

2

Teoria do Reconhecimento e Racismo: um debate necessário ao enfrentamento das desigualdades no Brasil

Conforme explicitado na *Introdução* são duas as principais questões que movem as reflexões propostas nessa tese: A criminalização do racismo pode ser considerada como uma política adequada de reconhecimento ou, ao contrário, acaba por legitimar práticas de controle social dos grupos sociais tradicionalmente não reconhecidos? Se a população carcerária brasileira é composta prioritariamente por negros¹³, pode o sistema penal servir como meio adequado para promoção de políticas públicas de reconhecimento dos negros?

Tem-se, portanto, dois objetos que merecem ser tratados desde o início do trabalho: *racismo e reconhecimento*. Apesar da referência aos dois separadamente, a vinculação entre eles é necessária. O racismo enquanto problema social que norteia essa investigação manifesta-se pela depreciação do Outro¹⁴, sua inferiorização e exclusão dos bens materiais e simbólicos capazes de lhe garantir uma existência digna.

Como fenômeno que não ocorre apenas no Brasil, mas que tem em seu território uma representação peculiar, pretende-se, a partir do referencial teórico proposto pela Teoria do Reconhecimento, demonstrar os impactos do racismo na conformação das identidades e refletir sobre os mecanismos de enfrentamento político-jurídicos até então existentes.

A questão racial no Brasil tem sido desenvolvida nas áreas das ciências humanas e sociais principalmente no âmbito da teoria social. No direito, são poucos os trabalhos produzidos sobre a temática. Como mecanismo de controle

¹³ Dados publicados pela Anistia Internacional e pela Justiça Global mostram que entre 1995 e 2003 a população carcerária no Brasil cresceu 95%, enquanto a média mundial no mesmo período ficou entre 20% e 30%. Mais de 90% da população presa são negros, pobres, analfabetos e excluídos da mais elementar dignidade humana. Disponível em <<http://georgelins.com/2010/04/20/populacao-carceraria-mundial-e-o-brasil/>>, acesso em 20 de junho de 2010.

¹⁴ A opção pelo uso do termo ‘Outro’ escrita com a inicial em maiúscula não pretende essencializar a alteridade nas discussões apresentadas, mas tão somente diferenciar o uso do signo para fazer referência à alteridade de seu uso como pronome indefinido (‘outro’).

social destinado a apontar soluções para conflitos de interesses que se apresentem na sociedade, o direito deve conhecer a sociedade que pretende regular e seus conflitos mais latentes. Embora se perceba uma tentativa de fortalecer o ideário de que no Brasil não há racismo, a sociedade brasileira é racista¹⁵ e suas mais variadas formas de manifestação produzem conflitos que em alguma medida exigirão respostas jurídicas. O “preconceito de ter preconceito” de que falava Florestan Fernandes, parece ter um apelo ainda mais forte entre os juristas. Afirmando o símbolo dos “olhos vendados” da justiça, a proteção dos direitos é tratada a partir de um discurso universalista e abstrato, cego em relação às diferenças e desigualdades, escamoteando a realidade e naturalizando relações de dominação e opressão.

Nesse sentido, é necessário trazer a questão para o debate jurídico de maneira a fomentar discussões que permitam o tratamento mais responsável dos conflitos sociais que se apresentam como decorrência da dinâmica das relações raciais. Como causa da falta/falso reconhecimento para uma significativa parcela da população brasileira, a tarefa escolhida para esse primeiro momento é exatamente a de pensar o racismo a partir da idéia de reconhecimento.

Importantes contribuições do debate sobre reconhecimento, como as empreendidas por Charles Taylor, Iris Young, Nancy Fraser e Seyla Benhabib permitirão que se estabeleça as premissas sobre as quais se irá sustentar as análises decorrentes das perguntas anteriormente lançadas. No entanto, de acordo com os objetivos enunciados, dentre as perspectivas apresentadas ganhará destaque a proposta empreendida por Axel Honneth, na medida em que apresenta um arcabouço teórico amplo acerca do reconhecimento e do qual se pode extrair mecanismos políticos de enfrentamento do racismo¹⁶.

¹⁵ Além da observação da realidade, pesquisa desenvolvida em São Paulo, em 1988, que teve como uma de suas coordenadoras a Professora Lilia Schwarcz, demonstrou que enquanto 97% dos entrevistados afirmavam não ter preconceito, 98% disseram conhecer pessoas e situações que revelavam a existência de discriminação racial no país. (SCHWARCZ, 2010: 76). Em 1995, o jornal *Folha de São Paulo* divulgou pesquisa que dizia que apesar de 89% dos brasileiros afirmarem haver preconceito de cor contra negros no país, 10% reconheciam que tinham preconceitos e, de forma indireta, 87% concordavam com frases e ditos de conteúdo racista.

¹⁶ A temática racial será apresentada basicamente a partir de autores brasileiros, ao passo que as discussões envolvendo Teoria do Reconhecimento estarão amparadas em pensadores estrangeiros. A escolha por pensar o *racismo à brasileira* a partir deste referencial e não o de autores também pátrios deve-se ao fato de que toda a literatura nacional envolvendo a temática do reconhecimento passa necessariamente pela abordagem de Charles Taylor, Iris Young, Nancy Fraser, Seyla Benhabib e Axel Honneth. Nesse sentido, não se trata de uma inadequação de marcos teóricos,

Objetiva-se, portanto, cotejar o debate sobre reconhecimento às formas de manifestação do ‘racismo à brasileira’, tendo como influência as reflexões desenvolvidas prioritariamente na área da Teoria Social e Filosofia Política.

2.1

A constituição do *self* negro sob um ideário racista

A primeira questão proposta para enfrentamento nesse trabalho faz referência a uma determinada política pública (criminalização do racismo) e sua problematização como adequada demanda por reconhecimento dos negros. Essa pergunta decorre de três hipóteses que irão nortear o desenvolvimento desse capítulo, quais sejam: 1) a desigualdade racial existente na sociedade brasileira traz consequências danosas para a conformação sadia das identidades daqueles que integram os grupos raciais menos favorecidos; 2) negros no Brasil demandam reconhecimento; 3) essas demandas foram levadas para a esfera pública e transformadas em políticas de Estado¹⁷.

Para analisar a primeira hipótese é necessário identificar que a desigualdade racial a que se faz referência é aquela existente entre brancos e negros, estes entendidos como a junção entre pessoas de cor preta e parda. No Censo demográfico de 2010, foram produzidos pelo IBGE dados que apontam que do total da população brasileira (190.755.799 habitantes), 47.73% se autodeclararam brancos; 43.13% pardos, 7.61% pretos, 1.09 orientais e 0.43% indígenas.

A despeito de no plano numérico haver equilíbrio entre a população branca e negra com leve superioridade para os negros, quando os dados são cotejados com indicadores de renda, empregabilidade, escolaridade, mortalidade e outros utilizados para medir as condições materiais de uma vida digna, os dados escancaram aquilo que pode ser visto a olho nu, o alto grau de desigualdades existentes entre brancos e negros, com índices de qualidade de vida expressivamente superiores para os brancos.

mas da possibilidade de aplicar diretamente as principais contribuições sobre reconhecimento às interpretações sobre a questão racial desenvolvidas desde dentro.

¹⁷ Essa questão especificamente será tratada no próximo capítulo.

Essa relação desproporcional entre as condições de vida são atribuídas por pensadores da teoria social brasileira ao preconceito racial que as fundamenta. O sistema de privilégios usufruídos pelos brancos acaba por trazer impactos danosos à sadia conformação das identidades dos não brancos¹⁸, estes entendidos como pretos, pardos, orientais e indígenas. Fica patente que o olhar projetado sobre a sociedade brasileira não é bipolarizado; no entanto, em razão dos limites desse trabalho as análises que se seguem vão se restringir a apontar a relação entre brancos e negros.

A dinâmica das relações raciais no Brasil foi definida por Oracy Nogueira como sendo pautada pelo *preconceito de marca*¹⁹, em contraposição ao *preconceito de origem* característico da sociedade estadunidense. A modalidade apresentada na sociedade brasileira é definida como uma disposição (ou atitude) desfavorável, culturalmente condicionada, em relação aos membros de uma população, aos quais se tem como estigmatizados, devido à sua aparência, traços físicos, fisionomia, gestos ou sotaque (NOGUEIRA, 2007:292).

¹⁸ Ressalta-se que os referidos efeitos afetam a conformação da identidade de brancos e não brancos, na medida em que todos são possíveis parceiros de interação. Para aprofundar os efeitos sobre os brancos deve-se recorrer a estudos que vem sendo desenvolvidos em torno da ideia de *branquitude*, que não é, todavia, o enfoque adotado nesse trabalho.

¹⁹ De acordo com o autor (2007), o preconceito de marca:

- 1- Quanto ao modo de atuar: determina uma preterição dos membros do grupo atingido em relação a situações ou recursos pelos quais venham a competir com os membros do grupo discriminador;
- 2- Quanto à definição de membro do grupo discriminador e do grupo discriminado: o critério da discriminação é definido pelo fenótipo ou aparência racial;
- 3- Quanto à carga afetiva: o preconceito tende a ser mais intelectual e estético no que toca à atribuição de inferioridade ou de traços indesejáveis aos membros do grupo discriminado. No Brasil, afirma Nogueira, a intensidade do preconceito varia em proporção direta aos traços negróides;
- 4- Quanto ao efeito sobre as relações interpessoais: tal preconceito não é incompatível com os mais fortes laços de amizade ou com manifestações incontestáveis de solidariedade e simpatia;
- 5- Quanto à ideologia: nos locais em que se manifesta o preconceito de marca, a ideologia é, ao mesmo tempo, assimilacionista no que se refere a traços culturais e miscigenacionista em relação aos traços físicos;
- 6- Quanto à distinção entre diferentes minorias: o dogma da cultura prevalece sobre o da raça, as minorias menos endogâmicas e menos etnocêntricas são favorecidas;
- 7- Quanto à etiqueta: a etiqueta das relações inter-raciais enfatiza o controle de comportamento dos indivíduos do grupo discriminador, tentando evitar a susceptibilização ou humilhação de indivíduos do grupo discriminado. As ofensas e percepções de inferioridade controladas explodem em momentos de conflito entre grupo privilegiado e grupo discriminado;
- 8- Quanto à estrutura social: a probabilidade de ascensão social é inversamente proporcional à intensidade das marcas de que o indivíduo é portador, ficando o preconceito de raça escamoteado sob o de classe, com o qual tende a coincidir.

Para melhor entender as condições que permitiram a consolidação desse ideário que hierarquiza seres humanos, a partir do compartilhamento da crença na inferioridade dos negros é necessário investigar o processo de formação das identidades e os impactos que a difusão de uma imagem distorcida acerca de si mesmo tem na perpetuação de relações de dominação e opressão.

Taylor (2001) entende a identidade como algo equivalente à interpretação que uma pessoa faz de si mesma e das características fundamentais que a definem como ser humano. Há para o autor uma correlação entre identidade e moralidade²⁰. A identidade é entendida a partir da relação que se estabelece com a noção de virtude e bem, dentro de uma determinada hierarquia moral (MATTOS, 2007).

Habermas (1990a) entende por ‘identidade bem-sucedida do eu’ a capacidade peculiar de sujeitos capazes de falar e agir, de permanecerem idênticos a si mesmos, inclusive nas mudanças profundas da estrutura da personalidade, com as quais eles reagem a situações contraditórias. Aponta ainda que a formação da identidade de um indivíduo depende do reconhecimento intersubjetivo dos sinais de autoidentificação: a unidade simbólica da personalidade, produzida e mantida através da autoidentificação, apóia-se no fato de se estar inserido na realidade simbólica de um grupo. A individualidade emana da autocompreensão de um sujeito capaz de falar e agir que se apresenta em face dos outros participantes do diálogo como uma pessoa inconfundível e insubstituível²¹.

Para Habermas, no livro *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico* (1990a), a formação da identidade se dá em três etapas: a da identidade natural²²,

²⁰ Segundo interpretação de Patrícia Mattos (2007:51), perceber a relação entre identidade e moralidade é superar o ‘naturalismo’ que domina a atitude natural da vida cotidiana. Naturalismo esse responsável pela noção objetificada de *self* e pela defesa das instituições modernas neutras, baseadas em critérios ‘meritocráticos’ e ‘igualitários’.

²¹ Habermas, *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990, p.202.

²² Uma criança adquire uma ‘identidade natural’, estabelecendo limites entre o seu corpo e o ambiente que a circunda. Esse estágio é essencial não apenas para Habermas, mas também para seu sucessor na Escola de Frankfurt, Axel Honneth. Honneth (2003) recorre às pesquisas de Donald Winnicott para pensar o desenvolvimento sadio da primeira esfera de reconhecimento, *amor*, a partir da separação entre o corpo da criança e da mãe. Na fase que o psicanalista inglês denomina “intersubjetividade primária”, há uma espécie de simbiose ou dependência absoluta entre mãe e filho, os dois parceiros de interação dependem inteiramente um do outro para satisfazer suas carências e necessidades: o bebê pela sua total impossibilidade de garantir sozinho sua sobrevivência, já a mãe – em virtude da experiência vivenciada na gravidez – identifica o estado carencial do filho como uma necessidade de seu próprio estado psicológico, dedicando-se

a da consciência de si²³ e da representação de si mesmo²⁴. Para compreender como se dá o processo de individualização²⁵ através da socialização, o autor vai

integralmente ao bebê por acreditar que nenhuma outra pessoa é capaz de conferir a ele a proteção de que precisa. Nesta fase, o colo – abrigo físico – permite que a criança aprenda a coordenar suas experiências motoras, sensoriais e desenvolva seu esquema corporal. A unidade simbiótica inicial só é ultrapassada na fase denominada por Winnicott de “dependência relativa”, quando a mãe volta a dedicar-se a outras atividades e permite que pessoas de sua confiança satisfaçam algumas das carências do bebê. Nesse momento, o desenvolvimento intelectual do filho permite, junto à ampliação dos seus reflexos, que passe a diferenciar cognitivamente o próprio ego e o ambiente, passando a suportar progressivamente a ausência da mãe em determinados períodos. De acordo com o psicanalista, esta fase é fundamental para o sadio desenvolvimento de qualquer pessoa porque esse processo de separação/desilusão servirá de parâmetro para todas as demais formas maduras de amor. Essa deslimitação recíproca será bem sucedida se tanto a mãe quanto a criança entenderem que são dependentes do amor do outro sem, no entanto, terem de fundir-se simbioticamente um no outro. A capacidade de estar só do bebê depende da confiança na durabilidade da dedicação materna e da confiança de que a pessoa amada preserva sua afeição mesmo que sua atenção não esteja direcionada a ele. A autoconfiança, ou capacidade de estar só, nasce da autorrelação a que um sujeito pode chegar quando se sabe amado por uma pessoa vivenciada como independente, pela qual ele também sente amor ou afeição.

²³ A identidade natural será substituída por uma identidade constituída por papéis e mediatizada simbolicamente quando o indivíduo for capaz de se localizar em seu mundo social de vida, incorporando as universalidades simbólicas dos papéis menos fundamentais do seu ambiente familiar e as normas de ação de grupos mais amplos. Nesse estágio, que Hegel chama de ‘consciência de si’, o indivíduo passa a ter a capacidade de se referir a si mesmo através da reflexão, isto é, o indivíduo entra em comunicação com um outro Eu, de tal modo que ambos podem conhecer-se e reconhecer-se reciprocamente como Eus. Conforme salienta Habermas, a consciência de si generalizada é chamada por Hegel de ‘Espírito’. No âmbito da consciência subjetiva, o Espírito possui a *peculiar objetividade de hábitos de vida e de normas; e é o ‘medium’ no qual a reflexividade do Eu se forma simultaneamente, com a intersubjetividade do reconhecimento recíproco*. Nesse sentido ver Habermas (1990a:79).

²⁴ A partir do momento em que o indivíduo passa a diferenciar as normas dos princípios que as produzem, as formas de vida tradicionais revelam-se particulares e irracionais e o eu sente a necessidade de estabilizar sua identidade através da capacidade abstrata de representar a si mesmo. É por isso que, no adulto, a identidade do Eu se confirma na capacidade de construir novas identidades, *integrando nelas as identidades superadas e organizando a si mesmo e às próprias interações numa biografia inconfundível* (HABERMAS, 1990a: 80). Nessa fase, pode-se ver confirmada a afirmação hegeliana de que o Eu é Universal Absoluto e, ao mesmo tempo, singularização absoluta.

²⁵ O conceito de natureza individual foi caracterizado de diversas maneiras pela linguagem filosófica. Enquanto tradução do vocábulo grego *atomon*, indivíduo significa um objeto do qual se pode asseverar algo e, do ponto de vista ontológico, uma coisa singular ou um determinado ente. Nessa esteira, pode-se caracterizar como individual qualquer objeto escolhido entre a multidão de todos os objetos possíveis, podendo ser reconhecido enquanto tal.

Na tradição empirista, o espaço e o tempo valem como princípios da individuação, isto é, a singularidade de um objeto é determinada de acordo com a identidade espaço-temporal do seu corpo. Uma distinção qualitativa do outro ocorreria pela combinação de gens, através de uma constelação de papéis sociais ou através de um modelo biográfico. No entanto, essas determinações qualitativas resultam das essências ou formas que são gerais, não podendo caracterizar o indivíduo como único.

Segundo Habermas, Leibniz tentou afirmar a indizibilidade do indivíduo introduzindo um modelo ontológico para um conceito da substância individual que entendia o indivíduo como espelho do mundo em sua totalidade: em todo indivíduo tudo se reflete, mas de modo diferente em cada caso. Este seria o conceito completo de indivíduo que serviria como a *figura de uma aproximação analítica de um valor-limite ideal*. Por ser um programa de caracterizações completas é insolúvel do ponto de vista discursivo, acabava por impossibilitar uma explicação completa.

Habermas entende a lógica dialética hegeliana como a tentativa de resgatar esse programa. Para atingir a individualidade, segundo esta concepção, o sujeito tem que exteriorizar tudo o que é

recorrer à Teoria da Subjetividade de George Herbert Mead²⁶. Se em Hegel, a individuação depende da subjetivação crescente do espírito, segundo Mead, ela resulta da internalização das instâncias controladoras do comportamento, que imigram de fora para dentro. Para Habermas, aquele que vive em sociedade “só se torna consciente de si mesmo na singularidade insubstituível e sem par de um ser individuado quando se encontra na maior distância em relação a si mesmo” (1990b:187). É essa capacidade de autorreflexão e crítica que permite o distanciamento de si mesmo e a conseqüente possibilidade de desenvolver

interior e formar tudo o que é exterior: *o homem deve transformar em mundo tudo o que é simples forma e fazer com que se manifestem todas as suas disposições*, ao mesmo tempo em que deve *extinguir em si tudo o que é simples mundo e introduzir consenso em todas as suas transformações*. O problema para Habermas é que tanto na filosofia da história quanto na do direito, em Hegel, o geral prevalece em relação ao individual e sendo assim, o indivíduo ameaçado se faria reconhecer, quando muito, de modo irônico, como sendo o não-idêntico.

Com Kant, o Eu passa a ser valorizado transcendentemente e entendido simultaneamente como um *sujeito que cria mundos e que age autonomamente*. No entanto, para Habermas, essa também não é a melhor explicação na medida em que não confere ao conceito de individualidade nada além do que uma representação de uma subjetividade ‘auto-ativa’. A singularidade, o que distingue o indivíduo dos outros, só é atribuída ao Eu inteligível, que é destinatário da lei moral e se orienta por máximas dotadas de validade geral.

Fichte foi, segundo Habermas, o autor que maximizou os conceitos kantianos sobre a individualidade. Ele interpreta o processo ontológico da individuação como um ato realizado na prática e que pode ser reconstruído reflexivamente. A Individuação é um processo de autoconstituição preliminar que só poderá ser tematizado no momento em que o indivíduo se descobre como um Eu-ativo. As expectativas e exigências que os outros depositam em mim são o ponto onde eu me deparo inicialmente com a minha liberdade, e é porque tais exigências só podem ser preenchidas em virtude de uma vontade livre que eu consigo me ver como um ser capaz de autoatividade. Fichte determina a individualidade como autolimitação, como renúncia da possibilidade de realização da própria liberdade.

O nexó entre individualidade e intersubjetividade será trabalhado por Humboldt, através da linguagem, e por Kierkgaard pela ideia de aceitação responsável da própria biografia. A linguagem para Humboldt constitui uma totalidade que se compõe do sistema de regras gramaticais e de fala. Na comunicação linguística existiria uma força sintética capaz de estabelecer a unidade na multiplicidade, não mais através da subsunção da variedade sob uma regra geral, mas pelo conceito de união pacífica no diálogo. Para Kierkgaard, todo indivíduo tem de fazer de si mesmo aquilo que ele é, disso depende a aceitação responsável de sua própria biografia.

Mas, para Habermas, o primeiro autor a refletir sobre o modelo intersubjetivo do Eu produzido socialmente será Mead, ao tomar o enfoque performativo da primeira pessoa em relação à segunda como chave para sua crítica à autorrelação do sujeito que se objetiva a si mesmo. Mead é o autor escolhido por Habermas porque, a pretensão de individualidade da primeira pessoa em relação à segunda pessoa, no diálogo, adquire um significado novo e permite que a pretensão ao reconhecimento da identidade insubstituível de um eu se manifeste através de uma conduta consciente de vida. Para um maior aprofundamento do tema ver: Habermas (1990b).

²⁶ A teoria de Mead e a ênfase na linguagem são essenciais à empresa habermasiana porque formam o pressuposto do agir comunicativo que faz com que cada um reconheça a própria autonomia no outro. No agir comunicativo - agir voltado ao entendimento - o agente que fala pretende ser reconhecido como vontade autônoma e como ser individual. Ao contrário, no agir estratégico, o *self* da autodeterminação e da autorrealização não se alimenta de um mundo da vida compartilhado intersubjetivamente, ele abandona as relações intersubjetivas e decide somente conforme preferências subjetivas. Nesse sentido, o indivíduo que age estrategicamente se socializa no isolamento, a sua autonomia se transforma em livre arbítrio e ele não depende do reconhecimento dos outros (HABERMAS, 1990a: 227).

avaliações fortes²⁷ em relação às pré-compreensões adquiridas e demais influências decorrentes de trocas intersubjetivas futuras, de maneira a que o indivíduo torne-se autônomo.

