

**UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA  
“JÚLIO DE MESQUITA FILHO”**

**LEONIDES DA SILVA JUSTINIANO**

**PERCURSOS IDENTITÁRIOS:  
PATRIOTISMO CONSTITUCIONAL, “EU ‘PÓS-CONVENCIONAL” E  
IDENTIDADE NEGRA**

**MARÍLIA, SP  
2007**

# **Livros Grátis**

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

**LEONIDES DA SILVA JUSTINIANO**

**PERCURSOS IDENTITÁRIOS:  
PATRIOTISMO CONSTITUCIONAL, “EU ‘PÓS-CONVENCIONAL”” E  
IDENTIDADE NEGRA**

Tese apresentada como parte integrante dos requisitos exigidos para a obtenção do Título de Doutor em Educação pela Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, área de concentração Ensino, aprendizagem e Desenvolvimento Humano.

Orientadora: Dr<sup>a</sup> Clélia Aparecida Martins

**MARÍLIA, SP  
2007**

## Folha de Aprovação

Leonides da Silva Justiniano

Percursos Identitários: patriotismo constitucional, “eu ‘pós-convencional’” e identidade negra

Tese apresentada como requisito para a obtenção do Título de Doutor à Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” / Faculdade de Filosofia e Ciências.

Área de Concentração: Educação

Data da Aprovação: \_\_\_\_/\_\_\_\_/\_\_\_\_

Integrantes da Banca Examinadora:

---

Dr.<sup>a</sup> Clélia Aparecida Martins – UNESP / Marília, SP – presidente e orientadora

---

Dr. Aylton Barbieri Durão – UEL / Londrina, PR

---

Dr. Elve Miguel Cenci – UEL / Londrina, PR

---

Dr. José Carlos Miguel – UNESP / Marília, SP

---

Prof<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Neusa Maria Dal Ri – UNESP / Marília, SP

Suplentes:

---

Dr. Adrián Oscar Dongo Montoya – UNESP / Marília, SP

---

Dr. Gilvan Hansen – UFF / Rio de Janeiro, RJ

---

Dr. Gustavo Luís Gutiérrez – Unicamp / Campinas, SP

## Dedicatória

A felicidade, quando é repartida, apenas aumenta. Essa dedicatória, então, é dupla. E ambas por razões óbvias...

Habermas insiste na assunção do passado como forma de construção responsável do futuro, que é forjado nas decisões do presente. Talvez pela herança do nome, ou da profissão, ou do compartilhamento de uma “tradição” familiar (os “laços de sangue”), esta Tese afigure-se como o complemento de uma trajetória iniciada e não concluída por Leonides, o pai. Por seu sofrimento, por sua crença na educação, por sua luta e resistência contra o preconceito e a discriminação... Por tudo isso, a ele, ao senhor, paizinho, a dedicação desse trabalho: essa tese é nossa, de Leonides e Leonides.

Uma definição da palavra *companheiro (a)* é “aquele com quem se come o pão ao longo do caminho”. Ao longo do caminho dos (e nos) últimos anos tenho constatado a veracidade desse significado pela presença de alguém que tem sido o próprio pão para minha sobrevivência. É a você, Ivete, que dedico esse trabalho e com quem reparto mais esse “pão”.

*A Leonides Justiniano, pai;*

*A Ivete Gandolfi, companheira.*

## **Agradecimentos**

É comum ouvir que o processo de desenvolvimento de uma dissertação (mesmo uma monografia ou Trabalho de Conclusão de Curso) se assemelha a uma gestação e ao decorrente parto. Uma tese, certamente, é uma gestação de gêmeos; às vezes, sem o apoio ou presença de um pai – no caso, os polpudos incentivos de caráter econômico e financeiro que tornam mais desimpedido o caminho para a livre pesquisa.

Quando esse benefício não é superlativo ou aquele desejado, pode-se perceber e mais valorizar as pessoas que possibilitaram a caminhada, cada qual a seu modo. Em meu caso, foram muitas; algumas, porém, reconhecidas como estando presentes já em outros momentos e situações não menos importantes. Deixo, assim, agradecimentos aos meus pais Leonides e Maria Auxiliadora, pelo constante estímulo, apoio e crença em minhas possibilidades, mesmo quando eu mesmo duvidava. Esse agradecimento se estende aos irmãos, Leonardo e Leonel, pelo que fizeram, além do meramente esperado, e pelo testemunho de fé.

Dentro desse espírito de família é que agradeço a meus outros pai e mãe, Gérson e Dirce de Moura, que demonstraram compreensão e afeto, ainda quando eu era uma sombra distante e silenciosa – isso exige, mais que agradecimento, um pedido público de desculpas, pois essa tese deve muito a vocês. Débito que vem desde antes do mestrado. Sabem por quê!

Existem, ainda, os amigos, aqueles verdadeiros, com os quais se pode sentar em um fim de tarde para conversar, sem medo de seus juízos. Agradeço, sobretudo, a Edílson Pereira da Silva e sua esposa Maria Edgleuma, que possibilitaram contatos sem os quais a pesquisa não conseguiria o prosseguimento que teve. Na pessoa deles, estendo um abraço a Jefferson Santa-Rita e Wálter Ortiz.

Tenho a ventura de poder contar com um amigo que é, também, um irmão; desses que estão ao lado em qualquer caminhada, e essa caminhada já é longa: a André Luís Fassa Garcia, um obrigado especial; para com essa “enormidade” de pessoa contraí dívidas que

jamais poderão ser pagas – obrigado, irmão!

Agradeço de forma ímpar àqueles que colaboraram diretamente para o desenvolvimento da pesquisa de campo, fornecendo informações que eram, na verdade, partes da própria existência. Agradeço, dessa forma, ao Senhor Sérgio Antônio da Silva (o “Seu” Michel, patrimônio vivo e memória da Comunidade “Tia Eva”), a Jhonny Martins de Jesus (Coordenador das Comunidades Negras Rurais de Mato Grosso do Sul e Coordenador da Coordenação Nacional de Quilombos), e a Maria Helena Bicudo (Presidente do Conselho Estadual dos Direitos do Negro). A essa tríade central à pesquisa de campo soma-se a Prof.<sup>a</sup> Marinete Nogueira da Silva, diretora da E. E. Antônio D. Pereira, localizada na Comunidade “Tia Eva”, que possibilitou a pesquisa com estudantes da referida instituição educacional.

Tenho de referir-me, ainda, ao D.r Elve Miguel Cenci, da Universidade Estadual de Londrina (UEL) e à prof<sup>a</sup> D.r<sup>a</sup> Neusa Maria Dal Ri, da Universidade Estadual Paulista (Unesp) de Marília, que acederam em participar de minha banca de qualificação, contribuindo enormemente para os arranjos e correções necessários aos trabalhos de melhoria deste estudo, com observações amigas e douradas. Esse agradecimento deve estender-se pelo fato de terem aceitado compor a banca de defesa.

A eles se reúnem os competentes professores que se dispuseram a avaliar essa pesquisa, nem sempre digerível: aos doutores Aylton Barbieri Durão, da UEL e José Carlos Miguel, da Unesp, nossos maiores protestos de estima e gratidão. Muitas das correções e acréscimos à revisão final se operaram a partir de suas lúcidas e rigorosas observações, o que faz com que o mérito desse trabalho – se o houver – deve-se a essas quatro mentes brilhantes.

Devo agradecer, também, àqueles que não compuseram a mesa, mas se dispuseram a dela fazer parte, como suplentes: o doutor Gilvan Hansen, da Universidade Federal Fluminense, sempre disponível e solícito; o ilustre prof. doutor Gustavo Luís Gutiérrez, que muito nos enobrece com sua deferência; *last, but not least*, prof. doutor Adrián Oscar Dongo

Montoya, de quem fui orientando no mestrado e a quem aprendi a admirar sempre mais. A todos, meus mais profundos agradecimentos.

Nos últimos nove meses de pesquisa, fui contemplado com auxílio proveniente do Programa de Capacitação Docente do Centro Universitário de Lins (Unilins), onde sou docente e onde sou agraciado com um excelente ambiente de trabalho; por essa ajuda de custo, formalizo meu agradecimento ao Prof. Antônio Sadi, presidente da comissão do Programa e aos excelentíssimos professores João Carlos de Campos e Milton Léo, respectivamente, Magnífico Reitor e Vice-Reitor da Unilins.

Não posso me esquecer de toda a equipe da secretaria de pós-graduação do campus de Marília: a compreensão, a paciência, a constante preocupação e a competência com que sempre nos livram dos problemas, é algo que só tem a receber elogios. Na pessoa da secretária Iara, cumprimento a toda a prestimosa equipe.

Por fim, um agradecimento todo especial à D.<sup>ra</sup> Clélia Aparecida Martins, não só orientadora, mas pessoa amiga que, pelo seu conhecimento profundo e humildade, souberam ditar o ritmo e os rumos deste trabalho, que é uma retribuição pequena diante da enormidade de seu empenho. Fico profundamente engrandecido de ter sido seu orientando nesses quatro longos anos.

Se apenas isso basta, a todos, os meus agradecimentos. E se o desenvolvimento da tese é, como afirmado antes, uma gestação, todos vocês foram parceiros e parceiras.

Obrigado!



## Epígrafe

A DE Ó (Estamos chegando)

Milton Nascimento; Pedro Casaldáliga; Pedro Tierra.

Estamos chegando do fundo da terra, estamos chegando do ventre da noite, da carne do açoite nós somos, viemos lembrar.

Estamos chegando da morte nos mares, estamos chegando dos turvos porões, herdeiros do banzo nós somos, viemos chorar.

Estamos chegando dos pretos rosários, estamos chegando dos nossos terreiros, dos santos malditos nós somos, viemos dançar.

Estamos chegando do chão da oficina, estamos chegando do som e das formas, da arte negada que somos, viemos criar.

Estamos chegando do fundo do medo, estamos chegando das surdas correntes, um longo lamento nós somos, viemos louvar.

*Do Exílio da vida, das Minas da Noite, da carne vendida, da Lei do açoite, do Banzo dos mares aos novos Albores! Vamos a Palmares todos os tambores!!!*

Estamos chegando dos ricos fogões, estamos chegando dos pobres bordéis, da carne vendida nós somos, viemos amar.

Estamos chegando das velhas senzalas, estamos chegando das novas favelas, das margens do mundo nós somos, viemos dançar.

Estamos chegando dos trens dos subúrbios, estamos chegando nos loucos pingentes, com a vida entre os dentes chegamos, viemos cantar.

Estamos chegando dos grandes estádios, estamos chegando da escola de samba, sambando a revolta chegamos, viemos gingar.

Estamos chegando do ventre das Minas, estamos chegando dos tristes mocambos, dos gritos calados nós somos viemos cobrar.

Estamos chegando da Cruz dos Engenhos, estamos sangrando a cruz do Batismo, marcados a ferro nós fomos, viemos gritar.

Estamos chegando do alto dos morros, estamos chegando da lei da Baixada, das covas sem nome chegamos, viemos clamar.

Estamos chegando do chão dos Quilombos, estamos chegando do som dos tambores, dos Novos Palmares nós somos, viemos lutar.

## Resumo

Habermas, discutindo o processo de construção da identidade, tanto individual quanto coletiva, vai salientar o fato de que ambas passam por um processo de desenvolvimento que, em seu ápice, deve se caracterizar pela autonomia, pela consciência, pela co-responsabilidade, tanto sobre a história pregressa como futura. Essa identidade emancipada, competente nos usos da comunicação, descentrada de si e aberta a princípios universais é a identidade “pós-convencional”.

A discussão da identidade coletiva é importante para as pessoas afro-descendentes, uma vez que a concepção de “povo negro” vai colocar uma série de exigências de caráter nacional e avançar uma discussão para além da nação, aproximando-a dos princípios e valores propostos por um patriotismo constitucional, que se assenta, em grandes linhas, na solidariedade, justiça e democracia.

A análise das comunidades majoritariamente negras indica que as exigências do “povo negro”, quando se reconhece em sua diversidade e especificidade, não afrontam a democracia e a igualdade, mas recolocam-nas em um patamar que aprimora a condição de vida não só dos diretamente atingidos – os negros – como de todos que estão excluídos dos benefícios e direitos de uma cidadania plena.

Dentro dessa concepção, uma análise do papel da educação, enquanto ambiente propiciatório para a formação da identidade, em sua interação com a comunidade étnica em que, enquanto escola, se encontra inserida, pode avançar reflexões e propostas de políticas educacionais que contribuam para a formação de um “Eu ‘pós-convencional’”.

Palavras-chave: Estado – identidade “pós-convencional” – agir comunicativo – patriotismo constitucional – identidade negra

## **Abstract**

Habermas, arguing about the identity construction process, emphasizes that both, individual identity or collective one, raised by a development process that, if in its acme, it must be characterized for the autonomy, for the conscience, for the co-responsibility, as much on the former history as future one. This emancipated identity, competent in the uses of communication, decentralized of itself and opened to universal principles is the “post-conventional” identity.

The discussion about collective identity is important to afro-descendants peoples, because the conception of “black people” will put a series of national character demands and advance a discussion to beyond of nation, approaching it of principles and values proposed by a constitutional patriotism, that is based, in general, in solidarity, justice and democracy.

The analysis of mainly black communities denotes that the demands of the “black people”, when recognized in their diversity and specificity, don't confronts the democracy and equity, but dispose them in a level that improves the life condition not just of directly reached – the blacks – how everybody that is excluded of the benefits and rights of a plenty citizenship.

Inside of this conception, an analyze of the function of the education, while propitiates environment for the build-up of the identity, in its interaction with the ethnic community where, although like school, it finds itself inserted, can to advance reflections and proposals of educational politics that contribute for the build-up of a “Post-conventional Ego”

Keyword: State – post-conventional identity – communicative act – constitutional patriotism – black identity

## SUMÁRIO

Introdução – Identidade ou o processo de como alguém se torna naquilo que gostaria de ser	12
Capítulo I – A questão das identidades individual, coletiva e nacional	27
1.1 A visão habermasiana da construção da identidade	29
1.2 Conseqüências e avanços da “teoria da ação comunicativa” para a vida prática	50
1.2.1. As identidades coletivas	50
1.2.2. Da identidade coletiva para o Povo	55
1.2.3. Um tipo específico de identidade para uma nova organização social	58
Capítulo II – Nação e identidade nacional: questões teóricas	67
2.1 Sobre a gênese e evolução do Estado moderno	68
2.2 Nações, nacionalismos e percursos identitários	81
2.2.1. “O que é uma nação?”	84
2.2.2. Nacionalidade e identidade	91
2.3 Civilização dos costumes, Estado nacional e “patriotismo constitucional”: contribuições à teoria habermasiana?	94
2.4 Identidade e cidadania pós-nacionais: exigências para uma constituição pós- nacional?	99
2.4.1. Solicitações de uma nova cidadania	101
2.4.2. Habermas e a constituição “pós-nacional”	105
Capítulo III – Identidade negra, Povo negro: ser negro no Brasil	116
3.1 Ainda uma discussão sobre “raças”?	119
3.2 Discutindo a identidade negra no Brasil	124
3.3 Sobre as “famigeradas” cotas	150
3.3.1. Cotas: o que são e para que(m) são	152
3.3.2. A questão das cotas: por que ser favorável	162
3.3.3. A questão das cotas: por que não ser favorável	167
3.3.4. Ainda é possível argumentar a favor das cotas?	172
3.4 A representação do negro no livro didático	175
3.4.1. O livro didático enquanto veículo da ideologia dominante	177
3.5 Rumo à legitimação do protesto negro em sua “luta por reconhecimento”	189
3.6 Para além do grupo particular: rumo ao universalismo moral	198
3.6.1. A limitação ética do comunitarismo	199

3.6.2. A superação do antagonismo entre direitos	202
3.6.3. Reconhecimento para além do comunitarismo	204
3.6.4. O modelo democrático deliberativo	208
3.6.5. A (re)construção do reconhecimento na democracia deliberativa	214
Capítulo IV – Em busca da consciência de ser negro, hoje	218
4.1 A pesquisa	218
4.1.1 Os ambientes	220
4.1.1.1 Os “Quilombos”	221
4.1.1.2 Um quilombo “tradicional”: a comunidade “Furnas dos Dionísios”	224
4.1.1.3 Um quilombo “urbano”: a comunidade “Tia Eva”	229
4.1.2 O sujeitos	233
4.1.3 O método	234
4.2 Os resultados	237
4.2.1 Identidade negra, identidade quilombola	238
4.2.2 Lutas e reivindicações do povo negro	245
4.2.3 Universalismo do “particularismo” negro	250
4.2.4 O protagonismo militante negro	253
4.2.5 Um breve olhar sobre o “olhar sobre si”	255
V – À Guisa de Conclusão: discutindo as noções de identidade negra e identidade nacional brasileira	271
5.1 A construção da identidade coletiva – o povo negro	272
5.2 A luta por reconhecimento enquanto percurso identitário	281
5.3 Militância, reconhecimento e identidade pós-convencional	291
5.4 Concluindo: a construção identitária como um processo educativo	298
Referências	306
Apêndice A – Bibliografia complementar	315
Apêndice B – Questionário aplicado aos estudantes	318

## INTRODUÇÃO – IDENTIDADE OU O PROCESSO DE COMO ALGUÉM SE TORNA NAQUILO QUE GOSTARIA DE SER<sup>1</sup>!

Publicado postumamente – o que, em razão do título, afigura-se contraditório – em 1908 vem à luz a obra *Ecce homo*, de Friedrich Nietzsche. Que seja aclamada por grandes lentes como, possivelmente, a maior (ou mais profunda) obra biográfica que alguém escreveu sobre si mesmo, trava-nos a atenção o subtítulo: “Como alguém se torna o que é”!

Será, porém, que a identidade se resumiria, apenas, ao desvelamento de uma essência já determinada, presente de forma embrionária no imo do ser, e que tão-somente poderia ser fatalisticamente suportada, ao longo de um processo de desenvolvimento?

Ou será que discutir o processo de identidade, ou, mais propriamente, nos tempos atuais influenciados pela psicanálise, discutir os processos de *identificações*, significa, de fato, discutir como alguém se torna aquilo que se constrói (aquilo que pretende ser, enquanto assim se erige, consciente e livremente, e assim é reconhecido)?

A identidade implica, necessariamente, não apenas em uma auto-imagem, mas, igualmente, e sobretudo, em um reconhecimento por parte de um outro, ou de outros – a sociedade ou grupo – de características pessoais mais ou menos constantes, a partir das quais se organizam as relações e se estabelecem perspectivas, expectativas, enfim, aquilo que se designa “vida”.

Elisa Nascimento (2003, p. 30) afirma que “A identidade pode ser vista como uma espécie de encruzilhada existencial entre indivíduo e sociedade em que ambos vão se constituindo mutuamente.” Nessa constituição de dupla face, surgiriam duas identidades. De um lado, a identidade coletiva, a qual “[...] pode ser entendida como o conjunto de

---

<sup>1</sup> De acordo com Habermas ([1999], p. 112), o “desenvolvimento da pessoa que se gostaria de ser e permanecer no futuro”.

referenciais que regem os inter-relacionamentos dos integrantes de uma sociedade ou como o complexo de referenciais que diferenciam o grupo e seus componentes dos ‘outros’, grupos e seus membros, que compõem o restante da sociedade.” (NASCIMENTO, E., 2003, p. 31). De outro, a identidade pessoal, que “[...] seria a continuidade das características do indivíduo através do tempo, enraizada na memória, no hábito (a apresentação da pessoa em momentos distintos de sua vida) e nas formas e tradições comunitárias (língua, fé, patrimônio cultural).” (NASCIMENTO, E., 2003, p. 31).

Observe-se que, mesmo na definição da identidade pessoal, a autora ainda recorre a um pólo comunitário, a elementos que transcendem a mera individualidade. E, para além disso, a questão da identidade ainda apresenta outros pontos desafiadores, que vão ao encontro do subtítulo nietzschiano, mas em uma perspectiva interrogativa: afinal, como alguém se torna o que é? Há uma determinação predominante de algum aspecto, seja de ordem biológica, seja de ordem sociológica? Há um papel preponderante do social, ou há uma determinação do indivíduo e sua vontade?

Elisa Nascimento retoma Heidegger e Sodr e na intenc o de demonstrar essa vertente “volitiva”, quando relata que

Ao interrogar a rela o ‘do mesmo com ele mesmo’, Heidegger parece introduzir na constitui o da identidade um elemento de volic o. A pessoa elabora sua rela o com o ser e com o meio social, a tradi o e a comunidade que a formam, “na escolha livre do comum-pertencer” (Sodr e, 1999:39). (NASCIMENTO, E., 2003, p. 31).

Schwartzman, em seu *paper* “Cor, ra a, discrimina o e identidade social” (1998), destaca a mesma disposi o subjetiva na constitui o da identidade, em nossas sociedades contempor neas, que romperam, de certa forma, com a *imposi o* de uma identidade, procedimento comum em  pocas passadas:

No passado, e ainda hoje em muitas sociedades, as pessoas eram separadas em grupos fechados, e a identidade de cada um era definida de forma clara e inequ voca, j  que, quase sempre, quem era de determinada ra a era tamb m de determinada religi o, morava em determinada  rea, falava determinada l ngua, e assim por diante. Nas sociedades modernas, as identidades tendem a ser muito mais confusas, muito menos predeterminadas, e dependem, muitas vezes, da op o de cada um. Para

mulheres ativas nos movimentos feministas, a identidade feminina pode ser aquilo que elas preferem acentuar, e através da qual elas querem ser identificadas. Para os participantes dos movimentos gays ou lésbicos, o que predomina é a preferência sexual. Para os religiosos de determinados grupos, a marca principal é a religião; para os profissionais, vale a profissão; para os membros do movimento negro, é a raça, ou a cultura de origem africana, que identifica as pessoas acima de tudo. (SCHWARTZMAN, 1998, p. 2).

Essa constituição identitária, portanto, seria devedora do desejo, da vontade, da eleição, levada adiante por uma pessoa, de uma dentre outras possibilidades de se existir no mundo e com outras pessoas.

Castells (1999) é outro que reconhece o caráter dinâmico da identidade – seja pessoal, seja coletiva. Sua inquirição, porém, é sobre os fatores implicados ou inerentes a esse dinamismo, quaisquer que sejam as identidades: “Não é difícil concordar com o fato de que, do ponto de vista sociológico, toda e qualquer identidade é construída. A principal questão, na verdade, diz respeito a *como*, a *partir de quê*, *por que*, e *para quê* isso acontece.” (CASTELLS, 1999, p. 23, grifos nossos).

O próprio Castells intenta respostas às questões antes formuladas, e elas teriam a seguinte conformação:

A construção de identidades vale-se da matéria-prima fornecida pela história, geografia, biologia, instituições produtivas e reprodutivas, pela memória coletiva e por fantasias pessoais, pelos aparatos de poder e revelações de cunho religioso. Porém, todos esses materiais são processados pelos indivíduos, grupos sociais e sociedades, que organizam seu significado em função de tendências sociais e projetos culturais enraizados em sua estrutura social, bem como em sua visão de tempo/espaço. Avento aqui a hipótese de que, em linhas gerais, quem constrói a identidade coletiva, e para quê essa identidade é construída, são em grande medida os determinantes do conteúdo simbólico dessa identidade, bem como de seu significado para aqueles que com ela se identificam ou dela se excluem. (CASTELLS, 1999, p. 23-24).

Castells, todavia, vai distinguir entre três formas e origens de construção (o *como*) da identidade, embora se refira a identidades coletivas. Essas identidades seriam a *Identidade legitimadora*, a *Identidade de resistência* e a *Identidade de projeto*; essas identidades, respectivamente, se caracterizariam por serem introduzidas por instituições dominantes que visam perpetuar suas formas de poder mediante a inculcação de uma determinada percepção



dos membros de uma sociedade (*legitimadora*); ou por serem criadas por atores que confrontam o *status* dominante a partir de suas condições desvalorizadas ou estigmatizadas em vista de uma resistência e reconhecimento de outros princípios que os vigentes (*de resistência*); e, por fim, quando os atores sociais visam, a partir de reivindicações de peculiaridades de sua situação, e a partir de elementos culturais específicos, a transformação da ordem instituída em vista de uma outra configuração social (*de projeto*).

Sob qualquer aspecto pelo qual se aproxime da discussão sobre identidade, uma coisa é certa: a identidade implica em enfrentar o desafio a respeito de como alguém se constrói! E essa construção, esse processo, no plano pessoal, traz consigo um ônus moral e ético, porque implica na relação entre pessoas; porque implica na capacidade de autodeterminação de alguém em direção àquilo que julga que é capaz de escolher e assumir.

Esse processo – de como alguém se constrói – vai ser abordado por Habermas, que se dedica a perscrutar o que é a identidade (pessoal e coletiva), sim, mas, sobretudo, quais os processos ou etapas mediante as quais a identidade evolui; seja enquanto identidade individual – a qual é intrinsecamente moral e, sob esse aspecto, apresenta estágios evolutivos – seja enquanto identidade coletiva, como povo – a qual também apresenta um componente evolutivo de assunção e descentração em relação à própria história (fato intimamente ligado com o caráter moral das pessoas que constituem o que será compreendido como povo).

Por que é importante, para Habermas, a discussão da identidade? E em que essa discussão, a partir de Habermas, merece atenção especial, de forma a que possa ser considerada particularmente?

Habermas se colocou algumas tarefas – ou desafios – que dizem respeito, diretamente, à constituição identitária – individual ou coletiva: até mesmo pela própria tradição teórica da qual se diz herdeiro, ele reconhece que existem problemas de diversas ordens que assolam as

sociedades e a convivência, seja de indivíduos, seja de grupos, seja de povos (Estados, mesmo). Para além da simples contemplação desses problemas ou desafios, Habermas acredita que é possível encontrar formas de superação dos mesmos; e essas formas de superação, contrariamente ao que se espera, e indo de maneira frontalmente antagônica às posturas de seus críticos, estariam baseadas no resgate da *racionalidade*.

Sem dúvida, só numa sociedade emancipada, que tivesse levado a cabo a maioria dos seus membros é que a comunicação se desdobraria no diálogo, livre da dominação, de todos com todos, ao qual vamos sempre já buscar tanto o padrão de uma identidade do eu reciprocamente constituída como a ideia do verdadeiro consenso. Nesta medida, a verdade dos enunciados funda-se na antecipação da vida conseguida. A ilusão ontológica da pura teoria, por trás da qual desaparecem os interesses que guiam o conhecimento, consolida a ficção como se o diálogo socrático fosse possível em geral e em qualquer tempo. [...] Só quando a filosofia descobre no curso dialético da história os vestígios da violência, que sempre desfigura o diálogo extenuante e sempre o repele de novo para fora da senda da comunicação sem coações, empurra o processo cuja retenção de outro modo legítima: o avanço do género humano para a maioria. (HABERMAS, 1993b, p. 144-145).

Essa é uma postura delicada porque o projeto da racionalidade, característico da modernidade, é alvo de críticas que se assentam, justamente, sobre o fato de que a modernidade – decorrente da racionalização – não conseguiu realizar os propósitos que lhe seriam inerentes, como o progresso social, o bem-estar, a *vida justa e boa*.

Habermas vai combater essa postura afirmando que a não-realização do projeto de modernidade é uma contingência, algo que não invalida a proposta da racionalidade em si mesma, que é, justamente, viabilizar formas compreensíveis de convivência, de comunicação, de busca de soluções consensuais. Daí a proposição habermasiana de que a modernidade é um projeto inacabado, e a solução (ou superação) dos problemas não estaria no abandono da razão, mas no aprofundamento de uma razão comunicativa e, não, meramente instrumental e/ou estratégica (1990a).

O objetivo do consenso seria a construção de entidades – pessoais e coletivas – autônomas, o que pode ser conseguido mediante um processo de emancipação, que, se tem um ponto como objetivo para o qual tende, implica em desenvolvimento, em transposição de

etapas.

Habermas escora sua base teórica em fundamentos kohlberguianos e, por extensão, piagetianos. Será Piaget, então, quem por primeiro direcionará a atenção para o nível, ou grau, ou tipo, ou qualidade dos relacionamentos: Piaget vai apontar, em seu *O juízo moral na criança* (1994), a existência de dois respeitos: o respeito *unilateral* (ou o respeito do menor pelo maior, o respeito do fraco pelo forte, o respeito do subalterno pelo superior...) e o respeito *mútuo* (ou o respeito entre iguais, entre pessoas que se tratam com reciprocidade, a partir de condições iguais).

Se a base, então, de todo o relacionamento posterior está respaldada nesse respeito básico – o respeito *mútuo*, que pressupõe o Outro como igual –, de que forma entender a construção de uma identidade nacional que deve considerar como iguais povos de distintas etnias (ou *raças*), umas ou outras consideradas, justamente, como *não-iguais*, até mesmo inferiores – e, não, simplesmente, diferentes?

Ademais, seria possível se recorrer a critérios universais – para os procedimentos morais, as valorações éticas e as decisões políticas – quando um grupo ou sociedade específica reconhece sua história como resultado da vitimização e vitimação, inclusive de caráter político e valorativo?

Se, em última instância, o “Eu ‘pós-convencional’” é aquele que se deixa conduzir por princípios universais e tem sua vivência marcada pela emancipação até mesmo de sua própria história, aqueles povos que procuram re-construir sua identidade a partir de especificidades tão particulares que só a eles pode ser atribuída conseguirão, de algum modo, transcender a um nível “pós-convencional”, ainda que preservando essas particularidades tão próprias?

Esses e outros questionamentos servem como indicadores dos problemas que motivaram o presente estudo, o qual assumiu como hipóteses as seguintes proposições:

- I. A identidade não é algo estático, mas encontra estabilidade no próprio dinamismo das interações e constante reconstrução decorrente da contínua interpelação que cada um é levado a se colocar, em decorrência das relações que estabelece;
- II. A identidade de um grupo – ou “povo” – específico, como o constituído pelos negros ou afro-descendentes, desde que reconstrua sua história a partir de critérios últimos de solidariedade e justiça – ainda que essa possa estar diretamente vinculada com propostas de “reparação” social – mais que um empecilho é um fator de desenvolvimento da identidade “pós-convencional”;
- III. A “qualidade” dos tipos de interação e a própria organização educacional/escolar interferem na compreensão da identidade e sua reconstrução em um nível “pós-convencional”.

