que escapam à lógica do razoável”, criando para o ser humano um nunca antes visto “risco de descartabilidade” (LAFER, p. 8 e 79).

A noção arendtiana de cidadania como o “direito a ter direitos” é mobilizada, neste trabalho, como uma fórmula aberta e flexível, apta a consolidar as “políticas de identidade” necessárias para a emancipação dos afro-descendentes brasileiros. Trata-se, mais uma vez, de apostar em “uma forma de sociabilidade regida pelo reconhecimento do outro como sujeito de interesses válidos, valores pertinentes e demandas legítimas” (TELLES 1994: 91-92). Visa-se, através de tais políticas, não somente a um ensino superior mais democrático, mas também a um ensino superior que reflita nossa diversidade étnica e cultural, meta esta também de imenso valor para a construção de uma sociedade mais igualitária e justa (PAIVA 2010: 7).

A perspectiva da emancipação via ação afirmativa deve ser vista de forma dual: tanto no que tange a questões objetivas ou materiais, tais quais acesso à educação, qualificação profissional, empregabilidade e mobilidade social; quanto – e principalmente – no que tange às questões subjetivas de identidade individual e coletiva, reconhecimento, autoestima e de enfrentamento da violência estrutural simbólica exercida sobre os “invisíveis” (CITTADINO 2005: 157).

João Feres Júnior faz, de fato, uma assertiva fundamentação moral das ações afirmativas raciais, referindo-se moral “aos valores que baseiam as escolhas que têm por objeto a vida em sociedade. As questões básicas que se colocam no

plano moral dizem respeito à determinação do justo, do correto” (2004: 293). Partindo do fato de que os valores básicos que fundamentam o regime democrático-liberal são a igualdade e o mérito, pondera que “historicamente, é a igualdade que atua como ideia reguladora do mérito e não vice-versa” (FERES JÚNIOR 2004: 296). Trata-se de um longo “despertar” que até hoje precisa convencer os incrédulos de que nossa democracia racial repousa em frágeis pés de barro.

Nesse contexto, torna-se clara o sentido da frase, de Celso Lafer, “ir além do direito para poder lidar com o direito” (2009: 21), visto que é necessário sempre transcender limites ou interpretações limitadoras atuais do direito para proteger, de forma cada vez mais ampla ou específica, o que Lafer denomina o “estatuto político do homem”. (LAFER 2009: 21). O conceito de cidadania como “direito a ter direitos” tem justamente esse sentido dinâmico de assegurar a todo cidadão reconhecido como tal o permanente alargamento, histórico, social ou político, de seus direitos e prerrogativas a fim de lograr uma cada vez maior igualdade.

Nos séculos XIX e XX, preponderou a concepção de direito positivo, no sentido de instrumento de gestão à serviço da ideia de utilidade. A Filosofia do Direito, porém, propõe-se a transcender o direito positivo, em verdadeira tarefa de “ir além dos dados empíricos do direito positivo para lidar com ele” (LAFER 2009: 48-49). Tal inspiração “revolucionária” da Filosofia do Direito só tornou-se possível – ou melhor, extremamente necessária – após a ocorrência do “totalitarismo *per leges*” (LAFER 2009: 67-68), a saber, a concretização do regime totalitário, aniquilador da dignidade inviolável do ser humano, na letra da lei, ou seja, no direito positivo estabelecido e chancelado pelo Estado.

O alargamento da concepção de “indivíduo portador de direitos” teve como recente impulso histórico os já abordados “novos movimentos sociais” (PAIVA 2012a: 7), que ao perceberem que a suposta crescente e segura inclusão de sujeitos, em termos de igualdade, na sociedade contemporânea se tratava, para alguns grupos, de mera falácia – inspirada pela clássica tipologia de direitos de Marshall –, ensejam, então, uma crucial mudança no paradigma da ideia de direito,

questionando as relações de poder estabelecidas e as identidades humanas em confortável situação de supremacia intocável (PAIVA 2012a: 9).

A “nova questão social” do século XXI é a complexa tarefa de equacionar igualdade com direito à diferença, verdadeira “reconfiguração cultural do acordo societário” vigente que resgata, após séculos de opressão e invisibilidade social, direitos negados e identidades não reconhecidas (PAIVA 2012a: 10-11). Para além da legalidade da cidadania de minorias negligenciadas, a palavra de ordem é pensar em como superar “a persistente incapacidade do ser humano de aceitar tal humanidade e respeito conquistados” (PAIVA 2012a:13).

Falar em *igualdade substantiva* requer, acima de tudo, atacar a talvez maior contradição do direito contemporâneo, qual seja, a quase universalmente aceita proclamação dos direitos humanos e do combate à discriminação e, do outro lado, as sistemáticas violações dos mesmos direitos na experiência cotidiana de tantos seres humanos. O arcabouço jurídico é necessário, porém longe de suficiente. Apenas a internalização de tais direitos e uma “nova sensibilidade social e ética” em relação aos mesmos pode mudar o cotidiano vivido pelos sujeitos (CANDAU 2004: 18).

Construir uma “cultura de direitos humanos”, longe de reduzir-se à mera escolarização, requer o favorecimento do empoderamento dos sujeitos, especialmente daqueles atores sociais que sempre foram desfavorecidos, tal qual o negro no Brasil. Somente esse processo de empoderamento, tanto no nível individual ou subjetivo, quanto na dimensão coletiva, pode “liberar as possibilidades, a potência para ser sujeito de sua vida e ator social” (CANDAU 2004: 18-19 e 22). O direito, longe de uma dádiva, como querem fazer crer alguns poderosos, é um construção social, moral e política que requer a formação de sujeitos de direito conscientes, assim como o desenvolvimento de “sociedades de fato democráticas e humanas”, representantes das identidades plurais existentes e do “respeito cultural” (CANDAU 2004: 22).

Somente através da consciência do poder da titularidade de direitos, ou seja, da “consciência do direito a ter direitos” (TELLES 1994: 93), as minorias preteridas em um acordo social excludente podem de fato empoderar-se e realizar

o potencial moral e material do direito à diferença e do verdadeiro reconhecimento intersubjetivo. Um novo acordo societário, nesse sentido, requer uma virada epistemológica que tenha a luta por reconhecimento como categoria principal de análise e como força moral propulsora do desenvolvimento da sociedade.

## 2. Reconhecimento e Identidade

Como esclarece Marcos Nobre, a *Escola de Frankfurt* - denominação retrospectiva relativa à geração de intelectuais que, capitaneada por Max Horkheimer e Theodor Adorno, criou o Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt - se refere às contribuições político-intelectuais teóricas de tal grupo restrito de intelectuais, enquanto a denominação *Teoria Crítica*, por sua vez, engloba um campo teórico bastante mais amplo do que tal configuração histórica pontual e se trata de “vertente intelectual duradoura” hoje especialmente notória devido ao modelo crítico de Axel Honneth de Teoria do Reconhecimento (NOBRE 2003: 8-9).

A obra de Honneth é a mais recente das inúmeras transformações ou reformulações a partir das quais a Teoria Crítica se reposicionou historicamente face às novas questões sociológicas e da ordem da filosofia política que foram surgindo. As questões candentes a Honneth e, conseqüentemente, idéias-guia do presente capítulo podem ser resumidas como

“as questões sobre os ideais de uma sociedade justa colocados pelas lutas contemporâneas, pelo reconhecimento social e jurídico das identidades particulares e formas de vida culturais” (WERLE; SOARES MELO 2003: 183).

Pode-se ler a modernidade como um processo em que os esquemas identitários, antes coesos, nítidos e estabelecidos, descobrem-se complexos, controversos e passíveis de “redescobrir noções de diálogo interno e contestação” (CALHOUN 1998b: 10-11). Entender a subjetividade e a identidade humanas como “um projeto, como algo sempre em construção, nunca perfeito” nem automático é colocar a questão do reconhecimento no centro da discussão (CALHOUN 1998b: 20). Os “novos movimentos sociais”, como esclarece Craig Calhoun, moldaram e foram, por sua vez, moldados por essa nova compreensão de identidade não harmônica, mas sim marcada por “lutas, tensões e pela política” (1998b: 22).

Tendo em vista que por identidade podemos conceber “algo como uma compreensão de quem somos, de nossas características definitórias fundamentais como seres humanos”, a identidade humana pode ser moldada por seu

reconhecimento por parte dos outros, pela ausência de tal reconhecimento ou – geralmente o caso mais trágico – por seu reconhecimento errôneo ou distorcido (TAYLOR 2000: 241).

Trata-se, nos dois últimos casos, de real forma de opressão, em que a suposta inferioridade do sujeito é internalizada de tal forma em si próprio que mesmo quando os obstáculos objetivos à sua emancipação sucumbem, sua prisão interna autodepreciativa continua a exercer seu poder implacável, impedindo que qualquer outra concepção positiva de identidade possa ser forjada (TAYLOR 2000: 241).

Nesse sentido, nas já clássicas palavras de Taylor, “o devido reconhecimento não é uma mera cortesia que devemos conceder às pessoas. É uma necessidade humana vital” (2000: 242). O que torna a discussão sobre identidade e reconhecimento tão moderna não é, como se possa pensar, o fato de a dependência do outro ser algo historicamente recente, mas sim o fato de que apenas recentemente surgiram condições específicas em que a necessidade de ser reconhecido possa malograr.

Sempre houve, pois, a dependência dialógica, por parte do ser humano, do outro. Foi, todavia, com o colapso das hierarquias sociais e da honra aristocrática e, simultaneamente, com o surgimento do “princípio da dignidade”, exigência da sociedade democrática igualitária moderna, que o ser humano passou a ter que desenvolver “uma identidade interiormente derivada, pessoal, original”, não mais ligada, de forma automática, a estamentos ou posições sociais (TAYLOR 2000: 248).

Foi a partir do final do século XVIII que se forjou, aos poucos, a identidade individualizada e particular, descoberta pelo próprio sujeito. É o que Taylor denomina -inspirado por Lionel Trilling - *ideal de autenticidade*, que torna a necessidade de ser reconhecido tão crucial para os “novos movimentos sociais” e que torna, por outro lado, a possibilidade de não reconhecimento ou de reconhecimento distorcido tão real e opressora (TATLOR 2000: 243). Nas palavras de Taylor:



“a compreensão da identidade como formada no intercâmbio, e como, possivelmente, por isso mesmo, mal-formada, introduz uma nova forma de status de segunda classe em nosso campo de ação” (2000: 251).

É a perspectiva de o indivíduo não ser reconhecido e, portanto, de não encontrar e não exercer sua própria *Ética de autenticidade* (TAYLOR 2011), ou seja, sua contribuição única e insubstituível para o desenvolvimento da sociedade, que faz-nos entrever esse novo status de segunda classe. O que liga identidade e reconhecimento é justamente uma característica crucial da vida humana, característica esta “que a inclinação preponderantemente monológica da corrente principal da filosofia moderna tornou quase invisível” (TAYLOR 2000: 246). Crucial para Hegel, G. H. Mead e Honneth, entre outros “modernos”, a característica em questão é o fundamento dialógico do ser humano, ou seja, sua origem em diálogo com os outros.

## 2.1.

### O indivíduo dialógico

No centro do modelo crítico de Honneth está o conceito dialógico de pessoa, com o qual propõe sanar o que ele próprio denomina “déficit sociológico” das contribuições de seu antecessor teórico, Habermas <sup>10</sup>. Tal déficit estaria concentrado na não consideração da ação social como mediador necessário entre as estruturas socioeconômicas, determinantes e imperativas, e a socialização dos indivíduos (HONNETH 2011: 16). Não obstante a inegável determinação daquelas, esta abre-se para a potência da ação social e, conseqüentemente, para o dinamismo de processos de mudança no interior do sistema.

Habermas teria deixado de perceber um elemento crucial que Honneth desenvolve mais tarde em sua teoria social, qual seja, o papel do permanente conflito social existente no sistema, constituinte e modificador do mesmo, o que será explorado mais adiante. Voltemos inicialmente ao âmago da teoria do *reconhecimento intersubjetivo*: o conceito dialógico de pessoa, que compreende a formação da identidade individual dos sujeitos humanos a partir de processos e condições intersubjetivas necessárias para uma autorrelação subjetiva positiva. O conceito de reconhecimento intersubjetivo representa, pois, a superação do que

<sup>10</sup> A obra “Habermas and the public sphere” reviu, em parte, seu “déficit”, o que possibilitou a valorização do potencial do mundo da vida.

Hegel entendia como “os equívocos atomísticos a que estava presa a tradição inteira do direito natural moderno” (HONNETH 2011: 38).

O termo “equívocos atomísticos” refere-se, aqui, a toda a tradição clássica do pensamento social e político, estabelecida sobre o fundamento primeiro da precedência e primazia do indivíduo sobre o social ou coletivo. É no sentido de ir contra tais “equívocos” que Honneth propõe que as teorias sociais, expressamente a habermasiana, devam ser criticadas a partir da dimensão de intersubjetividade social (SAAVEDRA 2007: 102). O comportamento de permanente crítica do conhecimento sobre a realidade social e, conseqüentemente, sua perspectiva de emancipação da dominação, são, justamente, a pedra de toque da tradição da Teoria Crítica.

É a partir de uma “intuição original hegeliana” – desenvolvida por Hegel em seus escritos de juventude do período de Jena -, juntamente com as contribuições da psicologia social de G. H. Mead e dos estudos de Donald Winnicott, que Honneth constrói seu próprio conceito de reconhecimento intersubjetivo com base na compreensão do indivíduo dialógico, oposto ao indivíduo atomístico. Ao pensar os vínculos sociais como anteriores à formação da identidade e subjetividade individuais, Hegel concebe uma série de processos intersubjetivos, ou seja, dialógicos, como condição primeira para a formação saudável do indivíduo como ser dotado de autoestima<sup>11</sup>, como sujeito de direito e membro integrante da comunidade de valores (HONNETH 2011: 72).

A premissa é simples e, no entanto, revolucionária: o indivíduo só existe e se reconhece como tal se for previamente reconhecido por seus pares. Hegel entende que a pressão para o reconhecimento recíproco durante o estado de natureza é o fato social primordial e determinante para a formação do indivíduo e da identidade individual. Mais uma vez invertendo o raciocínio social clássico que se inicia com Thomas Hobbes e se consagra com John Locke, é a questão do reconhecimento pessoal intersubjetivo que enseja o desenvolvimento das leis e do estado de direito, e não o reconhecimento da posse da propriedade material (HONNETH 2011: 86-89), esta sendo apenas efeito secundário da violação

---

<sup>11</sup> O conceito de autoestima tem uma acepção bastante abrangente e específica na teoria do reconhecimento, o que será abordado adiante.

primeira, qual seja, o não reconhecimento do outro em sua integridade jurídica e social.

Trata-se de uma “pressão normativa para o desenvolvimento do direito” que tem base intersubjetivista e ética, e não individualista e material (HONNETH 2011: 113). Essa é a “intuição original hegeliana”, sofisticada ainda pelo fato de Hegel ter concebido que o reconhecimento intersubjetivo se daria em três esferas principais, a saber, as relações amorosas, as relações jurídicas e as relações solidárias na comunidade social de valores (HONNETH 2011: 159).

Caso as relações do sujeito com o outro se dêem de forma adequada nas três dimensões, ele desenvolve, respectivamente, no amor, a *autoconfiança* - uma confiança basilar em si mesmo, indispensável para sua autorrealização pessoal; no direito, o *autorrespeito* - a consciência de si mesmo como pessoa de direito, autônoma e moralmente imputável; e na comunidade de valores, a *autoestima* - confiança no fato de que seus projetos de realização pessoal podem obter a estima social e o respeito solidário da sociedade.