A individualização ocorreria, portanto, pelo processo de integração e generalização das expectativas que as pessoas que o indivíduo tem como referência fazem dele. Essa integração e generalização ocorrem de maneira abstrata e capacitam o sujeito a gerar ações autônomas, resultantes das interpretações e relações que ele faz entre as diversas expectativas, algumas até contraditórias, levando a um movimento interior de autocomando do comportamento, que é único.

Mead entende a individuação como *um processo linguisticamente mediado da socialização e, ao mesmo tempo, da constituição de uma história de vida consciente de si mesma*. Nesse sentido, a individualidade é formada pelo reconhecimento intersubjetivo e pelo autoentendimento mediado também de maneira intersubjetiva, conferindo à linguagem uma importância essencial à formação das identidades.

Em um horizonte de significado compartilhado intersubjetivamente – mundo da vida – o indivíduo aparece como alguém que garante a continuidade de uma história de vida assimilada de maneira mais ou menos consciente²⁸, fazendo

²⁷ Segundo Taylor, os indivíduos podem realizar avaliações fracas ou avaliações fortes. No primeiro caso, os diversos desejos são ponderados, calculando as consequências de sua realização a partir de critérios externos à motivação do sujeito. As avaliações fortes, por sua vez, se fixam no valor qualitativo de diversos desejos: essa avaliação radical representa uma reflexão sobre a própria identidade e ocorre quando o sujeito passa a compreender-se a si mesmo sem imposição de critérios externos de valoração (TAYLOR, 1994). Taylor dá à categoria ‘avaliação forte’ uma importância crucial, pois representa um traço significativo para a distinção entre os seres humanos e os demais animais. Os seres humanos só são capazes de formular sentido para suas vidas com base na relação que estabelecem com as avaliações fortes que, por sua vez, formam a referência última da condução da vida do sujeito moderno (SOUZA, 2003:25). Para proceder a este tipo de avaliação é preciso ter em mente que existem fins e bens que independem dos desejos e escolhas e que servem de padrões para a orientação das ações. A avaliação forte envolve *discriminações acerca do certo e do errado, melhor ou pior, mais elevado ou menos elevado, que são validadas por nossos desejos, inclinações ou escolhas, mas existem independentemente destes e oferecem padrões pelos quais podem ser julgados* (TAYLOR, 1997:16-17). Nem sempre a escolha dos bens ocorre de maneira refletida, não há a necessidade de que os bens avaliados sejam articulados linguisticamente, basta que eles façam sentido para o sujeito, que exerçam influência em suas escolhas, diante de uma pluralidade de bens e valores.

²⁸ Mead descreve o *self* autoconsciente como o objeto social que coincide com as feições que o autor detecta em si mesmo no agir comunicativo. No enfoque da primeira pessoa, o indivíduo se defronta com seu próprio enfoque performativo como segunda pessoa e, nesse momento, surge um ‘Me’ inteiramente diferente. (Apud HABERMAS, 1990b: 206). Mead interpreta esse ‘Me’ como o *outro generalizado*, isto é, *as expectativas de comportamento no ambiente social, generalizadas*

de si mesmo aquilo que se tornou no convívio com os Outros. Com a internalização dos controles sociais desenvolve-se a capacidade de seguir por conta própria as expectativas tidas como legítimas ou de agir contra elas. O indivíduo não depende do assentimento dos outros em relação a seus juízos e ações, mas do reconhecimento de suas pretensões de originalidade²⁹.

*normativamente, que de certa forma imigram para o interior da pessoa*²⁸. O outro generalizado, na autorrelação prática, reflete as formas de vida e instituições que são reconhecidas e exercitadas em uma sociedade particular e deseja ser reconhecido como iniciador de uma vontade livre que só pode ser atribuída a ele mesmo.

²⁹ A separação entre o Eu e a sociedade configura o problema moderno da identidade. Tomando por parâmetro o resultado de pesquisas antropológicas e sociológicas, Habermas (1990a) estabelece quatro estágios de evolução social que influenciam diretamente na relação de identidade do Eu e do grupo. Nas sociedades arcaicas (1) as relações sociais da família e da tribo recorrem ao pensamento mítico para fazer analogias entre os fenômenos naturais e os culturais: *a imagem mítica do mundo dá a cada elemento perceptível um lugar e um sentido, absorvendo assim as inseguranças de uma sociedade que, por causa do baixo estágio de desenvolvimento das forças produtivas, não é capaz de controlar o próprio ambiente*²⁹. A identidade do indivíduo nessa sociedade é comparada à identidade natural da criança, já que tudo é encarado a partir de uma perspectiva homogênea, ou seja, os homens são substâncias tais como as pedras, as plantas, os animais e os deuses. Como é da diferenciação entre singular, particular e universal que surgem os problemas de identidade, somente esta se tornará uma questão para o estágio seguinte.

As primeiras civilizações (2) substituem o mito por interpretações religiosas. Embora já exista o Estado, a monarquia ou a cidade, estas formas de organização política carecem de justificação e são englobadas pelas interpretações religiosas e garantidas através de rituais. Há uma dessacralização do ambiente natural e parcialmente as instituições políticas vão se autonomizando em relação à ordem cósmica. Entre deuses e homens vão surgindo novas formas de mediação como a oração, o sacrifício e a adoração, que indicam que *os indivíduos estão emergindo da conexão universal que ordena forças e substâncias, e que estão desenvolvendo uma identidade própria* (HABERMAS, 1990a: 83). Como, nesse estágio, o campo de validade da religião e do culto coincide de modo particularista com a respectiva comunidade, é possível perceber uma identidade de grupo bem definida: *a comunidade concreta pode ser distinguida, por um lado, enquanto ente particular, do universal da ordem cósmica; e, por outro, dos indivíduos singulares, sem que isso cause danos à unidade – formadora de identidade- de um mundo centrado no político*²⁹. No politeísmo se exprime a livre eticidade política. Para Hegel, em Atenas, o indivíduo forma sua identidade de modo a que de sinta unido à *polis* de maneira não coercitiva.

A terceira fase (3), das “civilizações desenvolvidas”, caracteriza-se por dar às suas relações um caráter universal, suas referências não são mais o Estado ou a *polis*, mas a comunidade dos crentes, à qual pertencem *todos* os homens, uma vez que os mandamentos divinos são universais. Habermas atribui às grandes religiões mundiais, notadamente o cristianismo, a responsabilidade por ter conferido, pela primeira vez, uma pretensão de validade geral ou universalista. Segundo o autor, o Deus uno, transcendente, onisciente, perfeitamente justo e piedoso do cristianismo torna possível que se forme a identidade do Eu liberada de todos os papéis e normas concretas, um Eu que pode conceber-se como um ser plenamente individualizado. Estas são sociedades classistas, com uma desigual distribuição de poder e de riqueza e um sistema político carente de justificação. Nesse ambiente pode-se verificar o surgimento de um problema de identidade – relativo à necessidade de equilibrar-se a dessemelhança estrutural entre uma identidade coletiva ligada a um Estado concreto e as identidades do Eu produzidas numa comunidade universalista - que só vai ganhar consciência na época moderna.

Com o advento da era moderna (4), os mecanismos de mediação utilizados até então para minimizar a distância entre as identidades coletivas – particularistas- e a identidades individuais – universalistas – se tornaram ineficazes. Assim, o problema moderno da identidade é a cisão entre o Eu e a sociedade (ou conforme prefere Hegel, entre a natureza ambiente externa e a natureza interior), pela ausência da totalidade ética da época anterior, que permitia a cada indivíduo ver na infinita independência do Outro sua completa unidade com ele.

O esforço por entender a dinâmica de formação das identidades em um trabalho que tem como pano de fundo a questão do racismo consiste em evidenciar as implicações de suas práticas na constituição do ‘*self* negro’. É necessário afirmar categoricamente que não se faz aqui uma interpretação essencialista das identidades. Quando se fala em identidade bem sucedida não se afirma que está acabada. Parte-se do pressuposto de que as identidades estão em constante transformação a partir das relações intersubjetivas que o sujeito estabelece e das experiências proporcionadas pelos meios culturais, históricos, sociais, econômicos e políticos em que vive. Não sendo esta uma leitura essencialista das identidades, mas diante da constatação que o fator racial é um importante critério para determinação das relações sociais no Brasil a abordagem pretende evidenciar os efeitos a que estariam submetidas as pessoas que se identificam como negras ou que são vistas como tais.

Em sociedades como a brasileira, onde a noção de pertencimento a determinado grupo é enfatizada pela condição racial que o sujeito ocupa, “o racismo é um problema para negros e brancos” (BENTO, 2009:156)³⁰. O racismo afeta toda a humanidade. Conforme Carlos Moore:

O racismo é um fator desestruturante na sociedade, pois gera patologias das quais ninguém escapa, tanto no segmento dominado quanto no segmento dominador. Na população-alvo, ele destrói a autoestima e conduz a uma desconexão psicológica com a sociedade como um todo, propiciando o surgimento de indivíduos cuja identidade destruída os lança num terreno baldio onde podem frutificar atitudes antissociais. (...) No segmento dominador, o racismo cria uma complexa rede de atitudes de cumplicidade amoral, e de insensibilidade humana, que por sua vez propiciam um alto grau de permissividade diante de condutas patologicamente antissociais. (...) No contexto específico da América Latina, não se pode desvincular a amoralidade própria do racismo da propensão das elites dirigentes à malversação dos bens públicos; da permanente tentação de militarizar a vida civil; das condutas criminosas das instituições encarregadas de codificar e aplicar a lei; tudo isso faz parte do complexo nó produzido pelas

Habermas vai buscar em Hegel²⁹ um modelo que produza para a consciência moderna um saber que garanta a sua identidade, de modo similar ao que a “ciência concreta” do pensamento mítico produziu para a consciência arcaica. Hoje, a identidade coletiva não se apresenta aos indivíduos como conteúdo de uma tradição, os próprios indivíduos tomam parte no processo formativo e decisório de uma identidade que deve ser projetada coletivamente: “a racionalidade dos conteúdos de identidade é mensurada [...] à luz das condições formais nas quais se gera e se verifica uma identidade flexível, na qual todos os membros da sociedade podem se reencontrar e se reconhecer reciprocamente, ou seja, se respeitar” (HABERMAS, 1990a: 91).

³⁰ Nesse mesmo sentido afirma Marcelo Paixão: “As pronunciadas desigualdades raciais existentes no Brasil não formam um problema único dos grupos desfavorecidos, pois essas disparidades representam uma perda para toda a nação, mesmo para os integrantes do grupo discriminador, que se tornam limitados do ponto de vista humanístico, moral, cultural e sob esta perspectiva, até mesmo econômico” (2006: 15).

estruturas racistas. O racismo cria inter-relações desestruturantes e desequilibrantes, que conduzem, inexoravelmente, à implosão de todo o conjunto da sociedade. (MOORE, 2005:324-325).

Atualmente, trabalhos relacionados ao tema *branquitude*³¹ pretendem lançar luzes aos efeitos gerados pelo racismo nos sujeitos que compõem o grupo dominante³². No entanto, em razão dos limites deste trabalho, as análises que se seguem orientam-se para sinalizar os impactos negativos que o fenômeno engendra nos não brancos.

As diversas fases do pensamento social brasileiro acerca da questão racial enunciam o modelo de representação do negro no ideário nacional e o lugar social a eles admitido. Conforme aponta Lilia Schwarcz (1993: 247) “O Brasil se define pela raça”. Com essa afirmação a autora faz referência ao impacto das teorias racialistas nas interpretações sobre o Brasil.

No trabalho intitulado *Usos e abusos da mestiçagem no Brasil: uma história das teorias raciais em finais do século XIX* (1996), Schwarcz se propõe a trabalhar a formalização da diferença no pensamento brasileiro, em finais do

³¹ Liv Sovik representa uma importante referência nesses estudos. Para a autora: “Branquitude é atributo de quem ocupa um lugar social no alto da pirâmide, é uma prática social e o exercício de uma função que reforça e reproduz instituições, é um lugar de fala para o qual certa aparência é condição suficiente. A branquitude mantém uma relação complexa com a cor da pele, formato de nariz e tipo de cabelo. Complexa porque ser mais ou menos branco não depende simplesmente da genética, mas do estatuto social. Brancos brasileiros são brancos nas relações sociais cotidianas: é na prática – é a prática que conta – que são brancos (...). No Brasil, particularmente, a prática social do branco está permeada por discursos de afeto, que aparentemente religam setores sociais desiguais, mas a hierarquia racial continua vigente e, em um conflito eventual, ela reaparece, enfraquecendo a posição de pessoas negras. O valor da branquitude se realiza na hierarquia e na desvalorização do ser negro, mesmo quando ‘raça’ não é mencionada. A defesa da mestiçagem às vezes parece uma maneira de não mencioná-la. A linha de fuga pela mestiçagem nega a existência de negros e esconde a existência de brancos”. Recorrendo às contribuições de Piza e Frankenberg, Sovik afirma que ser branco no Brasil é pertencer a um lugar de fala confortável, privilegiado e inominado, de onde, frequentemente, tem-se a ilusão de observar sem ser observado (2009:22).

³² De acordo com Maria Aparecida Bento (2009:26): “A falta de reflexão sobre o papel do branco nas desigualdades raciais é uma forma de reiterar persistentemente que as desigualdades no Brasil constituem um problema exclusivamente do negro, pois só ele é estudado, dissecado, problematizado”. Trabalhos sobre branquitude, como desenvolvidos por Beverly Tatum e Ruth Frankenberg a partir dos anos 90, propuseram o direcionamento dos estudos raciais à investigação dos efeitos do racismo sobre o comportamento do branco. Segundo Edith Piza: “É esta excessiva visibilidade grupal do outro e a intensa individualização do branco que podemos chamar de ‘lugar’ de raça. Um ‘lugar’ de raça é o espaço de visibilidade do outro, enquanto sujeito numa relação, na qual raça define os termos desta relação. Assim, o lugar do negro é o seu grupo como um todo e do branco é o de sua individualidade. Um negro representa todos os negros. Um branco é uma unidade representativa apenas de si mesmo. Não se trata, portanto, da invisibilidade da cor, mas da intensa visibilidade da cor e de outros traços fenotípicos aliados a estereótipos sociais e morais, para uns, e a neutralidade racial para outros. As consequências dessa visibilidade para negros é bem conhecida, mas a da neutralidade do branco é dada como ‘natural’, já que é ele o modelo paradigmático de aparência e de condição humana” (PIZA, 2009:72).

século XIX. Segundo a autora, grande parte dos trabalhos sobre o Novo Mundo assinalava uma visão negativa sobre os homens da América, sujeitos que se distanciavam do padrão do ‘homem europeu’. As teses defendidas por Buffon sobre a debilidade e degeneração do continente e suas gentes são representativas da abordagem a que ela faz referência: “Assolados por uma incrível preguiça e pela falta de sensibilidade, instintos e fraqueza mental, esses homens seriam ‘bestas’ decaídas, muito longe de qualquer possibilidade de perfectibilidade ou de civilização” (*Apud*, SCHWARCZ, 1996).

Esse olhar de inferiorização sobre o não branco era reproduzido no plano intelectual, afirmado no cotidiano das relações intersubjetivas e na esfera política³³. A hegemonia de uma ciência determinista e positiva em meados do século XIX suplantava as explicações sobre a origem da humanidade levantadas por monogenistas³⁴ e poligenistas³⁵ introduzindo como paradigma de análise o darwinismo social e, com ele, a *diferença* passa a ser qualificada e transformada em objeto de estudo. Nesse modelo, os sujeitos passam a ser entendidos a partir dos elementos físicos e morais da raça a qual pertenciam. O discurso liberal relega a ideia de igualdade ao plano abstrato e passa a afirmar hierarquias e diferenças.

³³ Conforme descreve Gilberto Freyre (2001), em 1823 José Bonifácio faz o seguinte questionamento à Assembleia Geral Constituinte: “que educação podem ter as famílias que se servem com esses infelizes sem honra, sem religião? Que se servem com as escravas, que se prostituem ao primeiro que se procura? Tudo se compensa nesta vida. Nós tyrannizamos os escravos e os reduzimos a brutos animaes; elles nos innoculam toda a sua immoralidade e todos os seus vícios.” (FREYRE, 2001:405)

Apesar de Freyre (2001: 405) afirmar que os trechos por eles destacados não atribuem ao negro, ao africano, a ideia de raça inferior, mas ao escravo, percebe-se que não há nas falas essa nítida separação. Não há nada que sugira que a inferiorização decorrente da escravidão possa ser substituída no negro livre. Ao contrário, todo esse ideário irá permear a conformação da imagem social do negro nos períodos subsequentes, conforme será apresentado ao longo deste trabalho.

No jornal *O Capuceiro* o Padre-Mestre Miguel do Sacramento Lopes Gama escreveu, em 1837: “eu estou persuadido que a escravaria que desgraçadamente se introduziu entre nós, he a causa primordial da nossa péssima educação (...)Maneiras, linguagens, vícios, tudo nos innocula essa gente safara, e brutal, que à rusticidade da selvageria une a indolência, o despejo, o servilismo proprio da escravidão. Com pretas e pretos boçaes, e com os filhinhos destes vivemos desde que abrimos os olhos; e como poderá se boa nossa educação?” (2001:404)

Além do citado questionamento feito por José Bonifácio na Assembléia Geral Constituinte, Freyre refere-se também ao discurso proferido pelo Arcebispo da Bahia, Marquês de Santa Cruz, no Parlamento em 1828: “Sempre estive persuadido que a palavra escravidão desperta as idéias de todos os vícios e crimes; sempre lastimei, finalmente, a sorte dos tenros meninos brasileiros que, nascendo e vivendo entre escravos, recebem desde os primeiros anos as funestas impressões dos contagiosos exemplos desses seres degenerados” (FREYRE, 2001: 405).

³⁴ Os monogenistas concebiam a humanidade enquanto uma em sua origem e desenvolvimento. Nesse sentido, ver SCHWARCZ (1994).

³⁵ De acordo com Schwarcz (1994), os poligenistas entendiam que havia mais de uma origem para os seres humanos, as raças são então analisadas como fenômenos essenciais e ontológicos, resultantes de centros de criação diversos.

Nesse contexto, há o enaltecimento de ‘tipos puros’ e a miscigenação representa degeneração racial e social. A apreensão política desse discurso legitima a submissão e até a eliminação das raças entendidas como inferiores.

A tese da autora (SCHWARCZ, 1996) é de que as teorias raciais passam a ser adotadas em larga escala no Brasil nos anos 1870. Instituições de pesquisa e ensino brasileiras como o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB), as Faculdades de Direito de Recife e São Paulo e as Faculdades de Medicina do Rio de Janeiro e Bahia elegem o darwinismo social como modelo mais adequado de compreensão da sociedade, em oposição às interpretações românticas do período Imperial que elegeram o *índio* como símbolo de singularidade e identidade nacionais.

Um concurso organizado pelo IHGB com o tema “*como escrever a história do Brasil*”, descortina o ideário predominante: diante do horror aos indígenas e suas práticas canibais e do profundo desconhecimento em relação aos negros, vence a tese escrita no ano de 1843 pelo antropólogo alemão Dr. Carlos Frederico de Martius que propõe a construção de uma história branca, patriótica e oficial que invisibiliza as questões sociais decorrentes das contradições internas mais contundentes.

Essas teses ganham destaque no mesmo momento em que se fortalece o debate sobre a abolição da escravidão e continuam a nortear o imaginário social mesmo depois de seu adimplemento. Em 1911, no I Congresso Internacional das Raças, o diretor do Museu Nacional do Rio de Janeiro defende uma tese de que o progresso do Brasil estaria diretamente relacionado à substituição do presente negro pelo futuro cada vez mais branco. A modernização brasileira fica condicionada a uma realidade racial branca. Para viabilizá-la são formuladas políticas públicas de embranquecimento da população de modo a ‘garantir’ que, em um século de miscigenação de negros e índios (inferiores) com a raça branca (superior), a população brasileira tivesse a cor e as qualidades necessárias ao desenvolvimento do país³⁶.

³⁶ O ideário prevalecente a época difundia a crença de que a superioridade da raça branca seria capaz de se impor nos processos de miscigenação, fazendo com que, gradativamente, a população se tornasse branca. Diferentemente do que os estudos genéticos apontam na atualidade, pensava-se que a supremacia do branco traria como consequência necessária a predominância de suas características quando da mistura com outras raças. George Andrews afirma que “pensadores

Quando o negro sai oficialmente da condição de *res* (Abolição da Escravidão) e pode alcançar a estima social de sujeito, tem sua imagem assinalada como representativa dos principais males da sociedade brasileira. Além de preguiçosos, degenerados, depravados sexuais e incivilizados, ganham entre os intelectuais brasileiros a pecha de criminosos e responsáveis pelo enfraquecimento biológico da população. Com o agravante de que nesse momento essas qualificações não eram produzidas pelo olhar do estrangeiro que considerava exótico o que encontrava em solo brasileiro, mas demonstradas ‘cientificamente’ por pensadores pátrios.

Nina Rodrigues³⁷, Euclides da Cunha e Oliveira Viana são representantes de autores brasileiros que produziram conhecimento a partir da epistemologia e preconceitos das classes dominantes³⁸. As principais premissas do estudo de Nina

brasileiros como João Baptista Lacerda e F. J. Oliveira Viana disseram que, quando os brancos misturavam seus genes (ou na linguagem da época, seu sangue) com aqueles dos não brancos, era a herança racial branca, e os atributos raciais brancos, que tendiam a dominar nos produtos dessas uniões. Por isso, com o tempo, e supondo a chegada continuada de imigrantes europeus no país, a mistura racial pouco a pouco ‘eliminará’ as características raciais africanas e indígenas e produzirá o ‘branqueamento’ final do Brasil” (*apud* HOFBAUER, 2006:20).