Visando a consecução de respostas aos problemas aventados, e procurando corroborar as hipóteses elencadas, os objetivos assim se constituem:

- I. Analisar os conceitos de “Eu” e “Povo”, em níveis de desenvolvimento considerados como “pós-convencionais”, a partir da Teoria da Ação Comunicativa, concepção ética e pensamento político de Habermas;
- II. Verificar os processos e implicações da constituição desses “Eu” e “Povo” “pós-convencionais” ante as formações das identidades nacionais;
- III. Confrontar os conceitos “pós-convencionais”, abertos para a universalidade, com as exigências históricas de um grupo específico que se coloca a tarefa de identificar-se como um “Outro” particular;
- IV. Apontar que as exigências particulares de um grupo podem reiterar as proposições universais do estágio pós-convencional, a partir das categorias de justiça e solidariedade.
- V. Discutir a importância que a educação, mormente a escola, assume no processo

identitário e de reconhecimento (e auto-reconhecimento) das pessoas afro-descendentes; sobretudo quando se propõe realizar políticas de promoção/inclusão social.

Será esse, então, o propósito do presente trabalho. Em um primeiro momento (Capítulo I), propor-se e buscar uma tentativa de resposta para o questionamento a respeito de quem somos (seja em termos individuais, seja em termos coletivos); em um segundo momento (Capítulo II), apresentar as propostas existentes – ou comumente aceitas – de resolução à questão da identidade a partir da categoria de nação e povo ou da identidade nacional; em um terceiro momento (Capítulo III), circunstanciar a discussão à situação brasileira, apresentando o problema de se ser brasileiro a partir da consideração de um matiz de ordem racial ou “racialista”, ou étnico. A partir desses pressupostos teóricos aventar-se-á a discussão do problema *construção da identidade*, o que será feito à luz de um trabalho de campo (Capítulo IV). A investigação empírica, que mescla depoimentos, entrevistas e levantamento primário e secundário de dados, estará focada na constatação de como pessoas tidas ou autoconsideradas como negras entendem (ou percebem, ou explicam) a construção de suas identidades pessoais (indivíduos (Eu)) e coletivas (povo, em geral; povo brasileiro, especificamente).

O confronto entre a discussão teórica e a investigação empírica (Conclusão) aprofundará os conceitos habermasianos de “Eu ‘pós-convencional’” e “Povo” e os circunscreverá à problemática da construção da identidade nacional.

Para buscar argumentos que viabilizem a concretização dos propósitos levantados, procedeu-se a uma pesquisa que focou sujeitos em distintas situações de interação – todos, sujeitos que se autodefiniam (autodefinem) como “negros”:

1. sujeitos vivendo em interação com outros grupos “étnicos” não-negros, mantendo relações sociais a partir de comunidades “comuns”;

2. sujeitos vivendo em semi-interação com grupos “étnicos” não-negros, mantendo relações sociais esporádicas a partir de comunidades que se auto-referem como “negra” ou “afro-descendente”;
3. sujeitos vivendo em não-interação com outros grupos “étnicos”, mantendo relações sociais a partir de comunidades exclusivamente (majoritariamente) composta por afro-descendentes – comunidades remanescentes de quilombos, ou comunidades “quilombolas”.

Esses sujeitos foram selecionados a partir do nível de sua interação e de sua importância, quanto à vivência e organização, na vida das comunidades escolhidas. Assim, de acordo com o critério proposto, entrevistaram-se:

- a. 03 crianças (entre 10 e 11 anos) e 09 adolescentes (entre 13 e 17 anos), vivendo a situação de sujeito indicada em “2”. A escolha das pessoas desses grupos (crianças e adolescentes) foi aleatória, por conveniência, após um primeiro encontro e conversas informais, versando sobre o objeto deste estudo. Houve apenas uma escolha determinada, de uma criança vinculada diretamente à personagem Tia Eva (fundadora da comunidade), na condição de seu tataraneto;
- b. 03 adultos, vivendo, cada um, especificamente, as situações de sujeito postuladas em “1”, “2” e “3”. Essas pessoas foram:
  - b.1. Senhor Sérgio Antônio da Silva, o “Seu” Michel, com 71 anos à época da entrevista, bisneto de Eva Maria de Jesus, a “Tia Eva”, fundadora da comunidade de mesmo nome. Residindo, desde seu nascimento, na Comunidade Tia Eva, reconhecida como Quilombo urbano, “Seu” Michel foi líder comunitário por mais de 40 anos, além de militante do Movimento Negro, Conselho do Negro e de grupos de combate ao racismo e à discriminação. “Seu” Michel propiciou história de vida de pessoa em con-

formidade com a situação descrita em “2” (pessoa negra pertencente a comunidade étnica afro-descendente em semi-interação com grupos não afro-descendentes);

b.2. Jhonny Martins de Jesus, com 26 anos à época da entrevista, tataraneto de Dionízio Antônio Vieira, o fundador de Furnas dos Dionísios. Nascido e residente em Furnas, Jhonny foi líder da comunidade de Furnas e é Coordenador Estadual das Comunidades Negras Rurais de Mato Grosso do Sul, Coordenador da Coordenação Nacional de Quilombos, além de atuar na Secretaria Especial de Políticas para a Promoção da Igualdade Racial (Seppir) de Mato Grosso do Sul. Jhonny propiciou a situação descrita em “3” (pessoa negra vinculada a comunidade étnica afro-descendente em situação de não-interação com grupos não afro-descendentes);

b.3. Maria Helena Bicudo, com 41 anos à época da entrevista, natural de Piracicaba, São Paulo, graduada em Economia Doméstica, militante do Movimento Negro e do Movimento de Mulheres, em Campo Grande, Mato Grosso do Sul, foi contatada por também ocupar o cargo de presidente do Conselho Estadual dos Direitos do Negro. Maria Helena propiciou a investigação da situação descrita em “1” (pessoa negra não vinculada a uma comunidade específica ou majoritariamente afro-descendente, mas vivendo em comunidades “comuns”, marcadas pela interação inter-étnica).

Essas investigações tiveram lugar em ambientes diferentes, de forma a se poder verificar melhor a influência das interações sobre a autocompreensão que os sujeitos tinham de si. Os ambientes escolhidos foram:

a. Uma comunidade remanescente de quilombo, originada em 1909 (data sujeita ainda a discussões), localizada a cerca de 40 km de Campo Grande, MS, designada “Furnas dos Dionísios”, município de Jaraguari (que proporcionou a condição para encontro com sujeitos vivendo a situação “3”);

- b. Uma comunidade também remanescente de quilombo, considerada “quilombo urbano”, originada em torno de 1905, localizada no Bairro São Benedito, periferia de Campo Grande, MS, designada “Comunidade Tia Eva”; proporcionou a condição para encontro com sujeitos vivendo a situação “2”;
- c. Uma escola pública localizada na periferia de Campo Grande, MS (Escola Estadual Antônio Delfino Pereira, situada na comunidade “Tia Eva”, no Bairro São Benedito, que proporcionou a condição para encontro com sujeitos vivendo a situação “2”).

De forma a melhor coletar os dados considerados importantes para o propósito da pesquisa, recorreu-se a uma investigação de cunho qualitativo-etnográfico, desenvolvida mediante aplicação de questionários, entrevistas e depoimentos (histórias de vida).

Os dados, uma vez coletados, foram analisados, quanto à construção dos conceitos de identidade nacional, identidade negra e povo, a partir da contribuição/construção dos conceitos de “identidade”, “Eu ‘pós-convencional’” e “povo” propostos por Habermas, especificamente na sua Teoria da Ação Comunicativa, na sua concepção de ética e no seu pensamento político.

O conjunto de dados e informações provenientes dos questionários/entrevistas foi analisado por categorias que buscaram corroborar ou não as hipóteses subjacentes ao problema, sendo que as histórias de vida forneceram vivências que buscaram traduzir a apreciação livre e pessoal dos sujeitos sobre sua própria constituição (e contribuição) enquanto individualidade (conceito de “Eu”) e coletividade (conceito de “Povo”).

De um modo geral, e não sem uma pequena ambição, pretende-se que, ao fim deste estudo, algumas considerações possam ser confirmadas. Uma vez que a área de concentração dessa pesquisa é a Educação, talvez a mais importante dessas considerações diga respeito, justamente, à legitimidade de algumas reivindicações bastante peculiares à comunidade (“povo”) afro-descendente: o que se propõe a defender, aqui, é que as exigências particulares



da comunidade negra brasileira estão em sintonia com princípios além da própria identidade nacional brasileira, uma vez que se alinham com valores, princípios universais, sobretudo de justiça e solidariedade.

Em outros termos, a emancipação do povo negro, reconhecendo a especificidade de sua história, com seus sofrimentos e sucessos, com suas marcas a ferro, chibata, garrote e tronco, a emancipação desse povo, afirmava-se, significa a emancipação da própria “nação” – essa consciência moral que se assume e elege entre as “tradições” aquelas que pretende continuar e as que busca superar, em função de um projeto de sociedade mais justa.

Perceber que é a partir do reconhecimento do direito de se ser diferente, mas iguais, à luz dos valores e princípios universais, essa a atitude primeira, que traz implicações para a educação, quando se fala, por exemplo, das famigeradas cotas para estudantes afro-descendentes nas instituições de ensino superior públicas.

Não será o discurso conciliador, ou ocultador, de hoje, que exorcizará o passado. Habermas indica essa necessidade de enfrentamento do passado, partindo da realidade alemã, e afirmando que a Alemanha deve assumir seu passado – entenda-se, seu passado nazista – a fim de não mais correr o risco de repeti-lo no futuro. O Holocausto é elemento integrante da identidade alemã, hoje. Assim como a Escravidão Negra também é (ou, madura e criticamente, deveria ser) elemento integrante da identidade brasileira. Pode-se afirmar que, quem não enfrenta um problema, compactua com ele.

Em suma, a tese central desse estudo é a demonstração de que é possível vivenciar os pressupostos de uma identidade “pós-convencional” a partir do resgate de uma situação específica, particular, de um grupo, desde que orientada pelos princípios da justiça e da solidariedade.

A última palavra, para início de conversa. Nenhum trabalho é destituído de sentido,

para aquele que o executa ou para outrem, que o solicita. Esse princípio aplica-se, igualmente, aos trabalhos de cunho acadêmico. Em sendo assim, não é destituída de implicações semelhantes a tese que se tem em mãos. Por isso, antes de se convidar a prosseguir a árdua tarefa de enfrentar as linhas e páginas que estão por vir, é mister a apresentação de uma justificativa, diversa daquela já feita, por exigências metodológicas, científicas e acadêmicas.

Os autores têm razões que expressam e outros que, não raro, somente eles conhecem. Às vezes, nem eles mesmos conhecem todas essas razões. O fato é que eu, enquanto autor desta tese, tenho algumas razões que, acredito, sempre me impeliram a algumas ações, dentre elas, a que culmina com estas páginas.

Conversando com meus pais biológicos, fico sabendo que meu bisavós maternos eram portugueses e, uma das bisavós, segundo contavam, foi apanhada a laço na margem de um rio, em algum lugar em Minas Gerais, em fins do século XVIII, início do século XIX. Conheci apenas os avós maternos, sendo que o avô nascera no início do século XX, mais especificamente em 1901. Por parte de pai, conheci apenas a este, uma vez que seus pais, meus avós biológicos, faleceram quando ele estava com cerca de três/quatro anos, também em Minas Gerais. Desses avós paternos, nada soube, além dos nomes e do fato de serem negros – fato que desagradaria à bisavó com quem meu pai biológico morava na época. A ponto de ele ser enviado, em breve, para um internato em São Paulo.

Do internato, esse que viria a ser meu pai saiu apenas para ingressar no Exército. Não obstante isso, um fato deve ser destacado: quando ainda no internato, ganhou uma oportunidade de estudar em um dos melhores colégios de São Paulo, o que fez, apesar de todos os percalços. Resumindo: graças a esses estudos é que consegui enfrentar os desafios de uma orfandade sem perspectivas e chegar a titular-se e ser professor-fundador de uma ou outra unidade da atual Universidade Federal de Mato Grosso do Sul.

Observando a única foto de sua infância, uma foto 5,0cm X 7,0cm, vê-se um garoto de

cerca de dez anos, com os olhos marejados, tendo uma placa de identificação sobre o peito. A foto foi tirada no dia em que um grupo de internos tentou fugir da instituição. Ele, sendo o menor, ficou por último, não conseguindo escalar o muro. Foi derrubado e, ato seguinte, fotografado. Essa foto testemunha a encruzilhada que pode ter definido o caminho para a marginalidade e a morte e a escolaridade e a vida digna. Por ironia, vim a fazer parte, anos mais tarde, na instituição que administrava esse mesmo educandário.

Esse e outros fatos me fizeram pensar sobre o destino de tantas pessoas, semelhantes a mim, quanto à cor ou etnia, que se encontravam, em geral, nas situações mais sórdidas e humilhantes. Por vezes, discriminados pela própria família. Como o casamento de meus genitores, que recebera oposição de parentes de minha própria mãe.

Nos ambientes que freqüentei, nas instituições onde trabalhei, pela minha condição de afro-descendente, a sensibilidade é constantemente alertada para os sinais que os ambientes emitem. É possível que seja um trauma, ou um sentimento injustificável de inferioridade, mas o não reconhecimento de si nos ambientes que frequenta, reconhecimento visual paradoxalmente forçado em ambientes pejorativos (como prisões, bolsões de miséria, lixões...), mesmo nos ambientes e recursos didáticos escolares... Tudo parece conspirar contra aqueles que se pretendem afirmar negros ou afro-descendentes.

Tais experiências, aliadas à constatação persistente de que a sociedade fragmentada em classes contribui mais e mais para a redução do negro ou afro-descendente à situação permanente de inferioridade, levaram-me a perceber que – a exemplo de meu pai biológico – o único caminho honesto para se conseguir romper os grilhões ainda persistentes da menoridade dos ex-escravos passava pela educação. Mas uma outra educação, diversa daquela em que o negro não figura nos livros didáticos a não ser de forma discriminada ou estigmatizada como subalterna. Uma educação inclusiva e, não, que reforce o desrespeito. Trabalhei em escolas em que os únicos afro-descendentes (à exceção de mim) eram filhos de

faxineiras, beneficiados por bolsas de estudo. Encontrava esses alunos e alunas arredios, sem interação positiva com os demais.

Assim, gradualmente, foram-me sendo colocadas questões, que esta tese busca desentranhar e responder: será que se os afro-descendentes tivessem outro olhar sobre si, que lhes (nos) restituísse o orgulho de ser quem julgavam ou queriam ser, mesmo partindo de uma herança escravista, a sociedade como um todo não poderia ser mais justa e solidária? Como poderia ser desenvolvida essa consciência de se ser negro: isoladamente, como aqueles que se retiram em quilombos rurais; ou na interação ou confronto direto com a diversidade e a adversidade, nas sociedades comuns? Como isso repercutiria na identidade do país?

Foram esses aspectos que conduziram a uma investigação sobre as comunidades afro-descendentes em diversos níveis de interação.

O outro aspecto se referia ao papel da escola, pois sendo uma instituição que se coloca a missão de formação integral da pessoa e, por conseguinte, do país, até em que ponto estaria contribuindo para a equalização de condições para aqueles que nela ingressam? Sobretudo, como estaria potencializando aqueles que mais necessitam, inclusive em termos de auto-estima e reconhecimento?

Por esse viés, fez-se necessário uma breve discussão sobre os instrumentos educacionais que poderiam contribuir para a inclusão e promoção dos afro-descendentes, focando, de modo especial, a política afirmativa de reserva de vagas e o livro didático.

Não serão dadas respostas. Mas serão feitas provocações. Provocações geram desequilíbrio, desestabilizam. Os desequilíbrios, de acordo com o princípio da equilibração, ancorado lá em Piaget, tendem, quando de sua superação, em uma reorganização das estruturas em um patamar mais elevado. Talvez seja esse um dos propósitos – desequilibrar. Se houver um rearranjo em outro patamar, teremos cumprido parte de nossa missão.

# CAPÍTULO I

## A QUESTÃO DAS IDENTIDADES INDIVIDUAL, COLETIVA E NACIONAL

De onde vim? Para onde vou? Quem sou eu? Essas três indagações, às quais pensadores atribuem a alcunha de questões existenciais, perpassaram ou perpassam, nem que ao menos uma única vez, a história (vida, reflexão) de cada *Eu* – seja, esse *Eu*, individual ou coletivo. Aí estão, para corroborar a tese, as reflexões, os discursos, práticas e especulações de cunho mítico, místico-teológico, filosófico e científico.

Algumas respostas ou teorias, mesmo que não respondam totalmente aos problemas mais abstratos impostos pelas questões existenciais, avançam elementos para uma discussão mais prática, do mundo real e das relações interpessoais.

Em Habermas (1983, 1989, 1994b, 1999, 2002b), vamos encontrar uma dessas teorias, quando o pensador alemão se dispõe a discutir os conceitos de *povo* e *eu*, a partir de uma ótica da identidade individual e coletiva. Enfrentando a constituição desses conceitos, Habermas vai, de fato, intentar uma resposta à indagação *Quem sou eu, indivíduo?*, *Quem sou eu, povo?*. E a resposta a essa questão da identidade presente, mesmo à margem de aspectos transcendentais ou místicos, vai implicar, ainda de acordo com Habermas, em uma retomada do passado (um *De onde vim?*, mesmo que limitado) e em uma prospecção de futuro (um *Para onde vou?*, mesmo que, também, ambientado na história fática humana). Não, porém, uma retomada fatalista. Ao contrário, como se verá adiante, será uma assunção consciente, livre, autônoma, pois, da história de vida que se pretende continuar, ou não. Ou não.

Certamente, resgatando desde o famoso dito do templo de Apolo – “Conhece-te a ti mesmo” –, muitos se anteciparam a Habermas no questionamento da identidade humana; seria

o contrário, indubitavelmente, se esse imperativo não se referisse a uma das questões existenciais. Portanto, precedendo Habermas, não são poucas as teorias que discutem os critérios pelos quais se orientar para a definição da identidade. De um modo geral, no mundo ocidental marcado pela racionalidade iluminista – a modernidade –, o reconhecimento de si é possível a partir dessa mesma racionalidade que se perscruta: é o *cogito* cartesiano, de acordo com o qual um indivíduo racional basta-se a si mesmo, em sua busca de constituição – *cogito, ergo sum*; penso, logo existo!

O *cogito* funda um paradigma – o paradigma da filosofia da consciência, ou da filosofia do sujeito, ou da racionalidade – que moldará o que vai ser compreendido por modernidade (1990b). De acordo com o paradigma da consciência, um indivíduo que raciocine com si próprio forja sua identidade. Esse processo de individuação fundado em uma razão monológica – de *ego* para *ipse* (de “Eu” para “mim mesmo”) – prescinde de um outro – o *alter* – para se realizar. E a razão, frente ao exterior (sejam coisas ou pessoas), assume uma função instrumental, mais que relacional.

Em outros termos, a razão monológica, expressão do paradigma fundado na filosofia do sujeito, sedimenta a singularidade, marcada pelo centramento do indivíduo sobre si mesmo, o qual descarta o encontro com o Outro no processo de sua constituição; e, mais, vê-se a si mesmo – e aos outros (sejam coisas ou pessoas) – a partir de uma perspectiva objetivante, em terceira pessoa, o que propõe o tratamento de tudo o que não é o próprio sujeito como passível de manipulação, instrumentalmente. Dentro de uma perspectiva política mais ampla, tal razão, tal paradigma lançará as raízes de um liberalismo extremo, onde a preocupação com o Outro é destituída de outras expectativas que não o próprio indivíduo autocentrado.

Pois bem, ainda que tenha conseguido responder à indagação das causalidades identitárias, o paradigma da consciência afigura-se, de acordo com Habermas – aprofundando

e apontando os limites dos estudos de Mead –, incompleto ou, pelo menos, bastante restrito: se consegue apresentar explicações para o fenômeno da identidade individual, não consegue dar conta da construção das relações e identidades coletivas e de suas implicações, sobretudo ético-morais e políticas, principalmente dentro de toda a complexidade dos atuais arranjos socioeconômicos, estatais e políticos (conf. FERREIRA, Rodrigo, 2000, p. 49-53).

Assumindo a tarefa de analisar a formação da identidade, seja individual seja coletiva, Habermas vai se pautar por um itinerário que, em seu conjunto, repropõe uma discussão sobre o próprio status das ciências e suas tarefas no mundo real (conf. HABERMAS, 1989<sup>2</sup>). Desse modo, algumas ciências serão compreensivas, outras serão reconstrutivas; dentre todas, a História assume um papel de destaque, pelo que lega aos agentes (individuais ou coletivos) em termos de responsabilização pelas tradições que pretendem continuar ou não.

Mas será, de fato, pertinente atribuir a Habermas uma inovação no tratamento da questão da identidade individual e/ou coletiva? E, em o sendo, quais avanços são proporcionados à existência concreta por essa inovação? A partir das respostas a essas indagações deverá ser possível o delineamento do conceito habermasiano de “Eu” (tanto individual quanto coletivo – “povo”), propósito central deste capítulo.

### **1.1. A visão habermasiana da construção da identidade**

Rodrigo Ferreira (2000) discute os processos de individuação e socialização em Habermas apontando que os dois são complementares: a individuação se faz mediante a socialização e a socialização pressupõe a individuação. Na tarefa de esclarecer essa

---

<sup>2</sup> Ainda que esse tema, inserido em um volume que discuta o agir comunicativo, apareça apenas na obra *Consciência moral e agir comunicativo*, Habermas demonstra essa preocupação em outras obras. Cumpre destacar *Conhecimento e interesse* (1982) e *Técnica e ciência como “ideologia”* (1993b).

imbricação, Rodrigo Ferreira traça um breve itinerário que principia na filosofia da consciência – em Descartes – e finaliza na filosofia da linguagem – em Habermas, passando por Mead.

A premissa básica, conforme indicado anteriormente, reside na mudança de paradigma: Descartes dá primazia à razão monológica, aquela que reflete fechada sobre si mesma, de forma que o indivíduo elabora os fundamentos de sua identidade a partir do atendimento a certas exigências da própria razão: distinção entre idéias claras e obscuras, distintas e confusas; atendimento às regras da evidência, da análise, da síntese e da enumeração.

Tal razão monológica conduziria o indivíduo a instituir-se primeiramente e, em sendo uma individualidade racional, mediante o uso da mesma racionalidade seria capaz de estabelecer relações lógicas, racionais e necessárias com outros indivíduos, instaurando uma ordem social baseada na deliberação de aspectos evidentes e necessários.

Enfrentando o esgotamento dessa forma de se conceber a formação da identidade – apenas reflexiva – Mead (1953) argumentará a existência de um elemento imprescindível para que o sujeito funde a si próprio: esse elemento, esse *medium* é a linguagem, uma vez que o sujeito, ainda quando pense isoladamente, não o faz desvinculado de substratos coletivos, quais sejam os sinais, representações, conceitos.

[...] Se o indivíduo pode atuar deste modo, e a atitude que provoca em si pode converter-se em um estímulo para ele, então temos a conduta com significação. Quando a reação da outra pessoa é provocada e se converte em um estímulo para controlar sua ação, então se dá a significação do ato da outra pessoa em sua própria experiência. Tal é o mecanismo geral do que chamamos “pensamento”, porque a fim de que o pensamento exista é preciso que existam símbolos, gestos vocais, em geral, que provoquem no indivíduo mesmo a reação que está provocando no outro; e tal que, desde o ponto de vista dessa reação está em condições de dirigir sua conduta posterior. Envolve não apenas comunicação, no sentido em que se comunicam as aves e os animais, mas, também, uma provocação, no próprio indivíduo, da reação que está despertando no outro, uma tendência a atuar como atua a outra pessoa. Alguém participa no mesmo processo que a outra pessoa está levando a cabo e controla sua ação com referência à dita participação. Isto é o que constitui a significação de um objeto, a saber, a reação comum à própria pessoa e à outra pessoa, que se converte, por sua vez, em estímulo para a própria pessoa. (MEAD, 1953, p. 112, tradução nossa).



De acordo com Mead, portanto, o processo de individuação não pode prescindir da socialização, uma vez que é dela – a vida em grupo, em sociedade – que o indivíduo vai extrair os elementos (conceitos, representações, sinais, significações, formas de perceber e expressar...) pelos quais vai refletir a si próprio. Portanto, mesmo quando no mais profundo de seu íntimo o sujeito tem a impressão de estar refletindo ou erigindo-se solipsisticamente, em verdade o está fazendo com o recurso às criações coletivas de que dispõe.

A simbolização constitui objetos não constituídos antes, objetos que não existiriam a não ser pelo contexto de relação social em que se leva a cabo a simbolização. A linguagem não simboliza simplesmente uma situação ou objeto que existe, já, por antecipação; possibilita a existência ou a aparição de determinada situação ou objeto porque é uma parte do mecanismo por meio do qual essa situação ou objeto é criado. O processo social relaciona as reações de um indivíduo com os gestos de outro, enquanto significações destes últimos e, portanto, é responsável pelo surgimento e existência de novos objetos na situação social, objetos dependentes dessas significações ou constituídos por elas. Então, a significação não deverá ser concebida, fundamentalmente, como um estado de consciência, ou como uma série de relações organizadas que existem ou subsistem mentalmente fora do campo da experiência na qual entram; pelo contrário, tem que ser concebida objetivamente, como existente completamente dentro desse campo. (MEAD, 1953, p. 116, tradução nossa).

Habermas reconhece a grande mudança implantada por Mead, com a proposta de alteração de paradigmas, ao afirmar que

Mead será o primeiro a tomar o enfoque performativo da primeira pessoa em relação à segunda – e principalmente a relação simétrica tu-me – como chave para a sua crítica ao modelo do espelho, isto é, à auto-relação do sujeito que se objetiva a si mesmo. (HABERMAS, 1990b, p. 197).

Mead será o primeiro a propor uma tentativa plena de conceituação do que seja a individualização social, rompendo com uma tradição individualística fundada no paradigma cartesiano. É essa ruptura o grande mérito destacado por Habermas:

No meu entender, a única tentativa promissora de apreender conceitualmente o conteúdo pleno do significado da individualização social encontra-se na psicologia social de G. H. Mead. Ele coloca a diferenciação da estrutura de papéis em contato com a formação da consciência e com a obtenção de autonomia de indivíduos que são socializados em situações cada vez mais diferenciadas. [...] em Mead ela [a individuação] resulta da internalização das instâncias controladoras do comportamento, que de certo modo imigram de fora para dentro. Na medida em que o sujeito que cresce através do processo de socialização e incorpora inicialmente aquilo que as pessoas de referência esperam dele, passando em seguida a integrar e a generalizar, através da abstração, as expectativas múltiplas, inclusive as contraditórias, surge um centro interior de auto-comando do comportamento,

imputável individualmente. (HABERMAS, 1990b, p. 185-186).

Ao lado desse mérito, Habermas aponta outro, que o coloca, justamente, em seu caminho de delinear um ultrapassamento do próprio avanço de Mead:

Mead tem um outro mérito, no meu entender, que é o de ter acolhido certos motivos encontráveis em Humboldt e Kierkegaard: que a individuação não é representada como a auto-realização de um sujeito auto-ativo na liberdade e na solidão, mas como um processo lingüísticamente mediado da socialização e, ao mesmo tempo, da constituição de uma história de vida consciente de si mesma. A identidade de indivíduos socializados forma-se simultaneamente no meio do entendimento lingüístico com outros e no meio do entendimento intra-subjetivo-histórico-vital consigo mesmo. A individualidade forma-se em condições de reconhecimento intersubjetivo de auto-entendimento mediado intersubjetivamente.

A inovação decisiva em relação à filosofia do sujeito tornou-se possível também nessa direção, graças a uma guinada pragmático-formal, a qual atribui a primazia à linguagem que explora o mundo – tida como meio do possível entendimento, da cooperação social e dos processos de aprendizagem auto-controlados – e não à subjetividade criadora de mundos. (HABERMAS, 1990b, p. 186-187).

Habermas, todavia, mesmo reconhecendo os avanços da teoria de Mead, também aponta uma limitação na mesma, fato que vai conduzi-lo a intentar um avanço mais contundente mediante uma guinada lingüístico-pragmática, criticando em Mead a restrição da importância da linguagem aos processos – ainda que concomitantes – de individuação e socialização: a linguagem não serve – segundo Habermas – apenas para esse duplo processo de individuação e socialização, mas, além disso, e sobretudo, serve como mediação insubstituível – *medium intranscendível* – para o entendimento das pessoas entre si. E será essa necessidade de entendimento – de alguém se colocar de acordo com um outro sobre algo no mundo – que vai desvelar a importância do novo paradigma da filosofia da linguagem, de uma nova racionalidade, dessa vez, dialógica.

A compreensão das implicações desse novo paradigma da linguagem, dessa guinada lingüístico-pragmática mostra-se mais abrangente e profunda do que poderia parecer a uma primeira observação: nela se radica não só uma crítica ao modelo sócio-político (e econômico) vigente no ocidente-capitalista-neoliberal-globalizado, como também uma inovadora percepção da responsabilização moral, tanto para o indivíduo quanto para o

coletivo.

Que vem caracterizar a proposição inovadora de Habermas, a designada “guinada lingüístico-pragmática”? Devemos, portanto, ainda que brevemente, apresentar as linhas gerais do que seja ou caracterize essa guinada lingüístico-pragmática, ou o paradigma da filosofia da linguagem, superando tanto o paradigma da filosofia do sujeito ou da consciência, quanto os próprios avanços de Mead.

De certa forma poderíamos classificar o ser humano, para Habermas, não – apenas – como animal racional, mas, sim – sobretudo – como animal comunicacional, um ser de e em comunicação. Isso é tanto mais explícito quanto Habermas classifica as falas como *ações de fala*<sup>3</sup>: em outros termos, pela palavra – pela comunicação simbólica – o indivíduo interfere na vida, seja própria seja de outrem. Assim, a linguagem não é algo abstrato, reduzido a um monologar contínuo, mas é algo prático – donde a guinada lingüístico-pragmática.

A concepção da filosofia da linguagem – ou, melhor expresso –, de um agir comunicativo, vai focalizar um novo conceito de ser humano, não tomado apenas como indivíduo e singularidade, mas agora ampliado em uma esfera histórica e política, ética e moral, como sujeito.