Com um ideal de comunidade eticamente integrada em mente - através do direito e da solidariedade -, Hegel inaugurou o conceito de reconhecimento como vínculo intersubjetivo constitutivo do sujeito, tanto de sua identidade de ser humano universal e isônomos em relação a seus pares, quanto, ao mesmo tempo, de sua identidade particular e única, dotada de diferenças irreconciliáveis. As experiências de desrespeito e de vergonha social que advêm de uma intolerância, por parte do sujeito não reconhecido, ao subprivilégio jurídico e social levam os indivíduos a engajar-se em tensões de ordem eminentemente moral, relativas a demandas subjetivas e identitárias, ainda que, em alguns casos, revestidas de caráter material.

Trata-se de uma verdadeira luta ética pelo reconhecimento, que, em cada uma de suas etapas relativas à concretização de padrões de reconhecimento cada vez mais amplos, possibilita a aceitação de cada vez mais elementos acerca da identidade e dos direitos dos sujeitos em questão. Hegel, porém, concebe o tal processo de reconstrução do desenvolvimento histórico da ética humana a partir do conceito de reconhecimento em bases puramente metafísicas. É a partir das

contribuições da psicologia social, por sua vez, que Honneth atualiza o *insight* hegeliano em bases empíricas, criando uma complexa sociologia política sobre a formação tanto da identidade individual intersubjetiva moderna quanto, no plano social, da comunidade ética humana (HONNETH 2011: 113).

G. H. Mead desenvolve os conceitos de “outros significativos” e “outro generalizado” para exemplificar a incorporação das perspectivas normativas do outro, por parte do sujeito, que introjeta, assim, a instância moral da solução intersubjetiva da luta travada por reconhecimento. A distinção que Mead traça entre os conceitos “I” e “Me” torna claro tal processo, pois que, como “parceiros de um diálogo”, mostram de forma pragmática como se dá nossa experiência interna dialógica. Apenas porque o “Me” representa a imagem que o outro tem de mim e o significado que minhas ações tem para o outro, pode-se concretizar o “I”, desenvolvimento de minha própria identidade a partir da consciência de mim mesmo como um objeto (HONNETH 2011: 129-30; MATTOS 2006: 88).

Os “outros significativos” são, como diz o nome, as pessoas próximas, aquelas que significam algo para nossa formação subjetiva e identitária; e o “outro generalizado” é a incorporação das expectativas morais da sociedade de modo geral. Trata-se, nas palavras de Honneth, de “uma interiorização das normas de ação, provenientes da generalização das expectativas de comportamento de todos os membros da sociedade” (HONNETH 2011: 135 e SAAVEDRA 2007: 870).

É no intercâmbio comunicativo e interativo com tais pessoas que adquirimos e construímos “linguagens” e “modos de expressão” que possibilitam que compreendamos a nós mesmos e, conseqüentemente, definamos nossas características, sentimentos e idiossincrasias, ou seja, nossa identidade (TAYLOR 2000: 246). Definimos, assim, nossa identidade, sempre em diálogo – ou em luta – com os outros (TAYLOR 2000: 246). A interação com os “outros significativos”, longe de pontual e temporalmente restrita, perdura de forma indefinida e ininterrupta a longo da vida do ser humano, e é justamente nesse sentido que a identidade humana pode ser vista em sua dimensão “work in progress” (TAYLOR 2000: 247).

O processo de socialização da criança se dá justamente a partir das orientações de comportamento que ela desenvolve com base na generalização das distintas perspectivas de comportamento dos “outros significativos” e, mais tarde, dos outros membros da sociedade (outro generalizado), adquirindo “a capacidade abstrata de poder participar nas interações normativamente reguladas de seu meio” (HONNETH 2011: 135). Com essa importante contribuição, a psicologia social de G. H. Mead ajuda a compreendermos, nas complexas teias de reconhecimento intersubjetivo, a solidariedade social.

## 2.2.

### **Reconhecimento e dimensões do autorrespeito: três esferas**

Hegel não só desenvolveu os conceitos de reconhecimento intersubjetivo e de sujeito dialógico como também pensou em *três esferas básicas* nas quais tal processo de reconhecimento dar-se-ia. Cada etapa acarretaria um determinado efeito na formação da autoconsciência do espírito, estando o ser humano plenamente autorrealizado quando devidamente reconhecido nas três esferas (MATTOS 2006: 22).

Os conceitos de reconhecimento e de suas distintas esferas são cruciais para compreender as relações raciais brasileiras, visto que o racismo, seja via não-reconhecimento ou invisibilidade social, seja via reconhecimento errôneo ou depreciativo, não existe no indivíduo isolado, mas sim na relação entre indivíduos. Esse caráter relacional do racismo se torna nítido nas expressões “zonas duras” e “zonas moles”, em que, respectivamente, nas primeiras, como relações de trabalho ou matrimoniais, há racismo e forte segregação, enquanto nas segundas, típicas da sociabilidade dos espaços de lazer, há forte, porém superficial, intercâmbio entre brancos e negros (SANSONE apud PAIVA 2012b). O que Gilberto Freyre deixou de perceber, ao analisar as peculiares relações raciais brasileiras, foi seu caráter intrínseco de hierarquia dominação raciais.

Retomando as esferas do reconhecimento, a primeira esfera é a do *amor*, inicialmente no sentido restrito ao romantismo da relação sexual, e ampliada, por Honneth, para abarcar tanto as relações românticas e sexuais quanto as afetivas e de amizade, visto que todas elas têm em comum o “reconhecimento mútuo da insubstituibilidade do outro” (HONNETH 2011: 159; MATTOS 2006: 22-23).

Essa primeira esfera inaugura, no sujeito, o reconhecimento de si próprio como *ser carente*, sujeito desejante que se vê unido ao outro justamente no fato de serem dependentes, em seu estado carencial, um do outro (HONNETH 2011: 160).

Essa etapa de relações primárias afetivas é crucial para o desenvolvimento do *saber-se-no-outro* ou *ser-si-mesmo em um outro*, condição de “equilíbrio precário entre autonomia e ligação”, “tensão entre o autoabandono simbiótico e a autoafirmação individual”. É justamente o sensível, mas crucial equilíbrio entre o estado de simbiose e a condição de total autonomia do sujeito que possibilita seu futuro relacionamento, em bases subjetivas sãs e estáveis, com o outro.

Especialmente através da relação social, constitui-se o *saber-se-no-outro*, condição constitutiva da autoconsciência formadora do futuro sujeito de direito. Ambos os sujeitos reconhecendo-se, um no outro, como sujeitos carentes e desejantes, abrem caminho para que o recíproco *saber-se-no-outro* se desenvolva (HONNETH 2011: 160). Primeiro processo de reconhecimento recíproco e padrão elementar de todas as formas de amor, tal condição depende do desenvolvimento de uma série de etapas distintas de ligação entre mãe e filho (HONNETH 2011: 167-168).

Já Hegel intuía que relações afetivas saudáveis com outras pessoas teriam como pressuposto básico “a capacidade, adquirida na primeira infância, para o equilíbrio entre a simbiose e a autoafirmação”. Mais tarde, tal intuição se confirma no trabalho do psicanalista Donald Winnicott, fundamentação empírica da qual Honneth se apropria para fazer sua sociologia do reconhecimento (HONNETH 2011: 163-164).

Logo após o nascimento da criança, mãe e filho encontram-se no estado do “ser-um simbiótico”, do qual apenas sairão quando cada um aprender do respectivo outro como devem diferenciar-se e, conseqüentemente, ver-se um ao outro como seres distintos e autônomos. Trata-se do estágio que Winnicott denomina “dependência absoluta”, que significa que nenhum dos dois sujeitos está em condição de delimitar-se individualmente face ao outro (HONNETH 2011: 165-166).

Após essa “fase do colo”, verdadeiro estado de fusão, ambos os sujeitos entram no estágio da “dependência relativa”, em que ocorrem todos os passos decisivos para a futura capacidade de ligação - ou personalidade psíquica sã - do bebê, justamente o *ser-si-mesmo em um outro* (HONNETH 2011: 167-168). Agora “a mãe e a criança podem saber-se dependentes do amor do respectivo outro, sem terem de fundir-se simbioticamente uma na outra” (HONNETH 2011: 170). Cresce aos poucos, então, na criança, a *capacidade elementar de estar só*, descobertas iniciais de sua “própria vida pessoal”, possíveis devido a um amor duradouro e confiável por parte da mãe (HONNETH 2011: 173).

Essa “capacidade de estar só” é a primeira forma de autorrelação individual do complexo processo de reconhecimento, qual seja, a *autoconfiança*, em que “a criança pequena, por se tornar segura do amor materno, alcança uma confiança em si mesma que lhe possibilita estar a sós despreocupadamente” (HONNETH 2011: 174). Para Honneth, muito além de mero estado intersubjetivo, a forma de reconhecimento do amor pode ser compreendida como “um arco de tensões comunicativas que medeiam continuamente a experiência do poder-estar-só com a do estar-fundido”, possibilitando um recíproco estar-consigo-mesmo no outro (2011: 175).

A segunda esfera de reconhecimento pensada por Hegel e Honneth é a esfera do *direito*, e sua dinâmica é bastante distinta daquela que opera no amor. Pressupõe-se que, enquanto o processo de desenvolvimento da autoestima individual seja parte de uma Antropologia Filosófica, visto que inerente a qualquer coletividade humana em tempo e espaço, a esfera do reconhecimento das relações jurídicas, por sua vez, somente constituiu-se na condição de efeito de um desenvolvimento histórico específico, localizado espacial e temporalmente (HONNETH 2011: 180). Para Hegel, especificamente, a estrutura que gera a esfera jurídica do reconhecimento e, conseqüentemente, o conceito de pessoa de direito, está ligada ao “princípio de fundamentação universalista”, condição primeira das relações jurídicas modernas (HONNETH 2011: 182).

Nas palavras de Honneth, isso significa que

“o sistema jurídico precisa ser entendido de agora em diante como expressão dos *interesses universalizáveis* de todos os membros da sociedade, de sorte que ele não admita mais, segundo sua pretensão, exceções e privilégios” (HONNETH 2011: 181 – O grifo é meu).

A expressão “interesses universalizáveis” e seu teor de possível ampliação futura de direitos, sempre para fins de maior proteção jurídica, se coaduna como o “princípio de dignidade” e com o conceito de cidadania de Hannah Arendt, o “direito a ter direitos”, que será abordado no capítulo seguinte. Não se trata, nesses termos, nada mais nada menos do que o direito à titularidade de direitos e ao processo de ampliação dos mesmos para alcançar uma maior igualdade.

O reconhecimento nessa esfera gera a autorrelação individual do *autorrespeito*, consciência de que se é um sujeito de direito e um agente moralmente imputável, nesses dois sentidos em pé de igualdade com os outros membros da sociedade. O *autorrespeito* gera ainda no sujeito a consciência de que ele é membro ativo do contrato social e integrado a ele de forma plena e irrestrita.

Enquanto a esfera do direito contempla a igualdade dos indivíduos a partir de sua isonomia, ou seja, da titularidade universal a um conjunto estabelecido de direitos, a terceira esfera do processo de reconhecimento, a da *solidariedade ou comunidade de valores*, contempla a igualdade dos sujeitos de uma perspectiva da diferença, visto que reconhece que as particularidades e características únicas e específicas de cada indivíduo merecem, de forma igual, seu reconhecimento e respeito por parte da sociedade. Como bem afirma Patrícia Mattos, a dimensão da solidariedade refere-se ao “reconhecimento que me propicie a consciência de minha particularidade, (...), de características diferenciais que contribuem para a promoção de certos valores reconhecidos *coletivamente*” (MATTOS 2006: 89 – o grifo é meu).

Como pilar da solidariedade moderna estão as relações simétricas entre todos os membros da sociedade, exatamente no sentido de que qualquer sujeito tem a chance e o direito de ter suas características e qualidades específicas reconhecidas como dignas de respeito e portadoras de valor para a sociedade, sua reprodução e seu progresso moral (MATTOS 2006: 93).



Crucial para tal compreensão das singularidades individuais e de seu papel na sociedade foi, mais uma vez, o desvinculamento histórico do conceito de status individual de seu conteúdo tradicionalmente ligado às noções de posição social e estamento. Entende-se aqui que o prestígio social, agora ligado ao conhecimento como novo critério de organização e hierarquização da sociedade moderna, faz parte do processo histórico de individuação e de formação do indivíduo como sujeito central da modernidade (MATTOS 2006: 93).

Dessa condição de membro da solidariedade coletiva, dá-se, nessa terceira esfera, a *autoestima*, autorrelação prática que denota, no sujeito, o desenvolvimento do “sentimento do próprio valor” (HONNETH 2011: 210). Como esclarece Honneth, a diferença entre as duas últimas esferas do reconhecimento, a jurídica e a da comunidade de valores ou solidariedade, advém do processo histórico moderno de desacoplamento das duas ideias embutidas no termo “respeito”, quais sejam, o reconhecimento jurídico e a estima social (HONNETH 2011: 183-184).

Para fins do presente trabalho, são especialmente relevantes duas esferas do reconhecimento intersubjetivo, quais sejam, a esfera do direito e a esfera da solidariedade, em que, respectivamente, são desenvolvidas a consciência de que se é uma pessoa de direito, portadora de uma dignidade universal inviolável, e a consciência de que todas as propriedades singulares e as distintas formas de auto-realização pessoal e de vida são igualmente dignas de estima social. Trata-se, neste projeto, de pensar o papel dessas duas esferas no reconhecimento do sujeito negro brasileiro – tanto individual quanto coletivo - a partir da ação afirmativa racial.

A perspectiva da emancipação deve ser vista de forma dual: tanto no que tange a questões objetivas ou materiais, tais quais acesso à educação, qualificação profissional, empregabilidade e mobilidade social; quanto – e principalmente – no que tange às questões subjetivas de identidade individual e de enfrentamento da violência estrutural simbólica exercida sobre os “invisíveis” (CITTADINO 2005: 157).

É nesse segundo aspecto emancipatório que está o foco principal do trabalho, a saber, pensar se – e de que maneira – a experiência de ação afirmativa racial pode possibilitar aos beneficiários que se vejam reconhecidos como sujeitos de direito – universais e iguais aos outros em sua dignidade inviolável – e também como sujeitos dignos da estima social e cuja autorrealização pessoal e forma particular de vida possam encontrar aceitação e respeito por parte da comunidade de valores. Podemos entender que, nesse sentido, o eixo material está ligado à questão da redistribuição, enquanto o segundo relaciona-se com a questão mais ampla do reconhecimento moral, que, na concepção de Honneth, visto que balizador de todas as demandas por reconhecimento, abarca inequivocamente também as demandas de ordem material.

É de se esperar, por exemplo, que haja diferenças de perspectiva e de autoestima entre os beneficiários integrados de alguma maneira a movimentos sociais e aqueles sem relação com movimentos sociais, e, caso sim, cabe pensar de que forma essa integração pode influenciar o tipo de autorrelação de reconhecimento do sujeito. Parece inegável que a estima mútua e a solidariedade de grupo que se desenvolvem entre os membros de um movimento social engajado em lutas morais de reconhecimento consegue restituir ao indivíduo parte de seu autorrespeito e sua autoestima perdidos (HONNETH 2011: 260).

Pertinente ainda seria investigar se há, entre os beneficiários da ação afirmativa racial, aqueles que ainda se percebem como “invisíveis” na sociedade. Caso sim, talvez tal fato se deva a possíveis discriminações dentro e fora da universidade ou ainda à questão da dificuldade de permanência no curso, problema crucial que veio à tona com as primeiras implementações da política. Fatores econômicos e sociais, especialmente condições financeiras para se manter na universidade ou para parar de trabalhar para estudar, têm sido o grande desafio da ação afirmativa para a conclusão do curso pelos estudantes (CLAPP 2011).