Hofbauer (2006: 110) traz outras contribuições de influentes pensadores nesse mesmo sentido. Para Buffon, o branco é a cor mais constante na espécie humana, qualquer outra tonalidade de pele é tida como um ‘desvio’ da cor originária, decorrente de condições climáticas. Por causa de sua crença na maior persistência da cor branca, para ele seria possível branquear uma raça em oito ou doze gerações, a partir do seguinte esquema: o embranquecimento da população poderia ser atingido em oito ou doze gerações, a partir do seguinte esquema: (1) de um negro e de uma mulher branca nasce um mulato meio negro e meio branco com cabelo longo; (2) do mulato e da mulher branca provém o ‘quarteirão’, marrom, com cabelo longo; (3) do quarteirão e uma mulher branca descende o ‘oitavão’, menos marrom que quarteirão; (4) do oitavão e de uma mulher branca vem uma criança perfeitamente branca.

³⁷ De acordo com Vera Malaguti, a trajetória de Nina Rodrigues “reflete um pouco esta grande contradição brasileira com relação à sua africanidade: perceber intensamente a sua presença e sua força, tratando sempre de dominá-la. No seu caso, trabalhando a teoria da hierarquização das raças, estigmatizando a ‘raça negra’ para que o fim da escravidão em si não representasse uma ruptura social” (MALAGUTI BATISTA, 2003:225-226).

³⁸ De acordo com Aluizio Alves Filho (2008), por defender o povo, a educação popular e a democracia radical, Manoel Bonfim foi preterido a Nina Rodrigues, Euclides da Cunha e Oliveira Viana. Bonfim analisava os problemas brasileiros inserindo-os na América Latina, contexto de pouca industrialização, dominado por oligarquias rurais e dependente de capital estrangeiro. Renegava a teoria da inferioridade racial dos latino americanos como causa do “atraso” em relação aos europeus e apontava como verdadeira razão a situação de “organismo parasitado” em que viveu a América Latina durante séculos ao ter seus recursos extraídos indiscriminadamente pelos países ibéricos. Compreendia que a América Latina “era um produto histórico que engendrava um duplo sistema espoliativo: o externo (colonialista) e o interno (classista)”. Apontava, também, as semelhanças na formação histórica dos países, chamando de “males de origem” a economia agrícola, o trabalho escravo e a exploração pela metrópole a que eles estiveram sujeitos. Bonfim alertava para outros efeitos do parasitismo que se manifestavam “pela herança (cultura), da educação (meramente livresca, bacharelesca, em contraposição com a ciência baseada na observação. A partir dessa colocação, Bonfim critica a Constituição de 1891 que, em sua opinião, consistia em mera cópia de Constituições estrangeiras, sem que fosse levado em conta as reais necessidades do povo brasileiro) e de reação (pelo conservadorismo político das classes

Rodrigues foram por ele próprio resumidas nos seguintes termos: 1) a cada fase da evolução da humanidade, se comparadas raças antropologicamente distintas, corresponde uma criminalidade própria, compatível com o grau do seu desenvolvimento intelectual e moral; (2) existe uma impossibilidade material, orgânica, de os representantes das fases inferiores da evolução social passarem bruscamente, em uma só geração, sem transição lenta e gradual, ao grau de cultura mental e social das fases superiores; (3) perante as conclusões tanto da sociologia como da psicologia moderna o postulado da vontade livre³⁹ como base da responsabilidade penal só se pode discutir, sem flagrante absurdo, quando for aplicável a uma agremiação social muito homogênea, que esteja num mesmo grau de cultura mental média⁴⁰.

Para o autor, o problema do negro no Brasil se apresenta a partir dos seguintes aspectos:

Capacidade cultural dos negros brasileiros; meios de promovê-la ou compensá-la; valor sociológico e social do mestiço ário-africano; necessidade do seu concurso para a aclimatação dos brancos na zona intertropical; conveniência de diluí-los ou compensá-los por um excedente de população branca, que assuma a direção do país. (NINA RODRIGUES, 2008a: 239)

Dentre os elementos antropológicos puros da população brasileira, o desafio residia na averiguação da responsabilidade criminal do negro (representado pelos povos africanos e pelos negros crioulos não mesclados) e do índio (ou raça vermelha representada pelo brasileiro guarani e por seus

dominantes)”. Fazia questão de ressaltar que a herança cultural não era reduzida à herança racial, refutando a teoria de Ribot sobre a transmissão hereditária do “caráter nacional”. Era grande crítico do conservadorismo da classe dominante que, para ele, seria causado parte pela educação bacharelesca, parte pelo sistema político-econômico (capitalismo). Inferiu disso – do conservadorismo –, dentre outras coisas, a causa da manutenção do Brasil como um país agrícola desde os tempos de colônia e a falácia do sufrágio universal e da democracia trazida pela Constituição de 1891 quando os analfabetos não podiam votar e eles representavam 90% da população brasileira: “A oligarquia, interesseira e cética, já perdeu todo o pudor político, e distribui entre si cargos e funções, não escondendo, nem nos atos nem nas palavras, o seu desprezo pelo chamado voto popular; este, não existiria, ainda que as classes dominantes o quisessem, porque falta ao povo a consciência dos seus direitos. E o resultado final é uma sucessão de mentiras, quimeras apodrecidas.” (BONFIM *apud* ALVES FILHO, 2008:29). Manoel José Bonfim nasceu em Aracaju em 8 de agosto de 1868 e faleceu no Rio de Janeiro em 21 de abril de 1932.

³⁹ Trata-se do chamado livre arbítrio, onde se considera que o homem nasce livre para optar por suas ações e tem capacidade de autodeterminação. É o que hoje define a culpabilidade do agente.

⁴⁰ Com Nina Rodrigues, o contexto sociopolítico de fins do século XIX e início do XX favoreceu a consolidação da Antropologia [criminal] brasileira e sua atualização pelas mãos de Afranio Peixoto, Juliano Moreira, Arthur Ramos e outros, bem como a adoção de medidas públicas que consideravam as teses raciais em voga no pensamento social leigo e culto. (AUGUSTO e ORTEGA, 2011).

descendentes civilizados) incorporados à nossa sociedade. A raça branca (representada pelos brancos crioulos não mesclados e pelos europeus, ou de raça latina, principalmente os portugueses e os italianos, ou de raça germânica, os teuto-brasileiros do sul da República) era o exemplar dos povos superiores. Os mestiços careceriam de unidade antropológica, e dependendo do estágio em que o indivíduo se encontrasse na escala evolutiva – que ia do produto “inteiramente inaproveitável e degenerado” ao produto “válido e capaz de superior manifestação da atividade mental” – igual correspondência teria a responsabilidade moral e penal, desde a sua completa negação em um extremo, até a sua afirmação no lado oposto.

O que mostra o estudo isento dos povos negros é que entre eles existem graus, em uma escala hierárquica de cultura e aperfeiçoamento. Eles melhoram e progredem e por isso são aptos a uma futura civilização. Entretanto, se é impossível dizer se essa civilização será forçosamente como a da raça branca, o exame dos fatos diz que é extremamente vagarosa a aquisição da civilização européia pelos negros. [...] O que importa para o Brasil determinar é o quanto de inferioridade lhe advém da população negra que possui a dificuldade de civilizar-se e se essa inferioridade fica totalmente compensada pela miscigenação, processo natural pelo qual os negros estão se integrando ao povo brasileiro, para a grande massa de sua população de cor. (NINA RODRIGUES, 2008a:238-239).

Vianna (1934) tratou a temática racial através da dogmática positivista e do evolucionismo, defendendo a elaboração de uma psicologia da raça tomando por base aspectos biológicos e não sociais. Partindo da idéia de que a raça influencia diretamente a inteligência de uma população e com isso o desenvolvimento do país, alerta para a necessidade de que a composição racial de um povo seja verificada e controlada. Segundo interpretação de Jair Ramos (2003): “o branqueamento da população brasileira não era por ele concebido como a constituição de um tipo único e branco, mas pela progressiva perda de peso relativo dos descendentes de negros e índios no conjunto da população brasileira.”

Euclides da Cunha enfatiza a questão da desigualdade entre as raças, tanto em atributos intrínsecos como nos de origem. Neste caso, alinha-se com o poligenismo ao afirmar que o *Homo americanus*, isto é, o índio, seria autóctone do Novo Mundo. Partindo das diferenças climáticas entre as diversas regiões do país vai designar a diferença de desenvolvimento de cada localidade ao povo que a constitui. Compartilha com os demais a visão depreciativa acerca do mestiço.

O olhar sobre a miscigenação começa a ser alterado a partir da década de trinta do século XX, com grande influência da interpretação do Brasil feita por Freyre em *Casa Grande e Senzala*. A mestiçagem passa a definir o brasileiro e a cordialidade entre as ‘três raças’ passa a ser entoada como mantra da unidade nacional:

Não que no brasileiro subsistam, como no anglo-americano, duas metades inimigas: a branca e a preta; o ex-senhor e o ex-escravo. De modo nenhum. Somos duas metades confraternizantes que se vêm mutuamente enriquecendo de valores e experiências diversas; quando nos completarmos num todo não será com o sacrifício de um elemento ao outro (FREYRE, 2001:390).

Negando a existência de preconceito ou discriminação racial, as desigualdades flagrantes vividas pelos negros eram atribuídas à herança escravista, lida a partir da relação entre “senhores bondosos e escravos submissos, empaticamente harmônicos” (MOURA, 1988:18). As relações raciais passam a ser explicadas pelas ideias de assimilação⁴¹ e aculturação⁴². Reverbera a crença de que o modo de ser do brasileiro foi constituído a partir da apropriação harmônica dos referenciais culturais das três raças, que ora tendiam à assimilação do padrão diferente, ora davam ensejo a uma reformulação das próprias práticas a partir da interação entre elas⁴³.

Considerando que as relações entre brancos e não brancos são cordiais e no Brasil não há discriminação racial, as desigualdades passam a ser explicadas a

⁴¹ Clóvis Moura (1988) aponta para a conotação política da *assimilação* que se apresenta como mecanismo de neutralização de resistências culturais, sociais e políticas. A cultura, enquanto manifestação da realidade material e histórica do grupo dominado é vista como alvo de ataque e depredação necessária pelo grupo dominante. Negar a cultura de um povo é atacar sua história, as relações que o homem estabelece com o meio em que vive e com os Outros.

⁴² Pela aculturação o contato cultural do grupo dominado sofria influência dos dominadores e disto resultaria uma síntese na qual os dominados transmitiriam parte de seus padrões culturais ao grupo dominante que incorporaria tais referências a sua estrutura cultural básica. No entanto, ao invés de se perceber uma ressignificação da cultura nacional a partir da fusão das tradições culturais dos negros, indígenas e europeus, os padrões europeu-ocidentais prevaleceram demonstrando quem é superior e quem é inferior: “os negros brasileiros podem continuar se aculturando constantemente influenciando na religião, na cozinha, na indumentária, na música, na língua, nas festas populares, mas, no fundamental, esse processo não influirá nas modificações da sua situação na estrutura econômica e social da sociedade brasileira, a não ser em proporções não-significativas ou individuais” (MOURA, 1988: 46).

⁴³ A tese da assimilação pode ser evidenciada pela seguinte passagem: “É verdade que não deixou de verificar-se neles [os negros] certa tendência para se conformarem aos usos do homem nativo” (FREYRE, 2001: 349). Em relação à aculturação, percebe-se que a influência que a cultura do negro foi autorizada a promover retirava a possibilidade que suas formas de vida fossem consideradas para ressignificação dos padrões sociais, econômicos e políticos. A sua atuação na formação do *brasileiro* estava renegada à gastronomia, musicalidade e manifestações culturais. Embora pretenda defender a ideia de aculturação, o próprio Freyre afirma: “Uma vez no Brasil, os negros tornaram-se, em certo sentido, verdadeiros donos da terra: dominaram a cozinha. Conservaram em grande parte sua dieta”. (2001:349)

partir da ideia de classe. Se os negros não conseguem mobilidade social não é porque exista um ideário sectário na sociedade, mas porque saíram da condição de escravos sem as condições materiais necessárias à experiência da liberdade.

Essa nova interpretação sobre o Brasil⁴⁴, de uma ‘democracia social e étnica’ ganha cientificidade a partir do encontro do pensamento de Freyre com a antropologia cultural de Franz Boas, que substituiu a noção biológica de raça pela noção de cultura, enquanto expressão material e simbólica do *ethos* de um povo (GUIMARÃES, 2004).

As violências raciais que marcaram a década de quarenta do século XX, como o genocídio que desencadeou a Segunda Guerra Mundial e os regimes assumidamente racistas da África do Sul e dos EUA, levaram a UNESCO⁴⁵ a desenvolver uma agenda anti-racista, estimulando a produção de conhecimento científico sobre o tema. O Brasil, que representava no cenário interno e internacional o lugar da ‘Democracia Racial’, foi escolhido como laboratório ideal para levantar os aspectos que permitem ou dificultam a construção de um ambiente de relações de não subordinação entre raças e etnias.

Somente quando se desafia pensadores brasileiros a justificarem racionalmente a defendida harmonia racial, na década de cinquenta do século XX, é que a observação crítica da realidade desmascara a relação de opressão vivida pelos não brancos. De maneira contundente afirma Florestan Fernandes:

Não existe democracia racial efetiva onde o intercambio entre indivíduos pertencentes a “raças” distintas começa e termina no plano da tolerância convencionalizada. Esta pode satisfazer às exigências de “bom tom”, de um discutível “espírito cristão” e da necessidade prática de “manter cada um em seu lugar”. Contudo, ela não aproxima realmente os homens senão na base da mera coexistência no mesmo espaço social e, onde isso chega a acontecer, da convivência restritiva, regulada por um código que consagra a desigualdade, disfarçando-a acima dos princípios da ordem social democrática (FERNANDES, 1960: xiv).

⁴⁴ O que se chama de ‘nova interpretação sobre o Brasil’ é a análise da sociedade brasileira feita pelos intelectuais modernistas e regionalistas a partir das seguintes premissas: a) o Brasil nunca conheceu o ódio entre raças (preconceito racial); b) as linhas de classe não eram rigidamente definidas a partir da cor; c) os mestiços se incorporavam lenta mas progressivamente à sociedade e à cultura nacionais; d) os negros e os africanismos tendiam paulatinamente a desaparecer, dando lugar a um tipo físico e a uma cultura propriamente brasileiros. (GUIMARÃES, 2004: 16)

⁴⁵ Sobre Projeto UNESCO ver Marcos Chor Maio (1999).

Contrariamente à percepção do Brasil como laboratório de cooperação racial, os cientistas que participaram do Projeto UNESCO⁴⁶ (nos anos de 1950 a 1970) acumularam evidências de que “os brancos brasileiros foram preconceituosos e que os negros, apesar de não terem sido legalmente discriminados, foram ‘naturalmente’ e informalmente segregados” (COSTA, 1979: 228).

Os trabalhos desenvolvidos nesse período buscam entender as relações raciais a partir das transformações estruturais que a sociedade brasileira sofria com a sua modernização, não restringindo a análise no campo da cultura ou da interação social (GUIMARÃES, 2004). Nas décadas de 50 e 60 destacam-se os trabalhos que denunciam o descompasso de uma sociedade industrial que mantém a distribuição material e simbólica do período escravista (sociedade de castas), demonstrando a inaptidão da incorporação dos não brancos na lógica da sociedade de classes.

Na década de 70 o ‘racismo’ se transforma em conceito analítico e Hasenbalg⁴⁷ redefine a relação entre ‘classe’ e ‘raça’ até então predominante. Carlos Hasenbalg e Nelson do Valle Silva demonstram a cor como variável independente para explicação das desigualdades de renda e escolaridade, chamando atenção para o *ciclo cumulativo de desvantagens dos negros*. Em razão dos constrangimentos provocados pelo racismo, não apenas o ponto de partida dos

⁴⁶ Entre os autores nacionais que tiveram grande destaque nesse projeto estão: Costa Pinto, Florestan Fernandes e Roger Bastide, Thales de Azevedo, Guerreiro Ramos, Fernando Henrique Cardoso e Octavio Ianni.

⁴⁷ A partir da construção de indicadores sociais, Hasenbalg pondera pontos como a alta concentração de renda no Brasil, a baixa média de educação da população, a educação mal distribuída e a baixa renda per capita do país para afirmar que a população não branca está concentrada nos bolsões de pobreza. O grau de desigualdade do negro deixa de ser relacionado a uma questão de classe ou de não inserção do negro na sociedade capitalista. Hasenbalg (1997) afirma que a conexão entre educação e desigualdades raciais pode ser pensada melhor em termos das etapas do ciclo de vida das pessoas. A primeira etapa seria uma etapa preparatória, de acumulação de capital humano, por meio da educação formal. A segunda etapa, de autonomização de status, está associada ao ingresso das pessoas no mercado de trabalho e à constituição de novas famílias por meio do casamento. A desigualdade racial no Brasil é gerada tanto na fase preparatória de educação formal como na posterior ao ingresso no mercado de trabalho. O Autor lembra que muitos ativistas e educadores apontam como causa dessa discriminação na primeira etapa o preconceito existente no conteúdo curricular, principalmente nos livros didáticos. No entanto, coloca que, em sua opinião, o maior problema está nos estereótipos dos professores a respeito da educabilidade das crianças negras e pobres e aponta aí uma área de intervenção, de modo a dissolver essa espécie de gargalo do sistema educacional que serve apenas como “um dos principais mecanismos de transmissão intergeracional das desigualdades raciais.

negros é de desvantagem em relação aos brancos, como a cada etapa de seu desenvolvimento, as desvantagens são acirradas (PAIVA, 2006).

A opressão racial beneficia capitalistas brancos e brancos não-capitalistas por razões diferentes. Em termos simples, os capitalistas brancos beneficiam-se diretamente da (super) exploração dos negros, ao passo que os outros brancos obtêm benefícios mais indiretos. A maioria dos brancos aproveita-se do racismo e da opressão racial, porque lhe dá vantagem competitiva, vis-à-vis a população negra, no preenchimento das posições da estrutura de classes que comportam as recompensas materiais e simbólicas mais desejadas. Formulado mais amplamente, os brancos aproveitaram-se e continuam a se aproveitar de melhores possibilidades de mobilidade social e de acesso diferencial a posições mais elevadas nas várias dimensões da estratificação social. Essas dimensões podem ser consideradas como incluindo elementos simbólicos, mas não menos concretos, tais como a honra social, tratamento decente e equitativo, dignidade e o direito de autodeterminação.

É precisamente essa situação que Blauner chama privilégio racial ou desvantagem desleal, situação preferencial ou um sistemático “sair à frente” na corrida pelos valores sociais. (HASENBALG, 2005:122).

A partir do Projeto UNESCO, Guimarães (2004: 33) sintetiza o pensamento racial brasileiro em três períodos: 1) Para Florestan Fernandes e sua geração, o preconceito impedia que a ordem industrial competitiva se desenvolvesse em sua plenitude; 2) Para Hasenbalg e Nelson do Valle o preconceito estava na base do capitalismo brasileiro, atuando como reprodutor do sistema de desigualdades; 3) as gerações subsequentes teriam o desafio de articular essas duas posturas, aparentemente contraditórias, aliando as perspectivas culturais à avaliação crítica da lógica implícita das relações sociais.

Depois de demonstrar a representação do negro nas interpretações sobre o Brasil, resta assinalar que as identidades desse grupo racial são forjadas a partir de estereótipos negativos sobre si mesmos. A internalização de características pejorativas e inferiorizantes exerce um efeito devastador no processo de constituição de identidades individuais e coletivas.

Em estudos de psicologia social, esses efeitos a que se faz referência são reflexo do que Maria Aparecida Bento chama de ideal de “branqueamento”. De acordo com a autora:

O branqueamento foi um processo inventado e mantido pela elite branca brasileira, embora apontado por essa mesma elite como um problema do negro brasileiro. Considerando (ou quiçá inventando) seu grupo como padrão de referência de toda uma espécie, a elite fez uma apropriação simbólica crucial que vem fortalecendo a autoestima e o autoconceito do grupo branco em detrimento dos demais, e essa apropriação acaba legitimando sua supremacia econômica,

política e social. O outro lado dessa moeda é o investimento na construção de um imaginário extremamente negativo sobre o negro, que solapa sua identidade racial, danifica sua autoestima, culpa-o pela discriminação que sofre e, por fim, justifica as desigualdades raciais. (2009: 25)

Esse ideário acabou por vincular a figura do negro a características negativas: “na comunicação visual, o negro aparece estigmatizado, depreciado, desumanizado, adjetivado pejorativamente, ligado a figuras demoníacas” (BENTO, 2009:38). Para demonstrar sua afirmação, Cida Bento recorre ao estudo desenvolvido pelo psicanalista Franz Fanon, o qual depois de entrevistar 500 indivíduos brancos (entre franceses, alemães, ingleses e italianos) afirma que quase seis décimos dos entrevistados relacionavam o negro a palavras como: biológico, sexo, forte, esportista, potente, boxeador, selvagem, animal, diabo, pecado, terrível, sanguinário e robusto.

Quando se recorre a Taylor para pensar a questão da identidade, percebe-se que o seu desenvolvimento está intrinsecamente vinculado com a relação que se estabelece com noção de virtude e bem, dentro de uma determinada hierarquia moral. Conforme referido acima, o ideal de branqueamento atuou constitutivamente na construção dessa hierarquia no Brasil.

Para Liv Sovik (2009), as identidades raciais brasileiras são delimitadas discursivamente a partir de três eixos: 1) pelo foco no negro e no problema da discriminação racial; 2) pela antiga proposta de mestiçagem como solução de conflitos, e 3) pelo processo de supervalorização do branco, que a autora categoriza como *branquitude*⁴⁸ e a consequente desvalorização do ser negro⁴⁹.

Observando a sociedade brasileira Dzidzienyo considera, em 1971, que o traço característico das relações raciais no Brasil repousa na “distorção de que branco é melhor e preto é pior, e que, portanto, quanto mais próximo de branco,

⁴⁸ Conforme assinalado anteriormente, a ideia de *branquitude* é uma categoria de análise que permite pensar como as relações socioeconômicas, socioculturais e psíquicas determinam quem é e não é branco e, conseqüentemente, quem está apto a beneficiar-se do sistema de privilégios ínsito a uma sociedade racista. Recorrendo a definição de Ruth Frankenberg, Sovik define *branquitude* como “um lugar estrutural de onde o sujeito branco vê aos outros e a si mesmo; uma posição de poder não nomeada, vivenciada em uma geografia social de raça como um lugar confortável e do qual se pode atribuir ao outro aquilo que não atribui a si mesmo” (2009:19).