A proposição de Habermas é que o ser humano não nasce pronto, substancialmente falando, mas constrói-se a partir do contexto espacial e temporal que compartilha com outros sujeitos construtores de distintas histórias de vida que, no entanto, dividem o mesmo conjunto de valores, princípios, percepções, símbolos, história, tradição e, sobretudo, linguagem. Esse conjunto constitui o pano de fundo do mundo da vida, o qual engloba três mundos: o mundo objetivo, o mundo subjetivo e o mundo social; principalmente o mundo social, que a princípio aparece como totalidade preche de sentido e significativamente

---

<sup>3</sup> Essa indicação é bastante perceptível em suas obras que tematizam, explicitamente, a ação ou agir comunicativo. E a vinculação ético-moral desse agir é propriamente discutida em *Consciência moral e agir comunicativo* (1989).

coerente, respaldada pela certeza imediata, pela força totalizadora, e pelo holismo<sup>4</sup>.

Não estando pronto, mas em construção, o indivíduo é levado a forjar-se a partir dos elementos disponíveis no mundo da vida onde se encontra; e isso é feito, justamente, com o recurso da linguagem: reivindicar um reconhecimento de si é dispor-se, diante dos demais, a ser interpelado quanto a suas razões e pretensões.

Daí que sua fala deve atender não somente às expectativas dos demais sujeitos de uma dada comunidade de comunicação, mas, sim, às exigências sobre a própria forma de comunicação: portanto, atender às pretensões de validade lingüísticas.

Se os participantes da interação chegam ou não a um acordo é algo que se avalia em cada caso pelas tomadas de posição por sim/não, com as quais um destinatário aceita ou rejeita as pretensões de validade erguidas pelo falante. Numa atitude orientada para o entendimento mútuo, o falante ergue com *todo* proferimento inteligível as seguintes pretensões:

- que o enunciado formulado é verdadeiro (ou, conforme o caso, que as pressuposições de existência de um conteúdo proposicional mencionado são acertadas);
- que o ato de fala é correto relativamente a um contexto normativo existente (ou, conforme o caso, que o contexto normativo que ele realiza, é ele próprio legítimo); e
- que a intenção manifesta do falante é visada do modo como é proferida. (HABERMAS, 1989, p. 167-168, grifos do autor).

A gradual conquista da identidade, por parte de um sujeito capaz de ações de fala, vai se fazendo na medida em que o mesmo vai se mostrando comunicativamente competente. Entender, então, o processo de construção do Eu – e, conseqüentemente, de povo – em Habermas, exige que se apresente o que se pode entender por competência lingüística ou comunicativa.

Como indicado, a comunicação tem por função, segundo Habermas, explicitar algumas relações necessárias ao entendimento; principalmente, o fato de alguém (mundo subjetivo) buscar colocar-se de acordo com um outro (mundo social) a respeito de algo no

---

<sup>4</sup> “O *mundo da vida* constitui [...] o *contexto* da situação de ação; ao mesmo tempo, ele fornece os *recursos* para os processos de interpretação com os quais os participantes da comunicação procuram suprir a carência de entendimento mútuo que surgiu em cada situação de ação.” (HABERMAS, 1989, p. 167, grifos do autor).

mundo (mundo objetivo). A partir dessa busca de entendimento, a *ação de fala* deve atender a algumas exigências ou pretensões de validade, que são as pretensões de verdade, correção normativa, veracidade e sentido.

Em suma, de acordo com o paradigma da linguagem, toda vez que alguém tenta colocar-se de acordo com um outro sobre algo no mundo, ele deve afirmar sobre o algo aquilo que aquele algo de fato é – *verdade*; deve, também, interagir de acordo com as regras sintáticas aceitas e estabelecidas na sociedade determinada em que se encontra – *correção normativa*; deve, ainda, expressar aquilo que realmente intenciona ou pensa – *veracidade*; e, sobretudo, deve conseguir comunicar-se lógica e coerentemente, de forma a ser plenamente compreensível pelo outro e levar o outro a uma posição “sim/não” diante de sua pretensão – *sentido*. Essa dimensão eminentemente prática da linguagem – a dimensão pragmática –, Habermas a entende como a base de todas as dimensões, usos ou funções da linguagem. Assim, a dimensão pragmática subjaz, “sustentando”, a dimensão sintática e a dimensão semântica.

As três funções universais de expor algo, manifestar a intenção e estabelecer uma relação pessoal entre falante e ouvinte com ajuda de uma oração, subjaz a todas as funções que uma emissão pode cumprir em contextos particulares. O cumprimento dessas funções se mede pelas condições universais de validade que são a verdade, a veracidade e a retidão. (HABERMAS, 1994c, p. 332, tradução nossa).

As pretensões de validade, de acordo com Habermas, bem como as dimensões da linguagem, podem ser detectadas em toda e qualquer ação comunicativa, uma vez que são a explicitação de todo processo não apenas de individuação/socialização, mas de toda busca de entendimento em qualquer relação eu-tu de qualquer povo, sociedade e/ou cultura.

Manejar adequada e corretamente as pretensões de validade garantem ao indivíduo uma competência lingüística e social e, concomitantemente, a formação de seu Eu<sup>5</sup>. Assim, a evolução na construção da identidade do Eu se faz perceber mediante a progressiva

---

<sup>5</sup> Nas palavras do próprio Habermas (1983, p. 54): “A identidade do Eu indica a competência de um sujeito capaz de linguagem e de ação para enfrentar determinadas exigências de consistência.”

competência lingüística, a qual propicia a efetiva atuação no mundo da vida, de forma consciente, autônoma e moralmente responsável.

À luz do argumento anterior é possível uma abordagem da questão da identidade a partir do paradigma da linguagem. Assumir a linguagem de um grupo significa compartilhar, com esse mesmo grupo, sua cultura, sua história, seus simbolismos, seu *ethos*. Mas a assunção dessa linguagem não é apenas passiva: na medida em que se desempenha no mundo social em que se encontra, o indivíduo vai, por seu turno, interferindo na própria construção social. E, à medida que vai se apropriando conscientemente das instâncias construtoras da linguagem, vai se individualizando.

Habermas (1989), resgatando as investigações de Kohlberg e Selman, vai centrar-se sobre um critério através do qual é possível se avaliar o grau de desenvolvimento da individuação e da socialização, expresso na competência lingüística: tal critério é a descentração de si. Essa descentração de si é mais que a simples interação, empatia ou adoção de perspectivas (o chamado *role taking*). A descentração de si, de fato, vai exigir uma atitude performática, em que os sujeitos da ação comunicativa sejam capazes de intercambiar as entidades/attitudes pronominais da primeira, segunda e terceira pessoas.

De acordo com a visão de Habermas, o paradigma da filosofia da consciência institui o sujeito em uma atitude de terceira pessoa, como um observador ante o mundo, as pessoas e ante si mesmo. É a atitude do cientista, que é capaz de observar uma dada situação sem se envolver com a mesma. Já no paradigma da filosofia da linguagem os envolvidos nas ações de fala, o *falante* e o *ouvinte*, interagem mediante as atitudes das primeira e segunda pessoas, interação que coloca face a face o eu-tu de dois sujeitos capazes de ação, manifestação de intenções e posicionamento em termos de sim-não frente às pretensões do outro.

A evolução na descentração de si, porém, vai solicitar uma atitude performática, que é capaz de integrar a atitude objetivante da terceira pessoa, conjuntamente às atitudes da

primeira e segunda pessoas.

[...] Essa introdução da perspectiva do observador no domínio da interação possibilita (a) uma complementação do sistema das perspectivas do falante, com o que os papéis comunicacionais da primeira e da segunda pessoas são conectados como papel da terceira pessoa (o que tem efeitos no nível da organização do diálogo). A nova estrutura de perspectivas é uma condição necessária (b) para a transformação do comportamento de conflito guiado por interesses em agir estratégico e (c) para a construção daqueles conceitos sócio-cognitivos básicos que estruturam o agir regulado por normas. Com a construção de um mundo social de relações interpessoais reguladas legitimamente, formam-se (d) uma atitude de conformidade às normas e uma correspondente perspectiva, que complementam as atitudes básicas e perspectivas do mundo associadas ao mundo interno e externo. (HABERMAS, 1989, p. 192).

Dessa forma, o sujeito da ação de fala não apenas é capaz de saber o que ele próprio está comunicando e como está comunicando, intercambiando de posição entre falante e ouvinte: também é capaz de distanciar-se da situação direta (imediata) da ação comunicativa e observar – em uma atitude objetivante de terceira pessoa – a própria ação comunicativa quanto a suas pretensões de validade e manutenção de condições que garantam o respeito mútuo – necessário para que a ação comunicativa não se converta (ou perverta) em agir estratégico. Nas palavras do próprio Habermas, agora os sujeitos envolvidos em uma situação de fala

[...] aprendem a voltar-se, a partir dessa perspectiva do observador, para a relação interpessoal que estabelecem numa atitude performativa com o participante da interação. Essa atitude, eles ligam-na à atitude neutra de uma pessoa presente mas não envolvida, que assiste ao processo de interação no papel do ouvinte ou do espectador. Nessas condições, a reciprocidade da orientação da ação, instaurada no estágio precedente, pode ser *objetualizada* e trazida à consciência em seu *contexto sistêmico*. (HABERMAS, 1989, p. 180, grifos do autor).

Estando a construção da identidade – do Eu – marcada pela interação com os outros, por um lado, e pela descentração de si, por outro, fica patente o caráter moral desse processo; isso porque a identidade individual, para Habermas, não é resultante de um processo isolado, mas é um processo de caráter coletivo, que implica em competências que envolvem dimensões cognitivas, psicosssexuais e motivacionais. Essas competências seriam básicas a três das grandes correntes privilegiadas ou reconhecidas por Habermas (1983) como tentativas

de explicar o desenvolvimento da personalidade – a psicologia analítica do Eu (de Sullivan e Erikson), a psicologia cognoscitiva do desenvolvimento (de Piaget e Kohlberg) e a teoria da ação definida pelo interacionismo simbólico (de Mead, Blumer, Goffman...) –; personalidade e identidade estariam profundamente imbricadas e, ademais, teriam uma dimensão moral. Aliás, é este um argumento de Davidson e Youniss (1991), ao discutirem sobre a primazia da identidade ou da moralidade na constituição do Eu.

Habermas elenca essas três diferentes abordagens para os problemas do desenvolvimento a partir do conceito de identidade do Eu e indica que as mesmas têm uma multiplicidade de pontos de convergência, que são os seguintes:

- 1) A capacidade lingüística e de ação do sujeito adulto é o resultado de processos de amadurecimento e aprendizagem, cuja articulação ainda não nos é inteiramente transparente. [...]
- 2) O processo de formação de sujeitos capazes de linguagem e de ação percorre uma série irreversível de estágios de desenvolvimento discretos e cada vez mais complexos [...]
- 3) O processo de formação não só se realiza de modo descontínuo, mas é, via de regra, marcado por crises. [...]
- 4) A direção do desenvolvimento no processo de formação é marcada por uma crescente autonomia. [...]
- 5) A identidade do Eu indica a competência de um sujeito capaz de linguagem e de ação para enfrentar determinadas exigências de consistência. [...]
- 6) Um importante mecanismo de aprendizagem é a transformação de estruturas externas em internas. (HABERMAS, 1983, p. 53-54).

Esses pontos comuns, todavia, não são suficientes para esgotar, de forma satisfatória, o problema do desenvolvimento, articulando uma teoria convincente. Jane Lovinger buscou uma crítica das teorias reconhecidas pelo mesmo Habermas (conforme acima) em torno da psicologia analítica do Eu, procedimento que este considerou insatisfatório. Para Habermas, a proposição de uma teoria do desenvolvimento do Eu – ou qualquer teoria que se queira cientificamente aceita – deve ser capaz não só de resistir a críticas e avaliações mais empíricas, mas, mesmo teoricamente, deve ser consistente e universalmente válida. Em vista disso, Habermas resgata o aspecto, segundo ele, mais bem estudado do desenvolvimento do Eu, que é a consciência moral, considerando esta sob o aspecto cognoscitivo e, para tanto, vai se reportar à teoria kohlberguiana (HABERMAS, 1983).



Em suas investigações sobre o julgamento moral, Kohlberg apresenta três níveis, englobando dois estágios cada (seis estágios, ou estádios, no total), para explicitar sua teoria a respeito do desenvolvimento moral. Esses três níveis seriam o pré-convencional, o convencional e o pós-convencional, em que o sujeito apresentaria um julgamento moral baseado nos seguintes critérios (conf. HABERMAS, 1983, p. 57):

- Nível pré-convencional: estágio 1 - orientação pelo castigo e obediência; estágio 2 - orientação por objetivo instrumental individual e da troca;
- Nível convencional: estágio 3 - orientação a partir das expectativas interpessoais mútuas, dos relacionamentos e da conformidade; estágio 4 - orientação referida à preservação do sistema social e da consciência;
- Nível pós-convencional: estágio 5 - orientação baseada na consideração dos direitos originários e do contrato social ou da utilidade; estágio 6 - orientação a partir de princípios éticos universais.

Esses estágios do juízo moral seriam justificados pelas perspectivas sócio-morais correspondentes, da seguinte forma (conf. HABERMAS, 1989, p. 202):

- Estágio 1: adoção de ponto de vista egocêntrico;
- Estágio 2: adoção de perspectiva individualista concreta;
- Estágio 3: adoção de perspectiva do indivíduo em relação com outros indivíduos;
- Estágio 4: diferenciação do ponto de vista societário do acordo ou motivos interpessoais;
- Estágio 5: adoção da perspectiva do prioritário-em-face-da-sociedade;
- Estágio 6: adoção da perspectiva de um ponto de vista moral de onde derivam os ajustes sociais ou onde se baseiam.

Essa progressiva adoção de perspectivas, no plano sócio-moral, que fundamentariam

os respectivos juízos morais, de acordo com Habermas, só é possível pela gradual aquisição e desempenho da competência lingüística.

O complemento do sistema das perspectivas de ação significa, ao mesmo tempo, a atualização do sistema completo das perspectivas do falante, baseado na gramática dos pronomes pessoais e possibilitando um nível novo da organização do diálogo. A nova estrutura consiste em que o entrelaçamento recíproco das orientações de ação da primeira e da segunda pessoa pode ser compreendido enquanto tal a partir da perspectiva de uma terceira pessoa. Logo que a interação é reestruturada nesse sentido, os envolvidos podem não apenas *assumir* reciprocamente suas perspectivas de ação, mas também trocar as perspectivas de participante pela perspectiva de observador e transformá-las uma na outra. É nesse terceiro estágio da adoção de perspectivas que se leva a cabo a construção do “mundo social”, que se preparou no segundo estágio. (HABERMAS, 1989, p. 180, grifo do autor).

A competência lingüística – reconhecida como ação de fala – faz com que os sujeitos de ação e de fala confrontem o mundo social, o mundo das normas e, em uma perspectiva objetivante, questionem não só as pretensões de validade levantadas entre a primeira e a segunda pessoas, em e com seus atos de fala, mas, além e mais significativamente, questionem a própria normatividade – questionem as próprias regras que regem o mundo social que é tecido como um dos recortes do pano de fundo do mundo da vida.

Por essas razões, a individuação, o processo de construção da identidade, desvela-se também como um processo de desenvolvimento moral onde o sujeito, para se instituir como tal, *tem* de assumir a história, tanto a do grupo onde se encontra quanto a própria, e elaborar racionalmente decisões que levem à sua realização.

Mas Habermas não faz uma simples releitura ou apropriação da teoria do desenvolvimento da consciência moral de Kohlberg: faz, mesmo, uma reformulação de aspectos de sua teoria no que diz respeito às classificações ou níveis de desenvolvimento da consciência moral. Para tanto, Habermas vai, antes de qualquer coisa, delimitar o que seja a matéria-prima sobre a qual trabalha a consciência moral e qual deve ser seu desempenho. A matéria-prima seriam os conflitos de ação moralmente relevantes:

Chamo de “moralmente relevantes” os conflitos de ação capazes de solução

consensual. A solução moral dos conflitos de ação exclui tanto o emprego evidente de violência quanto um “compromisso fácil”; ela pode ser entendida como o prosseguimento, com meios discursivos, do agir discursivo, isto é, do agir orientado para o acordo. (HABERMAS, 1983, p. 58).

Sobre essa matéria-prima, os agentes (ou sujeitos) atuam com níveis diversos de competência, conforme o nível de desenvolvimento de sua consciência moral. A competência para a resolução dos conflitos de ação moralmente relevantes incide sobre as capacidades cognoscitivas, as qualificações gerais do agir e a competência interativa. De um modo geral, essas competências se reportam umas às outras. Cognoscitivamente, a pessoa deve passar de um pensamento que considera apenas “expectativas concretas de comportamento e de ações singulares” para outro onde se possa “entender as ações como realização de expectativas de comportamento generalizadas no tempo”, até atingir um ponto onde pode “questionar a validade de normas de ação e de papéis sociais”, uma vez que “emergem agora princípios segundo os quais podem ser julgadas as normas de conflito recíproco” (HABERMAS, 1983, p. 59).

Em termos de qualificação geral do agir, a pessoa deve evoluir desde um nível precário, fundado na dimensão prazer/desprazer, até um terceiro nível onde se interpretarão os carecimentos bem como suas críticas ou justificativas – passando por um nível onde se observa a satisfação dos carecimentos dos atores envolvidos em ações através da mediação simbólica.

Por fim, em termos de competência interativa, a pessoa também evolui, construindo uma identidade que, em princípio, é “natural”:

A criança, abandonando a fase simbiótica e tornando-se [...] sensível a pontos de vista morais [...] adquiriu, por assim dizer, uma identidade ‘natural’, devida ao caráter transtemporal do seu corpo, ou seja, de um organismo que conserva os seus limites. [...] os atores não estão ainda inseridos no universo simbólico; surgem aqui agentes naturais, aos quais podem ser *atribuídas* intenções compreensíveis, mas não sujeitos, já que a esses... podem ser *imputadas* ações. (HABERMAS, 1983, p. 62, grifos do autor).

Superando essa identidade natural, a pessoa passa a considerar o outro não mais

apenas como estando ligado às manifestações corpóreas imediatas, mas como sendo alguém que incorpora, em si, expectativas mais amplas, dentro de um universo mais simbólico e social, pautado por normas de ação. Essa identidade, sustentada por símbolos, seria a “identidade de papel”:

Sinais corporais – como o sexo, os dotes físicos, a idade, etc. – são assumidos nas definições simbólicas. [...] os atores revelam-se como pessoas de referência dependentes de papéis e, mais tarde, também como anônimos portadores de papéis. (HABERMAS, 1983, p. 62-64).

A identidade de papel, estando ligada a tradições, papéis ou normas, estando ainda ligada a convenções sociais nem sempre tematizadas discursivamente a respeito de sua fundamentação ou criação, estrutura – ou embasa – um “Eu convencional”.

A essa identidade ainda incompleta sobreviria um último nível do desenvolvimento da identidade: a “identidade do Eu”, no qual

[...] os portadores de papéis se transformam em pessoas, que podem afirmar a própria identidade independentemente dos papéis concretos e de sistemas particulares de normas. Supomos aqui que o jovem se apoderou da importante distinção entre, por um lado, as normas, e, por outro, os princípios segundo os quais podemos produzir normas, adquirindo assim a capacidade de julgar segundo princípios. Ele põe no âmbito das possibilidades o fato de que formas de vida a que se está habitualmente acostumado podem ser irracionais. (HABERMAS, 1983, p. 64).

Mais, a identidade do Eu representa um estado de maturidade e equilíbrio entre as solicitações (ou carecimentos) do Eu frente às solicitações (ou carecimentos) dos demais, o que exige o uso consciente e responsável da liberdade e das competências adquiridas. A identidade do Eu é um ponto de tensão, uma vez que “[...] [n]a identidade do Eu se expressa a relação paradoxal pela qual o Eu, como pessoa em geral, é igual a todas as outras pessoas, ao passo que – enquanto indivíduo – é diverso de todos os demais indivíduos.” (HABERMAS, 1983, p. 69).

A identidade do Eu transparece na consistência – e na constância – que o Eu adquire e

mantém diante dos conflitos e desafios os mais diversos, de forma que

[...] a identidade do Eu pode se confirmar na capacidade que tem o adulto de construir, em situações conflitivas, novas identidades, harmonizando-as com as identidades anteriores agora superadas, com a finalidade de organizar – numa biografia peculiar – a si mesmo e às próprias interações, sob a direção de princípios e modos de procedimentos universais. (HABERMAS, 1983, p. 70).

Uma pessoa que ignore as situações conflitivas em que se encontre vai constituir uma identidade dispersa, identidade, essa, que também pode ser considerada cindida ou, quando muito, integrada coercitivamente. O que corresponde, em verdade, a uma identidade incompletamente desenvolvida. Tal argumento não quer indicar que tal estado de não-identidade não seja encontrado; antes, o contrário: tal argumento visa apontar uma situação mais comum que rara – a dificuldade está em a pessoa construir e manter uma identidade do Eu, justamente porque “[u]ma identidade bem-sucedida do Eu [...] significa 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.” (HABERMAS, 1983, p. 78).

Os sujeitos, porém, como não se constroem solipsisticamente, mas através de relações intersubjetivas mediadas por um agir comunicativo exigente de competências, vão ser colocados diante de expectativas de agir cada vez mais complexas, as quais apenas são atendidas quando determinadas condições se efetivam. É um processo delicado e gradual, que apresenta incrementos tanto de exigências quanto de competências.

Por trás dessas evoluções pode-se perceber a gradual conquista de uma autonomia do Eu frente a seus próprios carecimentos, às expectativas do grupo e às determinações das normas vigentes. São exigidas, também, de acordo com Habermas, competências interativas, as quais se referem aos componentes cognoscitivos das qualificações de papel, à percepção das componentes motivacionais gerais do papel e as próprias qualificações gerais do papel

(que engloba os anteriores). Essas competências seriam indicadas por Habermas em duas passagens, especificamente: ao longo das páginas 63 a 66 de *Para a reconstrução do materialismo histórico* (ilustradas no *Esquema 3*, da página 65) e, delimitadamente, na Tabela 7, página 201, de *Consciência moral e agir comunicativo*.

[...] Ao crescente domínio das estruturas gerais do agir comunicativo e à correspondente independência crescente do sujeito agente em face do contexto, correspondem competências graduadas de interação, agrupáveis em três dimensões [...]

A primeira dimensão abraça a percepção dos componentes cognitivos das qualificações de papel [...] [cujos] níveis se distinguem em função dos graus de reflexividade [...]

A segunda dimensão se refere à percepção das componentes motivacionais das qualificações gerais de papel [...] [cujos] níveis se distinguem com base no grau de abstração da diferenciação [...]

A terceira dimensão abarca a percepção de uma componente das qualificações gerais de papel, a qual [...] pressupõe as outras duas e tem, ao mesmo tempo, aspectos cognoscitivos e motivacionais. [...] [seus] níveis se distinguem com base no grau de generalização. (HABERMAS, 1983, p. 63-64).

**Quadro 1 - Estádios de Interação, Perspectivas**

Tipos de ação	Estruturas cognitivas		
	Estruturas de perspectivas	Estrutura da expectativa de comportamento	Conceito de autoridade
Pré-convencional: Interação governada por autoridade	Conexão recíproca de perspectivas de ação	Padrão de comportamento particular	Autoridade de pessoas de referência: arbítrio externamente sancionado
Cooperação governada por interesses			
Convencional: Agir em papéis	Coordenação das perspectivas de observador e participante	Padrão de comportamento socialmente generalizado: papel social	Autoridade interiorizada de um arbítrio supra-individual = lealdade
Interação guiada por normas		Papéis socialmente generalizados: sistema de normas	Autoridade interiorizada da vontade coletiva impessoal: legitimidade
Pós-convencional: Discurso	Interação das perspectivas do falante e do mundo	Regra para o exame de normas: princípio	Validade ideal versus validade social
		Regra para o exame de princípios: processo da fundamentação de normas	

Fonte: baseado em HABERMAS, 1989, p. 201.

No que se refere aos componentes cognoscitivos, o aspecto mediante o qual se pode considerar o desenvolvimento da competência do sujeito seria o grau de reflexividade, ou seja, o saber colocar-se no lugar do outro, assumindo a perspectiva da primeira, segunda ou

terceira pessoas. No que se refere à percepção dos componentes motivacionais, o critério seria o grau de abstração ou diferenciação: saber quais os carecimentos próprios, os dos sujeitos próximos, aqueles mais amplos e abstratos, aqueles cuja pretensão é mais justa ou válida, dentro de normas de ação. No que se refere às qualificações gerais do papel, o critério teria por base o grau de generalização, operando uma diferenciação entre individualidade e Eu em geral. As qualificações, então, referem-se, formalmente, à capacidade de reflexividade, de abstração e de diferenciação.

Todas as competências evoluem, conforme exposto, desde um nível de maior centramento do sujeito sobre si e seus carecimentos até um nível elevado de generalização ou universalização, onde se passa a considerar cada Eu singular a partir de um contexto de solicitações universalmente legítimas, pois justas e válidas.

Esse projeto existencial, como já foi anotado, é fundamentalmente um projeto moral, pois na proposição de projetos – solicitações, suplantação de carecimentos – é inevitável o surgimento de conflitos, os quais pedem a resolução consensual, tendo-se em vista que há conflito de interesses de sujeitos de ação competentes, os quais podem – ou buscam – fazer valer seus pontos-de-vista a partir de normas reciprocamente reconhecidas como válidas.

A reciprocidade, que não é uma norma, como bem salienta Habermas, mas é também uma espécie de competência, vai exigir, igualmente, uma evolução de um modo *incompleto* para um modo *completo*:

[...] a reciprocidade não é uma norma, mas, ao contrário, insere-se nas estruturas gerais da interação possível, tanto que o ponto de vista da reciprocidade faz parte *eo ipso* do saber intuitivo de sujeitos capazes de linguagem ou de ação. Se se aceita isso, então [...] é possível derivar o (*sic*) níveis de consciência moral de modo a aplicar a exigência de reciprocidade, em cada oportunidade concreta, às estruturas de ação que o sujeito do desenvolvimento percebe nos diversos níveis. (HABERMAS, 1983, p. 67, grifos do autor).

É interessante observar que Habermas, discutindo esses pressupostos a partir da teoria de Kohlberg, resgata, com a apresentação da reciprocidade completa ou incompleta, as idéias

que Piaget (1994) já utilizara para se referir aos “dois respeitos” – o respeito *unilateral* (ou do menor pelo maior, do fraco pelo forte) e o respeito *mútuo* (ou o respeito entre iguais).

Duas pessoas se encontram numa relação recíproca de modo incompleto quando uma pode esperar ou fazer X e a outra pode esperar ou fazer Y (por exemplo: professor/aluno, pais/filhos). A relação entre elas é completamente recíproca quando, em situações comparáveis, ambas podem fazer ou esperar a mesma coisa (X = Y) (por exemplo: as normas de direito privado). (HABERMAS, 1983, p. 67).

A partir desse prisma ou critério, Habermas observa que em ações concretas pode ocorrer a reciprocidade incompleta quando a orientação é pela “obediência e punição”; e quando a orientação é pelo hedonismo instrumental, ainda se referindo a ações concretas, a reciprocidade é completa. A reciprocidade incompleta em face de expectativas de comportamento de pessoas de referência resulta na orientação “bom moço”, e a orientação “lei e ordem” é resultado da reciprocidade também incompleta, só que face às exigências de sistemas de normas.

Em suma, o que transparece por trás de todo esse processo é a gradual conquista de competências, às quais deve corresponder uma consciência moral de mesmo nível. Será essa consciência a manter o indivíduo em uma disposição de resolução dos conflitos morais para além da simples normatividade costumeira, buscando uma sólida correspondência entre o juízo e o agir moral, mesmo quando disso decorra um agir trágico, que significa “a aceitação intencional da pena ou culpa, ou seja, a realização do postulado moral da consciência inclusive em presença de um dilema moralmente insolúvel.” (HABERMAS, 1983, p. 71).

A aceitação de um agir trágico decorre de um compromisso com o agir comunicativo, pautado em regulamentação consensual de conflitos de ação e de uma consciência das limitações e exigências da liberdade. A coerência resultante de uma comunicação fundada em pretensões de validade – sobretudo a veracidade do sujeito para consigo – é a base para a instauração da autonomia, a emancipação, a constituição do “Eu ‘pós-convencional’”, cujo núcleo identitário é a identidade do Eu. Em suma:



- O “Eu ‘pós-convencional’” é esse indivíduo que vai se emancipar das normas e convenções sociais, construindo intersubjetivamente a história e o mundo social e, assumindo co-responsavelmente a tarefa de autodeterminar-se, está correlacionado a um tipo de identidade que se aparta do convencional.
- O “Eu ‘pós-convencional’” é aquele sujeito que vai inserir-se em um novo tipo de ligação social, individualizar-se e, junto a outros sujeitos de ação e de fala, competentes e capazes de justificar suas pretensões, “[...] criar suas formas de vida integradas socialmente reconhecendo-se reciprocamente como sujeitos capazes de agir autonomamente e, além disso, como sujeitos que são responsáveis pela continuidade de sua vida, assumida de maneira responsável.” (HABERMAS, 1990, p. 233).
- O “Eu ‘pós-convencional’” é aquela pessoa que conseguiu forjar a sua identidade tendo por base a liberdade, não só diante das exigências normativas da coletividade onde se radica, mas, sobretudo, a liberdade de se posicionar crítica e conscientemente – livremente – ante as exigências de sua própria liberdade: “A identidade do Eu significa uma liberdade que – na intenção, se não de se identificar, pelo menos de conciliar dignidade e felicidade – põe limites a si mesma.” (HABERMAS, 1983, p. 72).

Com esta retomada da visão habermasiana sobre o processo de individuação, ou construção da identidade individual, pode-se argumentar que a plena individuação, que vai além da individualização (que é a assunção dos papéis sociais, a conformidade a formas sociais e seguridades tradicionais (HABERMAS, 1990)), exige a real autonomia do indivíduo, interagindo com os outros, frente aos quais levanta pretensões de validade para que reconheçam – e não simplesmente dêem assentimento – que seu Eu detém uma vontade

autônoma e que pode agir como sujeito responsável, se autodeterminando e auto-realizando.

Portanto, nos âmbitos social, moral e cognitivo vão se operar construções específicas que caracterizarão e conceitualizarão o “Eu ‘pós-convencional’”:

- No plano cognitivo, o “Eu ‘pós-convencional’” será aquele sujeito capaz de compreensão do e competência no uso da linguagem e de suas pretensões de validade; também é aquele indivíduo capaz de uma atitude performática, alternando as perspectivas da primeira, segunda e terceira pessoas, reconhecendo intencionalidades e tendo domínio das normatizações reguladoras dos discursos em que se encontre envolvido.
- No plano social, o “Eu ‘pós-convencional’” será aquele sujeito que atua a partir de um referencial intersubjetivo, tomando para si, responsabilmente, a tarefa de assumir sua história de vida e a do grupo social a que pertence, bem como as convenções sociais inerentes, escolhendo quais tradições e normas pretende continuar ou não; também é aquele indivíduo que consegue fazer-se reconhecer como sujeito autônomo, capaz de ação e de fala.
- No plano moral, o “Eu ‘pós-convencional’” será aquele sujeito que não mais agirá apenas em conformidade às regras pelas regras, mas pelas convicções íntimas e universais de que alguns princípios, valores e projetos são reivindicações legítimas, racional e discursivamente demonstradas e consensualmente acordadas e/ou acatadas.