Pensar no possível alcance e nos possíveis limites da ação afirmativa racial significa também pensar se e de que forma a adoção de tais políticas pode influenciar ou alterar as identidades coletivas negras e seus estereótipos em nossa sociedade. O próprio fato objetivo de que há mais negros universitários, muitos dos quais entrando no mercado de trabalho e ascendendo socialmente, ou seja,

contribuindo para a formação de uma elite negra no país, é certamente relevante nesse sentido, porém o que mais me instiga são as concepções raciais que ainda vigoram, ou seja, como está sendo construído o conceito sociológico de raça. Trata-se de pensar de que maneira esse conceito sociológico pode ser alterado e desconstruído a partir das muitas experiências individuais da ação afirmativa racial no país.

### **2.3.**

#### **Luta/conflito como motor social e moral**

Outra interessante contribuição teórica de Honneth é a problematização do papel do conflito – especialmente do conflito engajado dos movimentos sociais – na sociedade, mais especificamente na ampliação das distintas relações de reconhecimento. A perspectiva do conflito como luta moral, verdadeiro motor para o desenvolvimento de uma ética intersubjetiva, deve ser avaliada à luz da tradicional imagem da sociedade brasileira como democracia racial não violenta, harmônica e não racializada. De fato, Hegel já enxergava a infinda luta por respeito e reconhecimento como motor último dos conflitos sociais e possibilidade mesma do progresso da sociedade (MATTOS 2006: 15).

A lógica instrumental e determinista do sistema molda e é moldada pelos conflitos, que, como base da interação interindividual, têm um papel estruturante, dinâmico e central para a possibilidade de vislumbrar uma possível emancipação da dominação. O conflito tem, assim – diferentemente do clássico raciocínio hobbesiano de luta por autoconservação –, um papel crucial para a evolução moral da sociedade, tanto no sentido de construir uma sociedade mais igualitária quanto no sentido de forjar uma comunidade jurídica ampliada e um aprendizado ético coletivo (HONNETH 2011: 143). Nesse contexto, uma compreensão adequada de tal luta por evolução moral tem que abarcar, aos olhos de Honneth, tanto as demandas materiais por maior redistribuição quanto as demandas essencialmente morais de um mais amplo reconhecimento.

As demandas por justiça social concretizam-se, quando capitaneadas por grupos e movimentos sociais, em um infindo processo de alargamento de direitos e de reconhecimento, verdadeiro “processo de inovação permanente” (HONNETH 2011: 192). É nesse processo de construção social da identidade individual e

coletiva, na sociedade, que se mostra a centralidade do conflito na teoria honnethiana. A gramática do conflito, consubstanciado nas diversas etapas dessa luta, é justamente o processo do reconhecimento (NOBRE 2003: 11).

Com essa concepção de conflito e de seu papel central na evolução moral da sociedade, Honneth mais uma vez critica e supera o “déficit sociológico” por ele identificado na teoria de Habermas, déficit este que se concretiza em certo isolamento dos conceitos de sistema e mundo da vida, o que subestimava o papel do conflito na estruturação da intersubjetividade humana (NOBRE 2003: 11).

A força moral intrínseca ao conflito advém do fato de que há, nessa luta por maior respeito social, um “momento normativo”, estruturante da ampliação e democratização das esferas jurídica e solidária da sociedade, dimensões do reconhecimento que podem suscitar a ação de movimentos sociais e ganhar contornos de conflito social (NOBRE 2003: 18). Vera Telles fala, na década de noventa, no clima da redemocratização brasileira e de forte mobilização dos movimentos sociais, em “uma conflituosidade inédita que atravessa todas as dimensões da vida social. É nessa dinâmica de conflitos que se ancoram esperanças de cidadania e generalização de direitos” (TELLES 1994: 95).

O conflito ao qual alude Telles é justamente a luta por reconhecimento, analisada por Honneth e travada por grupos antes excluídos e subjugados por um direito estritamente formal, baluarte do privilégio de poucos. Nesse sentido, longe de representar desarmonia, perigosa cisão ou retrocesso social, o conceito de conflito de Honneth, inspirado em Hegel, é revolucionário em seus aspectos normativo e ético, além de possibilitar a crítica da suposta lógica do acordo, entendimento e cooperação das sociedades que, muitas vezes, denotam, nos bastidores de sua superfície serena, a tolerância, por parte da sociedade, ao desrespeito, subprivilégio jurídico e social de indivíduos e grupos, ou seja, uma forma nefasta de conformismo e perpetuação de várias formas de violência (NOBRE 2003: 11).

Honneth retoma Marx, inspiração central do conceito de teoria crítica de Horkheimer e da busca pela emancipação das diferentes formas de dominação, para afirmar que o conflito classista capitalista deve ser visto como uma luta por

reconhecimento. Segundo Honneth, a luta de classes não representa, para Marx, fundamental e primeiramente, um confronto estratégico – ao feitio de Hobbes e de toda teoria liberal hegemônica -, mas sim “um conflito moral, no qual se trata da libertação do trabalho, considerada a condição decisiva da estima simétrica e da autoconsciência individual” (HONNETH 2011: 232). Cabe ressaltar que não precisa haver, por parte dos sujeitos, a consciência dos motivos morais de suas lutas (HONNETH 2011: 257).

Honneth faz ainda uso de estudos de E. P. Thompson e de Barrington Moore, sobre lutas de classe e levantes na Inglaterra e Alemanha, respectivamente, para argumentar a favor da primazia da natureza do reconhecimento em todo conflito social. A resistência das classes baixas inglesas ao início da industrialização seria, por exemplo, uma luta moral por seu reconhecimento na sociedade, apenas concretizada pragmaticamente na luta objetiva contra a miséria e a privação econômica (MATTOS 2006: 94).

Em sua releitura do estado de natureza e das teorias contratualistas, Honneth – como também anteriormente Hegel – desconstrói a ideia de que o contrato social põe fim aos conflitos do estado de natureza, inaugurando o direito. Para ele, o estabelecimento do contrato social, pelo contrário, inaugura o processo conflituoso da sociedade, fomentando as diversas lutas por reconhecimento que possibilitam o desenvolvimento de uma eticidade intersubjetiva e social (MATTOS 2006: 23).

Pode-se ler, nessa chave interpretativa, que a luta do movimento negro pela ação afirmativa racial e sua consequente aceitação pelo Estado brasileiro transformaram, de fato, a realidade social e sua lógica de acordo, ampliando a relação abstrata do reconhecimento jurídico. Vê-se aqui nitidamente como o conflito social leva a novas formas de concretização do direito e do reconhecimento, em direção a uma eticidade intersubjetiva e social.

## **2.4.**

### **Não reconhecimento, formas de desrespeito e violência**

Hegel e Freud, entre outros “modernos”, possibilitaram uma mais rica compreensão da subjetividade e identidade humanas, no sentido já mencionado de

percebê-las em sua complexidade e em sua condição de eterno processo em (re)constituição. Desde Freud, especificamente, sabemos que a realidade exterior aos indivíduos lhes impõe, necessariamente, inúmeras privações, limites e controles, verdadeira frustração face a seus desejos e fantasias mais recônditos (CITTADINO 2005: 153).

Enquanto tais privações e o consequente recalque de desejos – mecanismo este crucial para que pensemos em qualquer ideia de civilização, como elucida o clássico *O mal-estar na civilização* (1930), de Freud – há privações que, longe de afetar a todos em sua condição universal de humanidade, recai apenas sobre grupos minoritários e indivíduos específicos. Trata-se, aqui, de “privações que são decorrência de uma realidade marcada pela hierarquia e pela desigualdade e aqui falamos das exigências reais impostas em benefício de grupos minoritários” (CITTADINO 2005: 154).

Como bem questiona Gisele Cittadino, estariam estes últimos sujeitos submetidos a uma espécie de “duplo recalque”, decorrente de uma situação específica de opressão social? (2005: 155). E aqueles grupos e indivíduos que vêm negado, sistematicamente, o reconhecimento a suas identidades particulares e que, ainda além, as vêm associadas, também de forma sistemática, a brutais signos de inferioridade? Estariam estes sujeitos à mercê de um “triplo recalque”? (CITTADINO 2005: 160).

Estudos sociais qualitativos e quantitativos não deixam margem para dúvidas: a estrutura de distribuição de renda brasileira está ligada diretamente à discriminação racial, como mostram as diversas contribuições de Carlos Hasenbalg, Nelson do Valle Silva e Antônio Sérgio Alfredo Guimarães, entre outros. A polêmica entre distribuição e reconhecimento, travada notoriamente por Nancy Fraser e Axel Honneth, encontra um claro limite nesse contexto, visto que, nas palavras de Antonio Sérgio Guimarães,

“tautologicamente e por definição, não se pode escapar do fato de que as desigualdades raciais no capitalismo sejam também desigualdades de classe. (...) Do mesmo modo, os preconceitos de cor ou de raça só têm sentido se resultarem em posições de classe, distinguindo brancos de negros, no caso específico de que estamos tratando” (GUIMARÃES 2012b: 10), o que de fato ocorre no caso

brasileiro, que o racismo é um fator direto de exclusão no mercado de trabalho e de salários menores, entre outros fatores.

O que é inegável é que a hierarquia de cor brasileira mostra-se persistente no interior da pobreza, assim como no interior de uma mesma classe, como aponta Antônio Sérgio Guimarães (2012b: 10). Está aí, encrustado nos números e nos fantasmas “raciais” formadores da nação, o componente eminentemente “racial” na geração das desigualdades brasileiras (GUIMARÃES 2012b: 10).

São os sentimentos de desrespeito sentidos pelo sujeito que tem seu devido reconhecimento recusado que levam ao momento normativo da luta. A cada esfera de reconhecimento corresponde também uma forma específica de “desrespeito” ou “ofensa”, “vulnerabilidade particular dos seres humanos”, que resulta da relação existente entre individualização e reconhecimento e do “nexo indissolúvel existente entre a incolumidade e a integridade dos seres humanos e o assentimento por parte do outro” (HONNETH 2011: 213).

Nem Hegel nem Mead sistematizaram as formas de desrespeito correspondentes às distintas esferas do reconhecimento, o que Honneth se propõe a fazer, especialmente devido ao potencial emancipatório, normativo e moral das sensações de vergonha, vexação ou desprezo, derivadas do desrespeito (MATTOS 2006: 89). As formas específicas do desrespeito das esferas afetiva, jurídica e de solidariedade são, respectivamente, os maus-tratos e a violência, a privação de direitos e a exclusão e, finalmente, a degradação e a ofensa (HONNETH 2011: 211).

O primeiro tipo de desrespeito fere a integridade corporal dos sujeitos, atingindo sua livre disposição e controle sobre o corpo, e acarretando um intenso rebaixamento social e extrema humilhação. Sua forma mais trágica é a escravidão, mácula que tocou aos brasileiros. Para Honneth, a destrutividade de tal violência é maior e mais intensa do que a das outras formas de desrespeito, pois longe de se tratar de mera dor corporal, tem como consequência o “sentimento de estar sujeito à vontade de um outro, sem proteção, chegando à perda do senso de realidade”. Fere, pois, de forma duradoura, a confiança adquirida através do amor e do afeto, gerando no sujeito uma perda de confiança em si mesmo e no mundo (HONNETH 2011: 214-215).

O segundo tipo de desrespeito é a exclusão estrutural da posse de certos direitos no interior de uma sociedade, que tem como característica implícita o sentimento de não se ter imputabilidade moral na mesma medida que os outros membros da sociedade, assim como o sentimento de não se ter o status de parceiro de interação social de igual valor moral aos outros. Como consequência, perde-se o autorrespeito, “respeito cognitivo de uma imputabilidade moral que, por seu turno, tem de ser adquirida a custo em processos de interação socializadora” (HONNETH 2011: 216-217).

O último tipo de desrespeito, a ofensa ou degradação, tira do sujeito a ele submetido a possibilidade de atribuir valor às suas capacidades, características e a seu estilo de vida particular, ficando impossível que atribua aos mesmos um significado positivo para a coletividade. A perda da autoestima pessoal anula essa forma de autorrelação que o sujeito desenvolveu arduamente através do encorajamento das solidariedades em grupos (HONNETH 2011: 217-218). Como explica Hasenbalg, a perda de autoestima, que impede a solidariedade e impossibilita a mobilidade ascendente do grupo estigmatizado, possibilita que a discriminação seja realizada através de ações individuais descentralizadas e não-coordenadas (HASENBALG 1979: 201), cujos efeitos, porém, são uma violência simbólica aniquiladora do valor que o sujeito pode atribuir a si mesmo.

## 2.5.

### **Políticas de identidade: equacionando igualdade e direito à diferença**

Para além de evidenciar os impasses, as desigualdades e a dominação que operam nas relações raciais brasileiras, meu objetivo principal é, mais uma vez, fundamentar uma compreensão moral mais ampla das “políticas de identidade”, no sentido de enxergá-las como instrumento crucial para modificar, seja a curto, médio ou longo prazo, o padrão de desigualdade estrutural socioeconômica calcado na cor, os abismos de mobilidade social de negros e brancos em função das diferenças de escolaridade e da discriminação e, principalmente, os estereótipos vigentes e os padrões de reconhecimento social que perpetuam, no nível da dominação simbólica, todos os outros fatores.

É claro que falar em política de identidade não significa negar as determinações impostas pela estrutura capitalista de organização social, política e



produtiva de determinada sociedade. Tal estrutura, porém, há de ser percebida como passível de ser penetrada, repensada e reformulada pela agência, pela ação social, especialmente dos movimentos sociais (SOMERS; GIBSON 1998: 39). A estrutura de Marx – principal referência para os expoentes da Teoria Crítica - é contrabalançada pela ação social weberiana, rachadura do sistema através da qual as políticas de identidade e os direitos à diferença das minorias acham passagem.

No caso brasileiro, o contexto histórico e político que demanda tais “políticas de identidade” é a redemocratização da sociedade e o período que se segue, tendo em vista as novas possibilidades que então se abriram, dando vazão a muitas demandas sociais reprimidas de diversa natureza. Catalisadores de tais demandas foram e são os que se convencionou chamar “novos movimentos sociais”, cuja atuação recai sobre a esfera da “diferença”, seja esta da ordem de classe, gênero, cor, orientação sexual, entre outros. Ganham destaque, nas vozes desses movimentos, os temas do multiculturalismo<sup>12</sup> e das novas “políticas de identidade”, abordados neste trabalho (SOMERS; GIBSON 1998: 52).

Resta claro que, em tal contexto de abertura política e de gradual e segura consolidação democrática, muitas questões pendentes e reprimidas da esfera da cidadania, do direito e do reconhecimento começam a ganhar impulso e a vislumbrar seu possível vicejar nos moldes do universalismo democrático do estado de direito (PAIVA 2013: 1). Para além do mero formalismo jurídico positivista, os “novos movimentos sociais” deparam-se com a possibilidade real e concreta de atacar desigualdades históricas há muito naturalizadas e toleradas pela população brasileira.

Diante de tal cenário, o movimento negro pôde, a partir de um consenso básico entre os vários coletivos então existentes, definir demandas objetivas e lutar por sua aceitação e viabilidade. Suas duas principais bandeiras eram o acesso à educação e a denúncia do racismo, mais precisamente, a luta contra a discriminação negativa e sua consequente criminalização (PAIVA 2010: 15). Resta claro que somente após a redemocratização - com a consolidação de uma esfera pública aberta à participação popular, dos direitos de minorias

---

<sup>12</sup> As discussões sobre multiculturalismo são muitas e complexas, nas quais, por razões de delimitação do escopo do trabalho, não enveredarei.

regulamentados na Constituição e de uma cada vez mais pujante cultura democrática -, tais demandas, especialmente o acesso à educação via política de ação afirmativa, puderam vir à tona e encontrar legitimidade política e social no seio da sociedade (PAIVA 2010: 10; DAGNINO 1994: 104).

Os tantos anseios reprimidos da sociedade só encontraram canal de manifestação e interlocução naquele contexto histórico, típico das décadas de 1980 e 1990, de florescimento de um forte associativismo, porta-voz de novas lutas pelo fim da marginalização, subalternidade e invisibilidade sociais (PAIVA 2010: 12). Profundamente enraizado na sociedade brasileira, o “autoritarismo social” - ainda existente - foi posto em questão, contribuindo para uma possível desnaturalização das desigualdades sociais e raciais brasileiras (DAGNINO 1994: 104).