⁴⁹ O terceiro eixo (SOVIK, 2009) ancora-se na teoria racista desenvolvida do século XIX que influenciou a maneira de compreender e contar a história oficial brasileira. A interpretação eurocêntrica que constitui a cultura e ideologia do mundo capitalista moderno, reconfigura o papel da Europa alterando noções de centro e periferia. Nas palavras de Homi Bahba : “Os olhos do homem branco destroçam o corpo do homem negro e nesse ato de violência epistemológica seu próprio quadro de referência é transgredido, seu campo de visão perturbado” (1998:73).

melhor.” O autor ressalta ainda que “a força desta opinião sobre a sociedade brasileira é completamente perversiva e abarca a totalidade dos estereótipos, dos papéis sociais, das oportunidades de emprego, dos estilos de vida e, o que é mais importante, serve como pedra de toque para a sempre observada ‘etiqueta’ das relações raciais no Brasil”. (Apud GUIMARÃES, 2009: 51)

Analisando o contexto nacional de formação da ideia de negro, Dora Bertúlio afirma:

Durante todos os séculos de formação e evolução de nossa sociedade até hoje, jamais nos afastamos da hierarquização dos diversos grupos populacionais que formaram e construíram nosso país, onde o padrão de excelência de civilização é dado pelo branco europeu. Como resultado desta formulação ideológica, todos os que não apresentavam tais características, necessariamente, se afastavam da apreensão solidária de humanidade. (2009:31)

A produção intelectual da primeira metade do século XIX representa o sistema de hierarquização social que sustentou a ordem escravocrata e que se manteve após a abolição. As gradações de prestígio (GUIMARÃES, 2009) formadas por cor, classe social, origem familiar e educação formal explicavam a pobreza dos negros, sua exclusão política e legitimava o aniquilamento cultural dos costumes africanos. O construto social que teve ensejo a partir das afirmações do darwinismo social continuou e continua a influenciar as relações intersubjetivas. Essa constatação, assumida oficialmente pelo Estado brasileiro na década de 90 do século XX, permite avaliar como o preconceito racial⁵⁰ influencia na formação das identidades⁵¹.

Nesse contexto, o processo de construção da subjetividade do negro realiza-se a partir: 1) de uma imagem distorcida sobre si mesmo que promove a internalização de noções de inferioridade e subalternização, difíceis de serem revertidas; 2) de uma crença na necessidade de negação de suas referências de

⁵⁰ Assim como Guimarães (2004) entende-se por preconceito racial um processo coletivo a partir do qual um grupo racial caracteriza outro e, a partir disso, se constitui. O preconceito racial pressupõe: 1) noção de superioridade de um grupo em relação a outro; 2) que a raça subordinada é intrinsecamente diferente; 3) as vantagens e privilégios são monopólio do grupo dominante; 4) medo ou suspeita de que a raça subordinada partilhe os privilégios.

⁵¹ Fazendo referência a pesquisa realizada em 1995, Edward Telles (2003:237) aponta que: “Estereótipos de negros, no Brasil, são geralmente negativos. Estereótipos raciais no País incluem a idéia de que ‘as únicas coisas que os negros sabem fazer bem são música e esportes’, o que foi confirmado por 43% dos brasileiros entrevistados na Pesquisa Nacional de 1995. Um exemplo de estereótipo mais racista é o de que ‘os negros não fazem na entrada, fazem na saída’, com o que 23% dos brasileiros concordaram”.

pertencimento racial (embranquecimento) como condição de aceitação e mobilidade social⁵²; 3) da assimilação de um ideário que coloca no negro a responsabilidade pelas desigualdades raciais.

Marcar a vinculação do ideal de branqueamento aos seus efeitos nas identidades permite uma nova leitura das desigualdades raciais e uma gramática alternativa de resistência. Enquanto a naturalização pressupõe a defesa de instituições modernas neutras, que reforçam a crença nos critérios “meritocráticos” e “igualitários” que fundamentaram a emergência dessa forma sectária de ver o mundo, propõe-se, ao contrário, o enfrentamento dos padrões morais que orientam as relações sociais.

Para dar seguimento às análises aqui esboçadas é necessário entender como a figura do Outro atua na conformação das identidades e na afirmação da autenticidade. Nesse sentido, passa-se a analisar a questão da alteridade e eleição do negro como Outro nas relações intersubjetivas.

2.2. O Negro como Outro

As identidades são formadas a partir das relações intersubjetivas que se estabelecem, mediadas pela linguagem e por circunstâncias históricas, culturais, sociais, econômicas e políticas. A construção dialógica das identidades, a partir da relação com o Outro, promove uma categorização dos seres humanos que permite que o entendimento acerca de si mesmo seja construído a partir do cotejamento com o que se classifica como diferente.

A identidade não é o oposto de diferença. Ao contrário, é definida por ela. No âmbito das relações sociais, as diferenças são estabelecidas através de sistemas classificatórios que dividem grupos sociais ou indivíduos em, pelo menos, dois grupos opostos: nós/eles; eu/Outro (WOODWART, 2011).

⁵² Nesse sentido reproduz-se, contemporaneamente, a “árvore do esquecimento”. Privar alguém dos elementos simbólicos que sustentam sua identidade, como a memória, cultura e territorialidade constitui-se em eficiente instrumento de dominação. Conscientes disto e na intenção de minar a capacidade de resistência e fuga dos recém-capturados, antes da travessia do Atlântico os escravos eram obrigados a dar nove voltas (homens) ou sete voltas (mulheres) em torno da *árvore do esquecimento*, situada no porto do Ouidah (na atual República do Benin) e plantada pelo Rei Agadja em 1727. Uma vez terminado o ritual, acreditava-se que aqueles escravos teriam perdido a memória, esquecendo sua origem, identidade cultural e referências geográficas, tornando-se seres vazios, ociosos, desumanizados.

A construção do *eu* ocorre em relação direta com aquilo que não é, do que lhe é estranho, do que falta ou do que deseja negar⁵³. A partir das contribuições de Freud e Lacan, o sujeito é aquele em que há uma falta e, por isso, deseja o Outro (DOUZINAS, 2009). A determinação do sujeito e de tudo aquilo que lhe é ‘externo’ decorre do sentido social atribuído à história, origem, experiência, características biológicas e fenotípicas, bem como do papel social que ele exerce.

O processo de identificação pressupõe a diferenciação, a exclusão de determinados padrões que são forjados social e culturalmente através da linguagem e que refletem relações de poder. Conforme ressalta Tomaz Tadeu da Silva (2011: 81) “a afirmação da identidade e a enunciação da diferença traduzem o desejo dos diferentes grupos sociais, assimetricamente situados, de garantir o acesso privilegiado aos bens sociais”.

Determinar o padrão de bom/mau, desenvolvido/primitivo, normal/anormal, puro/impuro, nós/eles, amigo/inimigo, eu/Outro é ter a possibilidade de impor um modelo de humanidade e excluir do acesso a bens materiais e simbólicos aqueles que dele se afastarem: “Deter o privilégio de classificar significa também deter o privilégio de atribuir diferentes valores aos grupos assim classificados” (SILVA, 2011:81 e 82).

O corpo, o rosto e as representações⁵⁴ estabelecem as fronteiras que servirão de parâmetro para definição da diferença e, por consequência, da

⁵³ Kathryn Woodward recorre à teoria psicanalítica lacaniana para demonstrar a formação da identidade pela falta. De acordo com a autora (2011) a identidade é moldada e orientada externamente, como um efeito do significante e da articulação do desejo. O primeiro contato com o processo de construção de um *eu* se dá na fase do espelho, por meio da visão do reflexo de um eu corporificado, com fronteiras, separado e distinto da mãe. A linguagem tem um papel de destaque nesse processo porque é o resultado de uma divisão fundamental do sujeito, do rompimento da união primitiva entre a criança e a mãe: “o infante chega a algum sentimento do ‘eu’ apenas quando encontra o ‘eu’ refletido por algo fora de si próprio, pelo outro: a partir do lugar do outro” (2011:64). A subjetividade depende de algo que está fora, surge a partir da falta, do desejo pelo retorno da unidade com a mãe. A impossibilidade de voltar à unidade originária vai ser compensada pela linguagem e pelo simbólico que passarão a proporcionar pontos de apoio e sustentação da identidade.

Nesse sentido, expõe: “Existe, assim, um contínuo processo de identificação, no qual buscamos criar alguma compreensão sobre nós próprios por meio de sistemas simbólicos e nos identificar com as formas pelas quais somos vistos por outros. Tendo, inicialmente, adotado uma identidade a partir do exterior do eu, continuamos a nos identificar com aquilo que queremos ser, mas aquilo que queremos ser está separado do eu, de forma que o eu está permanentemente dividido no seu próprio interior” (2011:65).

⁵⁴ Segundo Woodward (2011), a *representação* estabelece identidades individuais e coletivas, inclui as práticas de significação e os sistemas simbólicos por meio dos quais os significados são produzidos, dando sentido à experiência e posicionando o sujeito em relação ao que ele é e de onde ele fala.

identidade. A determinação dessas fronteiras não ocorre naturalmente, os significados sociais e simbólicos atribuídos a cada representação são além de contingentes - no tempo, no espaço e na cultura – abertos, inacabados e disputados.

Conforme afirma Douzinas (2007) a comunidade universal da razão reproduz uma mitologia branca: a representação do Outro é reduzida pelo ego conhecedor e desejante, que lhe impõe a exclusão, banimento ou esquecimento. O sujeito cartesiano e kantiano forjou o Outro a partir do seu modelo e suas características, sem os quais o Outro resultaria inacessível. Para Heidegger, se o mundo é compartilhado, o eu e o Outro são participantes iguais no ‘nós’, a descoberta do eu implicaria simultaneamente no reconhecimento do Outro. Em Sartre, a separação entre eu e Outro é tão radical que não é possível que o segundo seja completamente conhecido pelo primeiro. Em todos eles repousa a ideia do eu soberano, capaz de domesticar a alteridade do mundo e dos Outros.

A identidade surge, e se ressignifica, como uma reação ao Outro e à suposta ameaça que ele representa. Os romanos chamavam de ‘bárbaros’ a todos aqueles que com eles não podiam ser identificados; os cristãos denominaram ‘pagãos’ aqueles que não compartilhavam as mesmas crenças; a ciência determinista de finais do século XIX cunhou ‘primitivos’ os povos que não eram europeus (SCHWARCZ, 2010:80).

O Outro denuncia a incompletude do *eu* e confronta o indivíduo, a cada instante, com a sua autoimagem inacabada. Representa o receio de que o acesso privilegiado a bens sociais se esgote e a ameaça latente de que modelo de hierarquização se inverta.

Entender os efeitos das relações sociais desiguais na formação das identidades pressupõe enfrentar o modelo de classificação e ‘normalização’ que subjaz às oposições binárias constitutivas da ideia de *eu* e *Outro*:

Normalizar significa eleger – arbitrariamente- uma identidade específica como o parâmetro em relação ao qual as outras identidades são avaliadas e hierarquizadas. Normalizar significa atribuir a essa identidade todas as características positivas possíveis, em relação às quais as outras identidades só podem ser avaliadas de forma negativa. A identidade normal é “natural”, desejável, única. A força da identidade normal é tal que ela nem sequer é vista como *uma* identidade, mas simplesmente como *a* identidade. (SILVA, 2011:83)

Para entender como se deu a consolidação de uma visão do negro como Outro, recorre-se a estudo desenvolvido por Andreas Hofbauer, denominado *Uma história de branqueamento ou o negro em questão*, no qual o autor trabalha conceitos como ‘negro’, ‘branco’, ‘raça’, ‘cultura’ e ‘identidade’ para avaliar discursos de inclusão e exclusão no mundo ocidental.

Como ele, acredita-se que o processo de construção de uma alteridade subalterna não branca remonta à expansão do mundo árabe-muçulmano. A difusão e ampliação do reino islâmico, tornou-os pioneiros na construção de uma rede de tráfico de escravos de longa distância, fazendo chegar a suas terras como escravos pessoas oriundas da Ásia, Europa e África. O confronto com essa outra alteridade fez emergir uma nova autoimagem árabe-muçulmana.

De acordo com Hofbauer (2006), processos de exclusão rígidos, sentimentos de desprezo exacerbado e até ódio contra pessoas de pele escura surgiram e consolidaram-se com o movimento expansionista do mundo islâmico, embora já fosse possível detectar em épocas pré-islâmicas atitudes discriminatórias contra pessoas de origem africana. Nesse contexto a cor branca (e em raríssimas vezes, o vermelho claro) passou a fazer referência aos árabes, persas, gregos, turcos e outros povos europeus, reservando-se a cor negra – com nítida conotação pejorativa- para os povos ao sul do Saara. Um trecho do Alcorão liga a cor escura à tristeza, mal e falta de fé, enquanto o branco representa o bom, o divino, a fé verdadeira.

Para Hofbauer (2006) foi a reinterpretação de um trecho do Velho Testamento – a lenda de Noé/maldição de Ham⁵⁵ – ao longo da Idade Média que

⁵⁵ A lenda está representada no Velho Testamento, Genesis 9, capítulo 24:

“E os filhos de Noé, que da arca saíram, foram Sem, Cão e Jafé; e Cão é o pai de Canaã.

Estes três foram os filhos de Noé; e destes se povoou toda a terra.

E começou Noé a ser lavrador da terra, e plantou uma vinha.

E bebeu do vinho, e embebedou-se; e descobriu-se no meio de sua tenda.

E viu Cão, o pai de Canaã, a nudez do seu pai, e fê-lo saber a ambos seus irmãos no lado de fora.

Então tomaram Sem e Jafé uma capa, e puseram-na sobre ambos os seus ombros, e indo virados para trás, cobriram a nudez do seu pai, e os seus rostos estavam virados, de maneira que não viram a nudez do seu pai.

E despertou Noé do seu vinho, e soube o que seu filho menor lhe fizera.

E disse: Maldito seja Canaã; servo dos servos seja aos seus irmãos.

E disse: Bendito seja o SENHOR Deus de Sem; e seja-lhe Canaã por servo.

Alargue Deus a Jafé, e habite nas tendas de Sem; e seja-lhe Canaã por servo.”

A maldição de Noé – que condenou Canaã por causa de um comportamento imoral de seu filho, Ham, o qual passa a ser “o último dos servos dos seus irmãos!” - relacionava culpa e imoralidade

estabeleceu uma ligação direta entre imoralidade, culpa escravidão e cor preta/negra. O impacto desse ideário na construção das relações raciais no Brasil pode ser entendido pelo contato direto entre península ibérica e mundo árabe para o abastecimento de escravos.

Islâmicos e cristãos compartilhavam a crença de que a forma legítima de escravidão estava na captura de infiéis em guerras justas. Nessa lógica, desenvolveram um eficiente sistema de troca de escravos, no qual cada segmento religioso tentava libertar irmãos de fé escravizados pelo inimigo. Diante dessa realidade, em Portugal nos séculos XII e XIII, o estereótipo do escravo era o mouro.

Antes de apelar para cor da pele, foi a dimensão religiosa a responsável pela determinação do escravo para os portugueses. O termo mouro, como sinônimo de escravo, referia-se, então, a adeptos de religiões muçulmanas e demais povos não cristãos. No século XV, com a expansão portuguesa no continente africano, após a tomada de Ceuta, o termo mouro passa a ser substituído pela palavra escravo, e passa a não ter mais seu significado social atribuído em virtude de questões religiosas. Amparado em Tinhorão, Hofbauer vai afirmar que “a partir do século XVI que a palavra ‘preto’ começou a ser usada para designar escravo batizado provindo da África pagã, em oposição ao escravo mouro (ou mouro branco), o escravo muçulmano” (2006: 77).

com o fenômeno da escravidão. Embora o texto bíblico não faça alusão a características físicas do pecador, Ham, Hofbauer busca em Winthrop Jordan argumentos para defender a hipótese de que escritos exegéticos rabínicos (provavelmente do século V ou VI) teriam estabelecido, pela primeira vez, uma relação clara e direta entre maldição de Ham/Canaã e a cor de pele escura.

A ortodoxia islâmica proíbe estritamente a escravização de irmãos-de-fé, essa “leitura” do Velho Testamento, permitia justificar a escravização daquelas populações que viviam ao sul do Saara, as quais se declaravam convertidas ao Islão. Posteriormente, o mesmo discurso ideológico seria adotado pelos cristãos ibéricos e ganharia, no contexto do tráfico transatlântico, uma nova relevância política: “É importante destacar que esta construção ideológica que tendia a igualar o ‘ser escravo’ com a ‘cor negra’ não era usada exclusivamente para caracterizar as populações do continente africano. Enquanto os indígenas do Novo Mundo foram vítimas de escravizações, eles eram qualificados não apenas como ‘índios’ ou ‘gentios’ mas também eram chamados simplesmente de ‘negros’. A denominação de ‘negro’ para indígenas foi inicialmente usada também pelos jesuítas (cf., por exemplo, as cartas e textos escritos por Manuel da Nóbrega) que chegaram a apoiar ‘guerras justas’ contra populações indígenas.

Quando o tráfico triangular assumiu formas mais sólidas e os jesuítas começaram a exercer o papel de protetores dos índios, mudaria também o discurso dos padres. Antonio Vieira, por exemplo, já não relacionava a maldição de Ham com os índios. E ainda recriminava severamente os senhores pelo fato de chamarem os indígenas de ‘negros’ com o único intuito de justificar a sua escravização.” (HOFFBAUER, 2003:70-71).

A afirmação do sentimento de ‘ser branco’ surgiu para expressar a tentativa de delimitar-se diante de pessoas da mesma sociedade, a cristã, como critério diferenciador de posição social. (...) Os critérios religiosos de inclusão e exclusão começavam lentamente a ser desafiados por ideias mais naturalizadas a respeito das diferenças humanas. (...) A vontade de ‘tornar-se branco’ espelhava o anseio de incorporar os valores dominantes e de ascender socialmente. (HOFBAUER, 2006:88-91)

A emergência de uma burguesia mercantil europeia, no século XVII, levará a que os parâmetros de classificação e hierarquização entre seres humanos deixem de desenvolver-se por critérios essencialmente religiosos e morais, aparecendo com mais frequência a referência a aspectos culturais e características físicas⁵⁶. No capítulo V do *Espírito das Leis*, afirma Montesquieu:

Se eu tivesse que defender o direito que tivemos de tomar escravos os negros, eis o que eu diria:

Tendo os povos da Europa exterminado os da América, tiveram que escravizar os da África para utilizá-los para abrir tantas terras. O açúcar seria muito caro se não fizéssemos que escravos cultivassem a planta que o produz. Aqueles de que se trata são pretos dos pés à cabeça; e têm o nariz tão achatado que é quase impossível ter pena deles. Não nos podemos convencer que Deus, que é um ser muito sábio, tenha posto uma alma; principalmente uma alma boa, num corpo todo preto. É tão natural pensar que a cor constitui a essência da humanidade que os povos da Ásia, que fazem eunucos sempre privam os negros da relação que têm, conosco de uma forma mais marcada. Poderia julgar a cor da pele pela dos cabelos, que entre os egípcios, os melhores filósofos do mundo, era de tão grande consequência, que matavam todos os homens ruivos que lhes caíssem nas mãos. Uma prova de que os negros não têm senso comum é que dão maior valor a um colar de vidro do que ao ouro, que, nas nações policiadas, é de tão grande importância. É impossível que suponhamos que estas pessoas sejam homens; porque, se supuséssemos que eles fossem homens, começaríamos a crer que nós mesmos não somos cristãos. Espíritos pequenos exageram demais a injustiça que se faz aos africanos. Pois, se esta fosse como dizem, será que não teria ocorrido aos príncipes da Europa, que fazem entre si tantas convenções inúteis, fazerem uma convenção geral em favor da misericórdia e da piedade?

Seguindo essa tradição, os negros representam a alteridade a ser negada na formação social brasileira, aqueles cujos fenótipos, formas de vida e expressões culturais se utiliza como critério para definir o que não se quer ser ou o que não se

⁵⁶ Para Hofbauer (2006: 104), com Carl Lineu (1707-1778) terá início a era da classificação propriamente dita. Lineu subdivide o grupo *homo* em 4 categorias, juntando-lhe ainda dois grupos misteriosos denominados *ferus* e *monstrosos*:

1- *Europaeus albus*: engenhoso, inventivo; branco, sanguíneo; governado por leis.

2- *Americanus rufus*: contente com sua sorte, amante da liberdade; moreno, irascível; governado pelos costumes.

3- *Asiaticus luridus*: orgulhoso, avaro; amarelo, melancólico; governado pela opinião.

4- *Afer Níger*: astuto, preguiçoso, negligente, negro, fleumático; governado pela vontade arbitrária de seus senhores.

5- *Ferus (homo ferus)*: quadrúpede, mudo, cabeludo;

6- *Monstrosus*: homens gigantes e anões.

deve ser em uma sociedade pautada por padrões de comportamento modernos ocidentais.

A tentativa de forjar uma história positiva da sociedade brasileira ensejou, como visto no item anterior, a classificação binária dos diferentes grupos sociais que a constituíam. Diante da condição não moderna, incivilizada e não industrializada que se apresentava, a responsabilidade por essa realidade foi depositada no Outro que a caracterizava. Em contraste com o modelo de modernidade, civilização e industrialização dos Estados-nação europeus, compostos por sujeitos brancos que a constituíam como tal, estava o Brasil, cuja mestiçagem característica indicava os motivos de seu fracasso.

Nesse cenário – positivista e eurocêntrico – para garantir a manutenção do acesso privilegiado aos bens sociais e simbólicos, a construção do *eu* dominante pressupõe a exclusão e classificação negativa daquele que não é, do que é estranho, do que falta ou do que deseja negar. Nesse sentido, o Outro passa a corporificar características que justifiquem moralmente sua subalternização, infantilização e exclusão dos meios materiais, simbólicos e políticos em disputa.

“A diferença é aquilo que separa uma identidade da outra, estabelecendo distinções, frequentemente na forma de oposições” (WOODWARD, 2011:42). Nomear o diferente, construir a alteridade pressupõe estabelecer lugares sociais e hierarquias morais através das quais as relações intersubjetivas irão operar. Separar aquilo que constitui e que ‘representa’ o branco, atribuindo-lhe conotações positivas, daquilo que ‘representa’ os não brancos exerce um importante papel de definição dos espaços a serem conquistados por cada grupo racial.