O “Eu ‘pós-convencional’” em Habermas, portanto, é o indivíduo (*Ego*) que resgata para si o direito de construir-se a si mesmo em permanente diálogo com os demais (*Alter*), utilizando-se de ações de fala fundadas em regras discursivamente elaboradas, adotando uma atitude performática, a qual não se contenta com o simples consenso da racionalidade instrumental.

Sendo, esse posicionamento teórico, inovador em relação às proposições até então vigentes, mudanças também são acarretadas na vida prática, nos campos ético-morais e sócio-políticos. Devido à gravidade das exigências – e conseqüências – da conformação do Eu em um nível “pós-convencional”, deve-se ter especial atenção para com os pressupostos que seriam solicitados pelo desenvolvimento moral que orienta os conteúdos desse nível – mais especificamente, o nível 6 (conforme teorizado por Kohlberg).

Pizzi (2005) avança essa discussão e afirma que

[...] o nível pós-convencional exige um esforço para definir valores e princípios morais com orientação universal. Isso pressupõe um sujeito autônomo, isto é, capaz de orientar-se de acordo com princípios “éticos auto-escolhidos” de *justiça*, da *reciprocidade* e *igualdade* dos *direitos* humanos e do respeito pela dignidade dos seres humanos como *pessoas individuais*. (PIZZI, 2005, p. 25, grifo do autor).

Mas essa consideração das pessoas como seres individuais não se sobrepõe à consideração maior de que as pessoas são seres humanos e que, por extensão, incluem-se em uma coletividade muito mais ampla do que o grupo dos mais próximos. A bem da verdade, justamente esse particularismo é que será rompido no nível “pós-convencional”.

A exigência pós-convencional ultrapassa, portanto, os limites de uma comunidade particular, ao provincialismo de uma determinada tradição ou cultura, para transformar-se num compromisso normativo inerente à moral universalista, agora reconstruída a partir de uma comunidade ideal de comunicação. Em outras palavras, os conteúdos secularizados das sociedades modernas exigem que toda moral possa assegurar, no processo de entendimento intersubjetivo, uma responsabilidade com os interesses, orientações valorativas e, de modo muito especial, com a globalidade das relações interpessoais *legitimamente* reguladas. (PIZZI, 2005, p. 25, grifo nosso).

É importante destacar que as relações devem ser reguladas de forma “legítima”, o que, no caso específico, não significa, necessariamente, “por força da lei”, mas, sim, resultante de procedimentos argumentativamente válidos, de acordo com os pressupostos de validade e exigências interativas já apresentados.

Essa abertura do Eu para além de si – mas sem descurar suas justas e legítimas reivindicações – e de seu grupo particular de convivência impacta o mundo da vida, trazendo

conseqüências para a vida prática, pessoal e/ou coletiva.

## **1.2. Conseqüências e avanços da teoria da ação comunicativa para a vida prática.**

O entendimento da formação do Eu em Habermas, a partir de sua proposição teórica – a guinada lingüístico-pragmática – está direta e analogamente vinculado ao entendimento de sua visão de formação (e conceito) de Povo. Se no indivíduo se dá uma evolução de identidades, emergindo de uma identidade natural até uma identidade do Eu, passando por uma identidade de *papel*, a identidade de um povo também terá, reflexivamente, uma evolução?

Mas, a despeito de se abordar a coletividade Povo, ou mesmo de discutir a pertinência de um conceito como *etnonacionalismo*<sup>6</sup>, que se insinua nas discussões sobre identidades nacionais, é necessário investir na propositura de uma identidade coletiva, quanto à sua origem. Afinal, questionado ou não, quanto à sua pertinência, hoje, ao lado de outras identidades como a nacional, ou identificações como as tecidas em torno ao gênero, opção sexual, religião, dentre outras, o povo, enquanto grupamento de pessoas que mantêm entre si um vínculo, expressa uma identidade coletiva.

### **1.2.1. As identidades coletivas**

A identidade coletiva é imprescindível para a constituição da identidade individual, como se expressou neste mesmo Capítulo. Habermas, apoiando-se no aspecto comunicativo –

---

<sup>6</sup> A expressão *etnonacionalismo* refere-se a um tipo de nacionalismo que tem por base a etnia. Tal conceito, o próprio Habermas o considera conflitivo por aproximar dois outros conceitos que, em si, seriam contrapostos, quais sejam o *demos* e o *ethnos*. Conceitos contrapostos por indicarem uma base de afiliação que se radica, em um caso, no povo (*demos*) como cidadão constituinte de – e constituído por – um Estado soberano e para além das diferenças culturais; em outro caso, na etnia (*ethnos*), ou no fator cultural, como elemento agregador, o que vai contra o ideal de universalização de um Estado moderno, de direito, democrático.

mesmo que admita que não com a profundidade necessária para esgotar o tema<sup>7</sup> – discorre sobre a interdependência existente entre o indivíduo e a coletividade, entre um eu “prático” e um eu “epistêmico”, de forma a traçar os indicativos da imbricação entre identidade individual e coletiva. De acordo com Habermas, não é possível evitar a aproximação entre os dois tipos ou níveis de identidade:

Existem homologias [...] entre as estruturas da identidade do Eu e as identidades do grupo. Enquanto o Eu epistêmico caracteriza-se (como Eu em geral) pelas estruturas gerais da capacidade de consciência, de linguagem e de ação, que todo Eu singular tem em comum com todos os outros Eus, o Eu prático se forma e se afirma como Eu individual na realização de suas ações. O Eu prático torna segura a identidade da pessoa no interior das estruturas epistêmicas do Eu em geral. O Eu prático afirma a continuidade biográfica e os limites simbólicos do sistema de personalidade, na medida em que volta sempre a efetivar as próprias auto-identificações no mundo, de modo a poder localizar a si mesmo nas relações intersubjetivas de seu mundo social de maneira unívoca, ou seja, ao mesmo tempo inconfundível e re-conhecível. Em suma: *a identidade da pessoa é, de certo modo, o resultado das realizações de identificação da própria pessoa.* (HABERMAS, 1983, p. 21, grifos nossos).

Radicalizando, poder-se-ia afirmar que, ainda que o Eu coletivo não seja a soma dos Eus individuais, particulares, esse Eu coletivo só existe pela atuação e atualização de cada Eu singular. É esse um ponto interessante e importante, até para as proposições que se farão nas páginas que virão. Afinal, não é uma abstração que é violentada, quando se fala do vilipêndio de uma sociedade, um genocídio, a dizimação de um “povo” pela fome ou moléstias: são pessoas concretas, aquelas que são ofendidas; é o José que passa fome; é a Maria que é violentada; é o Antônio que é discriminado; é a Joana que padece enfermidade. Sob o epíteto de sociedade, sob a alcunha de grupo, sob a denominação de povo existem rostos, rostos com nomes e rostos com olhos que interrogam, quando as vozes já não podem mais fazê-lo.

Precisamente por isso é que a tematização da identidade coletiva é impreterível. Afinal, quando essa identidade é transmutada em povo, essa identidade é vinculada a um Estado, quais as forças que rompem com algumas fidelidades e criam outras, às vezes tão fortes, que

---

<sup>7</sup> [...] a teoria da comunicação que tenho em mente não é tão desenvolvida que possa nos pôr em condições de analisar suficientemente as estruturas simbólicas que estão na base do direito e da moral, de um mundo constituído intersubjetivamente e da identidade de pessoas que agem e de coletividades que vivem juntas. Estamos ainda muito distantes, sobretudo, de poderoferecer reconstruções convincentes dos modelos de desenvolvimento de tais estruturas no plano ontogênico e da história do gênero. (HABERMAS, 1983, p. 31)

podem levar um irmão a matar outro irmão, em nome ou em defesa de uma entidade Estado, apresentada como pátria?

Atendo-se, nesse ponto, à discussão sobre a identidade coletiva, em sentido estrito, mesmo com as limitações apresentadas acima por Habermas, não é sem razão que se pode encontrar na ação comunicativa um fator de propiciação desta instância de identificações – identidade individual e identidade coletiva.

Segundo Habermas, as pessoas constroem suas identidades porque estas se estabilizam, mantêm-se a partir do reconhecimento efetuado por outros Eus, os quais também exigem e buscam reconhecimento para que se estabilizem. Nas inter-relações, as pessoas estabelecem partilha de significados, elaborando uma realidade simbólica comum. Esse substrato compartilhado e reconhecido pelas individualidades como portador dos mesmos significados e garantidores das referências sobre as quais cada Eu se apóia é que vai fazer com que os diversos Eus se reconheçam como um “Nós” – em oposição ou distinção a um “Eles”. E essa identificação só depende daqueles que compartilham o mesmo conjunto de referências, que pode ser continuamente reconstruído, comunicativa e intersubjetivamente.

Esse grupo de referência estável e estabilizador de identificações será o garante das identidades individuais, pois é a partir de seus valores, imagens de mundo e sistemas de normas que as identidades pessoais se auto-identificará, adquirindo continuidade e, portanto, existência concreta ou prática. Esse grupo, conforme Habermas, é a identidade coletiva:

[...] Gostaria de reservar a expressão “identidade coletiva” para os grupos de referência que são essenciais para a identidade dos seus membros; que são, de certo modo, “atribuídos” aos indivíduos, não podendo ser por eles escolhidos a bel-prazer; e que têm uma continuidade que vai além das perspectivas biográficas de seus membros. (HABERMAS, 1983, p. 23).

A identidade coletiva, afirma Habermas, por não ser um Eu em grandes dimensões, deve ser considerada a partir de algumas ressalvas, para que as analogias entre os desenvol-

vimentos das identidades pessoal e coletiva conduzam a equívocos. Habermas aduz três reservas, que são as seguintes:

1. [...] A identidade coletiva de um grupo ou de uma sociedade assegura continuidade e re-conhecibilidade. [...] varia com a variação dos conceitos de tempo, nos quais a sociedade pode especificar exigências de continuar-igual-a-si-mesmo. [...] transcende as gerações e, em alguns casos, as épocas. (HABERMAS, 1983, p. 25);
2. [...] A identidade coletiva continua a estabelecer de que modo uma sociedade se delimita em face de seu ambiente natural e social. [...] Os limites simbólicos de uma sociedade se formam, antes de mais nada, como horizonte das ações que ela se atribui internamente de modo cambiável. (HABERMAS, 1983, p. 25-26);
3. [...] a identidade coletiva regula a participação dos indivíduos na sociedade [...] Para a identidade de uma coletividade, tem então importância somente um *determinado setor* da cultura e dos sistemas de ação: ou seja, os valores fundamentais e as instituições-base que, recolhendo um consenso indiscutível, desfrutam no grupo de uma espécie de validade fundamental. (HABERMAS, 1983, p. 26, grifos do autor).

Dessa forma, pode-se verificar que a identidade coletiva resulta da anuência ou das inter-relações que os distintos sujeitos estabelecem em seu interior, em um movimento de retroalimentação contínua: ao mesmo tempo em que se reconhece nos valores, no universo simbólico, que são emanados do grupo, cada sujeito contribui, comunicativamente, intersubjetivamente, para a manutenção ou mudança desses conteúdos que lhes garante o reconhecimento recíproco e o auto-reconhecimento. Será a própria participação no grupo que propiciará a estabilidade identitária do indivíduo o qual, interagindo com e no grupo, construirá sua identidade grupal, coletiva. E isso de tal modo que “[...] a unidade da pessoa, que é construída através de uma auto-identificação intersubjetivamente reconhecida [...] apóia-se sobre a participação na – e sobre a delimitação da - realidade simbólica de um grupo, assim como sobre a possibilidade de se localizar em tal realidade.” (HABERMAS, 1983, p. 24).

Como ilação que remate esse ponto, sobre a identidade coletiva, deve-se, portanto, registrar que povo e identidade nacional são modelos de identidades coletivas; portanto, identi-

dades que têm sua subsistência a partir da existência concreta dos Eus práticos, que atualizam, em si, as referências portadoras de significados que, concomitantemente, proporcionará o auto-reconhecimento de cada Eu individual. Assim, mesmo que a identidade coletiva não seja, sob qualquer hipótese, um Eu em grandes dimensões, será ela a oferecer as condições para que cada identidade individual, cada Eu, possa construir as identificações que possibilitam sua afirmação – e isso pelas interações que propicia, pelo simbólico que institui e permite que diversos Eus se reconheçam como participantes de uma mesma realizada que os torna um Nós, distinto de outros, distinto dos Outros, que são os Eles. Afinal,

[...] ninguém pode identificar sua própria identidade independentemente das identificações que os outros fazem dele. Trata-se certamente de interações realizadas pelos outros não na atitude proposicional de observadores, mas na atitude prática de participantes na interação. E o eu tampouco realiza suas auto-identificações em atitude proposicional; enquanto Eu prático, ele se apresenta realizando o agir comunicativo. Em tal agir, os interessados devem supor um do outro que o *distinguir-se do outro* seja a cada momento reconhecido pelo outro. Portanto, o fundamento para a afirmação da própria identidade não é a auto-identificação *tout court*, mas a auto-identificação intersubjetivamente reconhecida. (HABERMAS, 1983, p. 22, grifos do autor).

Ora, conforme se está podendo perceber, a construção da identidade coletiva, de acordo com Habermas, não é o simples resultado da soma dos “EUs” privados, constituindo um EU em grande escala, automaticamente. Em verdade, a identidade coletiva é o resultado de normatizações, do acordo que envolve “EUs” capazes de autodeterminação e competentes para apropriarem-se (ou criarem) normas que possibilitem a regulamentação de normas.

Tal como a identidade individual, a identidade coletiva também é resultado de um processo de desenvolvimento que envolve etapas, estágios, que se caracterizam pela passagem da menor para a maior apropriação de sua história. E, tal como a identidade individual, a identidade coletiva também pressupõe competências ou a necessidade de se satisfazer determinadas exigências.

Lembrando que a individuação ocorre mediante a socialização, e que a identidade individual pressupõe a competência social intersubjetiva, reflexivamente, a identidade



coletiva emerge das disposições históricas, tradicionais, morais, normativas estipuladas – consciente e consensualmente, ou não – dos “EUs” que a constituem.

### **1.2.2. Da identidade coletiva para o Povo**

Habermas vai discutir o conceito de Povo em contraposição ao conceito de Estado-Nação: Povo seria uma como que identidade originária, natural, sendo que o Estado-Nação – que não pode ser identificado com a Nação – é uma entidade artificialmente criada mediante procedimentos políticos. Habermas também vai discutir o que seja Povo sem se contrapor, mas distinguindo-o, da soma das identidades individuais.

A discussão de Habermas sobre o que seja Povo se inicia com sua revisita sobre a Assembléia de Germanistas realizada em Frankfurt em 1846, reunindo eminentes homens de letras que tinham por intenção melhorar a comunicação científica (HABERMAS, 2000). As discussões que ocuparam a Assembléia encaminharam-se para o fato de que as ciências podiam se subdividir em naturais e humanas, sendo que as humanas, no caso de se aprofundarem na cultura, espelhariam – ou deveriam espelhar – o público ao qual se dirigiam: em sendo um público alemão, dever-se-iam constituir umas como que ciências alemãs. Daí a necessidade de se encontrarem parâmetros para que se definisse o espírito do povo, ou do Povo, qualquer que fosse o mesmo, mas de forma tal que sua definição ou delimitação pudesse estabelecer os limites mediante os quais fosse possível uma referência mais precisa.

Habermas vai indicar que, no intento de se dar uma resposta à questão “Que é um povo?”, não houve muitos conflitos, atendo-se a resposta a um núcleo comum principiado pela *simples* resposta de Jacob Grimm de que “Um povo é a soma de homens que falam a mesma língua.” (HABERMAS, 2000, p. 21, tradução nossa).

Tal resposta, porém, ainda que parecesse esgotar o assunto, não o fez, de fato, uma vez que ao menos seis problemas, destacados por Fröbel (sob o pseudônimo de C. Junius), se

colocariam à proposição, tendendo o assunto a uma solução de ordem mais cultural e política: afinal, “como delimitar uma língua pura”, indagava o mesmo Fröbel, se aqueles indivíduos que deviam ser considerados como um Povo poderiam provir de diversas localidades, ainda que falassem o mesmo idioma? Ou o contrário: que falassem idiomas (dialetos) diversos, mesmo compartilhando uma existência espacialmente comum? De qualquer forma, a busca inicial – por aqueles estudiosos – do que seria um povo e seu *Volksgeist* implicava em delimitar a nação, ainda que em termos de tempo e espaço (HABERMAS, 2000).

Esses problemas, aparentemente simples, vão suscitar em Habermas a discussão mais aprofundada sobre o que é um Povo, e o mesmo Habermas vai apontar que os lineamentos comuns indicam que a constituição do Povo restringe-se à linguagem, à cultura e à História (em suma, a Tradição); porém, Habermas (2000) afirma que tal lineamento deve ser questionado em sua fundamentação.

Devido a esse novo recorte, Habermas se coloca a tarefa de investigar os conceitos modernos – ou, ao menos, contemporaneamente possíveis – de Povo e Nação. Nessa averiguação, Habermas vai discutir que a constituição de uma Nação-Povo baseia-se, sim, na historicidade de uma linguagem, de tal forma que “[...] a contingência das fronteiras dos territórios estatais desaparece atrás do fato natural da geografia lingüística.” (HABERMAS, 2000, p. 22, tradução nossa). Tal proposição confronta duas visões, sendo uma a da comunidade lingüística – o Povo – e a outra a da comunidade jurídica – o Estado nacional.

O Povo, mesmo que possam (ou não) coexistir duas ou mais concepções sobre sua identidade, tem por princípio o fato de ser considerado a base natural de toda e qualquer Nação e que, agrupando-se em um território, vai constituir um Estado. Todavia, se se partir do fato de que as pessoas que se agrupam o fazem a partir de uma mesma tradição (história e outras lealdades adquiridas devido ao nascimento), tal não significa, por outro lado, que não tenham adquirido uma linguagem com variantes próprias (dialetos). Disso resulta que a

compreensão de Povo, a partir da unidade lingüística e do *Volksgeist* que a mesma implanta, em verdade pode ocultar o fato de que essa unidade é uma ação derivada (ou segunda) de um poder que forjou tal unidade pelo abafamento das diferenças – esse, o questionamento que antes fora referido como tendo sido levantado, também, por Habermas:

A homogeneidade da comunidade lingüística não é, pois, algo genuíno ou originário, mas, sim, algo que exige um *nivelamento* dos dialetos em favor de uma linguagem escrita introduzida administrativamente. Porém, o fato de que essa especificidade preservada do nacional só se possa introduzir mediante uma repressão de outras especificidades surgidas espontaneamente é algo que não se coaduna com aquele modo arqueologizante de compreender o *Volksgeist*, como algo que tenha surgido de forma natural. (HABERMAS, 2000, p. 25, grifos do autor, tradução nossa).

À vista desses argumentos, Habermas vai repropor que o Povo, em verdade, compõe-se de muitos povos que se formam a partir das lealdades adquiridas pelo nascimento (como a família, região, etc.), conforme indicado acima; mas esses povos, ou grupos unidos pela tradição, vão se perceber, em determinado momento da história, envolvidos por uma nova constelação – ou seja, arranjos sociais, políticos, econômicos... – que vai mobilizá-los no sentido de constituírem uma nova forma de Estado: essa constelação é configurada pelos ideais libertários que vão investir contra o absolutismo e os poderes monárquicos, instituindo novas formas de controle, sim, mas também novas formas de participação das pessoas (povo ou população) nos rumos da organização social (a sociedade) como um todo:

Na Europa, até o século XVII, formaram-se Estados que se caracterizavam por um *domínio soberano* sobre um território; estes Estados tinham uma maior capacidade de arrecadar impostos que as velhas formações políticas, como os antigos impérios ou as cidades-Estados. Em sua função específica de *Estado administrador*, o Estado moderno se diferenciou do tráfico econômico mercantil institucionalizado juridicamente; sem dúvida, enquanto *Estado fiscal*, seguia dependendo da economia capitalista. No curso do século XIX, o Estado, como *Estado nacional*, se abriu a formas democráticas de legitimação. Em algumas regiões privilegiadas e sob circunstâncias favoráveis do pós-guerra, o Estado nacional que, entretanto, se convertera em modelo universal, pode evoluir mediante uma regulação da economia que, apesar de tudo, deixa intacto seu mecanismo interno de autorregulação, até converter-se em *Estado social*. Esta combinação afortunada está ameaçada na medida em que uma economia globalizada escapa à intervenção do *Estado regulador*. (HABERMAS, 2000, p. 74, grifos do autor, tradução nossa).

Destacou-se, acima, que a identidade valoriza, prioriza, ou está diretamente

relacionada aos aspectos consciente e consensual: uma identidade, para que suporte e represente instância de reconhecimento de um sujeito deve ter significado para esse mesmo sujeito. O mesmo se afirma sobre a identidade coletiva.

Ora, apesar das homologias existentes entre a identidade pessoal, individual, e a identidade coletiva, Habermas alertou para que não se admita, sem cautelas, uma aproximação plena entre as duas identidades. Por outro lado, quando a identidade coletiva vai se conformando ao longo do tempo, quando assumem grande influência aspectos externos à mera determinação voluntarista das pessoas, como, às vezes, sói ocorrer com fenômenos que impactem a economia (como a produção alimentícia), o mesmo Habermas indica alguns estágios que podem impactar essa identidade coletiva.

Desse modo, em consonância com os eventos históricos, a formação de um Povo, essa peculiar identificação coletiva, apresentando estágios de evolução social, nem sempre coloca para seus integrantes o problema da identidade. O nó górdio da questão dessa identidade coletiva não se encontra na identidade coletiva em si, mas na representatividade que a mesma possa ter das identidades individuais daqueles que se agrupam em sociedades; ou, em outros termos, o ponto reside no vínculo que torna possível aos diversos “EUs” reconhecerem-se no EU incorporado (ou espelhado) pela sociedade sem se confundirem com ele.

### **1.2.3. Um tipo específico de identidade para uma nova organização social**

Para tentar dar uma resposta, ainda que breve, ao problema, Habermas (1983, p. 82-85) apresenta quatro estágios da evolução social, principiando com as chamadas sociedades arcaicas, que são aquelas cuja estrutura é determinada por relações de parentesco e onde surgem imagens míticas do mundo. Amparadas no pensamento mítico, o problema da identidade inexistente para essas sociedades, a qual antropomorfiza a natureza e naturaliza a humanidade, criando analogias de tudo em relação a tudo e predominando a indiferenciação

entre seres humanos e demais seres naturais (ou sobrenaturais). Poder-se-ia, nesse estágio, comparar a identidade do indivíduo com a identidade natural exposta acima.

O surgimento de uma identidade mais tematizável se dá com as primeiras civilizações (Estado, monarquia, cidade). Nelas, torna-se possível uma identidade de grupo, o qual resulta de uma organização política carente de justificação, mantendo, ainda, vínculos com uma interpretação religiosa do mundo, com os recursos aos rituais, apesar da progressiva dessacralização. Será essa dessacralização, a autonomização das instituições e a necessidade de submeter o mundo – a ordem cósmica – que conduzirá a uma progressiva construção de identidade social (de grupo) destacada da natureza.

Um primeiro impulso – talvez dos mais significativos – para a constituição de uma identidade do Eu respaldada pela universalidade ou por uma pretensão de validade geral se dá com as grandes religiões mundiais, sobretudo o cristianismo, uma vez que sua doutrina estabelece uma responsabilização pessoal, individualizada, insubstituível, estabelecida entre Deus e a alma mortal do indivíduo. Serão essas religiões mundiais monoteístas que colocarão o problema de conciliar um Estado nascente, centrado sobre si, e princípios universalistas baseados na simples liberdade individual resultante da adesão à comunidade dos crentes.

A organização das formas de produção das civilizações desenvolvidas, que se traduz no aparecimento das classes e na desigualdade da distribuição de poder e riqueza, por um lado, e as proposições universalistas das religiões mundiais monoteístas, por outro, vai exigir uma justificativa que não pode ser facilmente aceita sem o recurso às ideologias, cuja tarefa é “[...] reequilibrar a *dessemelhança estrutural* entre a *identidade coletiva* ligada a um Estado concreto e as *identidades do Eu* produzidas numa comunidade universalista.” (HABERMAS, 1983, p. 84, grifos do autor).

As contradições ou conflitos existentes entre as duas esferas – a religiosa e a estatal – foram mediadas por uma série de mecanismos até sua explicitação (do conflito) na *era*

*moderna*, decorrente da fragmentação de uma proposta unívoca (como era o catolicismo) e do surgimento da economia capitalista de mercado. Esse conflito ou contradição expõe uma “*tríplice cisão* entre o eu moderno, por um lado, e a natureza exterior, a sociedade e a natureza interior, por outro.” (HABERMAS, 1983, p. 86, grifos do autor).

A cisão entre Eu e sociedade, na era moderna, agrava-se na medida em que o Estado tenta preservar uma identidade coletiva estatal, respaldada em princípios que instituem uma identidade particular, nacional, mas que não consegue ocultar eficazmente sua falta de unidade interna de uma sociedade dividida em classes. Além do mais, em uma economia de mercado, as exigências externas – ou as pressões do mercado sobre a organização política estatal – impõem-se sobre as meras deliberações internas, levando a uma reconsideração das normatizações que, em princípio, seriam produto da competência exclusiva de um Estado. O resultado desse conflito é que

Os mercados de bens de capital e de trabalho obedecem a uma lógica própria, independente das intenções dos sujeitos. E, ao lado do poder administrativo, incorporado nas burocracias estatais, o dinheiro tornou-se um *médium* anônimo da integração social, cuja eficácia não depende das idéias dos participantes. Essa *integração sistêmica* entra em concorrência com a *integração social* mediada pela consciência dos atores, ou seja, com a integração que se dá através de valores, normas e entendimento. A *integração política*, que segue o caminho da cidadania democrática, forma um dos aspectos dessa integração social geral. Por esta razão, o capitalismo e a democracia se encontram numa tensão – freqüentemente negada pelas teorias liberais. (HABERMAS, 1997a, p. 290, grifos do autor).

Nesse quadro, a identidade – seja meramente coletiva ou nacional – não é mais resultante dos planejamentos ou proposições de um Estado autônomo, fechado sobre si e que é capaz de se autodeterminar independentemente dos carecimentos interpostos pela comunidade universal, ainda que essa universalidade seja econômica ou mercantil.

Hoje, no máximo, podemos ver a identidade coletiva como algo enraizado nas condições formais sob as quais são produzidas e intercambiadas as projeções de identidade. A identidade coletiva não se apresenta mais aos indivíduos como conteúdo de uma tradição, sobre a qual desenvolver a própria identidade, como podia ser feito com base em um elemento solidamente objetivo. A verdade, em troca, é que os próprios indivíduos tomam parte do processo formativo e decisional de uma identidade que deve ainda ser projetada coletivamente. (HABERMAS, 1983, p. 91).

Se a formação da identidade individual, conforme salientado anteriormente, tem um caráter moral, e se a formação de uma identidade coletiva espelha – por ser constituída de identidades individuais que interagem livre e conscientemente em vista de um fim consensualmente proposto – os acordos resultantes da inter-relação de identidades individuais, fica igualmente demonstrado que há um caráter moral, senão ético, nos procedimentos da sociedade civil, enquanto esfera também determinante do mundo da vida. Desse modo, ao agir comunicativo sobrepe-se um outro tipo de agir, que é o *agir administrativo*, o qual possui uma racionalidade própria, instrumental, com vistas a fins. E é isso que ocorre:

A esfera da “sociedade civil”, separada tanto do Estado quanto da família, é dirigida por imperativos de mercado e, portanto, por mecanismo de sistema, e não de orientação, sensivelmente mediatizada, dos sujeitos agentes; por isso, ela se coloca para Hegel como “perda da eticidade” [...] O agir administrativo torna-se, por sua vez, dependente de problemas de tal tipo que são produzidos e definidos de um modo, por assim dizer, livre de normas, sem levar em conta *os problemas do mundo da vida (Lebenswelt)*.” (HABERMAS, 1983, p. 93, grifos do autor).

Essas novas configurações da sociedade mundial rompem com as figuras tradicionais que buscavam sustentar a identidade coletiva – a nação e o partido – bem como com as estruturas da religião, do direito e das instituições políticas. Porém, a nova configuração mundial vai além, des-humanizando a própria sociedade, com uma racionalidade que lhe é própria, funcionando segundo uma lógica – reflexão – própria aos sistemas. O equilíbrio desse sistema, contudo – equilíbrio que é requisito para a formação de uma identidade – não pode subsistir apenas com a satisfação das exigências do sistema em si, relegando a outros planos os sujeitos que integram os mesmos sistemas.

De fato, uma sociedade – enquanto sistema – que não preserva ou se realiza através de seus indivíduos não é uma sociedade real: “Com efeito, de acordo com os critérios de uma vida social que realiza suas individualizações através da socialização, uma sociedade separada dos seus membros por relações sistema-ambiente seria uma sociedade morta.” (HABERMAS, 1983, p. 98). E isso porque “não é possível conservar um sistema social se não forem

satisfeitas as condições de conservação dos seus membros.” (HABERMAS, 1983, p. 97).

A proposta de resolução do conflito que se afigura como insolúvel é a potencialização das instâncias comunicativas, nos diversos planos do mundo da vida, de forma a permitir que as identidades pós-convencionais do Eu consigam contaminar, gradualmente, difusamente, os sistemas de interpretação, de forma a indicar um pressuposto universalista, mesmo quando parecer que se discute um problema circunstanciado. Desse modo, indo além de uma identidade coletiva particularista – como a identidade nacional – mas sem resvalar para um “universalismo a-ético de mercado”, a nova identidade coletiva passa a ser fundada “na consciência de ter oportunidades iguais e gerais para participar em processos de aprendizagem criadores de normas e valores” (HABERMAS, 1983, p. 100), mesmo que resgatando, criticamente, os valores da tradição.