As desigualdades, todavia, continuam muito naturalizadas na sociedade brasileira, em que a “estrutura psicossocial” dos indivíduos, responsável pelo compartilhamento da ideia de reconhecimento e dignidade universais, encontra-se seriamente prejudicada. É justamente o já mencionado “respeito atitudinal” por todo e qualquer ser humano, independentemente de classe, status e cor, que possibilita que a igualdade jurídica formal se traduza em igualdade efetiva, em direito substantivo e cidadania plena, ou seja, em solidariedade social ampla.

Somente essa postura de respeito e solidariedade pode fazer com que toleremos - ou melhor, consintamos com - menos desigualdade e injustiça, desnaturalizando tais males tão enraizados. Foi possível, assim, como bem afirma Sérgio Costa, construir, aos poucos, uma esfera pública discursiva e igualitária, democrática de fato e assertiva “no sentido de mostrar o caráter público de questões como (...) a discriminação racial” (COSTA 2002: 34).

Ainda que estejamos em um país democrático, no seio de uma Constituição fortemente garantidora dos direitos fundamentais, verdadeira “Constituição Cidadã”, é nítido que nossas instituições republicanas, o direito universal formal, o mercado e uma noção eminentemente liberal de justiça não são suficientes para enfrentar as desigualdades estruturais de nossa sociedade, especialmente a desigualdade racial. Uma real democratização nesse sentido tem

que atacar aquilo que Vera Telles denomina “apartheid social” (TELLES 1994: 95), verdadeira situação de fato de exclusão de muitos e de negação de seus mais básicos direitos substantivos.

Nessa tentativa de real democratização, é necessário, como bem esclarece Axel Honneth, “sair do plano do interesse para a ética”, diretriz essa que o guia em sua retomada do projeto original hegeliano - que resta inacabado nos escritos de Jena - de “reconstituir filosoficamente a construção de uma coletividade ética como uma sequência de etapas de uma luta por reconhecimento” (HONNETH 2011: 117).

Esse projeto ético, no que toca às desigualdades raciais brasileiras, parece somente poder alcançar uma maior igualdade de fato através da realização do direito à diferença ou, como denomina Charles Taylor, de “políticas de identidade”. Argumenta-se aqui, portanto, que *somente* o direito à diferença pode viabilizar e concretizar uma maior igualdade de fato em um contexto tão radical e estruturalmente desigual, em que as políticas universalistas têm seus limites traçados, *a priori*, no contexto histórico e social.

Como esclarece Honneth, a demanda burguesa pelos direitos civis de liberdade inaugura um processo histórico de inovação permanente, em que cada enriquecimento das atribuições jurídicas individuais é mais um passo na direção da real universalização dos direitos, que apenas se concretiza quando da constante pressão de grupos desfavorecidos, argumentando que “ainda não havia sido dada a todos os implicados a condição necessária para a participação igual num acordo racional” (2011: 192). No tocante ao *efeito da raça* tão bem explicitado por Hasenbalg, a universalidade de direitos apenas se realizará com o direito à diferença para a população negra.

### 3. Justiça e Mérito: crítica ao liberalismo

O presente capítulo problematiza questões relativas às distintas concepções de justiça, mérito e tolerância, conceitos cruciais para a discussão sobre a legitimidade moral e a pertinência de ações afirmativas em sociedades tão racialmente desiguais tal qual a brasileira. No Brasil, o acesso à universidade e ao mercado de trabalho reproduz, como é de se esperar, o abismo socioeconômico e simbólico existente entre brancos e não-brancos, como já mostraram muitos autores, especialmente Carlos Hasenbalg. Os não-brancos, conseqüentemente, têm, em sua maioria, uma educação superior à sua ocupação e renda (HASENBALG 1979: 197).

Jessé Souza menciona o conceito de *ideologia do desempenho*, de Reinhard Kreckel, para ajudar a esclarecer de que maneira determinadas concepções de mérito e de capacidade individual estão impregnadas de pressupostos implícitos que legitimam o acesso desigual a bens e oportunidades de vida, por parte dos diferentes indivíduos e grupos, no mundo contemporâneo. Kreckel tenta elaborar um princípio único que represente o “pano de fundo consensual acerca do valor diferencial dos seres humanos, de tal modo que possa existir uma efetiva – ainda que subliminarmente produzida – legitimação da desigualdade” (SOUZA 2006: 39).

A *ideologia de desempenho* de Kreckel nos parece bastante familiar quando lembramos que a grande polêmica e resistência na discussão sobre ações afirmativas foi a questão da “cota para negros na entrada para a universidade”. No Brasil, histórica e tradicionalmente, o acesso à universidade pública de qualidade foi um quase monopólio de fato dos indivíduos brancos, verdadeiro “baluarte dos brancos abastados” (MARGOLIS 2004: 50), que se sentem legitimados a ocupar tal lugar social devido a seu desempenho no vestibular, instituição supostamente neutra e guardiã do mérito individual.

O racismo, porém, como bem frisa Mac Margolis, é um dos códigos não-escritos da sociedade brasileira. Fragmentado e sutil, ele é negado por muitos, que afirmam, esta primeira parte corretamente, que somos todos filhos de uma

democracia universalista formal, podendo qualquer um, independentemente de cor ou classe, ingressar em uma universidade pública de qualidade. No mundo real, porém, o vestibular é o mais eficaz instrumento de manutenção do acesso desigual à universidade (MARGOLIS 2004: 50). Quem se sobressai, na hora do exame, são aqueles alunos que tiveram a oportunidade de treinar sistematicamente para passar nesse tipo de prova, e não aqueles mais talentosos ou aptos para o estudo universitário e a futura profissão.

O vestibular, nesse sentido, longe de premiar os mais aptos a consolidar o conhecimento oferecido pela universidade e exercer determinada profissão, seleciona os alunos mais intensivamente treinados, aqueles que tiveram acesso a professores particulares caros e cursos específicos para a prova (MARGOLIS 2004: 50). Fica difícil falar em mérito relativamente a quem passa ou não no vestibular. Parece mais razoável e *justo* ponderar sobre o mérito dos alunos a partir do desempenho que terão no curso universitário, fator este que, em última instância, avaliará a qualificação dos alunos, cotistas ou não, para exercer sua profissão no futuro (HERINGER 2004: 65).

Nesse quesito, contrariamente aos temores apocalípticos de alguns críticos, a experiência brasileira de uma década de ação afirmativa para acesso ao ensino superior mostra que os alunos cotistas têm, em média, desempenho igual ou bastante similar ao dos não-cotistas (SAMPAIO 2004; SEGALLA; BRUGGER; CARDOSO 2013). Problematicar o conceito de mérito significa, nesse contexto, ressignificá-lo de modo a abarcar uma noção de comunidade complexa, multicultural e desigual em sua infinda luta pelo reconhecimento de si mesma, em sua totalidade, e de suas inúmeras personalidades fraturadas.

Para pensar todas essas questões, é necessário tocar na questão da justiça e de suas diferentes concepções, pressupostos e consequências para a sociedade. Trata-se de problematizar o conceito de justiça à luz da teoria do reconhecimento e da polêmica discussão que se consolidou, de forma simplificada, como “comunitaristas versus liberais”. Tomando o campo da Teoria da Justiça como “a análise do conjunto de valores, bens e interesses positivados pelo Direito e cuja proteção, alteração ou incremento os homens buscam através da técnica da

convivência social que o Direito ensaja” (LAFER 2009: 62), podemos distinguir um claro antagonismo entre as teorias liberais e as teorias comunitárias de justiça.

De forma simplificada, porém essencial, as teorias liberais de justiça têm como valor-fonte a liberdade, enquanto as teorias comunitaristas de justiça, por sua vez, têm como valor-fonte a virtude, ou o conceito de vida boa. Trata-se de uma oposição que frequentemente é apresentada nos termos Immanuel Kant *versus* Georg Hegel. Suas respectivas concepções de lei são bastantes esclarecedoras nesse sentido. Enquanto Kant privilegia exclusivamente sua forma – cristalizada no imperativo categórico, Hegel acredita que a lei é muito mais do que mera referência formal. Para ele, “sem a lei, enquanto determinação histórica, a liberdade permanece uma intenção sem jamais atingir o status necessário de realidade entre os homens” (NOVELLI 2008: 101), intimamente relacionado à demanda por reconhecimento intersubjetivo.

É ao redor dessa oposição, que também pode ser reconfigurada a partir das noções de, por um lado, *procedimento* e *neutralidade axiológica* e, por outro lado, *moralidade* e conceito de *bem* ou *vida boa* que o presente capítulo se desdobra. Tal discussão é necessária para se compreender a proposta honnethiana de *conceito formal de eticidade ou vida boa*, integração da universalidade do reconhecimento jurídico-moral, com base na dignidade da pessoa humana, com a particularidade de uma eticidade da realização pessoal da diferença (WERLE; SOARES MELO 2011: 191).

Segundo Honneth,

“a abordagem da teoria do reconhecimento (...) encontra-se no ponto mediano entre uma teoria moral que remonta a Kant e as éticas comunitaristas: ela partilha com aquela o interesse por normas as mais universais possíveis, compreendidas como condições para determinadas possibilidades, mas partilha com estas a orientação pelo fim da autorrealização humana” (HONNETH 2011: 271).

### 3.1.

#### **Charles Taylor e sua crítica ao individualismo e ao Estado liberal**

Reinhard Kreckel desenvolve o conceito de *ideologia do desempenho* partindo do pressuposto de que há de haver, em uma sociedade desigual, um mecanismo de legitimação do acesso diferencial, por parte de seus membros, a

bens e oportunidades de vida, um “pano de fundo consensual acerca do valor diferencial dos seres humanos” (SOUZA 2006: 39). Honneth trata da mesma questão e advoga que, no contexto de investigação das lutas morais, se analise o

“*consenso moral* que, dentro de um contexto social de cooperação, regula de forma não oficial o modo como são distribuídos direitos e deveres entre os dominantes e os dominados” (HONNETH 2011: 263).

Charles Taylor faz uma minuciosa interpretação do consenso moral que vigora nas sociedades ocidentais, ou melhor, como pontua Jessé Souza, ele investiga a especificidade da modernidade ocidental traçando verdadeira genealogia da eficácia das ideias no ocidente. Taylor está interessado especificamente naquelas ideias e valores que prevaleceram, tornaram-se ideias-guia e, conseqüentemente, se cristalizaram em práticas institucionais e disciplinares, tendo influência direta na formação moral dos indivíduos (MATTOS 2006: 29 e 55). Desvendar esse “pano de fundo consensual” é um pressuposto vital para pensar as distintas concepções existentes de justiça.

Tendo como essencial para pensar a vida em sociedade a noção hegeliana de reconhecimento, Taylor não só investiga o consenso moral ocidental moderno como também se dedica à ambiciosa tarefa de construir uma antropologia filosófica, investigação sobre as características invariáveis de todos os seres humanos em geral, independentemente de tempo e espaço (MATTOS 2006: 29). Preocupado com a questão do multiculturalismo e da fragmentação política contemporânea, Taylor parte da constatação do “enfraquecimento da perspectiva moral como sendo constitutiva da concepção de indivíduo moderno”, “perda de sentido” do mundo moderno já identificada por muitos outros pensadores (MATTOS 2006: 101).

Taylor identifica essa “perda de sentido” na configuração do sujeito moderno que ele denomina *self desprendido* ou *self pontual*, agente desprendido no sentido de desconectado das fontes morais que o constituíram e que tornaram-se posteriormente invisíveis (MATTOS 2006: 35). O objetivo central de Taylor, ao conceitualizar o *self desprendido*, é mostrar que a constituição desse self está intrinsecamente ligada a uma concepção de bem e de vida boa, que o desenvolvimento da ciência ocidental e do paradigma liberal de pensamento

sistematicamente apagaram – ou tentaram apagar – através de um discurso de neutralidade procedimental, ou seja, de aniquilamento de qualquer relação possível entre identidade e moralidade ou a ideia do bem (MATTOS 2006: 43).

Em seu livro *As fontes do self* (1989), Taylor propõe-se a fazer uma história da identidade moderna, justamente a partir da perspectiva da centralidade de “submeter à apreciação o lugar do bem – em mais de um sentido – na nossa perspectiva e vida moral”, afirmando em seguida que “isso é precisamente o que as filosofias morais contemporâneas têm mais dificuldade para admitir” (TAYLOR 1997: 11). Crítica ao que ele considera concepções demasiado estreitas de moralidade, a obra, que ele denomina “ensaio de resgate”, busca restabelecer uma ontologia moral contemporânea. A supressão de tal conceito, nos dias de hoje, dar-se-ia por duas razões principais, quais sejam, o fato de o pluralismo cultural da sociedade contemporânea tornar esta a via mais fácil e, principalmente, o grande peso da epistemologia moderna (TAYLOR 1997: 23).

Essa epistemologia moderna, fundamento do que Taylor denomina *naturalismo*, estaria baseada na ampla aceitação de um modelo de raciocínio prático ilegítimamente extrapolado a partir do raciocínio típico das ciências naturais (TAYLOR 1997: 20). Transpõem-se assim, o raciocínio e o conhecimento das ciências naturais para as ciências humanas (MATTOS 2006: 56). A consequência – ou causa? – dessa transposição é justamente o argumento a favor da supressão de todas as ontologias morais, ou seja, dos conceitos de bem ou vida boa.

O que ocorre, entretanto - e que se torna tão nítido na discussão sobre fundamentação das teorias de justiça -, é que enquanto os denominados *naturalistas* propugnam o ideal de neutralidade formal ou procedimental, com a devida exclusão de ontologias morais, na prática, a “própria explicação redutiva” da moral que justifica sua exclusão assume, ela mesma, o lugar de ontologia moral, visto que os naturalistas “continuam a discutir como todos nós sobre que objetos são adequados e que reações são apropriadas” (TAYLOR 1997: 23). Universaliza-se, na verdade, um particularismo travestido falsamente de universal.



Nesse sentido, a perspectiva hegemônica do *naturalismo*, iniciada nas ciências naturais, migra para a compreensão da agência humana, do self, ou seja, da identidade. Surge a perspectiva de uma “verdade científica” a ser desvendada pelos olhos de um *sujeito neutro*, com base na racionalidade e nas evidências (MATTOS: 35). O que Taylor denuncia nessa concepção de *self desprendido* é a ilusão acerca de uma possível neutralidade, possível aniquilação, pelo agir e pensar humanos, dos valores morais. A diferença crucial entre as ciências naturais e as ciências humanas - que impossibilita a transposição do raciocínio daquela para esta - é justamente o caráter intrínseco às ciências humanas de valores e princípios, concepções de bem e de moralidade do contexto histórico e cultural em questão (MATTOS: 56).

O talvez mais importante desdobramento do pensamento *naturalista* é a perspectiva atomista ou o individualismo metodológico, compreensão do indivíduo como anterior à sociedade e independente da mesma. Consagrado pelo pensamento liberal e pelas teorias contratualistas, tendo seu ápice no pensamento de John Locke, o individualismo e as liberdades individuais a ele referentes tornaram-se o baluarte filosófico e político do Ocidente moderno. Taylor pretende, entretanto, “pensar o liberalismo para além das meras liberdades individuais”, ou seja, desvendando, para além do discurso de neutralidade moral das democracias liberais ocidentais, seus componentes formativos de origem moral e comunitária (MATTOS 2006: 102).