Nesse processo, atuam não apenas as forças de afirmação da hegemonia branca como também aqueles a quem são impostas imagens distorcidas e depreciativas de ser. Não há uma assimilação acrítica e acomodada por parte dos não brancos em relação ao modelo colocado, tampouco se oferece a eles a escolha autônoma e livre do papel subalterno. Não são responsáveis pela situação de desigualdade vivenciada nem tem acesso às condições necessárias para que a resistência se propague política e culturalmente. De outro lado, não há em toda elite a consciência de que estão afirmando situações de dominação e que a

constante reprodução de estereótipos opressivos priva os Outros de uma necessidade humana vital, o reconhecimento, essencial à sadia conformação de suas identidades.

Como em qualquer relação de poder, o que ocorre é que algumas vozes ecoam e outras são abafadas. Uma sociedade que se moderniza a partir de um processo de produção capitalista, ancorado em formas de atuação política que reproduzem o modelo escravista, patriarcal, paternalista e não comprometido com as diversas formas de vida experimentadas em seu território, oferece as bases circunstanciais necessárias para que desigualdades sejam reproduzidas simbólica e materialmente. O sucesso desse modelo pernóstico de categorização de seres humanos deriva, além de circunstâncias econômicas, sociais, políticas e culturais muito bem definidas, da naturalização dessa hierarquia, do não reconhecimento do sistema de privilégios que ela engendra e da consequente negação/cegueira quanto à sua existência.

Apelar para construção biológica das diferenças garante um *status* científico e bastante persuasivo de oposição binária entre o *eu* e o *Outro*. A ideia de uma diferença essencial, inscrita na natureza de grupos humanos, a partir de suas características físicas começa a se difundir no final do século XVIII e afirma-se durante todo o XIX. Conforme salienta Wieviorka o racismo científico propõe uma demonstração da existência de ‘raças’, cujas características biológicas ou físicas corresponderiam às capacidades psicológicas e intelectuais, ao mesmo tempo coletivas e válidas para cada indivíduo (2007:23).

A determinação ‘natural’ da alteridade isenta de responsabilidade política aqueles que se beneficiam de uma condição privilegiada. Em um momento que não cabe mais atribuir à vontade transcendente o papel de determinar quem domina e quem é dominado, as diferenças biológicas são usadas para, a partir da observação ‘neutra’ e ‘externa’, explicar os papéis diferenciados atribuídos aos agentes sociais. A partir das características biológicas daqueles que exercem funções valorizadas socialmente em oposição aos que desempenham o lugar do marginal, do forasteiro, do primitivo e servil são definidas ‘cientificamente’ as representações dos diversos grupos raciais que compõem a sociedade brasileira.

A repetição ‘científica’ dessa diferenciação faz com que ela adquira o *status* de verdadeira e se reproduza como modelo natural de classificação entre seres humanos. O grau de confiabilidade em sua imparcialidade é tamanho que, mesmo quando os pressupostos biológicos que a sustentam são rejeitados isso não é suficiente para abalar sua influência sobre a representação da realidade.

Quando não é mais possível sustentar as desigualdades flagrantes por justificativas deterministas e biológicas, com o declínio do darwinismo social e demais posturas positivistas, ganham destaque as noções de *racismo institucional* e *racismo cultural* para enfrentamento da realidade.

O racismo institucional⁵⁷ aparece como um sistema generalizado de discriminações inscritas nos mecanismos rotineiros, assegurando a dominação e a inferiorização dos negros sem que haja necessidade de teorizá-la ou justificá-la pela ciência. Conforme interpretação de Wieviorka (2007) esse conceito promove uma representação social que transcreve os relacionamentos sociais em termos raciais, insistindo nas práticas que asseguram sua reprodução e dominação, dissociando ator e sistema. Ao mesmo tempo em que indica que o declínio das doutrinas científicas de raça não implica a do próprio racismo, exonera os grupos que se beneficiam dessa hierarquia racial de toda suspeita de racismo, na medida em que a prática aconteceria no âmbito das instituições.

A noção de racismo institucional apresenta a utilidade de acentuar as formas não-flagrantes ou brutais do racismo, suas expressões veladas, pois transitam nas instituições; mas ela se torna insuficiente a partir do momento em que faz do racismo um fenômeno abstrato, a repousar aparentemente sobre mecanismos abstratos, sem atores. (WIEVIORKA, 2007: 33)

A insuficiência da noção de *racismo institucional*, principalmente no que se refere ao caráter abstrato, impessoal de manifestação de práticas racistas vai conviver com outra maneira de pensar a dinâmica das relações raciais. O ‘novo racismo’ ou o *racismo cultural/simbólico/diferencialista*⁵⁸ retira a atenção da biologia para demonstrar que a justificção do racismo passa a ser pautada pela cultura, língua, religião, tradições e costumes que caracterizam o grupo não

⁵⁷ Segundo Wieviorka (2007), esse conceito foi difundido na década de 1960 por Stokely Carmichael e Charles V. Hamilton.

⁵⁸ Wieviorka (2007) destaca os seguintes autores que trabalham com a dimensão do racismo cultural, ainda que pertencentes a tradições de pensamento distintas: Martins Barker, Paul Gilroy, Frantz Fanon, Pierre-André Taguieff, Étienne Balibar e Immanuel Wallerstein.

branco: “O Outro, nessa perspectiva, sentido como se não tivesse nenhum lugar na sociedade dos racistas, é percebido como a negação de seus valores ou de seu ser culturais” (WIEVIORKA, 2007: 36).

Não se trata apenas de rotular outra cultura de diferente, mas de conceber a cultura como atributo de um passado comum capaz de identificar aqueles que dele compartilham e os Outros que não só não pertencem à mesma matriz cultural como seriam incapazes de nela serem incluídos. Enquanto o racismo científico objetivaria inferiorizar e (para) explorar, o racismo cultural pretenderia excluir, rejeitar, destruir homens, povos e culturas.

Independentemente da forma que o racismo se apresente, ele constitui a ‘naturalização das diferenças’, “representa a hierarquia reinventada em sociedades supostamente igualitárias, é uma tentativa de fazer a diversidade ser mais do que é” (SCHWARCZ, 2010:81). Usa-se a alteridade, condição que deveria ser celebrada e protegida em sociedades comprometidas com o sadio desenvolvimento das personalidades, para justificar situações de dominação, opressão, exclusão, invisibilidade e, no limite, aniquilação do Outro.

Diante da dinâmica apresentada, a transformação das relações raciais passa necessariamente pela mudança do olhar que se tem do Outro. Olhar as diferenças como possibilidades de desenvolvimento do eu, por proporcionar uma troca intersubjetiva mais rica e complexa, permite afirmar a promessa moderna de construção das identidades a partir do binômio dignidade/autenticidade.

A *dignidade*, nesse contexto, é o pressuposto do respeito socialmente construído pelo imperativo da igualdade, entendida não apenas na sua dimensão formal, mas necessariamente também na perspectiva material. Tomar cada sujeito como um fim em si mesmo exige por parte dos demais e das Instituições um tratamento igualitário que possibilite a todos o acesso às condições materiais e simbólicas necessárias ao seu desenvolvimento.

Diante do risco de que o tratamento igualitário implique na homogeneização dos seres, ou pelo menos na cegueira em relação às diferenças que fazem de cada sujeito uma existência singular, a *autenticidade* destaca a necessidade do respeito às diferenças frente a um padrão simbólico hegemônico insensível a formas de vida que com ele não se identifiquem.

O modelo de relação com o Outro que foi desenvolvido nas sociedades modernas, tal como apresentado anteriormente, faz da diferença um elemento de ameaça, por demarcar uma noção de incompletude e por evidenciar a possibilidade de que os lugares sociais privilegiados sejam ocupados por representantes de outras tradições culturais. Diante da incompletude que desperta nos sujeitos a necessidade de desejar o Outro, pretende-se que a falta passe a ser suprida não pela inferiorização, exclusão e aniquilação do diferente, mas pela aceitação de sua total dependência em relação a ele. Não se trata aqui de uma dependência que implique em subordinação, mas despertar para a noção de que o cuidado com o Outro implica no cuidado consigo mesmo.

Respeitar as diferenças deveria significar tão somente reconhecer o traço distintivo da condição humana: a construção dialógica das identidades com parceiros de interação plurais. As tensões geradas pelas relações intersubjetivas entre diferentes permitem que as trocas experimentadas tragam um universo de possibilidades de representações e de hierarquias morais muito mais rico e autorrefletido do que aquelas estabelecidas entre sujeitos que partilham uma raiz cultural comum.

Nesse mesmo sentido, Douzinas (2009) advoga pela ruptura com o discurso da universalidade que acredita na domesticação dos Outros. O autor defende que o Outro vem primeiro, antes do eu e da constituição de sua identidade, o que exige uma mudança radical no sentido de exigir o respeito à integridade existencial do Outro como condição para a própria existência e para a existência da linguagem e da lei: “minha singularidade é o resultado da interpretação direta e pessoal que o Outro realiza em mim e da minha sujeição, não à lei, mas ao Outro. É a mim a quem o Outro se dirige e não a um ego universal ou a uma personalidade legalizada” (2009:356).

Lidar com diferenças raciais pressupõe enfrentar, na imagem que o Outro reflete, o resultado de práticas sociais que submetem seres humanos a condições degradantes de vida, as quais não se deseja conviver, refletir ou descobrir. Frente à condição de subumanidade e subcidadania que determinados rostos encarnam, a invisibilidade, exclusão e marginalização do Outro se apresentam como saídas capazes de bloquear uma interação indesejada. Se o rosto encarado traduzir alguma proximidade (nem que seja pela condição humana), a impossibilidade de

se justificar, racional e razoavelmente, tamanha violência impede que se relegue o Outro à condição de estrangeiro, sem alma, imoral, criminoso, selvagem, incivilizado, obsceno, pagão ou demais representações com as quais o *eu* não se identifica e, conseqüentemente, não se importa.

Quanto se vê o Outro, qualquer Outro, como possível parceiro de interação, essencial à construção da própria personalidade, o sujeito passa a exigir para ele(a) a mesma estima e consideração que demanda para si. Diante da constatação de que o(a) parceiro(a) encontra-se em condições de opressão, exclusão e subalternidade que não se justificam racionalmente, o sujeito compromete-se com a transformação da realidade que, ao privar o Outro das condições materiais e simbólicas necessárias a um desenvolvimento sadio, priva a si mesmo da autorrealização.

Nesse sentido, o reconhecimento do Outro é condição essencial para construção refletida e sadia das identidades. Mais do que tolerância e condescendência, o essencial é lutar por respeito. No item que se segue, dedica-se um tratamento mais cuidadoso à categoria do reconhecimento e às repercussões que o tema suscita no enfrentamento do modelo de racismo que se apresenta na sociedade brasileira.

2.3

O Reconhecimento do Outro no contexto das democracias contemporâneas

Conforme explorado nos itens anteriores, a identidade é formada pela compreensão de si mesmo e dos que estão à volta, por meio da aquisição de significações compartilhadas. As experiências da diferença e do encontro com o Outro são sempre enriquecedoras, pois elas representam a própria condição de emergência da identidade (Semprini, 1999).

Hegel identifica alguns pressupostos fundamentais acerca da subjetividade, tais como⁵⁹: a) a subjetividade é criada por meio da luta entre pessoas pelo reconhecimento recíproco de sua identidade; b) a vida ética é o viver bem praticado e experimentado por cada cidadão; c) o movimento do espírito na história: do direito à moralidade, à vida ética no domínio dos princípios morais, ao

⁵⁹ Nesse sentido, segue-se análise empreendida por Douzinas (2009).

Estado nas instituições está repleto de contradições e conflitos que são gradativamente absorvidos na marcha do espírito em direção à consciência-de-si; e d) o eu constitui-se reflexivamente na sua dependência radical de Outros.

Partindo da premissa de que a conservação intersubjetiva da identidade do Eu é a experiência originária da dialética, Hegel propõe um modelo a partir do qual a estrutura que torna compreensíveis a natureza e a história em sua essencial multiplicidade é, ao mesmo tempo, a estrutura através da qual o eu deve criar e manter a própria identidade. Isto permite que o espírito subjetivo – o Eu – possa ser pensado de modo universalista como vontade livre e, ao mesmo tempo, ser identificado com a particularidade de um determinado espírito do povo e de um Estado particular.

Em Hegel, a individuação depende da subjetivação crescente do espírito. Para George Herbert Mead, ela resulta da internalização das instâncias controladoras do comportamento, que imigram de fora para dentro (Habermas, 1990b: 185). A individualização ocorre, portanto, pelo processo de integração e generalização das expectativas que fazem as pessoas em relação às outras.

Assim como Hegel, Mead também coloca a luta por reconhecimento como o ponto referencial de uma construção teórica que deve explicar a evolução moral da sociedade. Mead entende a individuação como um processo linguisticamente mediado da socialização e, ao mesmo tempo, da constituição de uma história de vida consciente de si mesma⁶⁰. Esta afirmação determina que a individualidade seja formada pelo reconhecimento intersubjetivo e pelo autoentendimento mediado também de maneira intersubjetiva.

Taylor defende a ideia de que o reconhecimento é uma necessidade humana vital, porque o falso reconhecimento ou a falta de reconhecimento podem constituir uma forma de opressão que aprisiona alguém em uma interpretação de si mesmo falsa, deformada e reduzida. Se no momento da interação um indivíduo sente que sua autoimagem retransmitida pelo Outro é uma imagem desvalorizante, discriminatória ou agressiva, esta experiência pode perturbar o sujeito e instalar no seio de sua identidade uma dúvida sobre o seu real valor e o valor das metas que estabeleceu para si mesmo.

⁶⁰ Esse entendimento demonstra a influência dos pensadores Humboldt e Kierkegaard na psicologia social de Mead. (HABERMAS, 1990: 186)

Recorrendo a estudo desenvolvido por Frantz Fanon, Taylor (2001: 96) demonstra que a principal arma dos colonizadores é a imposição de uma imagem depreciativa aos povos colonizados. Desta maneira, a libertação destes povos estaria condicionada a um processo lento e difícil de modificação desta autoimagem distorcida. A formação da consciência nacional brasileira, como descrita por Jessé Souza (2003), também serve de exemplo para determinar o grau de crueldade que um falso reconhecimento pode atingir. A relação de desrespeito que ocorria com os escravos foi transferida para a maioria da população brasileira - os párias urbanos e rurais produzidos pela modernização seletiva (SOUZA, 2003)- através da construção de uma interpretação dominante dos brasileiros sobre si mesmos pautada na vergonha e na crença na impossibilidade da construção de uma nação civilizada em uma sociedade mestiça⁶¹.

Os negros foram historicamente definidos como uma raça inferior tanto intelectual quanto moralmente, selvagem, preguiçosa e predisposta à execução de atos ilícitos. Pelo fato dos escravos serem encarados socialmente como ‘coisas’, ‘bens’, qualquer forma autônoma de reconhecimento, independente da vontade do senhor, lhes estava vedada. A seus descendentes repousa a mesma imagem e a afirmação formal da condição de sujeito parece escapar a uma observação mais acurada da realidade.

Uma sociedade que se comprometa com o desenvolvimento sadio das identidades deve ter como uma de suas preocupações centrais o reconhecimento igualitário, porque a sua ausência pode constituir uma das formas mais graves de opressão, ao aprisionar uma pessoa ou um grupo de pessoas em uma modalidade distorcida e redutora de ser. A internalização de características negativas por uma

⁶¹ Ângela Paiva (2006) destaca como traços predominantes da desigual organização social brasileira: a *hierarquização* na ordem social, antítese do respeito à igualdade como pressuposto para a participação na esfera pública; a *organicidade* na concepção de mundo, cada um no seu lugar, ainda que de forma desigual e com uma Igreja Católica pré-conciliar a espiritualizar essa desigualdade; o *patriarcalismo* nas relações sociais; e, o *autoritarismo* na esfera pública, resultado da apropriação do público pelo privado. Dessa associação de fatores nasceu a “formação de uma esfera pública excludente e superposta por interesses privados; uma ordem jurídica formal a prometer sempre maior justiça num futuro impreciso; uma ordem social injusta que um suposto desenvolvimento econômico viria, um dia, resolver essa questão social; e finalmente uma ordem política autoritária, a privilegiar mecanismos de forte controle social, inclusive militar, nos momentos em que ocorreram conflitos numa dimensão que a sociedade brasileira não pôde suportar. Nessa visão esquizofrênica, o ‘outro’ aparece como um grupo social nebuloso, cujos problemas precisam ser resolvidos para que o ‘nosso’ possa seguir na realização esquizofrênica da cidadania disjuntiva. E nesse ‘outro’ está inserida a maior parte da população negra que teve sua condição de cidadania ignorada no que se refere às políticas públicas específicas para que lhe fosse possível alcançar o *status* da cidadania” (PAIVA, 2006:11).

pessoa ou determinado grupo de pessoas, pode condicioná-lo(s) a uma situação de submissão e violência de difícil reversão.

Para Taylor, o aumento de demandas contemporâneas por afirmação de identidades culturais decorre da naturalização do individualismo⁶², da primazia da razão instrumental⁶³ e do despotismo do sistema⁶⁴.

⁶² Na visão do autor canadense, o individualismo característico da modernidade (independência autorresponsável, reconhecimento das particularidades e individualismo do envolvimento pessoal) é aquele que vai além da afirmação de que os seres humanos tem a possibilidade de escolherem autonomamente as regras, valores e concepções acerca da vida digna com que pretendem se comprometer. A postura moderna ocidental padrão é orientada pela ideia de que as pessoas devem ser fiéis a si mesmas e buscar sua autorrealização de maneira desarticulada. Taylor vai defender a necessidade de pensar e articular racionalmente essas questões. Uma forma plena de vida humana implica não só uma hierarquia de bens, como também o reconhecimento de certa objetividade na escolha desses bens. A identidade de uma pessoa depende de maneira crucial da articulação que ela faz de determinados bens, principalmente daqueles tidos como 'bens constitutivos'. No caso das sociedades modernas, a autorrealização foi convertida no valor principal da vida, através de uma perspectiva que tende a reconhecer poucas exigências morais externas ou compromissos com o Outro. Os laços com os demais, assim como as exigências externas, podem entrar em conflito com o desenvolvimento pessoal. O problema ocorre quando não apenas a vida passa a ser guiada por orientações pessoais, como o conteúdo da forma de vida escolhida tem como referência apenas a si mesmo. O individualismo radical é fruto da "confusão" entre duas classes de autorreferencialidade, levando a um atomismo e a um antropocentrismo exacerbado. O ideal de autenticidade impõe que se deve ser fiel a si mesmo, mas na condição de ser social, formado a partir de uma relação dialógica. Esse sentimento só será alcançado em sua plenitude se acompanhado do reconhecimento de que ele o coloca em relação com um todo mais amplo.

⁶³ A segunda característica levantada pelo autor como responsável pelo aumento das demandas por reconhecimento faz referência ao mal-estar gerado pela primazia da razão instrumental, concebida como uma redução da racionalidade ao cálculo, menosprezando as dimensões de sentido que se encarnam em fins e valores. O autor entende por *razão instrumental* "la clase de racionalidad de la que nos servimos cuando calculamos la aplicación más económica de los medios a un fin dado. La eficiencia máxima, la mejor relación coste-rendimiento, es su medida del éxito" (1994:40). Quando a ordem divina, estruturas do sagrado ou qualquer elemento externo ao sujeito deixam de definir a ordem das coisas e quando a busca da felicidade e bem estar passam a ser ditadas sem que se garanta a cada ser humano um lugar na *cadeia do ser*, nada impede que o Outro passe a ser encarado como matéria prima ou instrumento para realização dos próprios projetos. Além disso, a crença de que todas as esferas da vida podem ser explicadas segundo uma lógica matemática faz com que os ditames de distanciamento e neutralidade constituam um modelo de valores atomistas e instrumentais que podem servir bem para garantir a eficiência de resultados em algumas áreas, mas que não opera com a mesma eficiência quando usada como parâmetro para pensar e orientar as relações sociais, por resultar demasiado simplificador e não dar conta das formas de resistência que são geradas continuamente. A razão instrumental se desenvolveu junto com um modelo de sujeito humano que vê de maneira separada a mente e o corpo, e que outorga importância apenas ao que advém da primeira. Uma autoimagem que aposta na possibilidade do exercício de uma liberdade autodeterminada e autorresponsável, que permite a apreensão instrumental e não comprometida das coisas, o que gera uma sensação de poder irrestrito.