Para que tal ocorra, faz-se necessária a mesma conjunção de competências exigidas da identidade individual; sobretudo, a capacidade de reciprocidade, o reconhecimento ou a consciência de oportunidades iguais e gerais de participação para toda e cada sociedade em um contexto em que, mesmo enfrentando as solicitações próprias a cada uma, presentemente, todas se coloquem o objetivo futuro de um consenso que as reúna a todas, e que é o agir comunicativamente fundado em vistas de uma sociedade justa:

O que desejo afirmar é o seguinte: se, em sociedades complexas, se formasse uma identidade coletiva, ela teria [...] uma identidade própria da comunidade dos que formam discursiva e experimentalmente o seu saber relacionado à identidade através de projeções de identidade concorrentes entre si [...] cada posição pode concordar com as outras posições com que se defronta no *presente*, em torno precisamente de um partidarismo comum em favor de um universal a ser realizado no *futuro*. (HABERMAS, 1983, p. 103, grifos do autor)

Assim, se é possível se perceber uma evolução nas concepções da identidade coletiva, nas próprias formas de se entender o Estado, isso só se efetiva em razão de uma evolução na própria concepção de Povo, o qual é levado a transmutar-se em cidadãos, tendo a sua identidade original remodelada em função dos interesses do novo Estado moderno.

[...] a mobilização política dos “súditos” exige, primeiro, a integração cultural de



uma população heterogênea. Este “desiderátum” é satisfeito pela idéia de *nação*, com cuja ajuda os membros de um Estado constroem uma nova forma de identidade coletiva que vai além das lealdades adquiridas pelo nascimento, como a lealdade para com o povo e a família, a região e a dinastia. O simbolismo cultural de um “Povo”, mediante o qual nos asseguramos de uma suposta procedência, linguagem e história comuns, de um caráter próprio, quer dizer, de um *Volksgeist* – “Espírito do Povo” – comum “produz uma unidade imaginária e proporciona aos habitantes do mesmo território estatal que, até então, só possuíam identidade abstrata, mediada juridicamente, a consciência de pertencer a algo comum”. Só a construção simbólica de um “Povo” faz do Estado moderno um *Estado-nação*. (HABERMAS, 2000, p. 88, grifos do autor, tradução nossa).

Com tais mutações, o Povo, identificando-se enquanto nação adstrita a um território, e ambos constituindo o Estado nacional, passa a perceber-se como uma nação de cidadãos, os quais não são mais o resultado involuntário de uma produção da natureza, pois “A identidade da nação de cidadãos não reside em características étnico-culturais comuns, porém na prática de pessoas que exercitam ativamente seus direitos democráticos de participação e de comunicação.” (HABERMAS, 1997a, p. 283).

O Povo, agora, resulta de um projeto de unificação, o qual tem como consequência um novo processo de identificações, que torna a identidade nacional (oriunda do emergente nacionalismo) distinta em vários aspectos da identidade fundada no *Volksgeist* – ainda que esse seja reassumido e reorganizado sob novo prisma, conforme salientado –, como indica o próprio Habermas:

Em primeiro lugar, no nacionalismo as idéias fundadoras da identidade provêm de uma herança profana, independente da Igreja e da religião; herança que vem preparada e mediada pelas ciências do espírito [...] Segundo, o nacionalismo faz coincidir a herança cultural comum de linguagem, literatura ou história, com a forma de organização que representa o Estado. [...] Terceiro, na consciência nacional se dá uma tensão entre dois elementos [...] as orientações universalistas de valor do Estado de Direito e a Democracia, por um lado, e o particularismo de uma nação que se delimita a si mesma frente ao mundo externo, por outro. (HABERMAS, 1994b, p. 89-90, tradução nossa).

O Estado moderno, portanto, busca coincidir o núcleo do *Volksgeist* – a tradição – com sua instituição reguladora, que o torna um *Estado de Direito*, combinando os limites sociais (da comunidade política dos cidadãos juridicamente definidos) e territoriais (do espaço físico também juridicamente determinado) sobre os quais exerce seu controle e seu poder coercitivo.

Não obstante essa atuação de cima e de fora, o Estado de Direito, configurando-se a partir do instrumento jurídico constitucional e estendendo os direitos a todos os cidadãos, de forma que os torna sujeitos de autolegislação democrática, busca impor-se como uma entidade – e uma identidade – desejada, uma vez que

*O Estado constitucional democrático é, segundo sua própria idéia, uma ordem querida pelo próprio povo e legitimado através da formação de uma opinião livre e da vontade pública, o que permite aos destinatários do direito entenderem-se, ao mesmo tempo, como seus autores. (HABERMAS, 2000, p. 89, grifos do autor, tradução nossa).*

A nova configuração do Povo, agora como sujeito de direitos, em uma progressiva reconstrução de sua auto-referência, coloca-o ante a necessidade de um novo tipo de consciência, que não aquela espontânea e quase ingênua, que se percebe apenas como herdeira de acontecimentos históricos. A nova consciência leva a que as pessoas que formam o Povo enxerguem-se como sujeitos de ação, capazes de autodeterminação e responsabilização não apenas ante o passado, mas, sobretudo, face ao futuro.

A elaboração do Estado nacional, enquanto instituição jurídica, opera uma cisão entre os cidadãos e a sociedade em que se encontram, de tal forma que os cidadãos devem assumir, para si e para os demais, aliás, com os demais, a responsabilidade face ao que projetam e a como alcançá-lo. Tal cisão implica, também, em uma diferenciação funcional de um subsistema que possa atuar em nome da coletividade e tomar decisões em nome de todos. Todavia, sendo uma instituição que se funda nos princípios do Direito, a responsabilidade pelas tomadas de decisão igualmente envolve a população. Ou seja:

*Dentro das fronteiras do Estado territorial se constitui, por uma parte, a população do Estado como sujeito potencial de uma autolegislação de cidadãos democraticamente unidos e, por outra, a sociedade como objeto potencial de sua atuação. (HABERMAS, 2000, p. 87, grifos do autor, tradução nossa).*

A nova concepção de Povo como sendo membros de uma Nação regulada por normas universalizáveis exige que os mesmos assumam uma nova identidade, agora não mais fundada sobre solidariedades imediatas e grupais, porém mais generalizadas, capazes de envolver todo

e qualquer nacional, mesmo aqueles mais distantes e desconhecidos, desde que sejam recobertos pela capa de uma sociedade de nacionais.

Se antes do Estado-nação a identidade do Povo estava muito presa ao concreto dos fatos, à história, à tradição, as mudanças de constelação e de organizações estatais trouxeram, embutidas, mudanças para as identidades grupais, ou seja, para a identidade dos povos ou do Povo.

A exigência é que se deva passar do patriotismo nacional para o “patriotismo constitucional”<sup>8</sup>, o qual não desconhece a História de um Povo, mas vai além dessa História, olhando para além das fronteiras comunitárias, em vistas de um projeto de emancipação de toda a pessoa e de todas as pessoas, a partir de suas especificidades.

[...] os princípios constitucionais não podem concretizar-se nas práticas sociais, nem transformar-se na força que impulsiona o projeto dinâmico da criação de uma associação de sujeitos livres e iguais, se não forem situados no contexto da história de uma nação de cidadãos e se não assumirem uma ligação com os motivos e modos de sentir e de pensar dos sujeitos privados.

A existência de sociedades multiculturais, tais como a Suíça e os Estados Unidos, revela que uma cultura política, construída sobre princípios constitucionais, não depende necessariamente de uma origem étnica, lingüística e cultural comum a todos os cidadãos. Uma cultura política liberal forma apenas o denominador comum de um patriotismo *constitucional* capaz de agudizar, não somente o sentido para a variedade, como também a integridade das diferentes e coexistentes formas de vida de uma sociedade multicultural. [...] não é necessário amarrar a cidadania democrática à identidade nacional de um povo; porém, prescindindo da variedade de diferentes formas de vida culturais, ela exige a socialização de todos os cidadãos numa cultura política comum. (HABERMAS, 1997a, p. 289, grifo do autor).

---

<sup>8</sup> Segundo Velasco, o tema do patriotismo constitucional faz referência a três núcleos, assim indicados:

a) como dotar de uma nova identidade coletiva um comunidade política que experimentou uma ruptura radical na continuidade de sua própria história; b) quais podem ser os traços idenitários compartilhados por uma sociedade marcada por um profundo pluralismo cultural; e c) sobre quais bases comuns se poderia assentar a identidade de uma União Européia ainda em processo de construção. (VELASCO, 200-, p.33).

O termo patriotismo constitucional foi utilizado pela primeira vez (sendo cunhado, então) por Dolf Sternberger em maio de 1979, quando da celebração de trinta anos da promulgação da Lei Fundamental alemã, a qual trazia valores que visavam superar o passado trágico e bárbaro legado pelo III Reich. Patriotismo constitucional, nessa perspectiva, seria uma “fórmula sintética” que teria por finalidade

[...] referir-se ao fato de que nesses trinta anos se havia gerado um processo de identificação coletiva que resultava completamente inovador na história alemã. A nova nação de cidadãos, formada após a derrota bélica (e, sobretudo, moral), já não pode encontrar-se nem reconhecer-se em traços comuns de tipo étnico-cultural, e menos ainda no orgulho por seu passado histórico, senão que teve que se reconstruir sobre a práxis e o exercício dos direitos políticos de participação que o texto constitucional reconhece e garante. (VELASCO, 200-, p. 34)

Assim, se o Estado nacional emerge de uma constelação específica, no início da modernidade, com as mudanças que a constelação atual padece se dá, implicitamente, uma nova configuração do Estado, o que vai solicitar uma nova concepção de Povo, uma nova visão de cidadãos, e um novo arranjo desse conjunto de identificações que se caracterizou como nacionalismo ou patriotismo nacional.

Retomando a imbricação das identidades individual e coletiva, Habermas deixa claro que o processo de construção do novo sujeito, do “Eu ‘pós-convencional’”, emancipado, é a base e, concomitantemente, a decorrência de uma nação que se concebe em perspectiva pós-tradicional ou pós-nacional.

Mas o próprio Habermas reconhece que a História, assumida consciente e livremente, é importante nesse processo porque o forjamento do novo Eu, do Povo, se faz à luz de seu novo *status* de cidadão, e esse – no contexto que se descortina – necessariamente tem de desenvolver a competência da descentração de si, superando as contradições e obstáculos de uma sociedade que se encontra às voltas com as exigências de uma economia que, por sua competitividade, esgarça a democracia. E isso é um aprendizado.

[...] Por isso, o *status* de cidadão juridicamente constituído depende de uma *contrapartida*, ou seja, de um pano de fundo concordante, que é dado pelos motivos e modos de sentir e de pensar de uma pessoa que se orienta pelo bem comum, os quais não podem ser impostos pelo direito. O modelo republicano da cidadania lembra que as instituições da liberdade, asseguradas pela constituição, só valem na medida em que uma população, *acostumada* à liberdade política e exercitada na perspectiva comunitária da prática da autodeterminação, utilizar-se delas. O papel de cidadão, institucionalizado juridicamente, tem que inserir-se no contexto de uma cultura política libertária. (HABERMAS, 1997a, p. 288, grifos do autor).

## CAPÍTULO II

### NAÇÃO E IDENTIDADE NACIONAL: QUESTÕES TEÓRICAS

Após termos apresentado a visão de Habermas a respeito da identidade, seja individual, seja coletiva e, inclusive, enquanto identidade nacional, faz-se necessária uma discussão sobre as questões teóricas mais complexas a respeito dos conceitos “nação” e “identidade nacional”.

Atualmente, parece haver um consenso, justamente, sobre a ausência de consenso a respeito do que possa ser compreendido como nação. Uma coisa, porém, é tida por certa: que o conceito nação, na sua acepção atual, é uma construção historicamente recente, conforme aponta Hobsbawm, em seu *Nações e nacionalismos desde 1780*, onde afirma que “A ‘nação’ pertence exclusivamente a um período particular e historicamente recente. Ela é uma entidade social apenas quando relacionada a uma certa forma de Estado territorial moderno, o ‘Estado-nação’.” (HOBSBAWM, 1991, p. 19).

Além do mais, segundo afirmam alguns teóricos, o conceito de nação pode ser, muitas vezes, utilizado, justamente, para sobrepor-se a outros conceitos democraticamente mais exigentes, como o conceito povo. É o que afirma Komparato:

A ironia da história é patente. Para afastar a ambigüidade do termo *povo*, os revolucionários franceses acabaram entronizando, em lugar do rei, um dos mais notáveis ícones políticos dos tempos modernos: a nação, a cuja sombra têm-se abrigado comodamente, desde então, os mais variados regimes antidemocráticos. (KOMPARATO, 2000, p. 19, grifos do autor).

E, se à nação associa-se o nacionalismo, deve-se ter presente que o nacionalismo é uma realidade derivada, decorrente de um sentimento partilhado por uma dada coletividade em um determinado momento de suas vidas e que consiste, entre outras coisas, na assunção de significações comuns para componentes culturais os mais diversos. Porém, é uma realidade anterior à nação:

[...] o nacionalismo, que às vezes toma culturas preexistentes e as transforma em nações, algumas vezes as inventa e freqüentemente oblitera as culturas preexistentes: *isto é uma realidade*. Em uma palavra [...] o nacionalismo vem antes das nações. As nações não formam os Estados e os nacionalismos, mas sim o oposto [...] (HOBSBAWM, 1991, p. 19, grifo do autor).

À luz dessa suspensão conceitual, tem-se que é cada vez maior a discussão efetuada sobre a questão nacional. Sobretudo, porque discutir a questão nacional recobra importância em um contexto mundial marcado pela internacionalização dos mercados e fluxo de bens, bem como incremento das comunicações e do conhecimento, visto, agora, como a nova riqueza das nações. O mundo globalizado, planejado (no sentido de Friedman, de ter-se tornado um mundo plano e, não necessariamente, planejado), impõe a discussão sobre quais os atores que, agora, podem intervir e, mais que isso, sofrer os influxos das grandes alterações econômicas, políticas, tecnológicas, comunicacionais, sociais e identitárias que se manifestam, mesmo que não se deixem compreender.

Não é difícil encontrarem-se afirmações onde são colocados, lado a lado, termos à primeira vista sinônimos como “pátria”, “país”, “nação”. Em uma categoria à parte se compreenderia o Estado – este, intuído como algo essencialmente político, em seu sentido estrito, de cunho institucional, governamental. A esse Estado referem-se discussões de caráter organizacional e, inclusive, identitárias, no sentido de se conceber o Estado como uma entidade com personalidade jurídica própria, que lhe garantiria autonomia interna e externa (a propalada soberania), além de reservar-lhe espaço no campo do Direito – sobretudo constitucional e internacional.

## **2.1. Sobre a gênese e evolução do Estado Moderno**

Já nas primeiras linhas de seu *Elementos de direito constitucional*, o jurista e constitucionalista Michel Temer, citando Celso Bastos, é categórico ao relacionar

Constituição e Estado: “A Constituição é a particular maneira de ser do Estado [...]” (TEMER, 1991, p. 17). E, ainda nos dizeres de Temer, o que seria esse Estado? Bem, o Estado...

Consiste na incidência de determinada ordenação jurídica, ou seja, de determinado conjunto de preceitos, sobre determinadas pessoas que estão em certo território. [...] O Estado regula globalmente as relações sociais de um *povo* fixado estavelmente em um *território* [...]

A definição completa de Ataliba Nogueira é a seguinte: “Estado é a sociedade soberana, surgida com a ordenação jurídica, cuja finalidade é regular globalmente as relações sociais de determinado *povo* fixo em dado *território* sob um poder”.

Entenda-se a expressão “povo” como domínio pessoal de vigência da ordem jurídica estadual.

Território, por sua vez, é o domínio espacial de vigência de uma ordem jurídica estadual.

O Estado é corpo social. (TEMER, 1991, p. 17-18, grifos nossos).

Essa citação é interessante pelos elementos que correlaciona – povo e território. O Estado não se concebe como uma entidade abstrata: *é uma sociedade, é um ordenamento jurídico, é um corpo social*, resultante do exercício de um poder reconhecido como legítimo sobre pessoas e, sobretudo, um território. Percebe-se, dessa definição, que não existe Estado sem povo, nem Estado sem território.

Por extensão, discute-se, dentro desse contexto, a figura emblemática do Estado-nação, ou Estado nacional, figura recente no cenário mundial e já considerado, por alguns, esgotado quanto à capacidade de desempenhar muitas das funções que lhe foram atribuídas desde seu surgimento, em fins do século XVIII e inícios do século XIX.

O Estado já é demasiado grande para as coisas pequenas e demasiado pequeno para as coisas grandes. É grande demais para a maioria das suas atuais funções administrativas, as quais exigem, até mesmo onde os impulsos desagregadores ou separatistas não atuam, formas de autonomia e de organização federal que contrastam com os velhos moldes centralizadores. Mas, sobretudo, o Estado é pequeno demais com respeito às funções de governo e de tutela que se tornam necessárias devido aos processos de internacionalização da economia e às interdependências cada vez mais sólidas que, na nossa época, condicionam irreversivelmente a vida de todos os povos da Terra. (FERRAJOLI, 2002, p. 50-51).

Nessas observações, o que se critica é, antes daquela entidade referida sob o epíteto de

Estado-nação, o próprio Estado, uma vez que, por mais que alguns pretendam declinar a existência dessa instituição de há muito, existem cada vez mais teóricos – e políticos – que apontam para uma direção: a que afirma que o Estado,

[...] tal como o conhecemos hoje, é uma instituição distintivamente moderna que não remonta para além do século XVI e que difere de outras formas mais recentes de comunidade política em vários aspectos significativos, dentre os quais três merecem menção particular, a saber: a territorialidade, o caráter socialmente abstrato e autônomo do estado e seu monopólio sobre o uso da força. (PAREKH, 2000, p. 93, tradução nossa).

Essa novidade do Estado é, atualmente, francamente aceita, como bem o demonstram vários estudos, dentre os quais podemos destacar aqueles resultantes das Conferências proferidas por Hobsbawm, em 1985, onde o autor afirma que

O Estado moderno típico, que recebeu sua forma sistemática na era das revoluções francesas – embora, de vários modos, ele tivesse sido antecipado pelos principados europeus que evoluíram a partir dos séculos XVI e XVII –, era uma novidade em muitos aspectos. (HOBSBAWM, 1991, p. 101).

De fato, se em alguns momentos pode-se ter a impressão de que a estrutura sobre a qual se edifica o Estado é algo sempiterno, ou consciente e intencionalmente planejado, não é isso que deixam transparecer os estudos sobre as origens da entidade estatal. Um estudo é particularmente interessante sobre esse ponto – a origem do Estado moderno: trata-se daquele elaborado por Elias.

Norbert Elias, pouco conhecido do público brasileiro e, de certo modo, restrito ainda às academias européias, discutiu com profundidade o controle das emoções e seu papel na constituição, sobretudo, da civilização ocidental, tanto sob um prisma psicogenético quanto sob um prisma sociogenético. Nesse último âmbito merece destaque o segundo volume de sua obra *O processo civilizador: formação do Estado e civilização*, onde o autor apresenta uma teoria que pretende indicar as linhas mais gerais da constituição daquilo que viria a se constituir no Estado moderno.



De acordo com Elias, o que se costuma chamar, atualmente, de civilização, implica em um longo processo, nem sempre consciente e nem sempre pacífico. Referiu-se, no parágrafo anterior, que o processo civilizador implicaria em um controle gradual das emoções; pois bem, esse controle não significa, necessariamente, a eliminação das expressões violentas ou agressivas, mas sua substituição por um tipo de vigor ou emoção mais aceitável. Sobretudo, no que diz respeito a um segmento da sociedade que pretendia distinguir-se dos demais em um momento histórico em que os recursos que propiciavam tal distinção, até aquele instante, começaram a ser mais rigidamente delimitados.

Para Elias (1993), o grande marco do que vem a ser considerada, hodiernamente, a civilização ocidental, seria a *sociedade de corte* (objeto de estudo e título de um outro livro de Elias, publicado primeiramente em 1969). Por sociedade de corte, Elias indica um conjunto de relações que se caracterizariam pela superação dos costumes vigentes até o início do feudalismo, ou por volta do início do século XI, um mundo que apresenta uma formação específica e que estabelece ligações mediante códigos e comportamentos originais. Quais seriam, pois, os costumes que foram superados? Para se enfrentar essa questão, Elias apresenta dois conceitos centrais – os conceitos de “configuração” e “interdependência”. Ainda que esses dois conceitos sejam os que mais se destaquem, um outro conceito menor os acompanha, pois os integra: o conceito implícito ou noção de “regularidade”.

“Configuração” seria a forma como apareceriam as relações sociais, em decorrência de alguns fatores históricos; seriam os arranjos decorrentes da busca por se satisfazer os desejos e emoções reinantes. Será a configuração que determinará que um dado período de tempo seja caracterizado ou denominado de feudal ou moderno, por exemplo. É assim que Elias descreve a configuração medieval de poder:

O imperador e rei não podia supervisionar sozinho todo o império. Despachou pela terra amigos e servidores de confiança para fazer cumprir a lei em seu nome, assegurar o pagamento de tributos e a prestação de serviços, bem como punir quem resistisse. [...] De conformidade com a estrutura econômica, a máquina de governo

nessa fase da sociedade era muito diferente da que seria utilizada pelos “Estados” em fase posterior. A maioria dos “oficiais”, segundo se disse a respeito dessa fase, “eram agricultores que desempenhavam deveres ‘oficiais’ apenas durante períodos estabelecidos ou no caso de fatos imprevistos, e portanto cabia mais compará-los a donos de terra exercendo poderes policiais e judiciários”. Com esse papel judiciário e mantenedor da lei se combinavam funções militares; eram guerreiros, comandantes de grupos mais ou menos marciais e de todos os demais senhores de terra na área que o rei lhes dera, contra qualquer ameaça de um inimigo externo. Em suma, todas as funções de governo eram enfeixadas em suas mãos. (ELIAS, 1993, p. 25).

A manutenção dessa configuração, dessa formação social específica, que se denominava medieval, definia-se por fatores endógenos e exógenos, integradores e desagregadores, os quais são denominados por Elias de forças centrífugas e centrípetas. Elas se articulam produzindo aspectos desagregadores e/ou integradores da configuração, ao mesmo tempo em que a constituem. A posse e concessão de terra, principalmente, era um desses fatores determinantes: para garantir a satisfação de suas necessidades e minimizar as ameaças circunvizinhas, um determinado nobre buscava expandir seus domínios territoriais. Nesses avanços contra um inimigo externo, precisava contar com o apoio de seus dependentes, os vassallos. A paga a esses vassallos era feita na forma de terras, sobretudo em terras periféricas ao reino, intencionando que esses novos pequenos senhores pudessem auxiliar na defesa do território maior ou reino. Esses vassallos, porém, à medida que se percebiam fortalecidos, começavam a exigir autonomia e posse definitiva sobre os territórios sob sua proteção, de forma que passavam a se constituir em ameaça ao suserano a quem deviam obediência.

Essa articulação de forças remete ao conceito seguinte, o conceito de interdependência, conceito importante a Elias e que lhe auxilia a melhor determinar o próprio conceito de configuração. Por “interdependência” pode-se entender o tipo de reciprocidade existente nas relações dentro de uma determinada configuração.

Ao longo dos séculos, os mesmos padrões e tendências reaparecem constantemente nessa máquina de governo. Os governantes de partes do território do suserano, os duques e chefes locais, constituem em todas as ocasiões um perigo para o poder central. Príncipes e reis vitoriosos, com a força dos exércitos que comandam e da

proteção que garantem contra os inimigos externos, esforçam-se, com um sucesso inicial, para enfrentar esse perigo na área que controlam. Sempre que possível, substituem os governantes locais por seus próprios amigos, parentes ou servidores. Mas em pouco tempo, não raro dentro de uma geração, o mesmo roteiro anterior se repete: os antigos representantes do governo central fazem o que podem para recuperar o controle que tinham sobre a região, como se ela fosse propriedade hereditária de sua família.

[...]

Por um lado, os reis eram forçados a delegar a outros indivíduos poderes sobre parte de seu território. [...]

Por outro lado, não havia juramento de fidelidade ou lealdade que impedisse os vassalos que representavam o poder central de afirmar a independência de suas áreas tão logo sentissem pender em seu proveito a balança do poder.

[...]

A lealdade dos vassalos era, afinal, regulada exatamente pelo grau real de dependência entre as partes, pelo jogo da oferta e procura entre os que davam terra e proteção em troca de serviços, por um lado, e aqueles que deles necessitavam, por outro. (ELIAS, 1993, p. 25-26; 64).

Embora extensa, a citação acima auxilia em uma compreensão desse mecanismo que era a interdependência e qual seu papel na configuração de um determinado período histórico: de certa forma, mesmo que representasse uma ameaça, o procedimento de doar terra era, naquela circunstância, a única forma de se conseguir apoio para alguma empreitada; sob essa ótica, o suserano dependia da prestação dos serviços guerreiros de seus vassalos. Por outro lado, os cavaleiros mais fracos dependiam da benevolência dos suseranos aos quais serviam para adquirem posses, sob a forma de territórios, pois nada lhes garantia que isso seria efetivado, ainda mais, de forma permanente.

Durante um longo período, que predominou até a decadência da Idade Média e início do feudalismo, o poder era traduzido em quantidade de terras que se possuísse. E, na luta pela terra, digladiavam-se os nobres. Embora a nobreza fosse constituída de príncipes, marqueses, duques, barões, condes e representantes da Igreja, os nobres eram, concomitantemente, cavaleiros – a nobreza seria um estado decorrente da capacidade guerreira de um determinado cavaleiro, o qual conseguia defender suas terras e, por outro lado, conquistar novas terras, aumentando seu patrimônio e seu poder. Esse processo prosseguia até o instante em que, em um determinado território, havia apenas um soberano poderoso, o senhor absoluto. Claro que

as noções de “território”, “soberano único” e “posse definitiva e absoluta de terra” devem ser discutidas, e é isso que demonstra o processo civilizador, com o destaque devido aos dois conceitos acima referidos de configuração e interdependência.

Mas a civilização dos costumes contou com o surgimento de um novo ingrediente em cena, em um período em que a expansão territorial entrava em relativa estabilidade, por ausência de novas terras a serem conquistada e a instalação de um determinado equilíbrio de forças entre grandes senhores que instauravam, em seus domínios, um regime absoluto: a nascente burguesia. Com a petrificação das relações em torno da terra, com a estabilização das relações internas a um determinado território, o excesso demográfico impeliu a transformações das instituições sociais existentes, levou a uma diferenciação do trabalho por parte dos servos e membros das classes mais baixas e, de certa forma, ao fortalecimento de um governo central, sobretudo, pela detenção de dois monopólios imprescindíveis: o monopólio monetário (tributação) e o monopólio da violência e da força (exército).

Aliás, entre esses dois monopólios também vigia o princípio da interdependência: quanto mais o soberano detivesse poder monetário, mais poderia, em um contexto de limitação de terras a serem redistribuídas, pagar mercenários para integrar seus exércitos; por outro lado, quanto mais conseguisse a manutenção de exércitos, mais poder teria para auferir impostos de seus súditos. Essa monetarização também aumentava o poder do soberano na medida em que, enquanto os demais senhores de terra tinham seus proventos (rendas) derivados apenas daquilo que fora estipulado sobre a produtividade das terras (o que significava um ganho limitado), aquele que monetarizava sua economia podia estabelecer novos impostos.

A redução do número de grandes proprietários de terra, de nobres, decorrente do acúmulo de terras pelos cavaleiros mais poderosos, conduziu a um monopólio de poder que viria a se manifestar mais explicitamente no regime absolutista, precursor do Estado moderno,

paradoxalmente. Mais uma vez, para compreender o que determinou o surgimento dessa nova configuração, faz-se necessária uma análise das forças agregadoras e desagregadoras reinantes nas interdependências tecidas nas relações.

Elias aponta que a concentração crescente de terra, com a inerente incapacidade de administração exercida por apenas uma pessoa – o senhor absoluto – sobre toda a extensão de seus domínios, fazia com que esse soberano delegasse poderes, transferisse funções para servidores ou súditos, de forma a que o império ou reino, como um todo, subsistisse. Nesse processo, portanto, quanto mais aumentasse o poder do soberano, mais crescia, proporcionalmente, a dependência dos súditos.

Elias afirma que esse monopólio do poder apresenta duas fases complementares, que seriam o monopólio privado – quando, a princípio, o soberano utiliza os benefícios de seu poder majoritariamente em prol de si mesmo (causando contestação dos súditos) – e o monopólio público – quando os benefícios não são mais alvo da contestação da sociedade, mas, sim, com essa mesma sociedade buscando acesso a eles.

De um modo geral, a luta pela construção de um Estado autônomo – um estado hegemônico e soberano – enfrentou desafios semelhantes àqueles que se fizeram presentes no processo de unificação dos impérios feudais. A diferença crucial estaria no fato do surgimento de uma figura mais permanente e com um poder mais estruturado – especializado – sobre um determinado território: dessa forma, os domínios de um soberano apenas assumem o caráter de Estados quando seu domínio territorial se estabiliza e passa a contar com o aparelho especializado de administração (ELIAS, 1993, p. 98).

O monopólio da terra reflete a mudança de fases ou modos de apropriação das mesmas: em um primeiro momento, a conduta dos sujeitos envolvidos seria caracterizada pela competição livre, ou seja, em dependência do voluntarismo dos cavaleiros interessados em adquirir terras a qualquer custo. Já em um segundo momento, tendo se estabelecida uma

determinada consistência do monopólio, essa competição se tornava dependente da função ou finalidade que o próprio monopólio necessitasse, o que poderia se traduzir na assunção de cargos de confiança, por parte dos cavaleiros já menos beligerantes e sem perspectivas de terras, enquanto integrantes da administração territorial do soberano absoluto/monopolista. Por fim, um terceiro momento: quando, em função dos benefícios advindos da nova configuração, o monopólio tornava-se público (ou seja, com seus benefícios não mais restritos ao soberano) e a luta focava, então, não mais a extinção do monopólio em si, mas a distribuição planejada de seus benefícios (ELIAS, 1993, p. 105-106).

É essa nova configuração – determinada pela administração especializada do território, que provoca divisão de funções e diferenciação do trabalho, e que institui mais visível e extensamente as interdependências, aliada ao controle dos setores monetário (tributação) e militar – que é (caracteriza) o Estado moderno.