Trata-se de desmistificar e identificar as noções de bem e fontes morais que fundamentam a concepção moderna do *self pontual*, tarefa crucial não só para termos uma visão mais fidedigna de nossa(s) complexa(s) identidade(s) humana(s), mas sim, e principalmente, para termos consciência de seus efeitos sobre a ciência, a política e a sociedade em que vivemos, ou seja, para desvelarmos o real *consenso moral* existente. Taylor acredita que a vitória da “inarticulação das fontes do self” no ocidente se deu a partir de três causas, a saber: o desenvolvimento do paradigma das ciências naturais e da concepção de *self desprendido*, o *naturalismo* iluminista que se recusa a sustentar uma ontologia moral, ou seja, a discutir a moralidade em termos qualitativos e, finalmente, a

prevalência das teorias morais que preconizam a análise sobre o que é certo fazer, e não sobre o que é bom ou desejável fazer (MATTOS 2006: 56).

Todos os aspectos mencionados embasam tanto a sociedade quanto a democracia liberais, cujo princípio cardeal, tanto filosófico quanto político é a liberdade, mais especificamente a *liberdade negativa*, consubstanciada nos direitos individuais. Esse direito de autodeterminação individual sem a interferência alheia, especialmente do Estado, é crucial para a realização da democracia, especialmente no aspecto da espontaneidade, aspecto esse eliminado pelos regimes totalitários e para o qual chama atenção Hannah Arendt (LAFER 2009; MATTOS 2006: 111).

A *liberdade negativa*, porém, não é suficiente para a realização plena da democracia nos moldes de uma sociedade justa, livre e relativamente igualitária. Cabe complementá-la com a *liberdade positiva*, dever de ação do Estado face aos cidadãos, especialmente no que tange aos direitos sociais e às políticas públicas. Nas palavras de Patrícia Mattos, “não há como se falar em *liberdade negativa* sem a referência a um pano de fundo moral que reconhece a *liberdade positiva* como fundamental para uma concepção de indivíduo moderno”. Há que ser resgatada, no conceito de indivíduo, a esfera de eticidade aniquilada no discurso liberal de neutralidade e individualismo metodológico (MATTOS 2006: 111)

### 3.2.

#### O embate liberais-comunitaristas

Celso Lafer, em sua obra *A reconstrução dos direitos humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt*, tece interessantes argumentos acerca da oposição entre legalidade e legitimidade, que pode ser transposta para o antagonismo existente entre procedimento e conteúdo ou matéria. Lafer explica que a Filosofia do Direito, em sua busca pela fórmula da justiça, cunhou a expressão deontologia, campo que estuda “aquilo que é justo ou conveniente”, ou seja, legítimo (LAFER 2009: 61). Nesse contexto se encaixa o paradigma do direito natural, que examina a norma prioritariamente da perspectiva do justo (LAFER 2009: 62).

A perspectiva do justo como fundamentadora do direito é, entretanto, problemática, visto que o conteúdo da justiça, variável no tempo e no espaço, inviabiliza o estabelecimento de uma verdade evidente e inquestionável aos olhos de toda a sociedade. O fundamento do justo é necessariamente uma escolha entre os vários princípios e valores existentes, e conseqüentemente, requer a não escolha e preterição de alguns desses valores (LAFER 2009: 62-63).

Com o advento da modernidade e a criação do Estado moderno, monopolizador da criação do direito, a concepção de legitimidade da justiça cede lugar à de legalidade da mesma. Trata-se da “justiça como legalidade, ou seja, como Direito Positivo não-dissociável da vontade e do poder do soberano” (LAFER 2009: 64). A justiça passa então a estar vinculada à autoridade e ao procedimento legalmente válido e eficaz. A legitimação da justiça se dá agora a partir do procedimento, que substitui os fundamentos jusnaturalistas anteriores e garante maior estabilidade nas cada vez mais complexas e plurais sociedades modernas. As palavras de ordem são formalismo ético e coerência, ou ação em conformidade das leis (LAFER 2009: 68-69). Nasce o primado do Direito Positivo e da garantia da letra da lei.

A partir da Revolução Industrial, porém, a crise entre Estado e sociedade vai minando a legitimidade da legalidade, aprofundando-se os estudos deontológicos e a busca problemática dos conteúdos da justiça. O monopólio jurídico do Estado é quebrado por concepções mais plurais e multiculturais de sociedade e por uma visão do contrato social como um processo aberto e permanentemente sob adequação e negociação entre as diferentes forças sociais. Retoma-se, assim, a questão dos conteúdos da justiça e da legitimidade do pacto social em contínua renovação. Nesse contexto – mais precisamente em 1971 - é publicada a obra de John Rawls, *Uma teoria de justiça*, que é, como avalia Lafer, uma resposta às necessidades práticas de um novo tempo, que sentiu a necessidade de “ir além da justiça como legalidade e da legalidade como legitimidade”, evidenciada pelas claras insuficiências do positivismo jurídico (LAFER 2009: 70-74).

A obra de Rawls renova a problemática legalidade-legitimidade ou procedimento-conteúdo ou liberal-comunitário a partir da incorporação, à teoria

liberal de justiça, do conceito de justiça como equidade. A partir de então, os liberais passaram a se dividir, também de forma simplificada, entre os libertários - ou adeptos do laissez-faire - e os partidários da ideia de equanimidade, dentre os quais figura, em posição de destaque, John Rawls (SANDEL 2011:29). Dedicados à proteção dos direitos individuais, os liberais ganham, com Rawls, um impulso para reconciliar, em novas propostas, liberdade individual e igualdade social, ensejando o surgimento de um “liberalismo social”, muito distinto do libertarianismo, absolutamente avessos aos temas igualitários (FORST 2010a: 10-11).

Como bem coloca Rainer Forst, de forma bastante simplificada e cega às diversas nuances de cada lado, a distinção entre liberais e comunitários pode ser colocada na perspectiva do contexto social, cultural e histórico dos princípios de justiça a serem desenvolvidos. Enquanto os liberais se abstraem do contexto social concreto, os comunitaristas, por sua vez, acreditam que os princípios de justiça resultam de dado contexto comunitário e apenas nele têm validade. Enquanto aqueles seriam *indiferentes ao contexto (kontextvergessen)*, estes seriam *obcecados pelo contexto (kontextversessen)* (FORST 2010a: 11).

Concordo com Forst quando afirma que os argumentos de ambos os lados não são incompatíveis entre si, mas sim, pelo contrário, as normas justas precisam ser tanto imanentes ao contexto quando transcendê-lo,

“precisam reivindicar validade para uma comunidade particular e suas autocompreensões e instituições específicas, mas ao mesmo tempo se apresentar como um espelho crítico moral para essas autocompreensões e instituições”.

Não se trata somente de uma questão metodológica ou filosófica, mas sim de escolhas que têm consequências normativas e sociais concretas para os membros da sociedade (FORST 2010a: 9-11). Não é nada menos que absolutamente necessário, para uma concepção de sociedade justa contemporânea, unir direitos individuais e bem geral, universalidade política e diferença étnica, e universalismo moral e contextualismo (FORST 2010a: 13).

Quanto ao argumento da neutralidade axiológica propugnado pelos liberais, os comunitaristas não têm dúvida quanto ao fato de que não há,

diferentemente do que querem demonstrar muitos, justiça valorativamente neutra (SANDEL 1998: 11), visto que ela sempre favorece e desestimula certos comportamentos, valores, virtudes e ações. Ao revelar a “falsa promessa do liberalismo”, Sandel conclui que

“a prioridade do sujeito somente pode significar a prioridade do indivíduo, o que, conseqüentemente, enviesa a concepção a favor de valores individualistas familiares à tradição liberal” (SANDEL 1998: 11).

Os indivíduos que fundamentam as teorias liberal-deontológicas e sua prioridade dos direitos individuais ou dos procedimentos formais são “*não-pessoas descontextualizadas*, que devem decidir sobre a justiça de modo *impessoal e imparcial*, independentemente de sua identidade constituída comunitariamente” (FORST 2010a: 11). A denúncia do ator-sujeito branco, masculino, ocidental e heterossexual, por parte dos movimentos feminista, negro, entre outros, se dá com base nesses argumentos.

É devido ao fato de vivermos em sociedades cada vez mais plurais e multiculturais que dissociar justiça e direitos da *via moral* ou das concepções de vida boa pode, ainda que possível em alguns casos, não ser *desejável* (SANDEL 2011: 312 – O grifo é meu). Somente optando pela *via moral* evita-se o temor de Taylor da fragmentação política, situação em que o Estado passa a se identificar apenas com as preocupações de um grupo da sociedade, e não mais com ela como todo, obstando assim também o devido reconhecimento dos preteridos (MATTOS 2006: 102). Os grupos ou comunidades culturais não reconhecidos enveredam em sentimentos de mágoa e exclusão que comprometem a construção de coalizões em torno de possíveis concepções de bem comum (MATTOS 2006: 118).

É a compreensão prática que o sujeito tem de si mesmo, através da internalização das expectativas normativas alheias, que faz com que ele compartilhe, com os outros membros da comunidade, as finalidades éticas que correspondem ao possível bem comum. Esse tipo de *eticidade democrática* realiza-se quando “os sujeitos, com direitos iguais, poderiam reconhecer-se reciprocamente em sua particularidade individual pelo fato de que cada um deles é capaz de contribuir, à sua própria maneira, para a reprodução da identidade coletiva” (HONNETH 2011: 153).

É nesse sentido que Honneth fala em *conceito formal de eticidade*, ponto mediano entre o universalismo moral kantiano e as éticas comunitaristas. Enquanto a esfera do *direito* concretiza o universalismo kantiano na consecução de normas as mais universais possíveis, a esfera da *solidariedade* ou da *comunidade de valores* consolida a genuína e particular autorrealização humana. As normas jurídicas são vistas como condições abertas à concretização da realização humana em seus mais variados estilos de vida.

Nas palavras de Honneth, “nossa abordagem desvia-se da tradição que remonta a Kant porque se trata para ela não somente da autonomia moral do ser humano, mas também das condições de sua autorrealização como um todo” (HONNETH 2011: 271). A universalidade do sujeito jurídico na *comunidade jurídica* - submetido a um conjunto de direitos básicos não referidos a um contexto específico -, apenas se realiza plenamente através de sua complementação com a contextualidade do sujeito moral da *comunidade de valores*, crucial para a autorrealização humana nos termos de seu reconhecimento e autenticidade específicos que contribuem, à sua maneira idiossincrática e única, para a formação de uma real igualdade e de uma eticidade comunitária. O *direito à diferença* concretiza o universalismo de direitos.

### **3.3. Uma crítica ao mérito**

Um elemento importante na transição histórica para o mundo moderno é certamente a alteração dos padrões de reconhecimento das singularidades do indivíduo, analisada principalmente por Charles Taylor em sua genealogia do *ethos* ocidental. O elemento da *honra aristocrática*, ligado à noção de estamento – privilégio dos poucos “iluminados” -, dá lugar, com o advento da modernidade, ao conceito de *prestígio social*, desvinculado da ideia de estamento e, por essa razão mesma, crucial para o processo de individuação do sujeito moderno, que a partir dessa transição não mais vê seu reconhecimento social necessariamente atrelado à sua pertença a um grupo específico (MATTOS 2006: 93).

As hierarquias sociais baseadas no nascimento ou na origem de “berço” cedem face às novas demandas liberais da burguesia, que estabelece como novo critério de hierarquização da sociedade capitalista - certamente a favor das

características e dos anseios de sua própria classe - o conhecimento. Dedicado a compreender tal mudança social e política, Habermas observa no conhecimento um padrão mais democrático de hierarquização, pois que possibilita, a princípio e abstratamente, que qualquer pessoa, independentemente de sua origem social, possa aceder ao conhecimento e obter reconhecimento social (MATTOS 2006: 93).

O advento do conhecimento como critério hierarquizante da sociedade traz à tona um novo e central valor, ou ideia-guia das futuras democracias liberais, qual seja, o princípio do mérito individual. Certamente mais democratizante que o princípio da honra aristocrática, o conceito de mérito se desenvolveu de forma a excluir desigualdades tradicionais, porém, ao mesmo tempo, possibilitou novos tipos de desigualdades e de exclusão por novas formas de preconceito, diretamente ligadas ao acesso ao conhecimento, tanto no sentido do patrimônio escolar e universitário quanto no sentido – explicitamente pernóstico e excludente – da “cultura geral” e erudição.

Não se pode negligenciar, nesse contexto, a sociologia de Bourdieu, que mostra, de forma contundente, como a “ideologia das oportunidades iguais de acesso no mundo moderno” continua baseada na associação entre prestígio social e “padrões culturais pré-definidos de acordo com o pertencimento a uma determinada classe social, detentora de capital econômico e capital cultural” (MATTOS 2006: 93, nota 28). Trata-se de uma sutil combinação entre uma ideologia formal, amplamente difundida e aceita, de oportunidades iguais e uma prática de exclusão sistemática de certos indivíduos e grupos.

Tal realidade de cisão entre princípio e prática se dá, especialmente no que tange ao acesso de negros ao ensino superior de qualidade no Brasil, com base em uma concepção de mérito que extrapola seu sentido democratizante nos moldes de uma sociedade democrática, igualitária e não racista. Para compreender de que maneira o princípio do mérito deve ser interpretado para garantir relações raciais mais igualitárias no Brasil, deve-se olhar para nosso regime político-legal, a democracia liberal moderna, e os princípios que o fundamentam.

Como esclarece João Feres Júnior, em consonância com o que já foi afirmado neste capítulo, não há regimes políticos moralmente neutros, e o regime democrático-legal brasileiro “é calcado em um substrato valorativo básico que está presente, mesmo que às vezes de maneira não completamente transparente, em todas as sociedades que o adotam, ou seja, praticamente em todo o ocidente moderno e além”. Esse substrato moral básico das democracias liberais são os valores da igualdade e do mérito (FERES 2004: 294), ao qual acrescenta-se ainda a liberdade individual.

Com o desenvolvimento do princípio universal de dignidade da pessoa humana e do que Honneth denomina “igualdade do reconhecimento legal dos indivíduos”, o valor moral da igualdade humana torna-se o valor central da sociedade política moderna. Simultaneamente ocorre a já mencionada redefinição do status social, com o prestígio passando a estar associado ao valor do conhecimento ou do mérito individual (*achievement*). Honneth explica que o mérito passa, então, a ser valorizado em consonância com a divisão de trabalho industrial capitalista, hierarquizando as ocupações profissionais e distribuindo prêmios e remunerações de acordo com essa classificação (FERES 2004: 295).

Enquanto o Estado moderno é o guardião do princípio da igualdade através da igualdade formal de direitos, o mercado, instituição central da democracia liberal, é o guardião do princípio do mérito, concretizado na distribuição de prêmios como recompensa às conquistas individuais de cada um, ou seja, concretizado na já mencionada *ideologia do desempenho*, de Reinhard Kreckel (FERES 2004: 295-296). O ponto crucial aqui, especialmente no que tange à legitimidade moral das ações afirmativas raciais, é a relação existente entre os dois princípios, igualdade e mérito individual, que é, como analisa Honneth e retoma João Feres, de nítida hierarquia (FERES 2004: 296).

Historicamente e consoante o ideal de sociedade justa e igualitária,

“é a igualdade que atua como ideia reguladora do mérito e não vice-versa. Mesmo quando se trata, por exemplo, da substituição de relações de clientelismo e parentesco pelo critério do mérito, de fato, está se fazendo uma crítica da desigualdade inerente àquelas práticas, exclusão de todos em prol de amigos e parentes, e se postulando uma maior igualdade de oportunidades para todos, que aí sim poderão ser julgados pelo mérito próprio” (FERES 2004: 296).



Honneth compreende o Estado de Bem-Estar social, nesse sentido, como “produto de um processo histórico de luta pela *extensão do princípio da igualdade sobre o do mérito*” (HONNETH apud FERES 2004: 296 – O grifo é meu).

Como bem coloca Feres, o próprio desenvolvimento do mérito como critério regulador da sociedade teve como princípio a ampliação – idealmente a universalização – do valor da igualdade na concorrência por acesso a riquezas e bens. A defesa do mérito individual, protagonizada pela ascensão econômica da burguesia, rejeitava o caráter excludente da honra aristocrática, adquirida de forma adscritiva e imutável por aqueles nascidos em “berço de ouro”. Já na contemporaneidade, porém, o mérito deixa claros seus limites, visto que de fato ampliou a concorrência entre os indivíduos de forma geral, porém não conseguiu universalizá-la a ponto de alcançar alguns grupos excluídos.