⁶⁴ A terceira forma de mal-estar é o reflexo, no campo político, das duas formas anteriormente descritas. Taylor conduz sua argumentação partindo da denúncia feita por Tocqueville de que certas condições da sociedade moderna sufocam a vontade de controle democrático e levam o povo a aceitar com excessiva facilidade ver-se governado por um poder titular – um despotismo brando. Em suas reflexões, o problema não estaria no despotismo, mas na fragmentação. Quanto mais os indivíduos se concebem de maneira atomista, menos são capazes de ligarem-se a seus concidadãos em torno de projetos comuns. Um eleitorado fragmentado transfere suas energias políticas para um agrupamento parcial, fazendo com que a ideia de um projeto comum seja considerada utópica e ingênua (TAYLOR, 1994: 138). A apatia política decorrente de uma

Nos dias atuais, a importância do reconhecimento é afirmada em duas dimensões: no plano íntimo, existe a consciência de que a identidade pode ser bem ou mal formada dependendo das relações com os Outros significantes. No plano social, busca-se uma política ininterrupta de reconhecimento igualitário. A compreensão de que as identidades se formam em diálogo aberto, não configurado por uma conduta social previamente definida, tem convertido a política de reconhecimento da perspectiva da igualdade para a ideia de justiça, que exige igualdade de oportunidades para que todos possam desenvolver sua identidade – o que inclui o reconhecimento universal da diferença, quando esta resulte pertinente para a identidade, como no caso das relações entre os sexos, entre as raças, as culturas, ou quando estejam relacionadas com a orientação sexual. (TAYLOR, 1994)

As demandas por reconhecimento que se acirram a partir das décadas de 1960 e 1970 combatem, na visão de Iris Young, duas formas de injustiça social: a opressão e a dominação, que bloqueiam as capacidades de autodesenvolvimento e autodeterminação dos indivíduos que fazem parte de um grupo social específico. A *opressão* decorreria de práticas cotidianas, reproduzidas de forma sistemática na construção do imaginário social, na divisão do trabalho e nas formas de organização política, de modo a operar as ideias de exploração, marginalização, impotência, imperialismo cultural e violência. A *dominação* estaria relacionada a déficits de participação e representação política no âmbito das Instituições Públicas. (SILVA, 2008:203)

De acordo com Taylor, a garantia do reconhecimento do Outro dentro do contexto das democracias contemporâneas implica que as instituições públicas e o Estado se comprometam com esse tipo de demanda. A política universalista, pautada na igual dignidade dos cidadãos, resultou em uma política cujo conteúdo está na igualdade de direitos e merecimentos. A esta igualdade subjaz a perda da categoria de valor, essencial para analisar as formas de identidade individual e

sociedade fragmentada, além de ser o resultado de uma visão atomista de vida, acaba por fortalecer ainda mais essa forma de pensamento. Quanto menos se pode apostar em uma ação comum eficaz, mais as pessoas se fecham em si mesmas e ficam sem defesa frente às imposições do mercado e do Estado burocrático. Para que as escolhas e desejos sejam guiados pela própria experiência, de maneira refletida e consciente, a alternativa proposta pelo autor ao terceiro mal-estar pode estar na “tomada” total do espaço público, por mecanismos institucionais e todas as demais formas de organização da sociedade de maneira a combater a cegueira compartilhada pela naturalização de formas de dominação e opressão.

coletiva. Contrariamente à filosofia moderna dominante, Taylor (1991) vai propor uma ‘política de reconhecimento igual’, a partir de uma reconceitualização da esfera pública de modo a atender as demandas de igualdade das democracias modernas e o reconhecimento das particularidades das tradições culturais e das formas de identidade historicamente constituídas. Essa não é uma tentativa de eliminar a igual dignidade, mas de impregná-la de uma noção substantiva de valor.

A política da dignidade universal prega uma forma de não discriminação cega aos modos em que se diferenciam os cidadãos ao basear-se na ideia de que todos os seres humanos são iguais. Partindo de uma premissa liberal procedimental - ou liberalismo 1⁶⁵ - em que o Estado deve manter uma posição de neutralidade em relação às perspectivas culturais e demais metas coletivas, essa política inaugura um modelo de aplicação uniforme das regras que definem os direitos fundamentais, desconsiderando metas coletivas. Nesse sentido, os confrontos culturais são entendidos como espécies de conflito entre concepções individuais acerca da vida digna e que, por isso, não devem ser objeto de preocupação das instituições públicas.

A política da diferença, por sua vez, impõe ao Estado uma perspectiva não neutra, atenta às diferenças que constituem a pluralidade de formas de vida a ser protegida, através de políticas públicas amplas ou orientadas à garantia do autodesenvolvimento e autodeterminação de grupos sociais vulneráveis. Dessa forma, redefine a não discriminação exigindo que as particularidades constituam a base de um tratamento diferencial. O caminho vislumbrado por Taylor para atingir uma forma de reconhecimento pleno só é possível via política da diferença: “uma sociedade supostamente justa e cega às diferenças não só é inumana – na medida em que suprime as identidades – senão também, de maneira sutil e consciente,

⁶⁵ Os dois tipos de liberalismo que Taylor descreveu no texto *Política de Reconhecimento* foram redefinidos por Michael Walzer como Liberalismo 1 e Liberalismo 2. De acordo com Walzer, o liberalismo 1 seria aquele comprometido da maneira mais vigorosa possível com os direitos individuais e com um Estado rigorosamente neutro. Já o liberalismo 2, seria aquele pautado em um Estado comprometido com a sobrevivência e o florescimento de uma nação, cultura ou religião em particular, ou de um limitado conjunto de nações, culturas e religiões, na medida em que os direitos básicos dos cidadãos que têm diferentes compromissos estejam protegidos. O liberalismo 2 seria, portanto, mais tolerante e indeterminado, na medida em que não aceita opções singulares e definitivas, mas adapta sua política às suas circunstâncias. Diversamente da postura defendida por Taylor, Walzer conclui sua análise optando pelo Liberalismo de primeiro tipo (TAYLOR, 2001: 139 a 145).

resulta discriminatória” (2001:67). Esta perspectiva exige que os Estados atuem positivamente para garantir a preservação e sobrevivência da diversidade cultural.

Outra pensadora da categoria do reconhecimento, Seyla Benhabib, destaca que a política da identidade e a política da diferença enfrentam o paradoxo de “preservar a pureza do impuro, a imutabilidade do histórico e o caráter fundamental do contingente” (BENHABIB, 2006:37). Para não desconsiderar nem os imperativos funcionais e estruturais dos sistemas materiais de ação (economia, burocracia e tecnologias sociais), nem os imperativos simbólico-representativos dos sistemas de significação cultural, Benhabib (2006) analisa a política do multiculturalismo a partir dos seguintes compromissos teóricos: (1) a teoria ética do discurso, (2) a constituição dialógica e narrativa de si mesmo, e (3) uma concepção dos discursos como práticas deliberativas centradas nas normas de ação/interação e na negociação de interpretações compartilhadas através relações multiculturais.

Preocupa-se com a promoção do *reconhecimento* em Estados Democráticos Liberais: “os diálogos morais e políticos começam com a presunção de respeito, igualdade e reciprocidade entre os participantes” (BENHABIB, 2006:38). A compreensão do Outro é defendida como um ato cognitivo e inexoravelmente uma ação política e moral. Para enfrentar o problema da expressão pública das identidades culturais em espaços cívicos, Benhabib propõe um modelo de democracia deliberativa que é universalista e interativo, sustentado por três condições: a *reciprocidade igualitária*, *autoidentificação voluntária* e a *liberdade de saída e associação*.

A *reciprocidade igualitária* pressupõe que os membros de minorias, em razão de seu pertencimento, não devem merecer menos direitos civis, políticos, econômicos e culturais que a maioria. A *autoidentificação voluntária* exige que a vinculação de uma pessoa a um grupo cultural não seja definida automaticamente em virtude de seu nascimento, mas que decorra de formas amplas de autoidentificação. A *liberdade de saída e associação* reitera a necessidade de que a adesão de uma pessoa a determinado grupo cultural não represente uma ‘prisão’ em uma identidade fixa e acabada; a mesma proteção conferida àqueles que

pretendem continuar fazendo parte do grupo deve ser conferida aos que queiram abandoná-lo⁶⁶.

⁶⁶ Nesse tema, considera-se imprescindível tecer alguns comentários sobre o *direito de pular fora*. A expressão representa, de acordo com Gisele Cittadino, a possibilidade de rompimento com valores que unem coletivamente os membros de uma mesma comunidade de origem, reinventando-se a si mesmo como um membro da raça humana (CITTADINO, 2009b: 174)

O predomínio da visão liberal de Estado, de neutralidade e distancia em relação às escolhas privadas produziu um ambiente desfavorável para algumas formas de vida culturais específicas que, diante de uma visão hegemônica de mundo imposta a todos como se todos compartilhassem dos mesmos valores, não podiam desenvolver-se. De outro lado, o excesso de autonomia dado a uma comunidade pode significar a perpetuação da opressão de uma série de indivíduos que, dentro de uma cultura, estão submetidos a uma situação profunda de dominação. Como forma de equacionar esse problema nasce o *direito de pular fora*.

Em sociedades democráticas plurais, o compromisso com o respeito às diferenças não permite que o Estado fique cego às formas de vida culturais e seus valores. No entanto, para evitar o aprisionamento de pessoas no interior de comunidades que não mais respondem às suas concepções de bem ou que lhe aviltam a dignidade, deve ser garantido o *direito de pular fora*. A possibilidade de tomar o destino nas mãos e reinventar-se a si mesmo a partir de referenciais livremente escolhidos (e não dados pela origem de seu nascimento, traços físicos ou convicções religiosas).

Susan Okin (*apud* NARITOMI, 2008), ao defender *the right of exit*, pretende afirmar que as sociedades liberais, a pretexto da defesa da pluralidade não podem cair na armadilha de dar à cultura um respeito incondicional e compactuar com atos de desumanidade e opressão. O *direito de pular fora* representaria uma maneira de neutralizar os aspectos opressivos da cultura. O Estado não teria legitimidade de intervir em práticas identitárias de grupos culturais, no que tange a vestimenta, alimentação, religiosidade, etc., que respeitam o consenso constitucional, mas poderia fazê-lo diante de práticas coercitivas principalmente quando estas “impedem” que indivíduos escolham autonomamente sua forma de vida, porque aprisionados a estruturas hierárquicas e excluídos do acesso à educação, por exemplo.

Exercer o *direito de pular fora* implicaria em manter a capacidade de deliberar e agir contra os ditames da cultura em que sua identidade foi formada: “Uma ação reflexiva sobre a própria subjetividade pode simplesmente significar autonomia, o direito de pular fora.” (CITTADINO, mimeo). *Pular fora* pressupõe a vontade de ser livre e independente, de tomar o futuro nas mãos ao invés de permitir que múltiplas comunidades preconceituosas determinem seu destino (*idem*). Andrew Fagan (2006) sistematiza condições de *constrangimento cultural* que, isoladamente ou em combinação, afetam significativamente a capacidade do indivíduo de exercer o *direito de pular fora*:

- a) Quando um indivíduo é confrontado com uma opção definida que é excessivamente restritiva ou enfrenta uma proibição estrita contra seu curso desejado de ação.
- b) Quando a opção definida não é, por si só restritiva, mas quando a capacidade do indivíduo para escolher cursos alternativos de ação é limitada pelas conseqüências previsivelmente adversas, da forma prescrita pela comunidade; como por exemplo, quando um indivíduo está em risco de exclusão ou banimento da comunidade.
- c) Quando o exercício da escolha implica um sentido significativamente alterado de identidade e o agir de uma maneira diferente do prescrito pela comunidade irá resultar em uma perda de sentido ou alterar radicalmente a construção do *self*.

Segundo o mesmo autor, as formulações do *direito de pular fora* procuram oferecer compensações para as duas primeiras formas de constrangimento cultural. No primeiro caso, serviria para minimizar restrições culturais fruto de uma proibição direta. Na segunda hipótese pode tanto servir para minimizar restrições culturais como também pode ser um recurso de reconhecimento cultural. A terceira condição é mais delicada e demonstra a insuficiência do *direito de pular fora* como meio de proteção eficaz de pessoas vulneráveis. Estes casos apontam para o problema de indivíduos cuja identidade pessoal se constitui através da adesão “incondicional” aos princípios fundamentais de sua comunidade e, assim, o *pular fora* dessa “cultura opressiva” fica significativamente prejudicado.

O *right of exit* subestima a condição de indivíduos que são ontologicamente dependentes da adesão contínua de uma comunidade no interior da qual sofrem, mas não podem realmente buscar

Diante dessas condições, o universalismo ético ilustrado por ela proposto (2006) assenta-se nos seguintes pressupostos:

1. A interpretação das culturas como totalidades herméticas, fechadas e internamente autocoerentes é insustentável e reflete uma sociologia reducionista do conhecimento;
2. A compreensão e interpretação do Outro adquire sentido a partir do lugar em que o sujeito concreto fala. Assim, as fronteiras da comunidade de conversação devem se estender conforme as necessidades de compreensão, interpretação e comunicação intersubjetivas, criando uma comunidade de interdependência;
3. Uma comunidade de interdependência se converte em comunidade moral quando as questões que concernem a todos são resolvidas mediante procedimentos dialógicos pautados pelo *respeito universal e reciprocidade igualitária*;
4. O enfrentamento real entre culturas, línguas e nações faz emergir o *imperativo pragmático* de compreensão do Outro e a necessidade do diálogo intercultural.

Reconhece a autora (BENHABIB, 2006:79) que os limites do respeito universal são postos à prova pela diferença. Os encontros humanos se desenvolvem no espaço intermediário de valorações, traduções e controvérsias parciais. O respeito universal pressupõe uma atitude moral generalizada de igualdade frente a outros seres humanos, que não é natural, mas que ela acredita que pode ser construída através da conversa e enfrentamento entre culturas.

saída (FAGAN, 2006). A racionalidade, inerente à condição humana, não assegura por si só a capacidade de agir refletida e criticamente sobre si mesmo. A capacidade de olhar externamente para dentro e reavaliar satisfatoriamente escolhas, percepções e condutas é mais bem exercida por aqueles que conformaram sadiamente suas identidades.

O ideal de autenticidade conclama o indivíduo a descobrir seu modo singular de ser e essa determinação de si mesmo ocorrerá de forma livre e consciente se: (a) os sujeitos tiverem real capacidade de definir os rumos de sua vida; (b) os sujeitos não tiverem maculada sua identidade por falso reconhecimento, falta de reconhecimento ou invisibilidade.

Assim, os mais beneficiados pelo *right of exit* são pessoas que dificilmente sentirão necessidade de utilizá-lo. O *direito de pular fora* foi inicialmente pensado para proteger indivíduos vulneráveis (sujeitos tradicionalmente aviltados e oprimidos por determinadas culturas) e são esses os que mais têm dificuldade de distanciar-se reflexivamente da comunidade em que estão inseridos. Nesse sentido, a mera existência desse direito não pode ser vista como suficiente para eximir a responsabilidade do Estado e da sociedade em relação às pessoas que estão submetidas a formas enraizadas de dominação e opressão.

Em relação à reciprocidade igualitária, destaca que esta pode nunca ser alcançada se Estados e povos se encontrarem em distintos níveis de desenvolvimento tecnológico, econômico, militar e sujeitos a distintas estruturas e coações sociais, históricas e culturais. O que se aplica certamente ao problema social enfrentado nessa tese.

A autora alerta ainda para a dificuldade acentuada de negociar, em um modelo deliberativo construído a partir de premissas modernas, as necessidades de identidades culturais arraigadas em formas de vida tradicionais que estabelecem com a terra, território e territorialidades uma relação diversa da dogmática ocidental moderna. Além desse grupo, por ela intitulado sob a expressão “povos aborígenes”, existiria também uma impossibilidade do modelo dar conta de movimentos fundamentalistas que negam a complexidade cultural, evitando todas as formas de encontro com o Outro.

A crença de Benhabib na possibilidade de negociação de diálogos culturais complexos a partir do modelo deliberativo acima descrito não é compartilhada nesse trabalho. Apesar de reconhecer a importância que a autora dedica à expressão pública das identidades culturais em espaços cívicos, que não se restringem às esferas Institucionais, entende-se que a dinâmica dos conflitos sociais é subaproveitada pela pensadora.

As disputas raciais na sociedade brasileira envolvem certamente as categorias de respeito universal e reciprocidade igualitária, mas ocorrem em um ambiente que não garante a todos os envolvidos na disputa as condições por ela apontadas como passíveis de gerarem um diálogo verdadeiramente intercultural. Se o modelo pressupõe que todos os sujeitos capazes de fala e ação podem participar igualmente do acordo racional de negociação de suas diferenças, não oferece respostas satisfatórias para enfrentamento de contextos sociais marcados por relações de dominação e subordinação historicamente naturalizadas.

Apesar da confluência quanto às intenções, acredita-se que as condições de possibilidade do seu universalismo ético e historicamente ilustrado padecem da mesma insuficiência dos demais universalismos por ela atacados. Embora sua preocupação se expresse pela possibilidade de conferir reconhecimento a diferentes culturas, a insuficiência em lidar com gramáticas alternativas de

pertencimento impõe um padrão normativo de negociação que apenas representa algumas formas de vida, mantendo a exclusão de outras, conforme ocorre nos universalismos que a autora critica⁶⁷.

Trabalhando a deliberação de um ponto de vista mais intercultural, Iris Young propõe um modelo de *democracia comunicativa* que valoriza o conflito e que exige uma maneira alternativa de viabilizar a negociação dos diversos interesses em disputa. Ao invés de optar por um modelo deliberativo que neutralize as diferenças, pela busca do bem comum ou de um objetivo comum, Young (2001) defende que as diferenças devem ser compreendidas como recursos da própria discussão.

Segundo Young (YOUNG, 2001:368), as democracias contemporâneas “desencorajam a deliberação e encorajam uma orientação consumidor-privatista em relação à política por parte dos cidadãos”. Além disso, os locais, procedimentos e dinâmica das deliberações públicas repercutem as situações de opressão e dominação que existem na sociedade, ao invés de operar para sua erradicação.

O modelo deliberativo da comunicação deriva de contextos institucionais específicos do ocidente moderno – debate científico, parlamentos modernos e tribunais (descendentes da filosofia e da política gregas e romanas e da academia medieval). Essas foram algumas instituições que deram origem à revolução burguesa e que conseguiram se tornar instituições dominantes. Suas formas institucionais, regras e estilos retóricos e culturais definiram o significado da razão em si no mundo moderno. Como instituições dominantes tem, todavia, sido elitistas e exclusivistas, e essas exclusões marcam suas concepções de razão e deliberação, tanto nas instituições como nos estilos retóricos que representam. Desde seus princípios iluministas, tem sido instituições dominadas pelo sexo masculino e, em sociedades diferenciadas por classes e raças, tem sido dominadas pela raça branca e pela classe mais privilegiada. (YOUNG, 2001:370)

O acesso aos locais, procedimentos e meios discursivos são determinados e aprendidos culturalmente. Nesse sentido, aqueles que não forem ‘iniciados’ nas iluministas condições de fala não entram como iguais na discussão e suas reivindicações, quando se apresentam, são abafadas por mecanismos débeis de desqualificação.

⁶⁷ Também nessa linha interpreta Felipe Gonçalves Silva (2008:223) quando afirma: “De acordo com seu modelo democrático-procedimental, a teoria deve se manter nos limites da análise sobre as condições e os bloqueios a uma atividade política autônoma, realizada pelos próprios concernidos. Segundo esse modelo, a transposição de tais limites pode significar novas formas de autoritarismo da teoria, que, na pretensão de um ancoramento radical na práxis político-social, acaba tomando seu lugar”.

Ao defender um conceito mais amplo de discussão política e mais comprometido com a possibilidade de seres concretos defenderem seus interesses no espaço público, a autora acredita que é necessário observar três condições: *interdependência significativa, respeito igual e procedimentos acordados*. O objetivo de Young (2001:378) é, portanto, que a deliberação derive do confronto entre perspectivas, interesses e significados culturais diferentes que demonstram uma parcialidade e colocam a experiência em perspectiva; que faça com que os participantes percebam as diferentes perspectivas existentes sobre o problema e que todos tenham o direito de desafiar as reivindicações e argumentos trazidos por todos e; por fim, que a expressão, questionamento e desafio intercultural sejam entendidos como fundamentais para o conhecimento social de toda a sociedade.

Para alcançar seus objetivos, Young propõe que além da argumentação crítica, a deliberação seja construída por outros três elementos: a *saudação*, a *retórica* e a *narração*.

Para que as partes se reconheçam em suas particularidades, a saudação permite que mesmo cientes de suas diferenças, os envolvidos estabeleçam confiança e respeito mútuo. Trata-se de discurso necessário à comunicação, mas que não diz nada (YOUNG, 2001:380). Cumprimentos, sorrisos, apertos de mão e outros gestos de lisonja permitem não apenas que discordância, raiva e conflito próprios à disputa sejam arrefecidos como, principalmente, criam as condições para que esses sentimentos não inviabilizem a discussão.

A retórica anunciaria o caráter situacional da comunicação. Em situações marcadas pela pluralidade de visões de mundo, mais do que fazer afirmações e apresentar motivos, é preciso se fazer escutar: “A retórica constrói o orador, a plateia e a ocasião ao invocar ou criar significados, conotações ou símbolos específicos, e tem essa função de conexão tendo ou não a plateia e o orador significados compartilhados” (YOUNG, 2001:382).

A narração poderia promover o entendimento por meio da diferença de três maneiras: 1) revelando experiências particulares que não podem ser vividas por aqueles que estão situados diferentemente, mas que precisam ser compreendidas para compreensão do problema; 2) explicando aos participantes externos o significado de práticas, lugares ou símbolos, de modo a que

compreendam o que cada grupo valoriza e o porquê de suas prioridades; e, 3) permitindo a construção do conhecimento total sobre uma situação social específica: “os que escutam podem aprender sobre como suas próprias posições, ações e valores aparecem para os outros a partir das histórias que contam”; “a combinação das narrativas dos diferentes pontos de vista produz a sabedoria social coletiva que não seria obtida de nenhuma das posições isoladamente” (2001:385).

A luta por reconhecimento, para Young, pressupõe uma *politização radical da diferença* que permita que os grupos sociais sejam responsáveis pela definição dos termos em que a diferença será socialmente reconhecida (SILVA, 2008). A política da diferença defendida por Young requer, entre outras medidas: a institucionalização progressiva de direitos civis e políticos específicos para grupos; participação ou representação adequada dos diversos segmentos sociais nos processos político-decisórios; a defesa de políticas de ação afirmativa orientadas ao enfrentamento de situações atuais de opressão e dominação e a politização do sistema educacional.

As reflexões de Taylor, Benhabib e Young são centrais no debate sobre reconhecimento. O resgate promovido por Taylor (1997) da trajetória de formação das identidades ocidentais permite entender contingentemente usos e ressignificações de categorias de inclusão e exclusão de seres humanos. Sem ignorar a possibilidade de o sujeito lidar refletidamente com o ambiente que o circunda, o autor canadense atribui grande importância ao grupo na conformação das identidades individuais. Nesse sentido, a maneira pela qual determinado grupo social é referenciado nas trocas intersubjetivas cotidianas pode definir o reconhecimento de seus integrantes ou sua ausência. Daí a energia despendida pelo autor na defesa de um Estado comprometido com a proteção de grupos em situação de vulnerabilidade para a construção de uma sociedade mais igualitária e equitativa. Segundo ele, quanto mais o Estado refletir essa preocupação e ocupar-se em concretizá-la, maior a possibilidade de lidar com um corpo de cidadãos unidos pela realização de um projeto comum.