À medida que esse mecanismo de poder vai se consolidando, pode-se afirmar que, enfim, constitui-se o Estado e será esse Estado, assim constituído, que vai estabelecer as condições de sua manutenção, em um outro tipo de interdependência que pode ser mais ou menos visualizada da seguinte forma: o gradual controle das emoções passa a criar as bases da conduta na nova sociedade e, quanto mais essa nova sociedade se estrutura, mais assume formas de controle das emoções, mediante o recurso aos monopólios (da força e da tributação). Essa nova forma de ser em sociedade, caracterizada pela gradual naturalização e internalização de certo padrão de conduta, é proposta como modelos tão naturais que passam a ser seguidos como que sem pensar.

Certamente que, em um plano maior, referido à constelação de sociedades (sobretudo ocidentais), não se pode afirmar que houve um processo homogêneo de assunção desse novo modelo de organização, que veio a redundar no Estado Moderno. Aliás, os conflitos que teriam existido no âmbito limitado de cada reino ou Estado transferiram-se, quando da

estruturação desses, para o plano externo: é a discussão sobre a chamada soberania.

O conceito de soberania é fundamental para a discussão sobre o Estado, pois se aceita que um Estado só é reconhecido como Estado quando é autônomo (portanto, soberano), o que quer dizer que pode decidir seus rumos por ele mesmo – trazendo conseqüências até sobre a validade (ou legitimidade) das leis que cria. Assim, soberania e Estado, se não são conatos, estão profundamente interligados. É o que aponta Ferrajoli:

*Soberania é o conceito, ao mesmo tempo jurídico e político, em torno do qual se adensam todos os problemas e as aporias da teoria juspositivista do direito e do Estado. [...] a noção [...] remonta ao nascimento dos grandes Estados nacionais europeus e à divisão correlativa [...] da idéia de um ordenamento jurídico universal, que a cultura medieval havia herdado da romana. Falar da soberania e de seus eventos históricos e teóricos quer dizer, portanto, falar dos acontecimentos daquela formação político-jurídica particular que é o Estado nacional moderno, nascida na Europa há pouco mais de quatro séculos, exportada no século XX a todo o planeta e hoje em declínio. (FERRAJOLI, 2002, p. 1-2, grifo no original).*

A soberania sempre se refere à dimensão interna e à dimensão externa do Estado. Na dimensão externa significa a capacidade de auto-afirmação e determinação diante de outros Estados; na dimensão interna significa a capacidade de auto-regulação de suas instituições, da sua vida política e da vida de seu povo. Será a discussão dessas dimensões da soberania que contribuirá para o desenvolvimento do direito internacional moderno.

A soberania interna é uma exigência para a própria existência do Estado. E essa soberania não deve explicações ou submissões a outros Estados. Tal soberania interna, que é o direito de auto-regulação de suas forças internas, de suas instituições, de seu povo, é a garantia da paz interna. E, ao mesmo tempo em que o Estado toma para si o direito de guerra dos súditos, em nome da defesa interna e dos próprios súditos, o Estado se dá o direito de fazer guerra a outros Estados, justamente como forma soberana de autodeterminação. Atente-se, nesse ponto específico, que há um reforço da teoria eliasiana do controle das emoções: foi apontado que as pessoas, gradualmente, civilizaram sua agressividade – não a eliminaram de todo, mas permitiram que ela fosse canalizada para uma forma socialmente mais aceita. De

um modo mais geral, o Estado assumiu para si essa potencialidade agressiva e agressora, sobretudo em relação ao plano externo:

Quanto mais se limita – e, através de seus próprios limites, se autolegitima – a soberania interna, tanto mais se absolutiza e se legitima, em relação aos outros Estados e sobretudo em relação ao mundo “incivil”, a soberania externa. Quanto mais o *estado de natureza é superado internamente, tanto mais é reproduzido e desenvolvido externamente*. (FERRAJOLI, 2002, p. 34, grifos nossos).

Devido a essa absolutização interna, a soberania estatal vai incidir, justamente, na definição daqueles que seriam os súditos autênticos – agora convertidos em cidadãos. Pela gradual estruturação e especialização de setores componentes da organização do Estado, mormente com o advento do Estado de Direito pós Revolução Francesa, com seu poder legal (reconhecido externamente por outros Estados soberanos), um Estado se arroga o direito de determinar quem são seus cidadãos, aos quais compete proteger, ao mesmo tempo em que pode impor-lhes obrigações.

Ferrajoli é incisivo em apontar que o Estado vai buscar legitimação para sua existência naturalizando e apelando para aspectos não-naturais, como a invenção da nacionalidade, mediante a uniformização ou padronização daqueles que se encontram em seu território; território, esse, conforme já apontado anteriormente mediante as análises de Elias, arbitrariamente concebido.

[...] não é exagerado debitar à própria divisão do mundo em Estados soberanos e à arbitrariedade de suas fronteiras uma das causas mais evidentes não apenas dos conflitos entre as *nações*, mas também dos conflitos internos a elas, ainda mais frequentes, gerados por fatores *étnicos* e *religiosos* [...] (FERRAJOLI, 2002, p. 49-50, grifos nossos).

Esse recurso, inclusive a criação de uma identidade ou espírito nacional procura ocultar a inerente artificialidade do Estado, o que vem sendo posto em questão, atualmente:

Vem-se desvendando, assim, o caráter efetivamente artificial e fictício dos Estados, freqüentemente criados de cima para baixo, como muitos dos recém-formados, e, de qualquer forma, sempre destinados a engessar as identidades dos povos com a



pretensão de subsumi-los em unidades forçadas e, por conseguinte, a negar suas diferenças não menos que suas identidades comuns. (FERRAJOLI, 2002, p. 49).

Se essas peculiaridades sobre as origens e formação do Estado foram alvo de grande atenção e discussão quase sempre consensual – devido, talvez, sobretudo, à sua maior visibilidade e poder de interferência na vida das pessoas – paradoxalmente, o mesmo já não se pode afirmar sobre a Nação, ainda que essa idéia seja, igualmente, considerada como uma invenção, e invenção peculiar às sociedades (Estados) ocidentais. Antes, convém destacar que, se em seus primórdios, as idéias de povo e nação teriam servido para garantir a subsistência do Estado, com a progressiva obsolescência do paradigma do Estado soberano (FERRAJOLI, 2002), tais idéias se converteram, justamente, em pontos de fragmentação desse mesmo Estado.

As idéias de “nação” e “nacionalidade”, não menos que a noção de “Estado”, são também uma invenção ocidental [...] Hoje, essas mesmas idéias estão se voltando contra os Estados: concebidos e legitimados como instrumentos de pacificação interna e de unificação nacional, eles, enfim, revelam ser não apenas as principais ameaças à paz externa, como também fontes de perigo para a paz interna e fatores permanentes de desagregação e conflito. (FERRAJOLI, 2002, p. 50).

Portanto, se o Estado é essa entidade que teve seu início em decorrência de uma configuração específica da história ocidental recente, e sendo sua estruturação uma como que resposta a essa configuração, pode-se dizer que o Estado experienciou um processo cujos elementos intrínsecos estão se esgotando, muitos desses já tendo se exaurido. E não só porque os arranjos políticos e econômicos estejam se alterando: também porque se dá uma exigência das vontades dos povos e da própria legitimação (em seu sentido jurídico pleno), a qual, pautando-se em valores que sejam reconhecidos como necessários à convivência harmônica entre Estados os mais diversos, aprofunda a crise do Estado, obrigando-o a rever sua estratégia de existência. Isso exige uma revisão do próprio princípio da soberania, sobretudo externa, princípio que implica na capacidade de autodeterminação e auto-regulação interna

mediante o estabelecimento de leis cujo fundamento primeiro e último é sua Constituição – algo já referido anteriormente, nas palavras de Temer, e que pode ser retomado à guisa de fecho dessa discussão específica:

O Estado [...] é uma *sociedade*. Pressupõe *organização*. Os preceitos *organizativos* corporificam o instrumento denominado Constituição. Portanto, a Constituição é o conjunto de preceitos imperativos fixadores dos deveres e direitos e distribuidores de competências, que dão a estrutura social, ligando pessoas que se encontram em dado território em certa época. (TEMER, 1991, p. 19, grifos do autor).

Ecoando o reconhecimento da centralidade dos preceitos constitucionais, mesmo que se assuma a crise da figura do Estado moderno, Ferrajoli analisa que “A crise dos Estados pode ser [...] superada em sentido progressivo, mas somente se for aceita sua crescente despoticização e o deslocamento (também) para o plano internacional das sedes do constitucionalismo tradicionalmente ligadas aos Estados [...]” (FERRAJOLI, 2002, p. 53).

Essa proposta de Ferrajoli vai ao encontro do “patriotismo pós-nacional” ou “patriotismo constitucional” de Habermas, uma vez que – ainda de acordo com o pensador italiano – o problema crucial da soberania dos Estados só pode encontrar superação no fortalecimento de um direito internacional fundado não na autonomia (irrestrita) dos Estados (restritos), mas na autonomia dos povos:

[...] hipótese que hoje pode ser realizada por meio da elaboração de um *constitucionalismo mundial*, capaz de oferecer, às várias cartas dos direitos fundamentais de que a comunidade internacional já dispõe, aquelas garantias jurídicas de cuja falta depende a ineficácia destas. [...] uma limitação efetiva da soberania dos Estados por meio da introdução das garantias jurisdicionais contra as violações da paz, externamente, e dos direitos humanos, internamente. (FERRAJOLI, 2002, p. 54, grifos do autor).

Se são essas as interpelações referentes ao Estado, elas não esgotam, antes agravam a (e se deixam agravar pela) discussão sobre a nação. E essa pergunta – “O que é uma nação?”, lançada por Renan – ainda se insinua.

## 2.2. Nações, nacionalismos e percursos identitários

“Que é uma nação?” Essa indagação, proclamada por Renan em fins do século XIX (mais precisamente em 1882), ainda encontra eco, nos dias de hoje, entre aqueles que se colocam o problema a respeito de quais elementos criam vínculos entre as pessoas e entre essas e uma entidade abstrata capaz de cobrar sua fidelidade, mesmo que à custa da vida daqueles que a ela se agregam.

“Que é uma nação?” E que fatores fazem com que essa entidade possa atribuir uma identidade a pessoas que, de outro modo, teriam razões para alegar e aderir a fidelidades diversas, tais como a raça, a origem, a territorialidade, a língua, a religião, a tradição... Enfim, condições objetivas, mas também subjetivas, como a opção sexual, a ideologia, a afinidade cultural, dentre outras inclinações.

Mesmo que setores da política governamental pretendam demonstrar que a nação engendra o Estado, os questionamentos buscam provar, senão o contrário, pelo menos uma realidade diversa: o fato de que não é o Estado que deriva da nação, mas a nação que é derivada do Estado, conforme o expressa Hobsbawm, quando afirma que “[...] o nacionalismo vem antes das nações. As nações não formam os Estados e os nacionalismos, mas sim o oposto.” (HOBBSAWM, 1991, p. 19; p. 56, citando Pilsudski).

É certo que existem autores que insistem nas particularidades culturais e lingüísticas para embasar a consciência de se pertencer a uma nação, como o faz Guibernau i Berdun, quando argumenta que “A consciência nacional é proveniente de valores, tradições, lembranças do passado e planos para o futuro compartilhados, contidos em uma cultura particular que é pensada e falada em numa linguagem particular.” (GUIBERNAU I BERDUN, 1997, p. 77).

De forma análoga, também é certo que existem diversos outros autores que investem

em outros campos e formas de análise, inclusive focados na própria concepção e evolução do nacionalismo e seus componentes – por um lado – bem como focados na pessoa do teórico do(s) nacionalismo(s). E será essa postura que vai colocar uma pedra angular na discussão sobre as origens pátrias ao apontar que, por mais que seja artificial, a origem ou a argumentação sobre a origem mesma da nação não se faz a partir de um vácuo, ainda que seja para ocupar um lugar deixado vazio (vácuo, também) por significações ou representações significantes. Essa é a conclusão a que se submete Smith, para quem “A nação pode ser uma formação social moderna, porém, está, em certo sentido, baseada em culturas, identidades e heranças preexistentes.” (SMITH, 2000, p. 199, tradução nossa).

Essas heranças, culturas ou identidades preexistentes envolvem diversas categorias, dentre as quais se destacam, nas referências de vários estudiosos, o *povo*, a *raça*, a *etnia*, a *cultura*, a *religião* e, talvez principalmente, a *língua*.

Essa, porém, não é a visão acriticamente adotada e compartilhada por Hobsbawm (1991), quando o mesmo procura dissecar as raízes do nacionalismo e vai, critério por critério, desmontando a tese de que a nação é decorrência de uma língua comum, ou de uma religião comum, ou de uma história/tradição comum, ou de um lugar comum, ou de uma etnicidade comum. Hobsbawm insiste, sobremaneira, na ruptura do vínculo direto (ou “equação”) nação = Estado = povo (HOBSBAWM, 1991, p. 31-36). No ponto extremo, Hobsbawm indica uma aproximação da postura de Renan, quando este afirma que a “nação é um plebiscito diário” (HOBSBAWM, 1991, p. 16; RENAN, 2000, p. 65). Mas, apondo suas reservas, Hobsbawm argumenta que não se podem buscar critérios objetivos para a discussão do que seja a nação apelando para posições subjetivas; mesmo porque as nações possuem elementos objetivos comuns – e aqui ele se coloca ao lado de Smith, referido acima, para quem a nação assenta-se sobre elementos preexistentes.

O fato, porém, de que alguns elementos objetivos estejam sempre presentes na

definição ou delimitação do que seja a nação ou os nacionalismos não pode asseverar que os mesmos determinem ou definam, por si sós, o que venha a ser a nação.

Enfim, se se pode falar em identidades nacionais, o que, indubitavelmente, remete a uma identidade que tenha vínculos com essa figura que é a nação, cabe a discussão sobre o que seja ou o “Que é uma nação?”.

De um modo geral, os historiadores, antropólogos e sociólogos contemporâneos – sobretudo aqueles exteriores ao continente europeu – consentem no fato ou assertiva de que a nação é uma figura da modernidade e, principalmente, respaldada – quando não criada – pelo Estado Moderno. De um modo geral, mas não total: essa a discussão aventada por Smith (2000), para o qual os teóricos do nacionalismo podem ser divididos em quatro grupos, por ele denominados de “nacionalistas”, “perenealistas”, “modernistas” e “pós-modernistas”. A divisão dos teóricos nacionalistas nesses grupos obedeceria ao princípio de como conceber a origem da nação (se é que a teve). Segundo Smith, a compreensão de nação, em cada um desses grupos, obedeceria aos seguintes critérios:

Para os próprios nacionalistas, o papel do passado está claro e não é problemático. A nação sempre esteve aí, verdadeiramente faz parte da ordem natural, inclusive quando estava submersa nos corações de seus membros.

Para os perenealistas [...] a nação é imemorial. As formas nacionais podem mudar e nações concretas podem dissolver-se, porém, a identidade de uma nação não muda. Contudo, a nação não é parte de nenhuma ordem natural, de modo que alguém pode escolher sua nação e gerações posteriores podem construir algo novo sobre os antigos cimentos étnicos.

Para o modernista, ao contrário, o passado é, em grande medida, irrelevante. A nação é um fenômeno moderno, o produto das ideologias nacionalistas, expressão, elas mesmas, da moderna sociedade industrial. O nacionalista é livre para usar as heranças étnicas, porém, a construção das nações pode se produzir sem a ajuda de um passado étnico.

Para o pós-modernista, o passado é mais problemático. Mesmo que as nações sejam modernas e o produto das modernas condições culturais, os nacionalistas que queiram disseminar o conceito de nação farão um uso generoso de elementos do passado étnico em suposições que pareçam responder a necessidades e preocupações presentes. (SMITH, 2000, p. 205-206, tradução nossa).

Todavia, o próprio Smith contesta que essas categorias de nacionalistas possam esgotar a discussão sobre qual o real papel ou função do estudioso das nações. Na verdade, para Smith, o nacionalista comporta-se como um arqueólogo; mais: como “[...] arqueólogos

políticos que redescobrem e reinterpretam o passado comunitário com o fim de regenerar a comunidade. Sua tarefa é verdadeiramente seletiva – esquecem, assim como recordam, o passado [...]” (SMITH, 2000, p. 206, tradução nossa).

A partir desse pressuposto, conforme exposto na parte anterior do capítulo, onde se buscou discutir a natureza do Estado, deve-se intentar uma outra discussão: aquela circunscrita à conceituação e concretização de nação.

### **2.2.1. “O que é uma nação?”**

Buscar a resposta para o que seja a nação apelando, simplesmente, para Renan seria uma tarefa cômoda. De acordo com esse pensador, “A existência de uma nação é (perdoem-me esta metáfora) um plebiscito de todos os dias, como a existência do indivíduo é uma afirmação perpétua de vida.” (RENAN, 2000, p. 65, tradução nossa).

E essa postura “plebiscitária” só é possível por ser resultante de uma configuração cognitiva, ou de uma mentalidade onde a humanidade, como um todo, se percebe partícipe de tudo aquilo que seus membros alcançam, de tal modo que se pode afirmar que “Uma grande agregação de homens, sã de espírito e cálida de coração, cria uma consciência moral que se chama nação.” (RENAN, 2000, p. 66, tradução nossa).

Certamente, dentro de uma perspectiva habermasiana, mesmo que sobejem as críticas, é possível que seja acatada a afirmação anterior, de a nação estar referida a um tipo especial de consciência, que é a consciência moral. E, se assim for, essa compreensão do que seja a nação se ampliará, de forma a comportar não apenas aquelas pessoas que se possam reunir mediante solidariedades objetivas, material e/ou fisicamente constatáveis, mas, também, aquelas outras que, por razões de consciência (moral) são capazes de fazer opções – assumir uma postura de “sim x não” decorrente de uma consulta “plebiscitária”, por exemplo. Aliás, de que maneira entender a seguinte afirmação habermasiana, quando de sua referência à

cidadania política decorrente do Estado nacional?

[...] desde um ponto de vista normativo, só o desejo de autodeterminação democrática de um povo pode fundamentar a pretensão de independência política [...] (HABERMAS, 2000, p. 32, tradução nossa).

Não obstante, destacar que essa postura é bastante questionada, quando não é deixada de lado ou ignorada pela investigação sobre nação, não significa deixar de considerar seus avanços e pertinências.

Habermas vai indicar que o nacionalismo (ou o sentimento nacional) é uma espécie de fidelidade – fidelidade a uma entidade *identitária*:

O nacionalismo, tal como se desenvolveu na Europa desde os fins do século XVIII, é uma forma especificamente moderna de identidade coletiva. [...] é o nacionalismo que vem satisfazer a necessidade de novas identificações. [...] no nacionalismo, as idéias fundadoras de identidade provêm de uma herança profana [...] preparada e mediada pelas ciências do espírito [...] o nacionalismo faz coincidir a herança cultural comum de linguagem, literatura ou história, com a forma de organização que representa o Estado. (HABERMAS, 1994b, p. 101-102, tradução nossa).

Cabe, ainda, porém, o questionamento: mas, que vem a ser essa entidade à qual um indivíduo – ou grupo de indivíduos – recorre para obter uma identidade? Sim, porque, mesmo que Habermas afirme que a nacionalidade confira uma identidade às pessoas, não se coloca o problema do que seja a nação; pois, de acordo com o já indicado anteriormente, o Estado e o nacionalismo criam a nação. Compreender que o Estado, enquanto pessoa jurídica, engendre condições objetivas e subjetivas, materiais e não-materiais que garantam sua subsistência não é exigência das mais difíceis; acatar que o nacionalismo seja um sentimento, uma identidade resultante da confluência de várias heranças artificialmente arranjadas, articuladas, também não é das tarefas mais complexas. Mas, fazer coincidir todas essas tarefas ou situações com aquilo que se entende por nação... Essa é uma tarefa de difícil construção; ou antes, de difícil desconstrução.

Ecoando o que os “nacionalistas” (entendidos como os estudiosos que tomam para si a tarefa de discutir o que seja a nação) problematizam, discutir a identidade nacional sem

discutir o que seja a nação é, simplesmente, continuar a tomar esse mistério (a nação) como algo dado, intuído diretamente.

Afirma Hobsbawm, citando a si mesmo:

[...] ao abordar a “questão nacional”, “é mais profícuo começar com o conceito de ‘nação’ (isto é, com ‘nacionalismo’) do que com a realidade que ele representa”. Pois “a ‘nação’, tal como concebida pelo nacionalismo, pode ser reconhecida prospectivamente; mas a ‘nação’ real pode ser reconhecida apenas *a posteriori*”. (Hobsbawm *apud* HOBSBAWM, 1991, p. 18, grifos do autor, tradução nossa).

Essa postura, porém, atualmente, é bastante rara, sobretudo entre os intelectuais, e esse é um outro problema, uma vez que se pretende discutir uma questão de implicação prática, política, de uma perspectiva “de cima”, conforme Hobsbawm (1991), a qual é inerente, além dos intelectuais, aos governantes. Essa visão dicotômica ou dual acarreta implicações, principalmente, para aqueles que vêm a ser os nacionais, o povo, ou os cidadãos, uma vez serem estes que vivem uma situação que não tematizam ou, em última instância, sequer se dão ao trabalho de definir sob que circunstâncias participam. É essa uma questão que se coloca Bhabha: “[...] quero enfatizar a ampla e reconhecida<sup>9</sup> imagem da nação [...] a ambivalência particular que persegue a idéia da nação, a linguagem daqueles que escrevem sobre ela e que vive naqueles que vivem nela.” (BHABHA, 2000, p. 211, tradução nossa).

Por essa e outras razões, a discussão sobre nação é delicada. Aqueles que se dedicam a ela, atualmente, porém, distinguem traços ou características comumente associadas como causas ou determinantes da nação ou sua origem. Seriam essas características, já apontadas acima, a origem comum, a religião, o território, a etnia e, principalmente, a língua.

Todavia, HOBSBAWM (1991) é enfático ao refutar todas essas condições como fundantes da nação. A terra, excluída de seu *status* de território nacional – pois, nessa perspectiva, ela já está inserida em um Estado juridicamente constituído – não poderia, por si só, criar um sentimento nacional, se separada da etnia e da língua. Porém, ao analisar esses

---

<sup>9</sup> O termo utilizado no original espanhol é “liminal”, que não encontra tradução em português. Seu significado, porém, em psicologia, refere-se àquilo que é perceptível pelos sentidos, que se encontra dentro do *limiar* consciente.



dois outros elementos, a situação não se resolve.

De acordo com Hobsbawm, os Estados não reduziram a profusão de línguas, mas o contrário: em seu afã de criar uma língua nacional – na acepção de estatal –, não é raro que o Estado crie ou imponha uma língua que não seja aquela própria dos súditos/cidadãos. O mais comum é, justamente, que o Estado, para colocar-se acima das divisões grupais, manifestas inclusive mediante dialetos e variações de algumas línguas gerais, proponha ou imponha uma língua *oficial* mediante seus organismos, mormente a escola (HOBSBAWM, 1991; GUIBERNAU I BERDUN, 1997). As peripécias dessa tarefa podem incluir, por vezes, a eleição de um idioma que é falado pela minoria daqueles que estão reunidos no território nacional; e aí cabe indagar sobre a função originária da língua para as pessoas, e a função atribuída à língua pelos Estados.

Quase tudo quanto se discutiu, dentro dos novos Estados e fora deles, a respeito da “idoneidade” de uma determinada língua para seu uso nacional foi afetado pela idéia de que essa atitude corresponde à natureza inata da língua, à capacidade de sua gramática, de seu léxico ou de seus recursos culturais para expressar complexas idéias filosóficas, científicas, políticas ou morais. Porém, o que realmente importa é poder dar aos pensamentos que cada um expressa, por crus ou sutis que sejam, a força contida em sua língua original e ser capaz de participar em movimentos de pensamento aos quais só podem dar acesso línguas “estrangeiras” ou, em alguns casos, línguas cultas.

[...]

[...] o “problema da língua” é só o “problema da nacionalidade” em nível micro, ainda que em alguns lugares os conflitos que surjam dele sejam suficientemente intensos para fazer com que a relação pareça invertida. De um modo generalizado, a questão “quem somos nós?” significa perguntar que formas culturais – que sistemas de símbolos significativos – devem empregar-se para dar valor e sentido às atividades do Estado e, por extensão, à vida civil de seus cidadãos. (GEERTZ, 2000, p. 170; 171, tradução nossa).

Conclui-se, do exposto, que não há uma coincidência natural entre o povo, entendido como aquele “domínio pessoal de ordem jurídica” (conforme lembrado por Temer (1991)), e a língua que o mesmo seja levado a assumir. Assim, a língua não é um distintivo ou um fator propiciatório da nação ou nacionalidade, ainda que seja um elemento distintivo de grupos, que se reconhecem mediante “sistemas de símbolos significativos”, que identificam a língua com a cultura – por extensão, com etnicidade.

E é a partir desse veio que Hobsbawm destaca três pontos do elemento *etnicidade* na alegada composição do nacionalismo, ou na produção de distinções nacionais. Primeiramente, de acordo com Hobsbawm, as distinções nacionais, a partir do critério da etnicidade, “funcionaram tanto horizontal quanto verticalmente e, antes da era do nacionalismo moderno, provavelmente serviram mais comumente para separar estratos sociais do que comunidades inteiras.” (HOBSBAWM, 1991, p. 81). Esse pressuposto leva à conclusão que “o tipo ‘certo’ de classificação racial vai a par com o tipo ‘certo’ de posição social, independente da aparência física.” (HOBSBAWM, 1991, p. 81). Uma conclusão que será mais discutida adiante, com recursos a Elias e Cunha.

Além disso, sempre de acordo com HOBSBAWM (1991, p. 81), “a etnicidade ‘visível’ tende a ser negativa na medida em que é muito mais usada para definir ‘o outro’ do que o próprio grupo.” Uma condição que leva a que a “homogeneidade étnico-racial da própria nacionalidade é dada como garantida, uma vez afirmada [...] mesmo que a inspeção mais superficial possa dela duvidar.” (HOBSBAWM, 1991, p. 81).

Mas, se a “eticidade negativa” pode ter significado para aqueles que a vivenciam ou a ela recorrem, fora dos âmbitos político-governamentais, ela é pouco importante entre os fatores originários ou precursores do nacionalismo – fatores “protonacionais”, segundo Hobsbawm. É o que este autor indica como sendo o terceiro ponto das distinções nacionais relacionadas com a etnia: “A etnicidade negativa é sempre intrinsecamente pouco importante ao protonacionalismo, a menos que tenha sido fundida com algo parecido a uma tradição estatal.” (HOBSBAWM, 1991, p. 82).

Não obstante essas restrições, o próprio Hobsbawm admite que

Se existisse hoje em dia algum critério padrão sobre o que constitui uma nação com uma capacidade de autodeterminação, o que significaria o estabelecimento de um Estado-nação territorialmente independente, este seria o étnico-lingüístico, já que o idioma é usado, onde é possível, para expressar e simbolizar etnicidade. (HOBSBAWM, 2000, p. 174, tradução nossa).

Assim, o idioma é uma expressão da etnicidade. E a etnicidade é fator objetivo de consolidação nacional:

Há múltiplas boas razões pelas quais o nacionalismo envolve uma identificação com a etnicidade porque esta provê o *pedigree* histórico de que a “nação” necessita, na grande maioria dos casos. [...] A etnicidade, qualquer que seja sua base, é uma forma facilmente definível de expressar um sentido real de identidade grupal que vincula os membros “nossos” porque enfatiza as diferenças com “eles”. (HOBSBAWM, 2000, p. 176, grifos do autor, tradução nossa).

A aproximação entre etnicidade e nacionalismo, porém, não pode ser acatada sem reservas, como o propõe Parekh (2000). Antes de tudo, por ser uma concepção profundamente eurocêntrica, pois “O conceito de etnicidade, com suas idéias associadas de descendência comum, parentesco, ênfases em traços físicos compartilhados e pátria é amplamente, porém não exclusivamente, europeu e tem apenas uma limitada relevância para a maioria do resto do mundo.” (PAREKH, 2000, p. 112, tradução nossa).

Além, e certamente mais grave do que a observação anterior, é a que Parekh destaca quanto aos perigos que o nacionalismo etnocêntrico proporciona, ou pode proporcionar:

Os perigos do nacionalismo são demasiados conhecidos para necessitar elaboração. É exclusivista e chauvinista, quer seja uma nação em defesa de sua pretensão de ser um Estado ou vice-versa. O nacionalismo suspeita das diferenças entre indivíduos e grupos, postula uma alma ou um espírito inexistente, privilegia a identidade nacional, nega o papel das agências mediadoras, tem uma ambição coletivista, teme os estranhos e desqualifica os empréstimos interculturais. Requer que o Estado sirva aos propósitos para os quais está inerentemente desenhado, outorga-lhe uma dignidade moral desmerecida e *corrompe a educação ao utilizá-la como uma ferramenta de engenharia cultural*. Também impulsiona formas de limpeza cultural e étnica, e conduz a muita miséria e violência. (PAREKH, 2000, p. 119, grifos e tradução nossos).

Esse sentimento nacional – o nacionalismo – extrapola, portanto, a mera “consciência de si e de pertencer a um grupo”, passando a um patamar de distinção exclusivística e discriminatória, ao ser encampado no discurso estatal, com as conseqüências que pontuam – não raro de sangue – a história humana, como procuraram demonstrar Hobsbawm (1991) e Habermas (1994b). Habermas, aliás, destaca que os conflitos dos Estados-nação decorrem de sua contradição intrínseca, resultante da tensão entre as orientações universalistas que o

Estado de Direito impõe e o particularismo de uma nação que pretende se delimitar soberanamente frente ao mundo externo – aspecto também levantado por Ferrajoli (2002).

Na linha traçada por Parekh, sobre os perigos do nacionalismo “cego”, e daqueles que contestam o fator étnico como protonacional (conforme Hobsbawm), Habermas acrescenta que “[...] o Estado, com uma população nacional homogênea, sempre foi uma ficção. É o próprio Estado nacional quem engendra esses movimentos por autonomia nos quais as minorias nacionais oprimidas lutam por seus direitos.” (HABERMAS, 1994b, p. 91, tradução nossa).

Em forma de ilustração, Habermas ecoa o alerta de Parekh, indicando aonde o nacionalismo integral pode conduzir:

Só o nacionalismo integral, que se encarnou em figuras como Hitler ou Mussolini, destruiu esse equilíbrio precário, liberando por inteiro o egoísmo nacional das amarras das origens universalistas do Estado constitucional democrático. O elemento particularista, apaziguado até então uma ou outra vez, rompeu, finalmente, na Alemanha nazista, na idéia de uma supremacia racial do próprio povo. E isto, como já foi dito, deu cobertura a uma mentalidade sem a qual não teria sido possível o extermínio, organizado em grande escala, de categorias pseudocientificamente definidas como inimigos internos e externos. (HABERMAS, 1994b, p. 92, tradução nossa).