Da forma como se pensou e se institucionalizou o mérito nas democracias liberais, ele tornou-se, em muitos casos, um bastião dos novos privilegiados, aqueles que já nascem e crescem tendo seu “mérito” resguardado e garantido, visto que têm acesso a bens exclusivos de poucos. A lógica do mérito encontra seus limites quando a igualdade de direitos de todos cede às redes familiares e paternalistas de privilégio de poucos e exclusão de muitos. É nesse cenário de extrema desigualdade, caso das relações raciais brasileiras, que a igualdade, valor-fonte de nosso universalismo jurídico, tem que regular o mérito, e não vice-versa.

Um Estado que meramente garante a igualdade das leis, relegando ao mercado, e apenas a ele, a premiação do mérito, corresponde ao liberalismo clássico, ou seja, a uma “forma pura de liberalismo”. Não é o caso do Brasil, que se pretende guiar por um “liberalismo regulamentado e essencialmente democrático”, expandindo e universalizando, quando possível, os direitos sociais típicos do Estado de Bem-Estar social (FERES 2004: 296). Políticas próprias do Estado de Bem-Estar social, guiadas pelo princípio redistributivo geral, praticam algum tipo de compensação ou proteção às populações mais desfavorecidas (FERES 2004: 297).

E aqui entra a justificação moral e constitucional das ações afirmativas raciais no Brasil, visto que

“como mostra Honneth, o princípio moral da igualdade é anterior às leis que positivam essa igualdade e, portanto pode ser usado para reformulá-las e criticá-las. Portanto, para se produzir uma igualdade de fato, ou uma maior igualdade, muitas vezes é necessário fazer uma discriminação positiva” (FERES 2004: 297).

Parece lógico afirmar que, em sociedades contemporâneas complexas - visto que cada vez mais multiculturais e desiguais -, é necessário, para que se aproximem de uma igualdade de fato ou substantiva, adotar tanto políticas sociais universalistas quanto políticas focalizadas (FERES 2004: 303).

No campo da educação brasileira, as medidas universalistas para a qualificação do ensino básico e médio devem ocorrer concomitantemente às políticas de identidade, visto que as políticas focalizadas vão atacar especificamente a reprodução daquelas desigualdades, exclusão e discriminação que escapam do alcance das políticas universais. Não se trata de um raciocínio de soma zero, em que a opção por um tipo de política anula a necessidade da outra (FERES 2004: 303). Ambas são necessárias para que haja, no acesso à universidade de qualidade, maior igualdade entre brancos e não-brancos e, conseqüentemente, maior mérito por parte daqueles que conseguem garantir sua vaga.

### **3.4. Uma crítica à tolerância**

No cerne da crítica ao Estado liberal, ao individualismo metodológico e às concepções liberais puras de justiça procedimentalista a-ética e de mérito individual, está também o questionamento do conceito de tolerância. Apregoado como sentimento universal para a convivência pacífica e para o respeito aos direitos humanos nas sociedades pluralistas contemporâneas, o conceito de tolerância abriga, em si, múltiplos e distintos significados e propósitos, nem sempre desvelados em sua imagem de panaceia universal para os problemas típicos da globalização e da multiculturalidade.

Uma crítica à tolerância significa “um rompimento com o sentido liberal e conservador que o conceito de tolerância adquiriu na modernidade ocidental” (CARDOSO 2003: 12). Para além disso, trata-se de desvendar as relações de poder e dominação que se exercem por trás desse valor tão moderno. No contexto iluminista alemão das discussões sobre tolerância, Johann von Goethe afirmou: “a

tolerância deveria ser apenas uma atitude temporária: ela deve desaguar no reconhecimento. Tolerar significa ofender” (FORST 2010a: 215 – Tradução livre do inglês). Há uma distância crucial entre “aceitar passivamente tudo”, “considerar natural a desigualdade social” e, por outro lado, “ter consciência da alteridade” ou “dialogar com o outro enquanto outro” (CARDOSO 2003: 14).

A retórica atual da tolerância ainda guarda muito de seu significado racionalista-iluminista, contexto histórico-cultural em que a natureza universal da humanidade é lida a partir de um paradigma cultural específico, qual seja, “a do homem – masculino, branco, adulto, europeu ocidental, cristão, culto, racional e materialmente desenvolvido”. A perspectiva iluminista e eurocêntrica coloca si mesma em um pedestal civilizatório, abaixo do qual, em distintos graus de inferioridade e “atraso”, se encontram as demais subculturas, ainda na escuridão e à espera da luz (CARDOSO 2003: 15). Surge, assim, nas palavras de Rudyard Kipling, o “fardo do homem branco” de levar a luz e a civilização para os povos que ainda sobrevivem no estado de minoridade.

O conceito de tolerância iluminista está, portanto, centrado no *princípio da identidade*, cuja verdade é “universal, una e idêntica a si mesma” e, é claro, monopólio da cultura ocidental. Trata-se de equívoca interpretação do universalismo de direitos como abstração das diferenças e da diversidade (CITTADINO 2005: 162). A identidade cultural ocidental é tida como o ideal de ser humano a ser alcançado pelos outros povos nas próximas gerações. Tudo que foge desse modelo pseudouniversal é rejeitado, combatido e excluído, visto que ameaça, em seu desvio de inferioridade, a identidade cultural do grupo. A essência humana concretizava-se naquilo que havia de comum, de idêntico entre os seres humanos: a propriedade da razão (CARDOSO 2013: 16).

Educar e civilizar o ser humano passou a significar controlar e superar as paixões e os sentimentos, aniquilando as diferenças culturais e étnicas e cultivando as semelhanças com os europeus (CARDOSO 2013: 16). O caso da identidade brasileira negra é emblemático. Foram e são, até hoje, enormes as dificuldades dos negros brasileiros na construção de sua identidade racial, ou melhor, na construção de uma identidade negra positiva. Já foi mencionado aqui como a ideologia da “democracia racial” e o ideal de branqueamento marcaram, e

ainda marcam, as relações raciais brasileiras em toda sua contrariedade (GUIMARÃES 2013: 42).

A ideia de “democracia racial” está marcada pelo conceito liberal de tolerância, como se torna claro na definição crítica de “democracia racial” de Abdias do Nascimento:

“uma *democracia* cuja artificialidade se expõe para quem quiser ver; só um dos elementos que a constituíram detém todo o poder em todos os níveis político-econômicos: o branco. Os brancos controlam os meios de disseminar as informações; o aparelho educacional; eles formulam os conceitos, as armas e os valores do país. Não está patente que neste exclusivismo se radica o domínio quase absoluto desfrutado por algo tão falso quanto essa espécie de *democracia racial*” (GUIMARÃES 2013: 42-43).

Juntamente com a ideologia da “democracia racial”, o ideal de branqueamento concretiza, na sociedade brasileira, o *princípio da identidade* da humanidade do homem branco, gerando, nos negros, o que Neusa Santos Souza denomina o “massacre mais ou menos dramático de sua identidade racial”, afastamento de seus valores originais, especialmente os religiosos, e construção de uma identidade que, calcada em símbolos brancos – tanto religiosos, culturais quanto estéticos –, tenta superar as barreiras para a ascensão social advindas do fato de terem nascido negros. Surge uma identidade contraditória, “pseudobranca” (GUIMARÃES 2013: 43).

Rainer Forst desenvolve duas concepções distintas de tolerância para dar conta de sua ambivalência no mundo contemporâneo. A primeira é a *concepção permissiva de tolerância*, que está intimamente relacionada com o raciocínio mencionado, de Goethe, de que tolerar é ofender. Nessa concepção, tolerar significa desrespeito e dominação, uma forma ambígua e violenta de “reconhecimento de minorias” (FORST 2010a: 215-216). Referindo-se ao emblemático caso de *tolerância permissiva* dos hugenotes na França do século XVI, Forst explica que enquanto o reconhecimento ou tolerância dos calvinistas certamente mostrou-se uma vantagem comparada à situação proibitiva anterior, ele também significou, por outro lado, uma situação de estigmatização cultural e social, ausência de poder político e dependência (FORST 2010a: 218).

É fácil traçar um paralelo entre a situação mencionada e a emancipação dos escravos brasileiros e sua (não) inserção na sociedade. O clássico *Integração do negro na sociedade de classes* (1964), de Florestan Fernandes, mostra, com riqueza histórica e de detalhes, de que maneira o negro, uma vez que emancipado da desumanidade da escravidão, passou de uma situação terrível de subjugação e violência para uma situação talvez não menos terrível de estigmatização, criminalização e falta total de inserção socioeconômica na sociedade.

É um caso clássico de *tolerância permissiva*, cujos efeitos nefastos mostram-se ativos nos dias de hoje, naquilo que Hasenbalg denomina *ciclo de desvantagens cumulativas* dos negros - referentes à sua menor instrução, ao inferior e mais precário status ocupacional e aos menores salários -, que denota o abismo de mobilidade social inter- e intrageracional entre brancos e não-brancos (HASENBALG 1979: 220). É essa estrutura desigual de oportunidades, calcada principalmente nas diferenças de acesso à educação e ao mercado de trabalho, que possibilita que se fale em um “efeito da raça sobre a estrutura de classes e a evolução das desigualdades raciais” (HASENBALG 1979: 221 – O grifo é meu).

A política de ações afirmativas raciais tem como fim justamente intervir nesse efeito da raça que dribla as políticas universalistas de educação e as concepções liberais de mérito e tolerância. Trata-se de alcançar, através do direito à diferença, uma *tolerância de respeito*, conceito de Forst que se refere à situação de real diálogo com o “outro” e de afirmação da diferença cultural como condição necessária para a autorrealização expressiva do sujeito.

Não há real tolerância quando há um padrão identitário excludente que monopoliza as formas positivas de indivíduos e de estilos de vida existentes. A real tolerância apenas pode ser concebida em um padrão de *ética da diversidade* (CARDOSO 2013: 17), que possibilita, em oposição ao *princípio da identidade iluminista*, múltiplas possibilidades de ser e agir na sociedade. Essa sim é, para Forst, a *concepção de tolerância do respeito*,

“segundo a qual os cidadãos democráticos respeitam uns aos outros como sujeitos políticos e jurídicos iguais, apesar de diferirem bastante em suas visões sobre o bem e o estilo de vida genuíno. Nesse sentido, a tolerância observa uma lógica *mais de emancipação do que de dominação*” (FORST 2010a: 225 – tradição livre

do inglês), voltando mais uma vez ao ideal emancipatório da tradição da Teoria crítica.

Toda a discussão empreendida nos três capítulos do trabalho visa a consolidar uma ampla e complexa definição do que é o *cerne moral* da ação afirmativa racial brasileira. A discussão é uma relativa simplificação para mostrar, de forma clara e essencial, que há dois possíveis caminhos para uma concepção de sociedade, de solidariedade social e de acordo societário. O tipo de solidariedade aqui defendido, distinto do liberal clássico, está umbilicalmente ligado à defesa de uma *concepção moral de vida boa*, de um cerne moral e principiológico cuja ideia-guia é a *igualdade substantiva*.

A ação afirmativa racial deve ser vista, no contexto social e cultural brasileiro contemporâneo, como a possível chave de emancipação da população negra de sua histórica situação de dominação política e ideológica e de pólo inferior e subjugado de uma falsa hierarquia “racial”. A tolerância e a proteção da dignidade da pessoa humana e de seus direitos básicos deve necessariamente passar pela consagração do direito à diferença como princípio norteador da política e da sociedade brasileiras. Trata-se de pensarmos em que tipo de sociedade e com que tipo de solidariedade social queremos e devemos viver.

## Conclusão

No centro das conclusões do presente trabalho está, inegavelmente, a necessidade da sociedade brasileira contemporânea de compreender, aceitar e institucionalizar *o direito à diferença*. A redemocratização e a Constituição de 1988 trouxeram, juntamente com o elã associativista dos antes tolhidos movimentos sociais, os *direitos de terceira geração* ou de titularidade coletiva, protetores das minorias e estimuladores do respeito à fraternidade e à solidariedade social. Esses direitos de minorias são a expressão jurídica da realização da universalidade de direitos através do *direito à diferença*.

Como visto na discussão aqui travada, a união entre universalidade e direito à diferença preconiza que não haja uma escolha excludente entre políticas universalistas e políticas de identidade, mas sim que haja a complementação de uma pela outra. Diante da “longa tradição de exclusão” de certos grupos da sociedade - tanto no tocante a direitos sociais quanto a narrativas próprias, constitutivas de sua identidade particular, -, a emancipação somente pode ocorrer diante da nova demanda por “metas expressivas de autorrealização” e pela desconstrução de estigmas histórica e culturalmente arraigados.

Os pensadores das relações raciais brasileiras que foram mobilizados mostraram de que forma o conceito sociológico de raça opera na vida cotidiana dos sujeitos, gerando efeitos reais na autoestima dos negros e perpetuando noções turvas, porém ativas, de democracia racial e do ideal de embranquecimento. O *efeito raça*, mencionado por Hasenbalg, está concretizado no *ciclo cumulativo de desvantagens*, união perversa, na trajetória do indivíduo negro, das desvantagens socioeconômicas de sua origem familiar com as desvantagens posteriores da adscrição racial do preconceito, que conformam, em fina sintonia, o retrato das desigualdades de ordem claramente racial da sociedade brasileira.

A transição da honra aristocrática para o princípio da dignidade certamente liberou enorme potencial de democratização de direitos, porém tornou-se, em muitas sociedades, tal qual a brasileira, combinação de uma promessa vazia de igualdade formal com práticas sociais hierárquicas e excludentes. Os “subcidadãos” ou “elementos”, vítimas de abuso e violência policial sistemática,

são o fruto de uma sociedade com baixíssima solidariedade social. Naturalizamos as desigualdades, impedindo, assim, a internalização, por todos os membros da sociedade, do tão importante “habitus primário” ou respeito atitudinal, duas expressões que denotam o necessário compartilhamento moral da unidade da humanidade concretizada no princípio inviolável da dignidade da pessoa humana.

O presente trabalho pode ser visto como ponto de partida teórico para a elaboração de futuras questões relativas à implementação da ação afirmativa racial em nossa sociedade. Uma possível direção a ser tomada seria pensar de que maneira os padrões de reconhecimento dos beneficiários podem ter sofrido alterações nas esferas do direito e da solidariedade. Essas são, pois, as duas esferas do reconhecimento que, distintamente do amor, podem, quando ocorre uma situação de desrespeito que enseja a emergência dos sentimentos morais de injustiça, levar a uma semântica coletiva e, conseqüentemente, ao que Honneth denomina evolução moral da sociedade, “relações de reconhecimento eticamente mais maduras, sob cujo pressuposto se pode desenvolver então uma *comunidade de cidadãos livres* efetiva” (HONNETH 2003: 57).

No primeiro eixo, trata-se de avaliar de que maneira o acesso à educação universitária e a conseqüente (possível) maior valorização do indivíduo ao olhar da sociedade podem ensejar, no beneficiário da ação afirmativa, o reconhecimento de si próprio como uma pessoa de fato dotada de direitos e de uma dignidade universal inviolável e, conseqüentemente, em condições de conceber-se como autônoma, moralmente imputável e participe do que Hegel denominou “espírito efetivo”, a vida institucionalmente regulada da sociedade (HONNETH 2003: 73).

O segundo eixo trabalhado é o eixo da solidariedade social ou comunidade de valores, em que o devido reconhecimento leva à conquista da estima social, o que significa que as características particulares do indivíduo, sua forma de vida e seus projetos de realização pessoal podem ser objeto de um respeito solidário por parte da sociedade. A partir da formação de valores e objetivos éticos verdadeiramente multiculturais e comuns, constrói-se, nas várias etapas da luta por reconhecimento, uma solidariedade que, nas palavras de Honneth, pode ser compreendida como “uma espécie de relação interativa em que os sujeitos tomam



interesse reciprocamente por seus modos distintos de vida, já que eles se estimam entre si de maneira simétrica” (HONNETH 2003, 209).