Benhabib, de outra forma, compartilha a premissa habermasiana de que todos os sujeitos capazes de fala e ação tem a possibilidade de enfrentar as generalizações a que estão submetidos de maneira crítica e refletida. Nesse

contexto, o processo deliberativo de tomada de decisões públicas assume um papel crucial no reconhecimento dos indivíduos e dos grupos. A possibilidade de garantir a convivência entre formas de vida diversas estaria exatamente na possibilidade de que cada uma delas participasse da formação do acordo racional e percebesse suas demandas refletidas nas principais normas de organização da vida social.

Iris Young radicaliza a dimensão política da luta por reconhecimento na medida em que substitui as condições (ideais) de possibilidade do discurso que norteiam a deliberação, de acordo com o modelo de Benhabib, por circunstâncias que conferem ao conflito e à disputa a possibilidade de que os acordos públicos sejam realizados. Nesse modelo é possível pensar tanto disputas entre parâmetros legais ou normativos compartilhados como aquelas que decorrem da discordância de valores, princípios, crenças e percepções do mundo, sem que haja a necessidade de impor ao sujeito político que abandone tudo aquilo que o constitui e sobre o que sustenta sua identidade.

Em todas essas perspectivas o direito representa um mecanismo central relacionado à categoria do reconhecimento. Em Taylor, é através da implementação de políticas públicas atentas às diferenças que o Estado pode fomentá-lo; em Benhabib, as normas jurídicas, notadamente os princípios constitucionais fundamentais são aqueles que nortearão todo o processo deliberativo de proteção do reconhecimento mútuo; assim como para Young o conflito entre formas culturais distintas objetiva a definição dos termos em que a diferença será socialmente reconhecida. No entanto, sabe-se que o reconhecimento não pode ser imposto, tem que ser conquistado e, portanto, a enunciação de um dever ser seria capaz apenas de gerar condescendência e não respeito.

Diante disso, como pensar a responsabilidade e limitações que o direito tem em relação à garantia do reconhecimento sadio dos seres humanos? Acredita-se que para pensar questões jurídicas que decorrem da tentativa de implementação de políticas de reconhecimento, a teoria que melhor se adéqua, por aproximar mais diretamente *reconhecimento* e *direito*, é a desenvolvida por Axel Honneth (2003a).

Com forte inspiração nos trabalhos de Hegel e Mead, Honneth vai determinar que uma relação de reconhecimento não distorcida deve conter todos os pressupostos subjetivos que precisam os sujeitos para se sentirem protegidos nas condições de sua autorrealização⁶⁸. Honneth (2003a) traça uma tipologia fenomenológica pautada em três padrões de reconhecimento: *amor*, *direito* e *solidariedade*.

Honneth entende a esfera do *amor* como a responsável por todas as relações primárias baseadas em ligações fortes entre poucas pessoas, tenham elas a forma das relações entre pais e filhos, relações de amizade ou relações eróticas entre dois parceiros. Nestes casos, dois sujeitos sentem-se unidos pela dependência do respectivo Outro. A confiança de que a pessoa amada preserva sua afeição mesmo que sua atenção não esteja direcionada a ela, dá ao outro uma certeza amadurecida de que suas carências vão encontrar permanente satisfação. A autoconfiança, ou capacidade de estar só, nasce da autorrelação a que um sujeito pode chegar quando se sabe amado por uma pessoa vivenciada como independente, pela qual ele também sente amor ou afeição.

A forma de reconhecimento do amor, portanto, é estabelecida pela tensão entre o poder-estar-só e o estar-fundido. Ao contrário, as formas de desrespeito que atingem essa esfera do reconhecimento são caracterizadas como maus-tratos, porque esse tipo de desrespeito é experimentado quando a integridade física é atacada.

O segundo padrão, o *direito*, só pôde refletir uma forma de reconhecimento com a modernidade, quando o sistema jurídico passou a ser entendido como a expressão de interesses universalizáveis e a obediência às normas jurídicas passou a estar condicionada ao seu assentimento por seres livres e iguais.

⁶⁸ Nesse sentido, torna-se necessário desvincular-se de uma concepção da moral de matriz Kantiana, porque a moral entendida do ponto de vista do respeito universal leva a uma compreensão liberal dos bens que formam a concepção de vida boa. Tampouco se deve buscar respostas nas teorias éticas comunitaristas que procuram formar o *ethos* de uma comunidade a partir de tradições concretas. A abordagem da teoria do reconhecimento deve estar no meio do caminho entre essas duas concepções, partilhando com a primeira o interesse por normas universais que garantam condições de possibilidade mínimas para um desenvolvimento satisfatório da vida e, com a segunda, preocupações com a autorrealização humana.

Ao obedecer à mesma lei, os sujeitos de direito se reconhecem reciprocamente como pessoas capazes de decidir com autonomia individual sobre normas morais. Se todos os seres humanos são racionais, são capazes de decidir autonomamente sobre as normas que desejam seguir, e por essas razões, são todos dignos de respeito. O direito permite uma forma de reconhecimento do Outro que independe da estima por suas realizações e características particulares, são as propriedades que identificam o Outro como sujeito autônomo que servem de fundamento a essa forma de respeito. Para que o indivíduo possa ser reconhecido como parceiro de interação na esfera jurídica não basta que ele possua a capacidade abstrata de poder orientar-se por normas morais, é preciso ainda que ele tenha a propriedade concreta de viabilizar tais escolhas.

Nesse sentido, as lutas por reconhecimento nessa esfera têm por objetivo conceder àqueles que estão excluídos dessa relação as condições necessárias para a participação igual no acordo racional. A criança adquire a autoconfiança a partir da experiência contínua da dedicação materna. O adulto, por sua vez, só vai poder conceber sua ação como manifestação de sua própria autonomia, respeitada por todos, a partir da experiência do reconhecimento jurídico.

É o caráter público que os direitos possuem [...] o que lhes confere a força de possibilitar a constituição do autorrespeito; pois com a atividade facultativa de reclamar direitos, é dado ao indivíduo um meio de expressão simbólica, cuja efetividade social pode demonstrar-lhe reiteradamente que ele encontra reconhecimento universal como pessoa moralmente imputável (Honneth, 2003a: 197)

Nessa perspectiva, o direito é não apenas um importante instrumento para garantia do reconhecimento como uma de suas esferas constitutivas. A transformação de condescendência em respeito só se constitui efetivamente quando o sujeito percebe que as demandas as quais participou da formulação foram normatizadas, constituem padrões de comportamento para a sociedade, mas acima de tudo são vivenciadas em seu cotidiano. Embora a mera enunciação como direito não seja suficiente para contemplar sadiamente essa esfera do reconhecimento, necessitando a norma de um grau significativo de concretização, a transformação da demanda em norma não pode ser desconsiderada de acordo com essa perspectiva.

Nesse sentido, há um resgate da dimensão política de sujeitos que se afirmam como dignos de terem suas vozes ouvidas e de terem suas necessidades negociadas. Ressalta-se esse aspecto nesse trabalho, principalmente por terem ficado os negros excluídos do processo deliberativo durante grande parte da trajetória política brasileira. Além de serem referenciados como ‘coisas’ no âmbito civil e como ‘pessoas’ apenas nas normas penais de caráter punitivo que o identificavam como potenciais agressores, suas principais demandas e necessidades foram historicamente negligenciadas e quando muito refletidas em políticas públicas universais.

A possibilidade de impor-se como grupo político reconhecido e ter suas principais demandas afirmadas no texto constitucional e na legislação infraconstitucional representa, nesse contexto, inegável contribuição para a afirmação do reconhecimento dos não brancos no Brasil.

O terceiro padrão de reconhecimento é chamado de *solidariedade*. Para que um sujeito alcance sua autorrealização, além da autoconfiança e do autorrespeito, é preciso que ele tenha ainda autoestima. Aliado à experiência da dedicação afetiva e do reconhecimento jurídico, os sujeitos dependem de uma estima social que lhes permita referir-se positivamente às suas propriedades e capacidades concretas.

Nesse caso, os seres humanos são reconhecidos quando suas propriedades singulares contribuem em alguma medida para o desenvolvimento da sociedade. A estima social depende do contexto de vida compartilhado pelos membros de uma comunidade de valores. É a autocompreensão cultural de uma sociedade que predetermina os critérios que irão definir se uma pessoa pode ou não ser estimada.

Honneth relaciona essa forma de reconhecimento à ideia de *solidariedade* para designar uma espécie de relação interativa na qual os sujeitos tem um interesse recíproco pelos distintos modos de vida, pelo fato de se estimarem entre si de maneira simétrica⁶⁹. São relações solidárias porque elas “não despertam somente a tolerância para com a particularidade individual da outra pessoa, mas também o interesse afetivo por essa particularidade” (2003a:211).

⁶⁹ Simétrico significa que todo sujeito recebe a chance, sem graduações coletivas, de experienciar a si mesmo, em suas próprias realizações e capacidades, como valioso para a sociedade.

Cada um desses padrões estaria responsável pela conformação de uma parcela da autorrealização. Do amor é construída a autoconfiança; com o direito, o autorrespeito; e com a solidariedade, a autoestima.

A autoconfiança é atacada quando é retirada violentamente a possibilidade da livre disposição sobre o próprio corpo. O sujeito que sofre este tipo de desrespeito perde a confiança em si e no mundo e acaba sendo acometido por uma espécie de vergonha social. Nos termos da teoria do reconhecimento, a segurança afetiva propiciada pela experiência intersubjetiva do amor, constitui o pressuposto psíquico do desenvolvimento de todas as outras atitudes de autorrespeito, na medida em que a autoconfiança individual é a base indispensável para a participação autônoma na vida pública.

O autorrespeito constitui a possibilidade do indivíduo se referir positivamente em relação a si mesmo e é gerado pela capacidade de participar autonomamente na formação discursiva da vontade. A ausência deste também gera uma espécie de vergonha social que paralisa os ofendidos. Só o protesto ativo e a resistência a uma situação de subprivilégio jurídico podem recuperar o autorrespeito dos excluídos. Para o indivíduo, a denegação de pretensões jurídicas socialmente vigentes significa ser lesado na expectativa intersubjetiva de ser reconhecido como sujeito capaz de formar juízo moral.

O desrespeito à forma de reconhecimento *solidariedade* se dá quando alguns modos de vida ou crenças são considerados de menor valor. Nesse caso, retira-se do sujeito a possibilidade de atribuir um valor social às suas próprias capacidades. A forma de vida por ele escolhida é depreciada a tal ponto que deixa de ter um significado positivo no interior daquela coletividade. Internamente, essa forma de desrespeito gera uma perda de autoestima pessoal, tendo em vista que o sujeito não consegue entender a si próprio como um ser estimado por suas capacidades e propriedades características.

A tese de Honneth (2003a) é a de que o elo psíquico que conduz do sofrimento à ação pode ser desempenhado pelas reações emocionais negativas como a vergonha, a ira, a vexação, ou o desprezo. Nesse sentido, a tensão afetiva gerada pelo sofrimento humano força o indivíduo a se insurgir contra a realidade que o oprime. O indivíduo não pode se comportar de modo emocionalmente

neutro em relação às ofensas sociais, aos maus-tratos físicos ou à privação e exclusão de direitos. As reações emocionais negativas, vivenciadas pelo desrespeito de pretensões de reconhecimento, contém em si a possibilidade de que a injustiça imposta ao sujeito se revele, em termos cognitivos, como combustível para a resistência política⁷⁰.

Sem pretender esgotar as principais violências sofridas por negros e negras no Brasil, pode-se apresentar como exemplos de violências cotidianas sofridas por esse grupo social: 1) a constante erotização do corpo negro, que acaba por ‘autorizar’ apropriações sexuais não consentidas e desqualificar a vítima quando denuncia a violência sofrida; 2) a exclusão do acesso a direitos, notadamente os sociais, econômicos e culturais, constitucionalmente assegurados como fundamentais; 3) a expropriação do acesso à terra e à educação, que constituem os bens constitutivos capazes de proporcionar um lugar privilegiado na estrutura social; 4) a vinculação do negro a características depreciativas, que asseguram a perpetuação de um modelo social hierarquizante que concede a esse grupamento racial o lugar subalterno; 5) a banalização por parte das classes mais abastadas das violências físicas sofridas por esse contingente da população, visto como criminoso em potencial; 6) o genocídio perpetrado contra a juventude negra pelas forças oficiais de Segurança Pública; 7) a desvalorização, satanização e perseguição de tradições religiosas de matrizes africanas e de suas manifestações culturais; 8) as limitações impostas para o acesso ao mercado de trabalho, a partir por exemplo de expressões como “boa aparência”; 9) a desconfiança e desqualificação prévia daqueles que ousaram ultrapassar a barreira dos lugares sociais a ele admitidos; e, 10) a distribuição seletiva da cidade e de políticas públicas de distribuição de bens materiais necessários a uma vida digna.

Pelo que se depreende da proposta de Honneth, a luta por reconhecimento dos negros no Brasil seria informada pelas seguintes demandas: (a) pela garantia

⁷⁰ Nesse sentido, é interessante destacar a experiência de resistência indicada por Hofbauer (2006:54). No século XI, Ibn Butlán escreveu um “manual” para o tráfico e uso de escravos em que a partir do lugar de origem e, conseqüentemente, do fenótipo, classificava-os para a execução de determinadas tarefas. Os *zanj* (africanos orientais que viviam no sul da Etiópia) deveriam ser usados nos trabalhos de menor prestígio social. Segundo ele, as cores escuras eram sinal de mau caráter, baixa inteligência e pouca moralidade, destacando-se tais escravos apenas pela alegria e amor à música e à dança. Foram os identificados de maneira mais deturpada e submetidos aos trabalhos mais desumanos os protagonistas da única revolta relevante de escravos no mundo árabe-muçulmano.

da possibilidade da livre disposição sobre o próprio corpo; (b) pela concretização de pretensões jurídicas socialmente vigentes e possibilidade de participar na conformação do conteúdo de novas pretensões; e (c) pela contestação de práticas sociais, políticas públicas e omissões que perpetuem ou instituem visões hierarquizantes e depreciativas sobre si mesmo.

Em razão de oferecer respostas aos principais desafios enfrentados pelos não brancos, considera-se que a Teoria do Reconhecimento, tal como defendida por Honneth, pode indicar um importante caminho para o empoderamento e emancipação do povo negro brasileiro. Ao afirmar empiricamente que os seres humanos não reagem de modo emocionalmente neutro à vergonha, a ira, a vexação, ou o desprezo, Honneth afasta qualquer tentativa racionalmente defensável de docilização e infantilização do sujeito não reconhecido e indica que a tensão afetiva gerada pelo sofrimento força o indivíduo a se insurgir contra a realidade que o oprime.

Sua proposta permite não apenas ressignificar as invisibilizadas experiências de resistência política já empreendidas, mas justificar estratégias alternativas de oposição a uma realidade que desumaniza. Enquanto alguns críticos, conforme destacam Werle e Melo (2008), entendem como insuficiência de teoria a não determinação de um critério normativo capaz de regular a formação imparcial de acordos políticos para luta por reconhecimento, considera-se coerente com o discurso desenvolvido a postura de Honneth de não oferecer um padrão de enfrentamento moral e político construído a partir de postulados modernos ocidentais. A luta por respeito às diversas formas de vida pressupõe não apenas a reestruturação de Instituições, mudança de práticas sociais e incorporação de novas gramáticas culturais, mas necessariamente a disputa pública pelos modelos de negociação em que as anteriores serão produzidas.

Além de Honneth e Young, Nancy Fraser desenvolve suas investigações sobre reconhecimento pautada em processos sociais de luta política, embora para ela a questão deva ser tratada a partir de outra perspectiva. Podem ser identificadas três principais críticas que Fraser opõe à concepção honnethiana, anteriormente apresentada. Em primeiro lugar, a autora (FRASER, 2003) acusa a teoria de Honneth de não ser capaz de dar justificativas imanentes às

reivindicações morais⁷¹. Além disso, desafia seu interlocutor a avaliar adequadamente a ordem social do novo capitalismo aos conceitos de justiça⁷². Por

⁷¹Em relação à primeira crítica esboçada, Fraser (2003) sustenta que a necessidade de um ponto de referência empírico imposto pela Teoria Social não pode submeter a sociologia política à psicologia moral. Ambos rejeitam a abordagem das teorias tradicionais que pretendem julgar os arranjos sociais a partir de um ponto de vista divino ou superior, independente da sociedade em questão. A crítica, para os dois, só é possível, na medida em que descobre tensões e possibilidades intrínsecas aos conflitos sociais, desenvolvendo uma linguagem crítica que possa falar aos sujeitos que pretendem iluminar. Tanto Honneth quanto Fraser compartilham o objetivo clássico da Teoria Crítica de acomodar a imanência e a transcendência simultaneamente, discordando quanto à melhor maneira de alcançar esse objetivo.

Nesse sentido, a visão de Fraser (2003) é a de que Honneth busca acomodar a imanência e a transcendência fundamentando a Teoria Crítica em uma psicologia moral de um sofrimento pré-político. Identificando a imanência com a experiência subjetiva, o autor estaria conectando a crítica com o seu contexto social, derivando seus conceitos normativos dos sofrimentos, motivações e expectativas de sujeitos sociais. Segundo a autora Honneth se distanciaria das disputas políticas do presente, para assegurar a transcendência, ao localizar um estrato independente da experiência moral que não seja afetado pelas reivindicações da esfera pública. Honneth considera que a identidade pessoal deve ser adequadamente reconhecida, essa seria a expectativa moral básica que estaria na base de todo descontentamento social. Assim, o esforço para exigir o reconhecimento da identidade representaria o cerne de toda experiência moral e, portanto, a gramática de toda normatividade, devendo a Teoria Crítica considerar esse imperativo como sendo a peça central de seu arcabouço teórico. Estratégia que Fraser considera bastante arriscada, senão duvidosa.

⁷²A segunda crítica é encarada por Honneth como o mais complexo ponto de desacordo entre as duas teorias, por depender de uma conexão entre as ideias de integração social e integração sistêmica. Fraser entende que Honneth reduz todas as formas de subordinação das atuais sociedades capitalistas à sua ordem de reconhecimento. Segundo ela (2003:170), os autores que pretendem renovar o projeto da Teoria Crítica, nos tempos atuais, encontram uma tarefa desafiadora. Diferentemente dos antigos pensadores da Escola de Frankfurt, hoje não se pode mais presumir uma cultura política na qual as esperanças emancipatórias encontrem foco no socialismo, o trabalho tenha um lugar de orgulho entre os movimentos sociais e o igualitarismo social tenha amplo apoio. Ao contrário, eles enfrentam uma exaustão das energias utópicas de esquerda e uma proliferação descentralizada de movimentos sociais, muitos dos quais procuram reconhecimento de grupos e não a igualdade econômica. Sustenta ainda que a confluência do neoliberalismo e da virada cultural impõe uma nova teorização da relação entre a cultura e capitalismo, de modo a reprimir a crítica da Economia Política.

Reconhece a autora que atualmente a cultura assumiu um novo papel, como pode ser verificado pelo peso crescente da religião e da etnicidade na formação das identidades sociais. O aumento da consciência das diferenças culturais, o alcance cada vez maior da mídia global e a contestação cultural intensificada marcam as lutas contemporâneas por reconhecimento. A sociedade não pode mais ser concebida de maneira culturalmente homogênea, o que faz com que as alegações políticas não possam mais ser julgadas eticamente, tendo como referência um horizonte de valores compartilhados.

Nesse sentido, os problemas levantados pelo marxismo teriam perdido espaço para paradigmas culturalistas tanto na política quanto nas academias, apresentando novos desafios à Teoria Crítica. Honneth e Fraser compartilham a ideia de que a cultura não é uma simples reflexão da Economia Política, mas um veículo de ordenação social que serve como meio de dominação. Isto porque, as sociedades abrigam injustiças cujas raízes estão fincadas em padrões institucionalizados de valor. E, neste ponto, os dois teorizam esses assuntos em termos de reconhecimento. Eles utilizam a categoria para conceitualizar o peso social e a significância moral da cultura no capitalismo contemporâneo, contribuindo para que a Teoria Crítica incorpore as percepções da virada cultural, embora por caminhos distintos.

fim, vai criticar de maneira veemente os próprios fundamentos normativos da Teoria Crítica por ele defendida⁷³.

A categoria do reconhecimento é central no estudo dos dois autores porque permite posicionar a crítica em relação às lutas sociais contemporâneas, teorizar o lugar da cultura no novo capitalismo e fornecer padrões de justiça capazes de julgar reivindicações atuais.

Fraser parte de uma perspectiva “dualista-perspectiva”, aliando Reconhecimento e Redistribuição, enquanto Honneth analisa os conflitos sociais a partir de uma perspectiva monista. Para o autor, o conceito de reconhecimento é absoluto se definido de maneira diferenciada. As três formas de reconhecimento por ele descritas seriam suficientes para capturar todos os déficits normativos da sociedade contemporânea e os desafios políticos com os quais se deparam aqueles que buscam mudanças emancipatórias.

De outro modo, Fraser vê a necessidade de buscar outro eixo categorial orientado para a justiça distributiva e para lógica econômica do capitalismo globalizante. O reconhecimento para a autora é uma dimensão crucial, porém limitada, da justiça social, por não dar conta de todas as formas de subordinação

⁷³O terceiro ponto de desacordo é, segundo Honneth, inconciliável. Fraser (2003:187) acusa o monismo do reconhecimento de ser incapaz de fornecer uma teoria da justiça praticável. Para ela, o problema está no ponto de partida teleológico tomado por Honneth. Ao basear sua versão de justiça numa teoria da vida boa ele é forçado a construir seus princípios normativos formalmente e acaba esvaziando-os de conteúdo substantivo, portanto, de força normativa, sucumbindo à indeterminação. A autora propõe como abordagem viável, uma teoria de justiça pautada na ideia central-moral do liberalismo moderno: a autonomia e valor moral igual dos seres humanos. Só a articulação deontológica da autonomia igual, através de uma teoria da justiça que seja compatível com uma pluralidade de visões razoáveis da vida digna, seria não sectária e poderia dar ensejo a princípios normativos carregados de conteúdo moral. Sua abordagem tem como princípio básico a paridade da participação. Sendo deontológico e não sectário, esse princípio presume tanto a razoabilidade das disputas éticas quanto o valor moral igual dos seres humanos, sendo compatível com todos os entendimentos acerca da vida boa, os quais respeitam a autonomia igual.