Tendo destacados esses pontos que questionam a essência do nacionalismo quanto à sua origem e, também, quanto à sua pertinência para as pessoas, ressurgem a questão sobre o que é uma nação, e parece que, mesmo com a diversidade de argumentações, e ainda que orientadas no sentido de questionar a origem sempiterna do nacionalismo, não há uma resposta definitiva. De certo modo, a nacionalidade é algo que se vive, mais que se tematiza. E aqueles que se dedicam a esgotar sua realidade, muitas vezes podem apenas se colocar na posição de quem fornece as palavras, que serão dispostas diferentemente no contexto discursivo.

Os historiadores somos para o nacionalismo o que os cultivadores de papoula, no Paquistão, são para os *heroinômanos*: proporcionamos a matéria prima essencial para o mercado. Nação sem *passado* é um termo em si contraditório. O que faz uma nação é o *passado*, o que justifica uma nação ante as outras é o *passado*, e os historiadores são as pessoas que *o produzem*. (HOBSBAWM, 2000, p. 171, grifos e tradução nossos).

A nação, portanto, é uma produção cultural, política e racional, preme de intencionalidade, ainda que busque os fios com os quais tece sua rede em elementos já existentes, mas nem sempre articulados e orientados para o “projeto nacional”. Nação, enquanto entidade abstrata, à qual as pessoas aderem por uma questão de identificação ou identidade; nação, enquanto vivências e manifestações culturais que preenchem a busca de significado da existência e de auto-reconhecimento.

Se, ainda hoje, no ambiente acadêmico, a nação é objeto de discussão, as pessoas que vivem suas nacionalidades – de forma ingênua, até – sem as problematizar, no entanto, consideram-na como um fator constituinte de sua identidade e, além, uma instituição em relação à qual não se discute a fidelidade. De tal modo que a nacionalidade pode ser vista como uma identidade natural.

### **2.2.2. Nacionalidade e identidade**

A concepção de nação, ou melhor, de identidade nacional, à semelhança de outras discussões sobre identidade, poderá ser devidamente trabalhada a partir de uma perspectiva que confronte o “Um” e o “Outro”.

O que constitui o “Nós” coloca ao menos um problema, já que a definição se dá usualmente em termos de Estados existentes. “Nós” são os franceses, ou os suecos, ou os alemães, ou ainda os membros de subunidades definidas politicamente como lombardos, porém, distintos de “eles”, os invasores, por ser[mos] os “verdadeiros” franceses, ou alemães, ou britânicos definidos (geralmente) por descendência putativa ou por uma prolongada residência. Quem são “eles” não é difícil. “Eles” são reconhecíveis como os “não-nós”, mais comumente por sua cor ou outro estigma físico, ou pelo idioma. (HOBBSAWM, 2000, p. 181, tradução nossa).

Posição, essa, que não é estranha a quem se coloca o problema da definição da identidade a partir da nacionalidade, como deixa claro Geertz, que concluiu:

A maior parte dos tamises, brâmanes, malaios, sijs, ibos, muçulmanos, chineses, nilóticos, bengalis ou ashanti consideravam muito mais fácil compreender a idéia de que não eram ingleses do que a idéia de que eram indianos, birmaneses, malaios, paquistaneses, nigerianos ou sudaneses. (GEERTZ, 2000, p. 168, tradução nossa).

Ora, conforme já fora apontado por Hobsbawm, mesmo que a nacionalidade não seja adstrita à etnicidade, essa é um elemento importante para a diferenciação entre as pessoas, ou entre os povos, ainda que se deva observar que etnicidade não possa ser confundida ou associada acriticamente a aspectos supostamente de caráter biológico como *raça*, ou, visivelmente constatáveis como a *cor*:

No uso comum, [eticidade] é sempre ligada, de modo inespecífico, à origem e descendência comuns, das quais se alega derivarem as características comuns dos membros do grupo étnico. “Parentesco” e “sangue” têm uma óbvia vantagem em ligar membros de um grupo e excluir estranhos e, portanto, são centrais ao *nacionalismo étnico*. [...] No entanto, a abordagem genética de etnicidade é abertamente sem importância, já que *a base crucial de um grupo étnico, como forma de organização social, é cultural e não biológica*.

[...]

A negritude é um sentimento que realmente existe, não apenas entre elites e intelectuais negros, mas sempre que um grupo de pessoas de pele mais escura se confronta com pessoas de pele mais clara. Pode ser um fato político, mas a mera *consciência da cor* nunca produziu nenhum Estado africano... (HOBSBAWM, 1991, p. 81; 82, grifos nossos).

Essas observações conduzem à discussão sobre a construção da identidade ser uma tarefa cotidiana e permanente, de busca, encontro e construção de si, no confronto, na diferenciação e na associação com o Outro, ou com os outros.

Será a língua, a cor da pele, os costumes, a história compartilhada... Será cada um desses elementos, ou serão todos, conjuntamente, que darão a uma pessoa o sentimento de pertença a um determinado grupo? Serão esses elementos que farão com que uma pessoa, sozinha, se perceba como um “EU”?

Roberto DaMatta (1989) busca explicar um pouco da nacionalidade brasileira em seu *O que faz o Brasil, Brasil?*. Mais que explicar a nacionalidade, pode-se afirmar que busca desentranhar as características da identidade nacional, a identidade do brasileiro. Mesmo que à custa de escolhas que possam vir a constituir o tipo ideal, DaMatta indica que a “identidade social” do brasileiro se delineia mediante traços culturais, lingüísticos e, inclusive, territoriais:

É que [...] o Brasil foi descoberto por portugueses e não por chineses, a geografia do Brasil tem certas características como as montanhas na costa do Centro-Sul,

sofremos pressão de certas potências européias e não de outras, falamos português e não francês, a família real transferiu-se para o Brasil no início do século XIX etc. [...]

Sei, então, que sou brasileiro e não norte-americano, porque gosto de comer feijoada e não hambúrguer; porque sou menos receptivo a coisas de outros países, sobretudo costumes e idéias; porque tenho um agudo sentido de ridículo para roupas, gestos e relações sociais; porque vivo no Rio de Janeiro e não em Nova York; porque falo português e não inglês; porque, ouvindo música popular, sei distinguir imediatamente um frevo de um samba; porque futebol para mim é um jogo que se pratica com os pés e não com as mãos; [...] porque sei que não existe jamais um “não” diante de situações formais e que todas admitem um “jeitinho” pela relação pessoal e pela amizade; porque entendo que ficar malandramente “em cima do muro” é algo honesto, necessário e prático no caso do meu sistema; porque acredito em santos católicos e também nos orixás africanos [...] (DAMATTA, 1989, p. 16-17).

Se essa visão, até certo ponto caricatural, apresentada por DaMatta encontra respaldo entre todos aqueles que se consideram brasileiros, é sinal de que há uma certa razão do autor: essas características identificam o brasileiro, são características, por extensão, nacionais, e é por elas que o brasileiro se diferencia do não-brasileiro, seja chinês, francês ou americano.

Já Castells (1999) afirma que a nova organização mundial impele à busca de novas identificações, e para além das fidelidades nacionais. De tal forma que a ninguém pode ser imputada uma identidade sem o consentimento do sujeito imputado. Poder-se-ia dizer que a identidade, nesse caso, também resulta de uma escolha, ou melhor, de uma eleição (para não perder de vista o caráter plebiscitário, referido a Renan).

Em uma organização social, política e econômica em mutação, como a estabelecida pela globalização, as etnias e as culturas enfrentam um dilema, semelhante àquele enfrentado pelos Estados nacionais: à medida que os mercados vão padronizando linguagens e comportamentos, começam a se reacender condutas sectárias, buscando não apenas preservar traços culturais, mas, não poucas vezes, buscando reavivar tradições e culturas até então consideradas mortas. Assim, ao mesmo tempo em que determinados grupos sociais tentam sua inclusão na grande sociedade, procuram, paradoxalmente, ser incluídos como diferentes, sem se submeterem a uma cultura massificante.

Esse processo desperta reflexões e conflitos, também de caráter político-

governamental, pois os governantes são chamados a apresentar uma resposta a reivindicações feitas por minorias, reivindicações consideradas válidas para um Estado de Direito, ainda que perniciosas para um Estado nacional.

Essas reivindicações e expectativas, que pretendem satisfação, vão além da mera fidelidade a uma nação, mas pedem consideração para cada diversidade que se encontra, em determinado momento, circunscrita a um território e, em um segundo momento, para todo e qualquer valor que possa ser provado – o que impulsiona a discussão para as identidades “pós-nacionais”. Afinal, até em que ponto é eticamente correto, moralmente aceitável e licitamente viável a adesão a uma entidade limitada e excludente como a nação moderna, tutelada pelo Estado?

Conforme apontado no Capítulo I, a identidade moralmente desenvolvida vai além de convenções – daí o “Eu ‘pós-convencional’” – e, nesse percurso, constitui-se em uma identidade também “pós-nacional”, que vai atuar no sentido de instaurar um outro tipo de nação: aquela cujos laços se fundamentem em um patriotismo além-fronteira – o “patriotismo constitucional”.

### **2.3. Civilização dos costumes, Estado nacional e “patriotismo constitucional”: contribuições à teoria habermasiana?**

Para Habermas, a discussão sobre a noção (ou construção da noção) de povo envolve a discussão sobre a construção, também, da identidade individual, uma vez que *povo* se refere a uma identidade segunda, coletiva. Concomitantemente, se para a construção ou elaboração da identidade individual propõem-se estágios ou etapas evolutivas de sua constituição, o mesmo é possível em relação à constituição de um povo.

Observou-se, igualmente, que um critério para a aferição ou avaliação do desenvolvimento da identidade do Eu se radicava, justamente, na competência lingüística em



operar com as perspectivas derivadas das atitudes pronominais das primeira, segunda e terceira pessoas. Essa capacidade, tanto mais eficaz quanto mais ampliada a descentração do Eu sobre si, vai jogar uma nova luz sobre a identidade coletiva, a qual, paralelamente, deve distanciar-se de sua história e contemplá-la em um contexto mais amplo.

Isto posto, não há que se confundir Povo com nação, considerando-se que esta última é uma identidade artificialmente criada mediante procedimentos políticos. Falar em Nação-Povo é confrontar duas visões: uma, no mínimo, reduzida à comunidade lingüística e a outra referida à comunidade jurídica; entre ambas procura-se estabelecer uma unidade aparente, que é criada, forjada pelo abafamento das diferenças (HABERMAS, 2000).

Ora, de certa forma, é contra essa naturalização e nivelação das diferenças grupais, que espelham as diferenças individuais, que Habermas repropõe que o Povo, quanto à sua estrutura e organização, não é único nem unívoco, mas herdeiro de múltiplas lealdades que conformam a percepção que a totalidade – o Povo – vai construir sobre si. Será essa percepção de que existe algo mais do que diretrizes políticas de um determinado momento da história – e que brota da História (entendida como Tradição) mesma – que impulsionará o povo a se constituir em uma nova organização social e política, estabelecendo uma nova constelação forjada em anseios de emancipação, liberdade e participação, confrontando os convencionalismos (sejam monárquicos ou absolutistas) (HABERMAS, 2000, p. 74).

E se aos indivíduos se coloca a tarefa de desenvolvimento de suas identidades, mediante estágios ou modos de ser, os povos, enquanto identidades coletivas, não se furtarão a esse percurso, de forma que, em um primeiro momento, o Povo apresentaria uma “Identidade *Tradicional*”, onde os grupos estariam unidos pela Tradição. Em um segundo momento, a identidade do Povo se caracterizaria por ser uma “Identidade *Tradicional ‘Profanizada’*”, própria do Estado-nação, definida por estruturar-se como a nação dos cidadãos, subsistente no Estado de Direito, combinação de limites sociais e territoriais. Nesse

estágio emergiria o Nacionalismo ou o patriotismo nacional. Já em um terceiro momento haveria uma mudança na própria estruturação do Estado, em que este superaria suas tradições, convertendo-se em um Estado *pós-tradicional*, de conformação “convencional”, mas convenções pautadas por uma solidariedade cidadã, onde se busca aquilo que contribuiria para o bem estar dos filhos da pátria. Por fim, haveria uma evolução para o Estado *pós-nacional* – o Estado *pós-convencional*: este, pautado pelo *patriotismo constitucional* ou da Constituição, estabelecendo uma diferenciação entre cultura e política estatal, focado, como a identidade do “Eu ‘pós-convencional’”, em um ponto-de-vista de cunho moral que fundamente as solicitações e ajustes sociais, porém, em um âmbito muito mais amplo, em que os atores/agentes não são mais apenas indivíduos, mas Estados (HABERMAS, 1994b; 2000).

Poder-se-ia argumentar, em um espírito de síntese do que foi discutido até o presente que, para Habermas, existe uma evolução na própria compreensão que um determinado povo tem de sua identidade, o que demonstra uma alteração nas formas como as pessoas – que constituem um determinado povo – se percebem e percebem o tipo de relacionamento que mantêm, seja umas com as outras, seja com aquela entidade que denominam nação ou pátria, mediante um vínculo que pode ser designado de cidadania, nacionalidade ou patriotismo.

Evidencia-se que o desenvolvimento da moralidade pessoal e coletiva, inerente à identidade, também individual e coletiva, tende para uma evolução – igualmente – na forma ou qualidade do relacionamento do povo com sua pátria ou nação. E isso a tal ponto que a pessoa que alcançasse a identidade do Eu em um nível pós-convencional tenderia, no plano coletivo, a expressar, concomitantemente, um tipo específico de patriotismo: este, fundado não mais em valores internos a um determinado país ou nação, mas aberto a princípios e valores mais universais, que deveriam presentificar-se na Carta Magna Constitucional – essa vinculação seria o patriotismo constitucional. Ora, o que permite esse tipo de patriotismo sem

pátria seria a possibilidade aberta ao “Eu ‘pós-convencional’” de questionar o presente à luz do passado e em vistas da construção do futuro; mais, seria a liberdade de colocarem-se questões sobre os valores vivenciados ou seguidos por uma determinada sociedade e as razões por que deveriam ser seguidos esses valores.

Essa maturidade, essa ruptura com a mera tradição parece encontrar uma explicitação ou indicação procedural em Elias, quando o mesmo afirma que o contexto, a configuração de um dado momento histórico impele a uma adequação das pessoas, sobretudo aquelas que raciocinam de forma menos comprometida com os padrões vigentes, com a tradição ou o convencional:

A própria situação social transforma a “conduta” em problema agudo. Nessas fases – e talvez apenas nelas – ficam abertas à discussão na conduta muitas coisas que as gerações anteriores consideravam como certas e naturais. Os filhos começam a pensar a partir do ponto em que os pais pararam suas reflexões, começam a perguntar por razões em casos em que os pais não viram razão para indagar: por que deve “a pessoa” comportar-se desta maneira aqui e daquela outra ali? Por que isto é proibido aqui e aquilo permitido? Qual é o propósito deste preceito sobre as maneiras e daquele, sobre a moral? *Convenções* que foram aceitas durante gerações passam a ser problematizadas. Além disso, como resultado da maior mobilidade e de encontros mais freqüentes com *tipos humanos diferentes*, as pessoas aprendem a se enxergar de uma distância maior: por que o *código de conduta* na Alemanha é diferente do da Inglaterra, por que o inglês difere do americano e por que a conduta de todos esses países é diferente da que se observa no Oriente e em sociedades mais primitivas? (ELIAS, 1993, p. 267, grifos nossos).

Essa indicação como que aponta para o nó górdio destacado por Habermas: o encontro com o outro, a atitude performativa, a busca do consenso e, não, do sucesso, a estruturação gradual de uma nova identidade – do Eu, e do Eu “pós-convencional”, e não mais “de papel”, simplesmente – vai questionar, justamente, as convenções estabelecidas e os códigos particulares de cada povo ou nação.

E se há divergência entre alguns autores, sobretudo Hobsbawm, quanto aos fatores e processos de origem de uma nação ou povo, Elias vai apresentar mais um argumento, e que não se escora em nenhum dos argumentos anteriores, que apelam para a Tradição, os costumes, ou a linguagem. Elias, de certo modo, vai indicar que o agente constitutivo de um povo está, sim, radicado em sua experiência, mas em uma experiência que tem por centro não

tanto o combate contra o elemento externo; sim, sobretudo, uma batalha introjetada, contra as próprias pulsões, decorrente das próprias configurações onde cada qual se encontrava imerso:

O fato de a conduta dos grupos ocidentais dominantes, o grau de tipo de seu controle de paixões demonstrarem alto grau de uniformidade, a despeito de todas as variações nacionais, foi, em termos gerais, resultado da existência de cadeias de dependências muito entrelaçadas e longas, que ligavam as várias sociedades nacionais do Ocidente. (ELIAS, 1993, p. 254).

Quanto à língua, já foi referido que, contrariamente ao que se poderia esperar de uma nação – originando-se ao redor de uma língua comum –, Elias afirmara que a linguagem comum, nas sociedades de corte feudais, estabelecia-se mais entre os nobres das diversas cortes do que entre aqueles nobres e outras classes ou segmentos do mesmo reino ou domínio territorial. Essa postura será ratificada por Hobsbawm, quando este defende que a língua oficial se impôs à custa do abafamento dos inúmeros dialetos falados em profusão nas diversas localidades de um mesmo reino. Posição também reconhecida por Habermas.

Mais, para Elias, o fator que determinou a constituição de um Estado, de uma nacionalidade, de um espírito nacional de um povo diante de outros, foi, sobretudo, o processo mediante o qual se estabeleceram o controle das emoções e a interdependência dentro de territórios delimitados e administrativamente estruturados, após o equilíbrio das forças produzido pela escassez de terra. A forma como um Estado se articulou para efetivar a civilização de seus membros (o controle de suas emoções), em alguns aspectos, diversa da forma pela qual outros Estados procederam em vistas à consecução do mesmo propósito, é que traçou o caráter de um povo, de uma nação, em relação a outros povos e nações – a outros Estados, enfim.

Assim, a partir do século XIX, essas formas civilizadas de conduta da classe superior e os grupos em ascensão se interpenetravam. O padrão de conduta da classe em ascensão, seus tipos de comando e proibições, refletiam em sua estrutura a história da elevação dessa classe. Assim aconteceu que o “padrão típico de controle de paixões e conduta” das diferentes nações-estado industrializadas, seu “caráter nacional”, ainda representam a natureza das anteriores relações e poder entre nobreza e burguesia e o curso de lutas entre elas, que duraram séculos, das quais um tipo específico de grupos de classe média finalmente emergiu, durante algum tempo, como o sistema dominante. [...] Por isso mesmo, quando, no século XIX, aboliu-se a maioria dos privilégios aristocráticos e a Inglaterra, com o aparecimento da classe

média operária industrial, tornou-se uma nação-estado, o código nacional de conduta do país e o controle das paixões mostraram, com grande clareza, o caráter gradual da solução dos conflitos entre as classes alta e média sob a forma, em curtas palavras, de uma fusão peculiar entre um código de boas maneiras e outro de moral. ( ELIAS, 1993, p. 255).

Ora, essa constatação de que o passado não se retrai e não pode ser esquecido na constituição de um povo, mas deve ser assumido em sua integralidade, como forma, até mesmo, de se corrigirem seus desvios e percalços, é a atitude do Eu “pós-convencional”, que toma para si a tarefa de reconstruir a história, construindo-a responsável e co-responsavelmente. E faz isso não mais em função, meramente, de salvaguardar apenas o seu grupo de pertença – seu povo –, mas o faz em função de um conjunto mais elevado de princípios e valores, que devem estar inscritos no próprio espírito constitucional – e isso é o que irá caracterizar o *patriotismo constitucional* ou *pós-nacional*.

Se se argumenta, normativamente, no sentido de um contexto procedural que possibilite a construção do patriotismo constitucional, essa fundamentação é referida, por Habermas, como ancorada em um Marco Constitucional para além dos simples contratos e regulações *inter-nações* ou internacionais; e, ilustrando sua proposição, Habermas vai discutir seu *projeto* a partir do contexto da União Européia.

#### **2.4. Identidade e cidadania pós-nacionais: exigências para uma constituição pós-nacional?**

O pensamento político de Habermas encaminha-se, cada vez mais consistentemente, rumo à proposição de um patriotismo constitucional ou pós-nacional, a despeito das restrições e críticas que lhe são dirigidas. Ou, paradoxalmente, sobretudo em razão dessas restrições de caráter teórico-político e das críticas.

Na verdade, o que as exigências da proposição de um patriotismo constitucional estabelecem incide sobre elementos cruciais da esfera política, da esfera pública, tais como o (re)delineamento da identidade nacional, os requisitos e prerrogativas da cidadania, o papel do

Estado-nação.

Mesmo sendo uma discussão radicada, *a priori*, em solo europeu – daí uma das críticas ao pensamento habermasiano, alcunhando-o de eurocêntrico –, suas premissas (e, por conseguinte, suas conclusões) podem ser extensíveis a outros povos, nações e Estados nacionais. Explica-se: as observações tecidas por Habermas encontram um solo (mesmo em sua acepção não figurativa de território) fértil e propiciador de observações mais diretas nas discussões sócio-políticas e econômicas envolvendo países da Europa, sim; mas, essas discussões, ou as configurações – aqui, até no sentido conferido ao termo por Elias (1993) – que as propiciam não são particulares a Estados específicos, geograficamente delimitados a um continente. São, antes, aspectos inerentes à figura (enquanto formação, estruturação) do Estado-nação em si. Nesse sentido, retomando os argumentos já apresentados em outros pontos, se o Estado-nação (enquanto figura política específica de uma época ou configuração social) teve seu apogeu e encontra-se em declínio, justamente pelo fato de a configuração mundial ser outra, tais argumentos discutem o papel, a função e as possibilidades de subsistência dessa modalidade de pessoa jurídica – o Estado nacional. Subsistir, frise-se, nos moldes em que originalmente se gestou, desenvolveu e estruturou.

Ora, se essas são as premissas aventadas, e se a elas não se colocam objeções graves, é-se levado a intuir que as conclusões derivadas das premissas possam ser aceitas sem ressalvas que comprometam o essencial da proposição. Excetuando aqueles Estados nacionais que buscam romper o delicado equilíbrio – também já destacado – entre as exigências democráticas dos direitos dos cidadãos e a autonomia e soberania dos Estados apelando para práticas violentadoras dos direitos fundamentais do ser humano, excetuando-se esses Estados, afirmava-se, aqueles que se pautam pelo Estado de Direito assumem, enquanto Estados nacionais, os conflitos inerentes a essa conformação. Sejam esses Estados localizados na Europa, precipuamente, sejam localizados em outras partes do mundo, como o Brasil.

Aliás, em termos de Brasil, que discussões podem ser desenvolvidas a respeito, por exemplo, de seu *imbróglío* com a vizinha Bolívia quando, em 2006, esse Estado decretou a nacionalização das refinarias de gás natural – dentre elas uma brasileira – localizadas em seu território, inclusive sob a alegação de que o Brasil portava-se como um Estado com laivos *imperialistas*? Nesse caso específico discutiu-se, entre outras coisas, mesmo que vagamente, os limites da soberania nacional<sup>10</sup>.

Ainda referindo-se ao Brasil e vizinhos, poder-se-iam problematizar o Mercosul e, talvez, principalmente, os “brasiguaios” (esse, um tema rico em possibilidades de abordagem). Quem são os “brasiguaios”, afinal de contas? Quais seus direitos, quais seus deveres, quais suas garantias, qual a extensão de sua cidadania...?

É diante das exigências impostas pela nova configuração mundial, não só nas áreas econômica e mercantil, mas, também, nas áreas social e política – possivelmente, mais nestas últimas – que se faz necessária uma resposta mais adequada, ou respostas menos inadequadas. Respostas, contudo, a quais questões?

#### **2.4.1. Solicitações de uma nova cidadania**

O termo cidadania não é novo. Isso não significa, por outro lado, que seja destituído de conflitos epistemológicos. Vieira (2001) aponta para os problemas da teorização sobre a cidadania, destacando que

Há um renomado interesse pela cidadania neste início de século XXI. O conceito de cidadania parece integrar noções centrais da filosofia política, como os reclamos de justiça e participação política. Cidadania vincula-se intimamente à idéia de direitos individuais e de pertença a *uma comunidade particular* [...]  
[...]

<sup>10</sup> Uma das considerações que pode ser traçada a respeito do problema dos hidrocarbonetos de origem boliviana envereda pelo seguinte caminho: o direito de um Estado, diante de uma situação que crê lhe ser prejudicial, rejeitar ou desconsiderar contratos comerciais juridicamente reconhecidos como válidos e não acatar as posturas e práticas “consensuais” e costumeiramente adotadas pelos países democráticos e “submissos” ao Estado de Direito. Em algumas de suas declarações, o presidente Evo Morales assinalou o fato de que seu país sempre fora explorado e, portanto, a nacionalização do gás e a posse das refinarias que o beneficiavam não poderiam ser vistas como um ato totalitário, mas de reparação – aliás, essa, a reparação, seria um argumento que se contraporía ao pagamento de indenização às empresas estrangeiras: estas é que deviam indenizar o povo boliviano por o terem explorado durante tanto tempo.

Não existe, até hoje, nenhuma teoria da cidadania, mas importantes contribuições teóricas já foram dadas a respeito da tensão entre os diversos elementos que compõem o conceito de cidadania, esclarecendo melhor as razões de sua atualidade neste início de século. (VIEIRA, 2001, p. 227-228, grifos nossos).

Sem sombra de dúvida, outros autores se colocaram o problema da cidadania, ainda que não específica e explicitamente. Müller (2000), por exemplo, debate a conformação do cidadão – e, conseqüentemente, a cidadania – a partir do conceito de povo; Ferrajoli (2006) faz o mesmo, a partir do enfrentamento dos direitos fundamentais. Apenas para referir dois pensadores que fazem abordagens mais jurídicas (a partir do direito positivo e do direito constitucional, por exemplo). O próprio Vieira, porém, reconhece o destaque de Habermas no centro das discussões atuais – explícitas – referidas à cidadania, o que se manifesta em sua proposição de uma “cidadania política pós-nacional”, formulada na concepção habermasiana de “patriotismo constitucional” (VIEIRA, 2001). Ferrajoli argumentará no sentido de uma “democracia constitucional”, enquanto *medium* que pode contribuir para a instituição da democracia plena, forjada a partir do respeito aos direitos humanos fundamentais (para além dos direitos meramente patrimoniais – das pessoas – e territoriais – dos governos e Estados).

Discutir a cidadania constitui-se em problema porque a concepção de cidadania encontra-se restrita, no mais das vezes, a direitos *políticos*. Não obstante, o número de pessoas, em um determinado território, que não é sujeito de direitos ou que não exerce, por uma série de causas, direitos *políticos*, pode erigir-se como justificativa para impedir-lhes acesso a outros direitos mais amplos, ou mais fundamentais? Pense-se aqui, mais uma vez, no caso dos brasiguaios, de imigrantes, ou de refugiados políticos...

Müller é contundente em afirmar que o cerne, “a questão fundamental da democracia”, é a definição do povo, que pode contestar, em determinadas circunstâncias, o cidadão. Buscando fundamentar seu parecer, Müller discorre sobre nada menos que cinco concepções de povo: enquanto “ativo”, como “atribuição”, como “ícone”, como “destinatário de prestações”, como “conceito de combate”. Para o referido jurista-filósofo alemão, há que se



questionar os poderes do povo, em geral, frente ao povo-cidadão.

O povo enquanto cidadania ativa abrange apenas os eleitores; o povo enquanto instância de atribuição compreende, via de regra, os cidadãos do respectivo país [Staatsangehörige]. O ícone é intocável, não diz respeito a nenhuma pessoa viva. E o que pode a população em meio a tudo isso? Pode também ela legitimar democraticamente, à sua maneira? (MÜLLER, 2000, p.75).

Müller aprofunda as razões de seus questionamentos, justamente pela necessidade universalista da democracia, ou de universalização de uma democracia plena e verdadeira, pois

A democracia é dispositivo de normas especialmente exigente, que diz respeito a todas as pessoas no seu âmbito de “demos” de categorias distintas (enquanto povo ativo, povo como instância de atribuição ou ainda povo-destinatário) e graus distintos. A distinção entre direitos de cidadania e direitos humanos não é apenas diferencial; ela é relevante com vistas ao sistema. Não somente as liberdades civis, mas também os direitos *humanos* enquanto *realizados* são imprescindíveis para uma democracia legítima. [...] o corpo de textos de uma democracia de conformidade com o Estado de Direito se legitima por duas coisas: em primeiro lugar procurando dotar a possível minoria dos cidadãos ativos, não importa quão mediata ou imediatamente, de competências de decisão e de sancionamento claramente definidas; em segundo lugar e ao lado desse fato de ordem procedimental, a legitimidade ocorre pelo *modo, mediante o qual todos*, o “povo inteiro”, a população, a totalidade dos atingidos são tratados por tais decisões e seu modo de implementação. (MÜLLER, 2000, p. 76-77, grifos do autor).

É em face a esses entraves que inviabilizam a construção de uma democracia *irrestrita*, plena, que se torna imperiosa a discussão sobre a cidadania, confrontando-a com a própria visão *restrita* de cidadania política, a qual se encontra, na constelação nacional, ou dos Estados-nação, intimamente vinculada à identidade nacional, à pertença a um Estado nacional.

Possivelmente, como instância necessária, mas não suficiente, a “democracia constitucional”, já referida a Ferrajoli, deve propiciar a construção de um estado de vida favorável ao maior número de pessoas, sem restrições (exclusões) de natureza política, ou econômica, ou territorial, ou de quaisquer outras naturezas. É a observação de Müller:

[...] na luta contra a exclusão, uma democracia constitucional não pode justificar-se apenas perante o *povo ativo* nem perante o povo enquanto *instância de atribuição*, mas deve necessariamente poder fazer isso também perante o *demos como destinatário* de todas as prestações afiançadas que a respectiva cultura constitucional invoca. E na medida da sua dominância efetiva a *superestrutura constituída de*

*superintegração/subintegração (inclusão/exclusão) deslegitima uma sociedade constituída não apenas no âmbito do Estado de Direito, mas já a partir da sua base democrática.* (MÜLLER, 2000, p. 94-95, grifos do autor).