Tratar-se-ia, então, de uma análise de diferentes trajetórias de vida que possam ilustrar um quadro das experiências de ação afirmativa racial dos últimos anos. Sua análise e interpretação à luz dos propósitos teóricos da pesquisa poderia levar a conclusões quanto aos fins, ao alcance, às realizações e aos limites da política de ação afirmativa racial no contexto determinado, assim como elaborar possíveis novas questões a serem pensadas.

Honneth fala, para referir-se a um contexto social patológico em que a liberdade e o reconhecimento intersubjetivo ainda não se realizaram para certos membros e grupos da sociedade, em *sofrimento por indeterminação* (HONNETH 2001). A indeterminação individual e coletiva impede a concretização do *ideal de autenticidade* e da *ética da diversidade*, que chancelam, no seio da solidariedade social, as múltiplas possibilidades de ser, de agir e de estilos de vida. Somente uma sociedade eticamente estruturada em termos de uma pluralidade solidária pode ensejar a autorrealização subjetiva e identitária humana.

Assim como o que gerou as nossas desigualdades raciais históricas não foi a existência da instituição da escravidão por si só, mas sim a falta de iniciativas e políticas que, após a abolição, inserissem o negro na sociedade, política e economia brasileiras, o que gera e perpetua as desigualdades raciais contemporâneas é, mais uma vez, a falta, durante décadas, de tais políticas e iniciativas. O potencial emancipatório da ação afirmativa racial tem que ser vislumbrado nesse contexto de uma sociedade ainda racializada, ou melhor, racista. A potência da ação social dos novos movimentos sociais e o “portador da nova ordem possível”, como afirma a Teoria Crítica, estão no ato de abraçar as discriminações positivas.

Os fatores que perpetuam e retroalimentam esse tipo de desigualdade são estruturais e demandam, por isso mesmo, uma solução também estrutural. Somente a discriminação positiva pode alterar a vergonhosa sub-representação de negros no acesso à universidade pública de qualidade e nas profissões de cúpula do país, baluartes do quase monopólio de brancos. Propor solucionar tais

desigualdades estruturais através do fortalecimento do conceito liberal de mérito individual e de políticas universalistas de educação parece um ato de ingenuidade ou má-fé intelectual, visto que isso tem sido feito nas últimas décadas de forma sistemática e em nada alterou o padrão inercial das desigualdades raciais brasileiras.

A sociologia política do reconhecimento e o princípio da intersubjetividade constitutiva do indivíduo nos propõem um questionamento: como o branco vê o negro hoje na sociedade brasileira? Independentemente das respostas, certamente como ele o vê é também como o negro vê a si mesmo e como constrói sua autoimagem, depreciada ou socialmente invisível. Mudar essa autoimagem perversa e limitadora para toda a sociedade requer que enveredemos pela *via moral* e critiquemos o conceito de *self pontual*, ficção amoral que descontextualiza o indivíduo e a sociedade de seus valores mais caros e necessários para a construção de uma eticidade democrática. Não é mais possível sustentar princípios supostamente abstratos e universalistas em detrimento do vínculo aos contextos culturais e morais em que vivemos.

Como bem coloca Sandel, falar de justiça sem vincularmo-nos a questões morais pode ser possível em alguns casos, mas nunca é, isso é certo, *desejável*. As concepções morais de bem ou de vida boa figuram por trás de qualquer concepção de sociedade e de justiça. A diferença é que, no caso liberal, elas estão ocultas, enquanto que nas teorias comunitaristas elas são explicitadas e tornadas guia de ação. Mais uma vez nas palavras de Sandel, referindo-se à concepção liberal de neutralidade estatal, a prioridade só sujeito só pode significar a prioridade do indivíduo dos valores tipicamente individualistas.

Trata-se de muitos e complexos meandros teóricos, muitos conceitos e argumentos, porém o fim deste trabalho é essencialmente concreto e objetivo: ao fim e ao cabo, quer-se discutir, aqui, o acesso ao ensino superior público do país e, conseqüentemente, que tipo de sociedade e de solidariedade social queremos construir neste século XXI. Nesse contexto de subrepresentação no acesso ao ensino universitário, a situação de desigualdade dos negros tem que ser vista tanto pela ótica da distribuição quanto pela ótica do reconhecimento. Desafios, no fundo, de ordem essencialmente moral, no fim das contas, os aspectos materiais e

socioeconômicos imbricam-se com a questão identitária e simbólica e formam, juntos, como que dois lados da mesma moeda.

## Referências bibliográficas

ALBERTI, V.; PEREIRA, A. A. *Histórias do movimento negro no Brasil: depoimentos ao CPDOC*. Rio de Janeiro: Pallas; CPDOC-FGV, 2007.

ALBUQUERQUE, W. R. de. Abolição e justiça no Brasil. In: AVRITZER, L.; BIGNOTTO, N.; FILGUEIRAS, F.; GUIMARÃES, J.; STARLING, H. *Dimensões políticas da justiça*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.

ANDERSON, B. *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

ASSY, B. A dignidade dos invisíveis: invisibilidade social, reconhecimento e direitos humanos. In: PAIVA, A. R. (org.). *Direitos humanos em seus desafios contemporâneos*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; Pallas, 2012.

AVRITZER, L. Prefácio. In: COSTA, S. *As cores de Ercília: esfera pública, democracia, configurações pós-nacionais*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

BADER, V. Misrecognition, power, and democracy. In: BRINK, B. van den; OWEN, D. (ed.). *Recognition and power: Axel Honneth and the tradition of critical social theory*. Cambridge University Press, 2010.

BENHABIB, S. *The Claims of Culture: equality and diversity in the global era*. New Jersey: Princeton University Press, 2002

BOBBIO, N. *A era dos direitos*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

BOBBIO, N. *Liberalismo e democracia*. São Paulo: Brasiliense, 2005.

BOTELHO, A. Público e privado no pensamento social brasileiro. In: BOTELHO, A.; SCHWARCZ, L. M. (org.). *Cidadania, um projeto em construção: minorias, justiça e direitos*. São Paulo: Claro Enigma, 2012

BOTELHO, A.; SCHWARCZ, L. M. Introdução - Cidadania e direitos: aproximações e relações. In: BOTELHO, A.; SCHWARCZ, L. M. (org.). *Cidadania, um projeto em construção: minorias, justiça e direitos*. São Paulo: Claro Enigma, 2012.

BOWEN, W. G.; BOK, D. *O curso do rio: um estudo sobre a ação afirmativa no acesso à universidade*. Rio de Janeiro: Garamond, 2004.

BRINK, B. van den; OWEN, D. Introduction. In: BRINK, B. van den; OWEN, D. (ed.). *Recognition and power: Axel Honneth and the tradition of critical social theory*. Cambridge University Press, 2010.

CALHOUN, C. Preface. In: CALHOUN, C. (ed.). *Social theory and the politics of identity*. Blackwell publishing, 1998a.

CALHOUN, C. Social theory and the politics of identity. In: CALHOUN, C. (ed.). *Social theory and the politics of identity*. Blackwell publishing, 1998b.

CAMPANTE, R. G. Direitos sociais e justiça. In: AVRITZER, L.; BIGNOTTO, N.; FILGUEIRAS, F.; GUIMARÃES, J.; STARLING, H. *Dimensões políticas da justiça*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.

CANDAU, V. M. F. Universidade e diversidade cultural: alguns desafios a partir da experiência da PUC-Rio. In: PAIVA, A. R. (org.). *Ação afirmativa na universidade: reflexão sobre experiências concretas Brasil - Estados Unidos*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio: Desiderata, 2004.

CARDOSO, C. M. *Tolerância e seus limites: um olhar latino-americano sobre diversidade e desigualdade*. São Paulo: Editora UNESP, 2003.

CARDOSO, R. C. L. A trajetória dos movimentos sociais. In: DAGNINO, E. (org.). *Anos 90: política e sociedade no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1994.

CARVALHO, J. M. de. *Cidadania no Brasil: o longo caminho*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

CHAMBERS, S. A política da teoria crítica. In: RUSH, F. (org.). *Teoria crítica*. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2008.

CITTADINO, G. “Invisibilidade”, estado de direito e política de reconhecimento. In: MAIA, A. C.; MELO, C. de C.; CITTADINO, G.; POGREBINSCHI, T. (org.). *Perspectivas atuais da Filosofia do Direito*. Rio de Janeiro: Editora Lumen Juris, 2005.

CITTADINO, G. Prefácio: identidade, “invisibilidade” e reconhecimento. In: PAIVA, A. R. (org.). *Ação afirmativa na universidade: reflexão sobre experiências concretas Brasil - Estados Unidos*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio: Desiderata, 2004.

CLAPP SALVADOR, A. *Ação afirmativa na PUC-Rio: a inserção de alunos pobres e negros*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, 2011.

CONTINS, M. Estratégia de combate à discriminação racial no contexto da educação universitária no Rio de Janeiro. In: PAIVA, A. R. (org.). *Ação afirmativa na universidade: reflexão sobre experiências concretas Brasil - Estados Unidos*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio: Desiderata, 2004.

COSTA VIEIRA, A. L. da. Políticas de educação, educação como política: observações sobre a ação afirmativa como estratégia política. In: GONÇALVES E SILVA, P. B.; SILVÉRIO, V. R. (org.). *Educação e ações afirmativas: entre a injustiça simbólica e a injustiça econômica*. Brasília: Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira, 2003.

COSTA, S. *As cores de Ercília: esfera pública, democracia, configurações pós-nacionais*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

CUNHA JÚNIOR, H. A formação de pesquisadores negros: o simbólico e o material nas políticas de ação afirmativa. In: GONÇALVES E SILVA, P. B.; SILVÉRIO, V. R. (org.). *Educação e ações afirmativas: entre a injustiça simbólica e a injustiça econômica*. Brasília: Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira, 2003.

DAGNINO, E. Os movimentos sociais e a emergência de uma nova noção de cidadania. In: DAGNINO, E. (org.). *Anos 90: política e sociedade no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1994.

DAMATTA, R. *A casa & a rua: espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil*. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

DAMATTA, R. *O que faz o brasil, Brasil?* Rio de Janeiro: Rocco, 1986.

DAMATTA, R. *Relativizando: uma introdução à antropologia social*. Rio de Janeiro: Rocco, 2010

DEMANT, P. Direitos para os excluídos. In: PINSKY, J.; PINSKY, C. B. (org.). *História da cidadania*. São Paulo: Contexto, 2003

DUBEUX, S. Preconceitos e discriminações raciais na visão de juízes e desembargadores do Rio de Janeiro. In: PAIVA, A. R. (org.). *Notícias e reflexões sobre discriminação racial*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio: Pallas, 2008.

EAKIN, M. C. Prefácio. In: VIEIRA, V. R. *Democracia racial, do discurso à realidade: caminhos para a superação das desigualdades sociorraciais brasileiras*. São Paulo: Paulus, 2008.

FANON, F. *Les damnés de la terre*. Paris: Éditions La Découverte & Syros, 2002.

FERES JÚNIOR, J. *Ação afirmativa no Brasil: fundamentos e críticas*. Econômica, Rio de Janeiro, vol. 6, n.2, p. 291-312, dezembro 2004.

FERES JÚNIOR, J. Aprendendo com o debate público sobre ação afirmativa, ou como argumentos ruins podem tornar-se bons tópicos de pesquisa. In: PAIVA, A. R. (org.). *Entre dados e fatos: ação afirmativa nas universidades públicas brasileiras*. Rio de Janeiro: PUC-Rio, Pallas Ed., 2010.

FERES JÚNIOR, J.; DAFLON, V. T.; CAMPOS, L. A. Ação afirmativa e justiça. In: AVRITZER, L.; BIGNOTTO, N.; FILGUEIRAS, F.; GUIMARÃES, J.; STARLING, H. *Dimensões políticas da justiça*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.

FERNANDES, F. *A integração do negro na sociedade de classes*. Volume 1: Ensaio de interpretação sociológica. São Paulo: Globo, 2008a.

FERNANDES, F. *O negro no mundo dos brancos*. São Paulo: Global, 2007.

FORST, R. “To tolerate means to insult”: toleration, recognition, and emancipation. In: BRINK, B. van den; OWEN, D. (ed.). *Recognition and power: Axel Honneth and the tradition of critical social theory*. Cambridge University Press, 2010b.

FORST, R. *Contextos da justiça: filosofia política para além de liberalismo e comunitarismo*. São Paulo: Boitempo, 2010a.

FORST, R. *Toleranz im Konflikt: Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2012.

FRASER, N. Reconhecimento sem ética? In: SOUZA, J.; MATTOS, P. (org.). *Teoria crítica no século XXI*. São Paulo: Annablume, 2007.

FRASER, N. *Redistribuição ou reconhecimento? Classe e status na sociedade contemporânea*. Interseções. Ano 4, no. 1, Rio de Janeiro, 2002.

FRASER, N. *Social justice in the knowledge society: redistribution, recognition and participation*. Em: [www.wissensgesellschaft.org](http://www.wissensgesellschaft.org) – Beitrag zum Kongress “Gut zu wissen”, Heinrich-Böll-Stiftung, 5/2011

FRASER, N.; HONNETH, A. *Redistribution or recognition? A political-philosophical exchange*. London: New York: Verso, 2003.

FREIRE, N. A experiência da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) na implantação de cotas para ingresso na universidade. In: PAIVA, A. R. (org.). *Ação afirmativa na universidade: reflexão sobre experiências concretas Brasil - Estados Unidos*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio: Desiderata, 2004.

FREUND, J. *Sociologia de Max Weber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

GIACOMINI, S. Estereótipos e preconceito racial no Brasil. In: PAIVA, A. R. (org.). *Notícias e reflexões sobre discriminação racial*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio: Pallas, 2008.

GITLIN, T. From universality to difference: notes on the fragmentation of the idea of the left. In: CALHOUN, C. (ed.). *Social theory and the politics of identity*. Blackwell publishing, 1998a.

GOMES, L. Direito e questão racial. In: AVRITZER, L.; BIGNOTTO, N.; FILGUEIRAS, F.; GUIMARÃES, J.; STARLING, H. *Dimensões políticas da justiça*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.

GUIMARÃES, A. S. A. *Classes, raças e democracia*. São Paulo: Editora 34, 2012b.

GUIMARÃES, A. S. A. Desigualdade e diversidade: os sentidos contrários da ação. In: BOTELHO, A.; SCHWARCZ, L. M. (org.). *Cidadania, um projeto em construção: minorias, justiça e direitos*. São Paulo: Claro Enigma, 2012a.

GUIMARÃES, A. S. A. Discriminação e preconceito raciais. In: PAIVA, A. R. (org.). *Notícias e reflexões sobre discriminação racial*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio: Pallas, 2008a.

GUIMARÃES, A. S. A. O acesso de negros às universidades públicas. In: GONÇALVES E SILVA, P. B.; SILVÉRIO, V. R. (org.). *Educação e ações afirmativas: entre a injustiça simbólica e a injustiça econômica*. Brasília: Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira, 2003.

GUIMARÃES, A. S. A. *Preconceito e discriminação: queixas de ofensas e tratamento desigual dos negros no Brasil*. São Paulo: Fundação de Apoio à Universidade de São Paulo; Ed. 34, 2004.

GUIMARÃES, A. S. A. Prefácio. In: FERNANDES, F. *A integração do negro na sociedade de classes*. Volume 1: Ensaio de interpretação sociológica. São Paulo: Globo, 2008b.

GUIMARÃES, A. S. A. *Racismo e anti-racismo no Brasil*. São Paulo: Fundação de Apoio à Universidade de São Paulo; Ed. 34, 1999.