A abordagem de Fraser evita apelar para argumentos éticos, sem o peso da teleologia, ficando livre para articular uma interpretação substantiva radical-democrática dos ideais liberais. Considerando autonomia igual como sendo paridade de participação, ela expande o alcance e a substância deste ideal, aprofundando sua força emancipatória. O resultado é uma teoria deontológica espessa da justiça que evita tanto o sectarismo como a indeterminação.

Em resposta, Honneth sustenta que Fraser adota a perspectiva dualista por parecer não saber qual entre as duas estratégias de justificativa pretende adotar. Por um lado, ela seria atraída pelo procedimentalismo da ética do discurso sem querer pagar o preço de abandonar completamente o conteúdo material da justiça. Por outro lado, Fraser estaria pegando emprestado elementos da ética teleológica, sem mostrar-se disposta a fornecer as justificativas necessárias, em razão de suas ressalvas face à adoção da ideia de bem. Ele está convencido de que não é possível combinar esses dois caminhos em uma única teoria. A seu turno, Honneth decidiu basear conscientemente sua teoria em um conceito de bem adequado às condições estruturais da integração social. Com isso, ele pretendeu tornar a integração social, através de formas de reconhecimento mútuo, o objetivo da justiça social.

social. A Teoria Crítica deveria, segundo ela, situar o reconhecimento como um eixo categórico num contexto que também compreende a distribuição de bens materiais.

Daí a sua proposta de criar um arcabouço perspectivo-dualista de Redistribuição-Reconhecimento⁷⁴. Afirma a autora que Honneth supervaloriza a categoria do reconhecimento a tal ponto que perde sua força crítica, transformando um instrumento limitado, porém preciso, da crítica social em algo inchado e desfigurado que não consegue atender aos desafios das sociedades contemporâneas.

Para ela não está claro, mesmo com o apelo de seu interlocutor às pesquisas sociais, que o descontentamento diário seja sempre uma questão de negativa de reconhecimento. Ao contrário, defende (FRASER, 2003) que esse descontentamento é gerado por motivos diversos tais como ressentimento sobre

⁷⁴ Fraser (2003) vai propor um modelo que parte de discursos descentralizados de crítica social. Ela não quer reproduzir a perspectiva de nenhum sujeito social, seja ele individual ou coletivo, político ou pré-político. Ao invés disso, pretende conectar a crítica com seu contexto social, focando-a inicialmente nos paradigmas populares de justiça social que constituem a gramática de contestação-deliberação hegemônica de uma sociedade. Esses paradigmas populares não refletem experiências não mediadas, mas constituem formações discursivas despersonalizadas que mediam o desacordo e o protesto social, representando um ponto de referência não subjetivo à Teoria Crítica. O dualismo perspectivo pretende analisar o reconhecimento e a redistribuição como dimensões ordenadoras analiticamente distintas que atravessam várias divisões institucionais. Tais categorias não ocupam esferas separadas, elas se interpenetram, produzindo padrões complexos de subordinação. Todas as interações sociais tomam parte simultaneamente de ambas as dimensões, devendo ser analisadas bifocalmente e avaliadas a partir das duas perspectivas. Não é suficiente totalizar a cultura, apagar o econômico e negar a distinção de maneira arbitrária, como faz o monismo honnethiano. Na sociedade capitalista, existem duas ordens distintas de subordinação: estratificação de classe e hierarquia de *status*. A cada uma dessas ordens corresponde um tipo analiticamente distinto de injustiça. Enquanto a estratificação de classes corresponde a má distribuição, a hierarquia de status corresponde a falta ou falso reconhecimento. Ambas ordens de subordinação violam um único princípio de justiça: o princípio da paridade participativa, porque impedem que todos participem como iguais. Remediar a má distribuição requer uma reestruturação do sistema econômico para eliminar disparidades de recursos, enquanto que remediar a falta de reconhecimento requer uma mudança nos padrões institucionalizados de valor cultural. Ao contrário de Honneth, como pôde ser verificado, Fraser situa a dimensão do reconhecimento nas sociedades capitalistas em relação à dimensão distributiva, além disso, entende o reconhecimento não em relação à identidade intacta, mas em relação à igualdade de *status*. A ordem do *status* é entendida de forma ampla, abraçando todas as gamas das instituições sociais contemporâneas, é um composto dos vários padrões de valores que regulam as interações em diferentes locais, não apenas em relação à família e à lei, mas também as mídias de comunicação e a religião, entre outros. Diferentemente de Honneth, ela não divide as esferas de reconhecimento em apenas três dimensões por entender que elas não dão conta da pluralidade inerente às sociedades contemporâneas. No entanto, defende a autora a existência de um único imperativo moral: o princípio da paridade participativa. A autora considera que a sua abordagem tem uma conclusão prática politicamente responsável porque, ao invés de propor remediar cada tipo de falta de reconhecimento aprimorando seu princípio designado, ela revela o remédio social que é comum a todas elas: desinstitucionalizar padrões de valor cultural que impeçam paridades de participação e substituí-los com padrões que promovam a paridade de participação.

falta de privilégios, rejeição da crueldade, aversão ao poder arbitrário, revolução contra flagrantes disparidades de renda e riqueza, antipatia à exploração, indignação a alguém ser marginalizado ou excluído, entre outros. Essas situações violam o valor moral igual dos seres humanos e impedem a paridade de participação na vida social, mas não são questões que possam ser reduzidas à violação da identidade pessoal.

De acordo com a autora, o reconhecimento negado não deve ser considerado o cerne normativo de todo sofrimento diário, mas um tipo de injustiça percebida, entre outras tantas. Endossando uma afirmação de Richard Rorty, Fraser (2003:174) declara que não pode haver uma psicologia moral “independente” que capture a própria “linguagem da moralidade”.

Honneth (2003b:196), a seu turno, afirma que Fraser não faz justiça ao aspecto da transcendência nesse contexto. Não é suficiente localizar um ponto empírico de referência para a justificativa imanente da Teoria Crítica, o desafio dessa tradição está em alegar que as reivindicações não cumpridas das sociedades contemporâneas não são o produto de conflitos estruturados contingentemente, mas que são expressões de demandas não atendidas da humanidade como um todo. O conceito da transcendência dentro da imanência social significa que existem ideias e objetivos que não são preenchidos totalmente pela realidade social. A transcendência precisa ser conectada a uma forma de prática ou experiência que é, por um lado, crucial para a reprodução da sociedade e, por outro - devido a seu superávit normativo - capaz de apontar para além de todas as dadas formas de organização social. Para ele, a conexão entre a transcendência e a imanência é mais forte do que Fraser parece presumir. A “transcendência” deveria ser um atributo da própria “imanência”, de forma que a ordem social estaria sempre acompanhada de uma dimensão de reivindicações com um superávit de validade.

A divergência entre os autores repousa mesmo na diferença de panos de fundo que levaram a que cada um deles buscasse diferentes pontos de referência empíricos para a crítica. Fraser, na sua proposta de começar com paradigmas populares de justiça, apenas tem como objetivo embasar sua teoria na realidade social. As considerações morais-psicológicas de Honneth, ao contrário, pretendem dar uma justificativa quase transcendental à crítica na estrutura da realidade

social. A sua proposta de identificar sentimentos de humilhação e não-reconhecimento necessita ser avaliada em relação à sua plausibilidade sócio-ontológica e sócio-antropológica.

A principal hipótese do autor é a de que a integração social precisa de formas reguladas de reconhecimento mútuo, cujos defeitos podem ser identificados como originários da experiência da falta de reconhecimento que, por sua vez, serve de combustível para a mudança social. Para Honneth, essa formulação permite compreender as intenções explanatórias da tradição hegeliana de esquerda que vão muito além do que Fraser analisa.

A mesma instância que garante a transcendência de determinadas ordens na realidade social, terá que explicar historicamente como as mudanças normativas e o desenvolvimento das formas de organização social surgiram. Honneth (2003b:198) está convencido, diferentemente de Fraser e Rorty, que os sujeitos são capazes de identificar a experiência sobre a qual todas as percepções da injustiça social repousam, contanto que estejam conscientes do fato de que este será um resultado arriscado e questionável de generalizações a partir de cada horizonte de expectativas.

A abordagem de Honneth pode ser vista como uma continuação do projeto teórico de Habermas. Habermas deu à tradição da Teoria Crítica uma nova dimensão ao realocar o potencial transcendental emancipatório da prática do trabalho para o padrão de ação da interação mediada pela linguagem⁷⁵. A abordagem monista tem por fundamento a alegação de que as expectativas de respeito socialmente constituídas variam historicamente de acordo com os princípios que determinam o direito ao reconhecimento mútuo em determinadas sociedades. Para ele (2003b:199), Fraser não reconhece a ligação existente entre teoria normativa e a teoria social.

Segundo a interpretação de Fraser (2003), Honneth conceitua a sociedade como sendo uma rede de relações de reconhecimento. Subordinando a teoria social à psicologia moral o autor pretende identificar a maneira concreta através da qual as expectativas de reconhecimento são institucionalizadas em uma dada sociedade, devendo a Teoria Crítica demonstrar como a falta de reconhecimento

⁷⁵ Nem todas as bases normativas para a comunicação humana podem tomar uma forma linguística porque o reconhecimento é frequentemente ligado a gestos físicos ou a expressões mímicas.

surge dentro da sociedade e serve de base para conflitos sociais. Nesse sentido, o reconhecimento ditaria não apenas os contornos da intimidade e da lei, mas também a distribuição da renda e da riqueza.

Ao analisar os processos sociais pela lente da psicologia intersubjetiva, ele propõe a primazia da integração moral na qual a ação social é coordenada por entendimentos compartilhados de esquemas interpretativos. Ele presume que todos os processos sociais nas sociedades capitalistas estão diretamente regulados por esquemas culturais de avaliação e que toda subordinação é derivada de hierarquias de *status* culturalmente enraizadas. Para Fraser (2003:179), essas presunções são falsas.

Defende a autora que, acima e além da integração moral privilegiada por Honneth, as sociedades modernas incluem formas de integração sistêmica coordenadas pelo entrelaçamento funcional de consequências não intencionais de um grande número de estratégias individuais. Para Fraser, a lógica econômica do mercado interage de maneira complexa com a lógica cultural do reconhecimento, os mecanismos de mercado dão lugar a relações econômicas de classe que não são meros reflexos de hierarquias de *status* e que, portanto, não podem ser identificadas por um monismo do reconhecimento, cego em relação aos processos que geram injustiça distributiva no interior de sociedades capitalistas.

Na visão de Honneth, Fraser insiste que ele analisa os processos de mercado em termos meramente “culturais”, bem como que vê o desenvolvimento do capitalismo contemporâneo sem nenhuma referência aos imperativos de utilidade econômica e orientação ao lucro. O que, segundo o autor (2003b:200), seria um equívoco. A tentativa de Honneth de reconstruir a ordem de reconhecimento das sociedades capitalistas modernas está ligada à intenção de revelar os princípios normativos que estruturam os processos de comunicação desde dentro. Ele também está convencido de que sentimentos de injustiça social são mediados pelos efeitos dos discursos públicos e, da mesma forma, são influenciados pelas oportunidades semânticas da sociedade.

Diferentemente de Fraser, ele considera que os discursos públicos estão ligados a um repertório de princípios normativos localizados em um nível mais profundo, que determina os horizontes linguísticos para pensamentos e

sentimentos sócio-morais. A expressão *ordem de reconhecimento* refere-se a uma gramática vinculada a uma época específica de justiça/injustiça social. O seu objetivo seria o de demonstrar as limitações normativas que estão embutidas nos processos do desenvolvimento do capitalismo contemporâneo e não esgotar esta questão.

O autor pretende justificar a ordem de reconhecimento historicamente desenvolvida nas sociedades modernas como sendo a pressuposição normativa de um conceito igualitário de justiça para dele obter critérios para avaliação de mudanças atuais. Para ele não existe um único princípio de justiça, mas três, na medida em que as sociedades modernas diferenciam o reconhecimento social de sujeitos de acordo com os seguintes atributos potenciais: *necessidade, autonomia e realização*. A abordagem tripla da categoria de reconhecimento pretende estabelecer a conexão entre a determinação normativa de indicadores de emancipação e as fontes do processo de reprodução social.

Embora haja concordância com Fraser de que as desigualdades raciais só serão devidamente enfrentadas com políticas de *redistribuição, reconhecimento e paridade de participação*, não se considera que a Teoria do Reconhecimento de Honneth seja incapaz de fornecer possibilidades nessas três dimensões. Ao contrário, ao integrar autoconfiança, autorrespeito e autoestima como esferas indissociáveis de sua concepção de reconhecimento, o autor ressalta que a ausência de qualquer uma delas priva o sujeito de uma necessidade humana vital.

As demandas que a autora caracteriza como redistributivas estariam vinculadas a problemas decorrentes de flagrantes disparidades de renda e riqueza. Entende-se que em países cuja construção social do capitalismo se deu em relação direta e inseparável com o escravismo, as lutas pela redistribuição de bens materiais configura uma demanda por reconhecimento. Não a noção de reconhecimento defendida por Fraser que equipara as disputas nesse nível apenas a violações da identidade pessoal, mas uma noção mais complexa que identifica nessa disparidade o reflexo da hierarquia moral a que são submetidos seres humanos. A pressuposição de que todos sejam tratados com igual estima e consideração é incompatível com um modelo seletivo e excludente de distribuição de bens materiais necessários a uma vida digna. Quem, pela gramática de Fraser, luta por redistribuição está interessado em garantir acesso à terra, saúde,

educação, alimentação, moradia, trabalho, assistência e previdência social. Aqui ressalta-se que a esfera do direito, ao concretizar pretensões jurídicas socialmente vigentes, pode através dos direitos sociais e econômicos, entre outros, alterar o atual estado de degradação a que são submetidos os grupos menos privilegiados da sociedade.

No mesmo sentido, acredita-se que os motivos que impedem a paridade de participação na vida social e política também decorrem da desumanização de grupos e pessoas que não são vistas como aptas a participarem dos espaços públicos de tomada de decisões. As esferas do direito e da estima social seriam fundamentais nesse processo. A primeira exige que todos possam participar na conformação do conteúdo de novas pretensões jurídicas enquanto que pela segunda estão justificadas as contestações de práticas sociais, políticas públicas e omissões que perpetuem ou instituem visões hierarquizantes e depreciativas sobre si mesmo. O enfrentamento da condição de subcidadania dos “pretos (e são quase todos pretos); E aos quase brancos pobres como pretos” que compõem a maioria da população brasileira pressupõe a alteração dos critérios que foram definidos como necessários para participação igual no acordo racional.

Além da proposta de Fraser se apresentar contemplada, de acordo com a interpretação proposta nesse trabalho, pela teoria defendida por Honneth, entende-se que o autor vai além por trazer uma preocupação com a esfera que se impõe como fundamental para o desenvolvimento das demais, que é a esfera do amor, essencial para conformação da autonomia, sem a qual o autorrespeito, a autoestima e conseqüentemente, a autorrealização ficariam prejudicados.

Outra vantagem identificada relaciona-se com o fato de que na teoria de Honneth a ausência de qualquer das esferas gera falta ou falso reconhecimento. Apesar de Fraser defender com bastante clareza que os problemas sociais devem ser encarados a partir da redistribuição, reconhecimento e paridade de participação, acredita-se que a adoção da proposta da autora americana poderia equivocadamente suscitar a impressão de que as intervenções podem ocorrer separadamente. Como se fosse possível resolver questões de redistribuição, sem atuar nos mecanismos que geram falta de reconhecimento ou paridade de participação.

No Brasil, em razão da força que ainda tem o mito da democracia racial a defesa de atuações separadas seria bastante conveniente aos defensores desse discurso. Dizer que o problema das desigualdades decorre apenas de questões de classe, legitimaria a atuação pública apenas nas questões relativas à redistribuição, de modo a perpetuar os estigmas e lugares sociais destinados aos negros nessa sociedade. Tais perigos, acredita-se que seriam minimizados pela abordagem monista de Honneth.

Algumas demandas por reconhecimento procuram, no plano jurídico, instrumentos de coação capazes de eliminar, ou minimizar, práticas sociais que afrontam violentamente as Identidades. A imposição formal de todos como sujeitos de igual estima e consideração em textos normativos não é suficiente para garantir um sadio desenvolvimento da personalidade para todos. A simples imposição legal é capaz de gerar condescendência, não respeito. O reconhecimento é algo que não pode ser imposto, tem que ser conquistado.

As lutas sociais e políticas por reconhecimento envolvem disputas públicas e privadas em torno da redistribuição dos bens materiais e simbólicos disponíveis. O direito tem uma participação limitada nesse processo. Suas características fundamentais de imperatividade e coercibilidade operam na lógica da imposição de mandamentos, permissões e proibições a determinados comportamentos que são definidos contingentemente.

Isso não significa dizer que o direito em nada possa contribuir para o processo de luta por reconhecimento. Há um processo de afetação mútua entre o direito e as práticas sociais, o primeiro é fruto das demandas políticas nascidas na esfera social, e sua implementação permite a alteração gradativa daquela. Nesse sentido, o estudo da Teoria do Reconhecimento no direito é fundamental para que a pluralidade – intrínseca às sociedades democráticas contemporâneas – possa ser de fato vivenciada e respeitada, já que a falta de reconhecimento ou o falso reconhecimento resultam em uma formação distorcida da própria identidade.

Como já destacado anteriormente, quando da apresentação das esferas de reconhecimento defendidas por Honneth, o direito apresenta-se como dimensão fundamental para a autorrealização dos indivíduos, tanto nos processos de

elaboração das normas, quanto no momento de sua aplicação, permitindo aos sujeitos a constituição da noção de autorrespeito.

Conforme será desenvolvido no terceiro capítulo, a partir da Constituição Federal de 1988, demandas por reconhecimento do negro e de enfrentamento ao racismo ganham força e passam a constar do corpo normativo pátrio. No entanto, percebe-se entre elas um alto grau de inefetividade. Essa circunstância impõe que se reflita criticamente sobre os riscos de legislações de caráter eminentemente simbólico e o tipo de proteção jurídica que se pretende conferir a esse grupo social na atualidade.

Seguindo avaliação de Marcelo Neves, jurista que se dedica à investigação dos efeitos simbólicos de diversas e importantes legislações como a Constituição de 1988 (2009), legislações sobre direitos humanos (2005) e ações afirmativas (1997), no âmbito das ciências jurídicas e sociais a atitude simbólica não é orientada conforme uma relação linear de meio-fim. A força normativa da legislação depende de uma combinação de variáveis (instrumentais e simbólicas) e podem apresentar-se de três formas (NEVES, 1997): a) legislações que tem por conteúdo a confirmação dos valores sociais de determinado grupo; b) legislações que representam compromissos dilatórios; e, c) legislações-álibi.

No primeiro tipo percebe-se o uso do direito com declarado objetivo de glorificar valores de determinados grupos sociais em detrimento de outros, sem que necessariamente disso decorra uma efetiva mudança das práticas sociais relacionadas aos comandos normativos. O segundo modelo exerce a função de retardar conflitos sociais iminentes: de um lado, a norma responde a demandas e pressões populares no sentido de regulamentação de dada medida; de outro, são criadas tantas dificuldades para real implementação da norma que seus efeitos concretos ficam anulados. Por fim, a *legislação-álibi* tem por objetivo fomentar a confiança do indivíduo no Estado, ou em determinado governo, construindo uma aparente solução dos problemas sociais. “Em sua função ideológica, ela não apenas deixa os problemas sem solução; além disso, obstrui o caminho para que eles sejam resolvidos” (NEVES, 1997:271).

Em todos os casos, os efeitos pretendidos pelos grupos que participaram do processo deliberativo, confiantes de que suas demandas encontrariam amparo

na enunciação normativa estariam frustrados e isso poderia sugerir que tais legislações não representariam adequadas políticas de reconhecimento.

Marcelo Neves chama a atenção para o risco de que legislações simbólicas “induzam a um sentimento de vitória em favor dos discriminados, quando apenas estejam servindo para descarregar os ‘donos do poder’ de pressões e acalmar os ânimos dos movimentos e organizações que lutam contra a discriminação racial”. (NEVES, 1997:272)

O alerta feito pelo autor é trazido nesse momento, antes que se passe efetivamente à análise das legislações antirracismo vigentes, exatamente para que as circunstâncias de sua elaboração sejam avaliadas pelo leitor tanto quanto o seu processo de aplicação. Deve-se buscar descortinar do texto abstrato as condições histórico-políticas que propiciaram a entrada em vigor de determinado comando normativo para que se possa entender mais adequadamente as facilidades ou entraves decorrentes de seu processo de implementação.

Apesar de ressaltar a importância dessa crítica para enfrentar o desafio de promover a igualdade racial na sociedade brasileira, entende-se que essa análise não pode conduzir *a priori* à desqualificação de normas cujo enunciado propicia políticas de reconhecimento, mas que padeçam ainda de dificuldades no processo de concretização.

Ao pensar a categoria do reconhecimento a partir principalmente das contribuições teóricas de Honneth, Young e Taylor, resgata-se a dimensão conflitiva do seu processo legislativo, o que em grande medida torna muito mais complexa a possibilidade de afirmar que uma tal norma pretendeu tão somente ‘glorificar valores de determinados grupos sociais em detrimento de outros, sem que necessariamente disso decorra uma efetiva mudança das práticas sociais’; ‘exerceu a função de retardar conflitos sociais iminentes’ ou ‘teve como objetivo fomentar a confiança do indivíduo no Estado, ou em determinado governo, construindo uma aparente solução dos problemas sociais’.

Ainda que as classes dominantes facilitem uma dada negociação de demandas com grupos tradicionalmente excluídos com um dos objetivos acima descritos, não se pode desconsiderar, tampouco subestimar, a potência de sujeitos políticos cujas vozes ficam consolidadas em enunciados normativos. Não apenas

porque esse momento já gera nesses indivíduos uma mudança de comportamento significativa em termos identitários, como constitui o caminho para que os conflitos sociais ocorram em outros termos.

Uma vez estipulados os pressupostos teóricos que irão nortear a análise de demandas concretas por reconhecimento, passa-se no capítulo seguinte a avaliar alguns mecanismos jurídicos contra discriminação racial desenvolvidos na experiência brasileira.