GUIMARÃES, R. da S. *Afrocidadanização: ações afirmativas e trajetórias de vida no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio ; São Paulo: Selo Negro, 2013.

HALL, S. Quem precisa da identidade?: In: SILVA, T. T. da (org.); HALL, S.; WOODWARD, K. *Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais*. Petrópolis: Vozes, 2009.

HASENBALG, C. A. *Discriminação e desigualdades raciais no Brasil*. Rio de Janeiro: Edições GRAAL, 1979.

HASENBALG, C. Introdução. In: HASENBALG, C.; VALLE SILVA, N. do. *Origens e destinos: desigualdades sociais ao longo da vida*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2003a.

HASENBALG, C. Perspectivas sobre raça e classe no Brasil. In: HASENBALG, C.; VALLE SILVA, N. do; LIMA, M. *Cor e estratificação social*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 1999.

HASENBALG, C. Pobreza no Brasil no final do século XX. In: HASENBALG, C.; VALLE SILVA, N. do. *Origens e destinos: desigualdades sociais ao longo da vida*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2003b.

HASENBALG, C.; VALLE SILVA, N. do. Educação e diferenças raciais na mobilidade ocupacional no Brasil. In: HASENBALG, C.; VALLE SILVA, N. do; LIMA, M. *Cor e estratificação social*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 1999a.



HASENBALG, C.; VALLE SILVA, N. do. Família, cor e acesso à escola no Brasil. In: HASENBALG, C.; VALLE SILVA, N. do; LIMA, M. *Cor e estratificação social*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 1999b.

HASENBALG, C.; VALLE SILVA, N. do. Notas sobre desigualdade racial e política no Brasil. In: HASENBALG, C.; VALLE SILVA, N. do; LIMA, M. *Cor e estratificação social*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 1999c.

HENRIQUES, R. *Raça e gênero nos sistemas de ensino: os limites das políticas universalistas na educação*. Brasília: UNESCO, 2002.

HERINGER, R. Ação afirmativa à brasileira: institucionalidade, sucessos e limites da inclusão de estudantes negros no ensino superior no Brasil (2001-2008). In: PAIVA, A. R. (org.). *Entre dados e fatos: ação afirmativa nas universidades públicas brasileiras*. Rio de Janeiro: PUC-Rio, Pallas Ed., 2010.

HERINGER, R. Ação afirmativa e promoção da igualdade racial no Brasil: o desafio da prática. In: PAIVA, A. R. (org.). *Ação afirmativa na universidade: reflexão sobre experiências concretas Brasil - Estados Unidos*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio: Desiderata, 2004.

HOBBSBAWM, E.; RANGER, T. (org.). *A Invenção das tradições*. São Paulo: Paz & Terra, 1984.

HONNETH, A. *Leiden an Unbestimmtheit*. Stuttgart: Reclam, 2001.

HONNETH, A. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Ed. 34, 2011.

HONNETH, A. *Pathologien der Vernunft: Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2007a.

HONNETH, A. Recognition as Ideology. In: BRINK, B. van den; OWEN, D. (ed.). *Recognition and power: Axel Honneth and the tradition of critical social theory*. Cambridge University Press, 2010a.

HONNETH, A. Reconhecimento ou redistribuição? A mudança de perspectivas na ordem moral da sociedade. In: SOUZA, J.; MATTOS, P. (org.). *Teoria crítica no século XXI*. São Paulo: Annablume, 2007b.

HONNETH, A. Rejoinder. In: BRINK, B. van den; OWEN, D. (ed.). *Recognition and power: Axel Honneth and the tradition of critical social theory*. Cambridge University Press, 2010b.

HONNETH, A. Uma patologia social da razão: sobre o legado intelectual da teoria crítica. In: RUSH, F. (org.). *Teoria crítica*. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2008.

HUNT, L. *A invenção dos direitos humanos: uma história*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

LAFER, C. *A reconstrução dos direitos humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt*. São paulo: Companhia das Letras, 2009.

MACHADO, E. A. A invenção das cotas: políticas de ação afirmativa e os estudantes universitários. In: PAIVA, A. (org.). *Entre dados e fatos: ação afirmativa nas universidades públicas brasileiras*. Rio de Janeiro: PUC-Rio, Pallas Ed., 2010.

MACHADO, E. A. Palavras que marcam: uma análise sobre preconceito de cor, discriminação e racismo nos jornais do Rio de Janeiro. In: PAIVA, A. R. (org.). *Notícias e reflexões sobre discriminação racial*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio: Pallas, 2008.

MACHADO, E. A. Reflexão sobre educação e desigualdades sociais: a visão dos estudantes da UERJ. In: PAIVA, A. R. (org.). *Ação afirmativa na universidade: reflexão sobre experiências concretas Brasil - Estados Unidos*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio: Desiderata, 2004.

MACHADO, E. A.; SILVA, F. P. Da. Ações afirmativas nas universidades públicas: o que dizem os editais e manuais. In: PAIVA, A. R. (org.). *Entre dados e fatos: ação afirmativa nas universidades públicas brasileiras*. Rio de Janeiro: PUC-Rio, Pallas Ed., 2010.

MARGOLIS, M. Cotas e cultura: ações afirmativas em tempos de dúvida. In: PAIVA, A. (org.). *Ação afirmativa na universidade: reflexão sobre experiências concretas Brasil – Estados Unidos*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio: Desiderata, 2004.

MARSHALL, T. H. *Cidadania, classe social e status*. Rio de Janeiro: Zahar, 1967.

MATTOS, P. *A sociologia política do reconhecimento: as contribuições de Charles Taylor, Axel Honneth e Nancy Fraser*. São Paulo: Annablume, 2006.

MATTOS, P. O reconhecimento social e sua refundação filosófica em Charles Taylor. In: SOUZA, J.; MATTOS, P. (org.). *Teoria crítica no século XXI*. São Paulo: Annablume, 2007.

MENDONÇA, R. F. Reconhecimento. In: AVRITZER, L.; BIGNOTTO, N.; FILGUEIRAS, F.; GUIMARÃES, J.; STARLING, H. *Dimensões políticas da justiça*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.

MORAES, F. *Nabuco em pretos e brancos: um olhar dialético sobre o abolicionista e o racismo de um país onde o status embranquece negros e, quando ausente, escurece a pele alva*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana; Jornal do Commercio, 2012.

MUNANGA, K. *Negritude: usos e sentidos*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.

MUNANGA, K. Políticas de ação afirmativa em benefício da população negra no Brasil: um ponto de vista em defesa de cotas. In: GONÇALVES E SILVA, P. B.; SILVÉRIO, V. R. (org.). *Educação e ações afirmativas: entre a injustiça simbólica e a injustiça econômica*. Brasília: Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira, 2003.

MUNANGA, K. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

NOBRE, M. *A teoria crítica*. Rio de Janeiro: Zahar, 2011a.

NOBRE, M. Apresentação. In: HONNETH, A. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Ed. 34, 2003.

NOBRE, M. Introdução: modelos de teoria crítica. In: Nobre, M. (org.). *Curso livre de teoria crítica*. Campinas, SP: Papirus, 2011b.

NOBRE, M. Max Horkheimer: a teoria crítica entre o nazismo e o capitalismo tardio. In: Nobre, M. (org.). *Curso livre de teoria crítica*. Campinas, SP: Papirus, 2011c.

NOVELLI, P. A. A crítica de Hegel ao conceito de lei em Kant. *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*. Ano 5, número 9, Dezembro de 2008. Em: [www.hegelbrasil.org/reh9/novelli.pdf](http://www.hegelbrasil.org/reh9/novelli.pdf)

OLIVEIRA, N. F. de. *Rawls*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

PAIVA, A. R. Apresentação. In: PAIVA, A. R. (org.). *Entre dados e fatos: ação afirmativa nas universidades públicas brasileiras*. Rio de Janeiro: PUC-Rio, Pallas Ed., 2010.

PAIVA, A. R. Cidadania, reconhecimento e políticas de ação afirmativa. Mimeo, 2012b.

PAIVA, A. R. Introdução. In: PAIVA, A. R. (org.). *Ação afirmativa na universidade: reflexão sobre experiências concretas Brasil – Estados Unidos*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio: Desiderata, 2004.

PAIVA, A. R. Introdução. In: PAIVA, A. R. (org.). *Notícias e reflexões sobre discriminação racial*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio: Pallas, 2008.

PAIVA, A. R. Movimentos sociais na reconstrução da democracia brasileira. In: D'ARAÚJO, M. C. (org.). *Redemocratização e mudança social no Brasil*. Rio de Janeiro: FGV, 2014. No prelo.

PAIVA, A. R. P. Apresentação. In: PAIVA, A. R. (org.). *Direitos humanos em seus desafios contemporâneos*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; Pallas, 2012a.

PAIVA, A. R. Políticas públicas, mudanças e desafios no acesso ao ensino superior. In: PAIVA, A. R. *Ação afirmativa em questão*: Brasil, Estados Unidos, França e África do Sul. Rio de Janeiro: Pallas Ed., 2013. No prelo.

PAIVA, A. R.; ALMEIDA, L. C. de. Mudança no *campus*: falam os gestores das universidades com ação afirmativa. In: PAIVA, A. R. (org.). *Entre dados e fatos*: ação afirmativa nas universidades públicas brasileiras. Rio de Janeiro: PUC-Rio, Pallas Ed., 2010.

PETRUCCELLI, J. L. Classificação racial e políticas de ação afirmativa nas universidades. In: PAIVA, A. R. (org.). *Entre dados e fatos*: ação afirmativa nas universidades públicas brasileiras. Rio de Janeiro: PUC-Rio, Pallas Ed., 2010.

ROSENFELD, M. *Affirmative action and Justice*: a philosophical and constitutional inquiry. New Haven and London: Yale University Press, 1991.

SAAVEDRA, G. A. A teoria crítica de Axel Honneth. In: SOUZA, J.; MATTOS, P. (org.). *Teoria crítica no século XXI*. São Paulo: Annablume, 2007.

SADEK, M. T. A. Justiça e direitos: a construção da igualdade. In: BOTELHO, A.; SCHWARCZ, L. M. (org.). *Cidadania, um projeto em construção*: minorias, justiça e direitos. São Paulo: Claro Enigma, 2012.

SAMPAIO, A. L. D. L. A ação afirmativa na PUC-Rio. In: PAIVA, A. R. (org.). *Ação afirmativa na universidade*: reflexão sobre experiências concretas Brasil - Estados Unidos. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio: Desiderata, 2004.

SANDEL, M. J. *Justiça*: o que é fazer a coisa certa. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

SANDEL, M. J. *Liberalism and the limits of justice*. Cambridge University Press, 1998.

SANTOS, Frei D. dos. *Debate fora do foco*. Jornal O Globo, 14.01.2013, p. 14

SANTOS, Frei D. R., ofm. Cotas: atos de exclusão substituídos por atos de inclusão? In: PAIVA, A. R. (org.). *Ação afirmativa na universidade*: reflexão sobre experiências concretas Brasil - Estados Unidos. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio: Desiderata, 2004.

SARTRE, J. Préface à l'édition de 1961. In: FANON, F. *Les damnés de la terre*. Paris: Éditions La Découverte & Syros, 2002.

SCHWARCZ, L. M. *Nem preto nem branco, muito pelo contrário*: cor e raça na sociabilidade brasileira. São Paulo: Claro Enigma, 2012a.

SCHWARCZ, L. M. Racismo no Brasil: quando inclusão combina com exclusão. In: BOTELHO, A.; SCHWARCZ, L. M. (org.). *Cidadania, um projeto em construção*: minorias, justiça e direitos. São Paulo: Claro Enigma, 2012b.

SCHWARCZ, L. M. Tenda dos milagres. In: AVRITZER, L.; BIGNOTTO, N.; FILGUEIRAS, F.; GUIMARÃES, J.; STARLING, H. *Dimensões políticas da justiça*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.

SEGALLA, A; BRUGGER, M.; CARDOSO, R. Por que as cotas raciais deram certo no Brasil. Revista ISTOÉ. Número 2264, 10 de Abril de 2013.

SILVA JÚNIOR, H. Ação afirmativa para negros(as) nas universidades: a concretização do princípio constitucional da igualdade. In: GONÇALVES E SILVA, P. B.; SILVÉRIO, V. R. (org.). *Educação e ações afirmativas: entre a injustiça simbólica e a injustiça econômica*. Brasília: Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira, 2003.

SILVA, J. de S. As práticas “afirmativas” do Centro de Estudos e Ações Solidárias da MARE – CEASM. In: PAIVA, A. R. (org.). *Ação afirmativa na universidade: reflexão sobre experiências concretas Brasil - Estados Unidos*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio: Desiderata, 2004.

SKIDMORE, T. E. *Preto no branco: raça e racionalidade no pensamento brasileiro (1870-1930)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

SOMERS, M. R.; GIBSON, G. D. Reclaiming the epistemological “other”: narrative and the social constitution of identity. In: CALHOUN, C. (ed.). *Social theory and the politics of identity*. Blackwell publishing, 1998.

SOUZA, J. *A construção social da subcidadania: para uma sociologia política da modernidade periférica*. Belo Horizonte: Editora UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ, 2003.

SOUZA, J. A gramática social da desigualdade brasileira. In: SOUZA, J. (org.). *A invisibilidade da desigualdade brasileira*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

SOUZA, J. *Uma teoria crítica do reconhecimento*. Lua Nova, no. 50, São Paulo, 2000.

SOUZA, J.; MATTOS, P. Apresentação. In: SOUZA, J.; MATTOS, P. (org.). *Teoria crítica no século XXI*. São Paulo: Annablume, 2007.

STANFIELD III, J. H. Direitos humanos e os extremos polares do branco puro e do negro puro em sociedades com legado escravista: Brasil, Estados Unidos e África do Sul. In: PAIVA, A. R. (org.). *Direitos humanos em seus desafios contemporâneos*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; Pallas, 2012.

TAYLOR, C. *A ética da autenticidade*. São Paulo: Realizações Editora, 2011.

TAYLOR, C. *Argumentos filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2000.

TAYLOR, C. *As fontes do Self: a construção da identidade moderna*. São Paulo: Edições Loyola, 1997.

TAYLOR, C. O que é agência humana? In: In: SOUZA, J.; MATTOS, P. (org.). *Teoria crítica no século XXI*. São Paulo: Annablume, 2007.

TELLES, S. S. O desafio da desigualdade social. In: D'ARAÚJO, M. C. (org.). *Redemocratização e mudança social no Brasil*. Rio de Janeiro: FGV, 2014. No prelo.

TELLES, V. da S. Sociedade civil e a construção de espaços públicos. In: DAGNINO, E. (org.). *Anos 90: política e sociedade no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1994.

VALENTIM, D. F. D. *Ex-alunos negros cotistas da UERJ: os desacreditados e o sucesso acadêmico*. Rio de Janeiro: Quartet: Faperj, 2012.

VALLE SILVA, N. do. Diferenças raciais de rendimentos. In: HASENBALG, C.; VALLE SILVA, N. do; LIMA, M. *Cor e estratificação social*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 1999a.

VALLE SILVA, N. do. Uma nota sobre raça social no Brasil. In: HASENBALG, C.; VALLE SILVA, N. do; LIMA, M. *Cor e estratificação social*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 1999b.

VITA, A. de. Liberalismo contemporâneo. In: AVRITZER, L.; BIGNOTTO, N.; FILGUEIRAS, F.; GUIMARÃES, J.; STARLING, H. *Dimensões políticas da justiça*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.

WERLE, D. L.; MELO, R. S. Reconhecimento e justiça na teoria crítica da sociedade em Axel Honneth. In: Nobre, M. (org.). *Curso livre de teoria crítica*. Campinas, SP: Papirus, 2008.

WHITE, S. K. A própria ideia de uma ciência social crítica: uma virada pragmática. In: RUSH, F. (org.). *Teoria crítica*. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2008.

WIGGERSHAUS, R. *Die Frankfurter Schule: monographie*. Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag, 2010.