Pois bem, como compreender a cidadania, de forma que a luta pela mesma – a cidadania plena – não se converta em uma pugna contra a democracia e os direitos fundamentais mais amplos e urgentes?

Vieira resgata a tese de que existe uma contradição fática na instituição da nação enquanto vinculada ao Estado, contradição que se expressa na tensão entre universalismo e particularismo, entre uma identidade nacional e a diversidade cultural dos nacionais.

Há um conflito básico de identidade entre ser um cidadão e ser um membro de um grupo étnico ou religioso particular.

[...]

O ponto de partida do multiculturalismo é a tensão entre ser cidadão do Estado nacional e ser um membro de outra comunidade, como igreja, grupos étnicos ou políticos [...]

O Estado-nação sempre transmite, de alguma forma, uma identidade nacional. O cidadão é um nacional de um Estado particular. Cidadão e nacional tornaram-se historicamente idênticos, mas não são conceitualmente idênticos. *Existem nacionais sem cidadania*, sem os direitos de cidadania. Nos EUA, por exemplo, os habitantes do Havaí são nacionais, mas não são cidadãos dos Estados Unidos.

O cidadão, em primeiro lugar, é um *súdito de um Estado particular*. É, antes de mais nada, súdito de um país, *porque vive em seu território*, é parte daquela sociedade, daquele Estado. Somente após ser um súdito de um Estado particular, alguém pode ser um cidadão. (VIEIRA, 2001, p. 232-233, grifos nossos).

Pode-se apresentar ainda outro conflito da cidadania da seguinte forma: “[...] se a cidadania significa ser igual aos outros, e a identidade significa ser diferente dos outros, como pode a cidadania, baseada na igualdade, ser fonte de identidade, baseada na diferença?” (VIEIRA, 2001, p. 234).

A chave para o enfrentamento dessas questões conflitivas talvez esteja, justamente, na discussão do conceito – de um *novo* conceito – de cidadania; uma cidadania que se descole da visão tradicional, vinculada ao Estado-nação, inclusive em razão da crise inerente atual desse próprio tipo de Estado. Mais: a cidadania também é uma construção histórica e, como tal, imersa em configurações específicas, respondendo a anseios específicos, mas aberta a um propósito, que é a implantação dos direitos humanos, a partir daqueles fundamentais, até à

democracia plena. E isso, prescindindo do Estado nacional clássico:

A dissociação entre nacionalidade e cidadania confere a esta última uma dimensão puramente jurídica e política, afastando-a da dimensão cultural existente em cada nação. A cidadania passaria a ter uma proteção transnacional, como os direitos humanos.

[...]

Dissociar a nacionalidade da cidadania significa admitir que qualquer pessoa residindo no território do Estado pode tornar-se um cidadão. Na Holanda, o direito de participar na vida política se baseia, desde 1985, na noção de “país de residência” e não de “país de nascimento”. (VIEIRA, 2001, p. 239; 240).

É indiscutível que essa proposição, de conferir cidadania aos residentes, encontra resistência em um cenário assustado e assolado por terrorismos. Mas, quem ou o que garante que os terroristas sejam apenas os não-nacionais, os estrangeiros, aqueles que não nasceram no território onde se perpetram os atos/ataques terroristas? Aqui há que se falar em direitos fundamentais garantidos para a maior parcela possível da comunidade (não apenas local, mas internacional, mundial), e que não confrontem princípios universais de justiça, eticidade e moralidade.

#### **2.4.2. Habermas e a Constituição “Pós-nacional”**

Habermas tem procurado demonstrar que a configuração atual exige, mesmo que não se saiba ainda como, um corpo de princípios que, positivados nas várias Cartas Constitucionais dos Estados (mormente aqueles que fazem parte da União Européia), garantam a viabilidade dos direitos mais fundamentais da pessoa, dentro de um procedimento democrático. Esse novo ordenamento jurídico, essa “constituição supranacional” não se arrogaria o direito ou o poder de se impor e sobrepujar as Cartas Constitucionais de cada Estado, mas, ao contrário, partiria daquelas conquistas – de direitos, de princípios, de garantias – já incorporadas a essas mesmas Cartas.

Não haveria, segundo o pensador alemão, motivos para grandes reservas ou receios; como aqueles devotados à Alemanha unificada, e que consistiriam em atribuir a esse Estado a ambição de se destacar dos demais Estados-membros da União Européia e converter-se em

um líder poderoso e isolado – com todos os riscos daí derivados, que já puderam ser experienciados durante o período nazista (HABERMAS, 2002c). Não seria motivado, também, o receio de que uma Constituição para a União Européia (Europa Federal) descaracterizaria cada nação, em seu aspecto cultural: essa Constituição supranacional, na verdade, seria um *marco* fundado no espírito de um patriotismo constitucional, portanto, pós-nacional, contemplando aquilo que todas as Constituições possuíam de melhor, a partir de sua experiência bem sucedida.

O desafio não consiste em *inventar* algo, mas em *conservar* as grandes realizações democráticas dos Estados-Nação europeus, para além de seus próprios limites. Ao lado das garantias formais do Estado de direito, tais realizações incluem um certo nível de bem-estar social e um certo grau de autonomia privada *efetiva*, que se converteu em um aspecto da legitimação democrática.

[...]

[...] a secularização de um universalismo igualitário e individualista, que alimente nossa autocompreensão normativa, não constitui uma realização desprezível da Europa moderna e, muito ao contrário, pode facilitar o passo rumo a uma democracia pós-nacional. (HABERMAS, 2002c, grifos do autor, tradução nossa).

O *marco* constitucional pós-nacional ou, no caso, implementado para uma “Europa Federal” não seria um instrumento de dominação, opressão ou desrespeito aos Estados ou às nações, ou às múltiplas culturas particulares. Essa constituição deveria propiciar as condições para o desenvolvimento de uma cidadania pós-nacional e, por conseguinte, um outro tipo de patriotismo – o patriotismo constitucional:

O patriotismo constitucional significa, evidentemente, que os princípios constitucionais são interpretados à luz de histórias nacionais e inseridos nelas; quer dizer, no contexto específico, a partir do qual se efetuou a única forma de institucionalização de tais princípios que, até o momento, se realizou satisfatoriamente: a dos Estados-Nação. (HABERMAS, 2002c, tradução nossa).

Seria, essa Constituição supranacional, uma normatização fundante do espírito democrático – uma democracia constitucional – e um repositório dos valores morais, éticos e jurídicos de uma cidadania política pós-convencional; talvez, a única e necessária expressão política do Eu “pós-convencional”. E isso porque o patriotismo constitucional

[...] não se refere mais à totalidade concreta de uma nação, mas a procedimentos e princípios abstratos. E estes visam condições de convivência e da comunicação entre

formas de vida diferentes, de uma consonante herança de tradições culturais. As tradições nacionais continuam a marcar determinada forma de vida com um valor posicional privilegiado, mesmo que isto se dê apenas numa hierarquia de formas de vida cujo alcance é variado. A essas formas de vida correspondem identidades coletivas que se sobrepõem parcialmente, porém não necessitam mais de um *ponto central* onde possam ser enfeixadas formando a identidade nacional. Ao invés disso, a idéia abstrata da generalização da democracia e dos direitos humanos constitui o material duro no qual os raios das tradições nacionais se decompõem – das tradições da linguagem, da literatura e da história da própria nação. (HABERMAS, 2005, p. 120, grifos do autor).

É em vista da implantação desse núcleo – a democracia e os direitos humanos – que a emergência de um novo marco constitucional se portaria como sendo uma frente de resistência ao esgarçamento do mundo da vida pela supremacia do sistema, considerando-se que o regime econômico dominante, com tudo o que acarreta em termos de desigualdades e sofrimentos sociais, mesmo que resultando de ações conscientes, não é compatível com a autocompreensão européia.

Da mesma maneira que a visão ético-antropológica que quer que homens e mulheres sejam agentes racionais que explorem sua própria força de trabalho, a visão moral de uma sociedade que aceita exclusões e abismos sociais cada vez maiores e a visão política que abandona partes da democracia em troca de liberdades econômicas são elementos de uma visão neoliberal que é incompatível com o tipo de autocompreensão normativa que prevalece, até agora, em toda a Europa. (HABERMAS, 2002c, tradução nossa).

Em suma, o que se propõe é a persecução de uma forma de vida que garanta, a cada um, e a todos, igualmente, sejam pessoas ou povos (nações), condições de emancipação e de autodeterminação em prol da edificação de um projeto de vida consciente e responsável.

Tal proposta, de acordo com Habermas, não pode dispensar a contribuição – ou, mesmo, a primazia – dos países europeus, já que foram eles que, em grande parte, tutelaram a gestação e o desenvolvimento daqueles fenômenos que se transformaram nos maiores problemas que passaram a afligir os Estados e as nações do mundo, atualmente. Daí que os europeus julgam ser um interesse legítimo o fazerem ouvir suas vozes nesse cenário que é frontalmente contrário à visão que sustentam do mundo (HABERMAS, 2002c).

Mas essa nova configuração – o Estado pós-nacional –, que vai instaurar uma nova

perspectiva de cidadania, pois ancorada na persecução de uma nova proposta de patriotismo, exige um amadurecimento representado pela superação da simbiose entre nação (e a cultura dos nacionais, do povo) e Estado (e seu respectivo repertório jurídico territorialmente situado). Isso não significa uma ignorância e um desprezo pelas conquistas já incorporadas no *corpus* cultural de um Estado, um descaso pela própria tradição. Significa, antes, uma evolução que se pauta pela assunção responsável da própria história. E isso porque

Para além da culpa individualmente imputável, contextos diferentes podem significar fardos históricos distintos. Junto com as formas de vida, dentro das quais nascemos e que cunhamos nossa identidade, assumimos modos inteiramente diferentes de uma responsabilidade histórica [...] uma vez que depende de nós o modo como continuamos as tradições nas quais nos encontramos previamente. (HABERMAS, 2005, 108).

Em outras palavras: cabe à coletividade, ao povo, aos cidadãos, o determinar os rumos de seu novo Estado, cujos rumos não são mais determinados por indivíduos que, mesmo bem intencionados, agem em nome dos demais, privando-os de uma cidadania plena. E é por isso que a cidadania tem de ser repensada em um molde não mais estatal (referida a *um* Estado nacional), mas aberta a um patriotismo constitucional, base e meta da cidadania também constitucional, decorrência de um processo evolutivo que, se parte da “estreiteza” do apego às tradições, a elas não se limita.

[...] [o] patriotismo nacional [...] surge depois que a cultura e a política estatal se diferenciam entre si de um modo muito mais marcante do que no Estado nacional de cunho antigo. [...] não se refere mais à totalidade concreta de uma nação, mas a procedimentos e princípios abstratos. E estes visam condições de convivência e da comunicação entre formas de vida diferentes que coexistem com iguais direitos [...] A ligação do patriotismo constitucional com esses princípios tem que se alimentar, evidentemente, de uma consonante herança de tradições culturais. As tradições nacionais continuam a marcar determinada forma de vida com um valor posicional privilegiado, mesmo que isto se dê apenas numa hierarquia de formas de vida cujo alcance é variado. A essas formas de vida correspondem identidades coletivas que se sobrepõem parcialmente, porém não necessitam mais de um *ponto central* onde possam ser enfeixadas formando a identidade nacional. Ao invés disso, a idéia abstrata da generalização da democracia e dos direitos humanos constitui o material duro no qual os raios das tradições nacionais se decompõem – das tradições da linguagem, da literatura e da história da própria nação. (HABERMAS, 2005, 120).

Essa proposição – de um Estado pós-nacional, de uma nova constelação de Estados – de certa forma, está sendo apressada pelas mudanças ocorridas na esfera econômica. Mas não

só. Outros reflexos dos impulsos no sentido da produção de uma nova ordem mundial se apresentam sob as mais variadas formas, nem sempre, refira-se, pacíficas. A perturbação do equilíbrio interno dos Estados nacionais pode eclodir na esteira das migrações forçadas, dos campos de refugiados, das guerras, ou produzidas pelos intercâmbios turísticos, pela divulgação de fatos e redução das distâncias devido à tecnologia informacional. Em suma, retomando a expressão do próprio Habermas, quando o pensador se refere à necessidade de se agir comunicativamente, novas posturas são necessárias não porque as pessoas queiram e desejem, mas porque “[...] elas *são obrigadas* a agir assim.” (HABERMAS, 1993, p. 105, grifos do autor). Os motivos que *obrigam*, atualmente, a um novo reposicionamento não mais das pessoas, mas dos próprios Estados, é a própria subsistência dos Estados em um contexto cada vez mais eivado de violências várias:

[...] os novos tipos de violência, que com frequência e urgência cada vez maiores tornam necessários os trabalhos de organização construtivos e de superação de conflitos da comunidade internacional, são apenas os sintomas mais patentes da dissolução de uma constelação nacional e da transição para uma constelação pós-nacional. Essas tendências, que hoje recebem atenção sob a rubrica da globalização, não apenas contrariam mas também convergem, com o projeto kantiano de uma ordem cosmopolita. Para a idéia ainda longínqua de um estado cosmopolita, a globalização representa um contexto de inserção que faz as resistências contra a constituição política da sociedade mundial não parecerem de antemão insuperáveis. (HABERMAS, 2006, p. 18).

Ainda que subsumida sob múltiplas definições, globalização, na concepção habermasiana deve ser compreendida como

[...] os processos dirigidos à ampliação mundial do comércio e da produção, de mercados financeiros e de bens, de modas, mídias, programas, notícias e redes de comunicação, de fluxos de tráfego, movimentos migratórios, riscos da tecnologia de grande porte, de danos ao meio ambiente e epidemias, do crime organizado e do terrorismo. Os Estados nacionais enredam-se em dependências de uma sociedade mundial progressivamente interdependente, cuja especificação funcional avança de modo totalmente indiferente às fronteiras territoriais. (HABERMAS, 2006, p. 183).

Esses processos todos – essa configuração – conduziram os Estados a uma encruzilhada, na qual devem decidir sobre sua própria subsistência e a daqueles que são atingidos por suas decisões, mesmo que excluídos de todo os processos discursivos e

decisivos. Aliás, os próprios Estados encontram-se, por vezes, sem controle sobre os processos aos quais deram início ou aos quais não se deram ao trabalho de regulamentar. Uma situação que reflete o modelo indicado por Milton Santos, quando o geógrafo refere a passagem da “política dos estados” para a “política dos mercados”:

A política agora é feita no mercado. Só que esse mercado global não existe como ator, mas como ideologia, um símbolo. Os atores são empresas globais, que não têm preocupações éticas, nem finalísticas. [...] a própria lógica de sobrevivência da empresa global sugere que funcione sem nenhum altruísmo. Mas, se o Estado não pode ser solidário e a empresa não pode ser altruísta, a sociedade como um todo não tem quem lhe valha. [...]

[...]

Nas condições atuais, e de um modo geral, estamos assistindo à não-política, isto é, à política feita pelas empresas, sobretudo as maiores. Quando uma grande empresa se instala, chega com suas normas, quase todas extremamente rígidas. Como essas normas rígidas são associadas ao uso considerado adequado das técnicas correspondentes, o mundo das normas se adensa porque as técnicas em si mesmas são normas. [...] Cada técnica propõe uma maneira particular de comportamento, envolve suas próprias regulamentações e, por conseguinte, traz para os lugares novas formas de relacionamento. O mesmo se dá com as empresas. É assim que também se alteram as relações sociais dentro de cada comunidade. Muda a estrutura do emprego, assim como as outras relações econômicas, sociais, culturais e morais dentro de cada lugar [...]. (SANTOS, M., 2000, p. 67-68).

Paradoxalmente, ou não, é justamente no plano comercial – no mercado, em sentido amplo – que Habermas refere os grandes “tratados” ou “cartas” que objetivam regulamentar, em um plano transnacional, as relações entre os Estados nacionais: cita, por exemplo, o GATT<sup>11</sup> e a OMC<sup>12</sup>, sobretudo, embora se refira, igualmente, à OTAN<sup>13</sup> e à ONU<sup>14</sup>; nessa última organização, destaque para seu Conselho de Segurança. Essas organizações, e suas normativas regulamentadoras das ações daqueles Estados a elas associados, propõem-se uma interferência relativa no âmbito interno e externo dos Estados. Não obstante, essas regulações carecem de um aparato jurídico próprio que possa sancionar, que possa fazer valer suas determinações. Nesse aspecto, são dependentes da atuação restritiva dos próprios Estados-membros.

O caso do Conselho de Segurança da ONU é um exemplo particular, que indica a

---

<sup>11</sup> GATT – Acordo Geral sobre Tarifas e Comércio.

<sup>12</sup> OMC – Organização Mundial do Comércio.

<sup>13</sup> OTAN – Organização do Tratado do Atlântico Norte.

<sup>14</sup> ONU – Organização das Nações Unidas.



impotência de um organismo que se quer supranacional, mas que também não tem forças próprias para se impor, caso os Estados-membros não acedem em fornecer soldados e armas. E esse aspecto esbarra na própria estrutura do Conselho, onde os Estados fundadores, e que integram o Conselho Permanente, possuem poder de veto, o que impede ações ou retaliações contra eles mesmos.

Não bastasse isso, de acordo com Habermas (2006), as últimas posturas hegemônicas dos Estados Unidos colocaram, sob determinado aspecto, em xeque a autoridade do Conselho de Segurança. Desrespeitando os alertas e, mesmo, a não-autorização para uma ação bélica, os Estados Unidos atacaram o Afeganistão e invadiram, despropositada e injustificadamente, o Iraque, lançando o país em um estado de calamidade onde os mortos se contam aos milhares e os atentados a bomba são uma rotina diária. Essa postura, indo contra toda uma tradição conquistada de formulação de direitos e, acima de tudo, direitos que regulassem as relações *inter-nações*, mormente no Ocidente, provocou uma cisão nesta parte do mundo – mas não só. A seletividade de países e povos que recebem atenção (diferenciada) por parte da ONU, a postura hegemônica e unilateral dos Estados Unidos, utilizando a seu favor ou bel-prazer as conquistas do direito internacional... tudo isso divide o Ocidente, de acordo com Habermas, para quem “[...] o tema do direito internacional forma o pano de fundo da ‘divisão do ocidente’.” (HABERMAS, 2006, p. 166). Essa constatação conduz o pensador alemão a expressar, duramente, sua indignação para com os rumos que uma nação fundada sobre os princípios da liberdade, da democracia e do respeito aos direitos está assumindo, em decorrência da orientação política imprimida por seu governante, cujos atos – como os descritos acima, neste parágrafo – são

[...] uma ruptura inaudita com uma tradição jurídica que até então não havia sido questionada por nenhum governo americano. São a expressão do desprezo por uma das maiores realizações civilizatórias da espécie humana. Os discursos e ações deste presidente não permitem nenhuma outra conclusão a não ser a de que ele gostaria de substituir a força civilizatória de procedimentos jurídicos pelo armamento de um *ethos* americano munido de pretensão de universalidade. (HABERMAS, 2006, p. 192, grifo do autor).

Contudo, voltando-se para os aspectos positivos, Habermas afirma que a Carta das Nações Unidas, em especial, já parece reunir o espírito de uma “necessária” constituição mundial:

[...] o texto da Carta revela-se como uma constituição, seja a um modo de ler convencional ou a uma interpretação. E isso acontece sobretudo devido a três características:

- a associação explícita do objetivo da garantia de paz com uma política de direitos humanos;
- a vinculação da proibição do uso de força com uma ameaça realista de persecução penal e de sanções, assim como
- [...] o caráter incluyente da organização mundial e a universalização do direito por ela estabelecido. (HABERMAS, 2006, p. 165).

Ora, as grandes mobilizações globais exigem uma nova consideração das pessoas, dos Estados e dos vínculos que os envolvem (pessoas e Estados). Não é mais possível se considerar o Estado como uma entidade auto-suficiente e plenamente soberana, e não é mais possível ignorar o fato de que uma cidadania estatal, nacional, relega inúmeras pessoas à privação de sua dignidade. Essas são, indubitavelmente, motivações para se buscar um novo paradigma, uma nova constelação estatal, e isso exige um novo cidadão, uma nova identidade, uma nova consciência.

Enquanto a *consciência nacional* se cristaliza em torno de um Estado, em cuja figura o povo pode ver-se como um ator capaz de agir coletivamente, a *solidariedade entre cidadãos* se origina da condição de pertencer a uma comunidade política constituída democraticamente por membros livres e iguais. Em primeiro lugar não está mais a auto-afirmação do coletivo para fora, mas a confirmação de uma ordem liberal interna. Na medida em que a *identificação com o Estado* se transforma em uma *orientação pela constituição*, os princípios constitucionais universalistas adquirem alguma procedência em relação aos contextos particulares de inserção nas respectivas histórias nacionais do Estado. (HABERMAS, 2006, p. 81, grifos do autor).

Esse, o espírito do patriotismo ou cidadania constitucional, vivência política exigida por um “Eu” que se encontra em um nível pós-convencional, aberto à diversidade, dialogicamente, buscando reger-se por princípios o mais universais possível, e que considera o outro como um ser com o qual se pode – e se *deve* – tratar reciprocamente, fundando-se em

um respeito mútuo, do qual resulta, pelo respeito ao Outro, um respeito a si mesmo.

Esta mudança do centramento estatal para a orientação constitucional faz com que mesmo no âmbito do Estado nacional se revele a estrutura de uma “solidariedade entre estranhos” que é, por definição, abstrata e mediada juridicamente. Esta estrutura evidentemente vem ao encontro de uma ampliação transnacional da solidariedade do Estado nacional. Quanto mais a atenção se volta, para além das fronteiras nacionais, para o conteúdo universal, menos controversos se tornam os princípios jurídicos que há muito determinam a construção de organizações supranacionais e da jurisdição de tribunais internacionais. (HABERMAS, 2006, p. 81-82)

Por todas essas peculiaridades é que Habermas afirma, categoricamente<sup>15</sup>, diante de um ocidente que se encontra dividido: “Sim, quero uma Constituição para a Europa federal!” E esse desejo é tanto mais candente, quanto mais Habermas diagnostica o distanciamento entre as propostas de paz, respeito aos direitos e à democracia que caracterizaram os países europeus e os Estados Unidos. Este último (país), como já apontado, que em grande parte de sua história buscou defender os valores caros ao Ocidente, emerge como perseguindo uma conduta de rompimento com os valores que asseverava.

Os grandes tratados de paz, os mecanismos jurídicos que defendia, os organismos internacionais e supranacionais que abrigava (a sede da ONU encontra-se em Nova Iorque, por exemplo), quando interpretados como um impedimento à realização de sua política, são distorcidos, quando não ignorados. É certo que tal postura pode refletir uma conduta específica de um governante e pode-se esperar que aquele país retome sua tradição democrática com o fim do mandato desse dirigente.

Se os arautos dos direitos pessoais e universais agem assim, por que não haveriam outros povos, sem uma sólida experiência democrática – como a Bolívia de Morales – de se submeter a tratados internacionais que podem refletir, de fato, os desejos e ditames dos mais poderosos?

Não obstante isso, além das fraturas internas, provocadas pelos movimentos históricos

---

<sup>15</sup> Título de sua entrevista concedida a Bosetti (sem data, por nós acessada em 2007). A entrevista, na íntegra, pode ser acessada no endereço <<http://www.caffeeuropa.it/attualita/112attualitahabermas.html>>.

(e econômicos), o Ocidente deve enfrentar os dilemas que se impõem ao seu futuro como berço da democracia e como convivência de Estados que se reconhecem a partir do Estado de Direito, recíproca e igualmente.

Um “Marco Constitucional” que principiasse pela Europa – mas que não se colocasse o limite de abarcar somente a ela – deveria e poderia, pode e deve superar as debilidades de uma Carta como a da ONU, pelas fragilidades já referidas à própria ONU de se impor aos Estados mais poderosos; pode e deve superar as manipulações do direito internacional por Estados unilaterais, que procuram impor seu ponto-de-vista reducionista e hegemônico.

Na busca pela universalização de seus princípios, a ONU tenta congrega o maior número possível de Estados nacionais, partindo do pressuposto de que, agregados, submetam-se aos princípios que professam. Esse intento – da propagação dos princípios universalistas do Direito – porém, é frustrado por países que confrontam os princípios sob os quais se associam, de forma que

A organização mundial ampliada a 193 membros abarca hoje, lado a lado com regimes liberais, outros autoritários, despóticos e até mesmo criminosos. O preço evidente é a contradição entre os princípios declarados da organização mundial e o padrão de direitos humanos efetivamente mantido por alguns Estados-membros. Esta contradição soterra normas válidas e afeta a legitimidade de resoluções tomadas de acordo com os procedimentos – por exemplo, quando a Líbia ocupa a presidência da Comissão de Direitos Humanos. (HABERMAS, 2006, p. 170).

Os resultados dessas e outras contradições manifestam-se na desigualdade de tratamento dos países membros, o que é fragorosamente sentido pelos mais fracos e explorados, como os países africanos, já que

[...] o continente negro sofre particularmente devido à *percepção seletiva* e à *avaliação assimétrica* de catástrofes humanitárias.

Em Ruanda o comandante das tropas dos capacetes azuis das Nações Unidas já advertia em janeiro de 1994 o departamento competente da ONU da iminência de um assassinato em massa. Em 7 de abril começou o massacre que durante os próximos três meses causaria 800.000 vítimas, principalmente entre a minoria Tutsi. A ONU hesitou em relação a uma intervenção militar, à qual estava obrigada com base na Convenção para Prevenção e a Repressão do Crime de Genocídio de 1948. A seletividade vergonhosa dos casos, que o Conselho de Segurança registra e trata, revela a precedência que os interesses nacionais ainda gozam em relação às obrigações globais da comunidade internacional. As obrigações levemente ignoradas pesam principalmente sobre o ocidente... (HABERMAS, 2006, p. 178, grifos nossos).

A erradicação dessa assimetria, nas avaliações e nas relações entre os Estados, é a justificativa maior para a busca de um novo ordenamento jurídico, cristalizado, sim, nas constituições democráticas. E é o argumento impulsionador para a proposição de uma cidadania constitucional. Esse propósito resulta de uma longa jornada que principia pelas relações microssociais, pela respeito ao próximo, no sentido daquele que se encontra dentro de um mesmo território, de uma mesma sociedade. Conforme aponta Honneth (2003), em uma sociedade dividida em estamentos, não basta a simetria entre os pertencentes ao mesmo grupo, mas se impõe a simetria entre os diversos grupos, para que a simetria seja verdadeira.

Poderia o Brasil, à vista desses pressupostos, colocar-se como candidato a uma identidade pós-nacional? Para tanto, faz-se necessário considerar se estão dadas as condições mínimas para tal, e essa consideração exigirá a discussão sobre o reconhecimento de um povo negro e sua identidade.

### CAPÍTULO III

#### IDENTIDADE NEGRA, POVO NEGRO: SER NEGRO NO BRASIL

Discutimos, no primeiro capítulo, a teoria de Habermas a respeito da construção das noções de “Eu ‘pós-convencional’” e Povo – o que implicou em uma abordagem de sua concepção de paradigmas necessários para a construção da identidade (o paradigma comunicativo em detrimento ou superação do paradigma da consciência cartesiano). Discutimos depois, no segundo capítulo, as múltiplas visões que alguns pensadores contemporâneos sustentam sobre o problema da constituição das figuras de nação. Foi aventada, igualmente, a proposição de Habermas de uma cidadania e uma constituição pós-nacionais.

Esses pressupostos enveredam pela senda de colocar em um primeiro plano a discussão sobre a diversidade identitária de um país como o Brasil. Por isso, somos conduzidos, agora, neste terceiro capítulo, a propor a discussão da identidade negra.

Mais que discutir a “identidade negra”, o ponto nodal a ser enfrentado diz respeito, justamente, à compreensão do que significa ser negro – *povo negro* – na constituição da nação brasileira. Que é ser negro no Brasil, afinal? Se o Brasil é um país, uma nação que se auto-referencia, justamente, pelo *mestiçamento*, pela constituição étnica multivariada, é possível, dentro desse caudal, alguém, algum segmento populacional – algum povo – exigir o status de diferenciação, uma identidade específica?

Lesser (2001) fala de “brasileiros hifenizados”, referindo-se àqueles grupos que, por razões de caráter originário (sobretudo em perspectivas nacionais, ou de país), afirmam-se brasileiros, sim, mas também pertencentes a algum outro povo ou país; por exemplo, os ítalo-brasileiros. Especificamente, para o caso de que temos nos ocupado (ou de que vamos nos

ocupar), os *afro-brasileiros* – que se consideram brasileiros, obviamente, mas, inclusive e, por vezes, principalmente, afro-descendentes.

Que significa essa designação? Ou antes: seria apropriada essa designação hifenizada ou seria, tão somente, um recurso retórico? Mais: como se compreendem e como se definem, em relação aos demais – que formariam, em sentido geral, o povo brasileiro –, aqueles considerados e que se consideram negros?

Em Hall (2003) vamos encontrar uma breve indicação do que possa significar a hifenização, sobretudo e especificamente no caso do afro-descendente:

[...] a referência hifenizada já marca o funcionamento do processo de *diasporização*, a forma como a “África” foi apropriada e transformada pelo sistema de engenho do Novo Mundo. A razão para isso é que “África” é o significante, a metáfora, para aquela dimensão de nossa sociedade e história que foi maciçamente suprimida, sistematicamente desonrada e incessantemente negada e isso, apesar de tudo que ocorreu, permanece assim. (HALL, 2003, p. 41, grifo nosso).

Hifenização, portanto, significa, antes de qualquer coisa, reconhecimento de ser filho de outro lugar, sentimento de estar deslocado: a marca do desterro, da *diáspora*. E isso porque “Em condições diaspóricas, as pessoas geralmente são obrigadas a adotar posições de identificação deslocadas, múltiplas e hifenizadas.” (HALL, 2003, p. 76). Essa, a *diáspora*, mesmo que não possa ser entendida de uma forma exclusiva e conceitualmente estática, deterministicamente, assenta-se, grosso modo, na exclusão da diferença. Ainda Hall:

O conceito fechado de diáspora se apóia sobre uma concepção binária de diferença. Está fundado sobre a construção de uma fronteira de exclusão e depende da construção de um “Outro” e de uma oposição rígida entre o dentro e o fora. [...] A diferença, sabemos, é essencial ao significado, e o significado é crucial à cultura. Mas num movimento profundamente contra-intuitivo, a lingüística moderna pós-saussuriana insiste que o significado não pode ser fixado definitivamente. Sempre há o “deslize” inevitável do significado da semiose aberta de uma cultura, enquanto aquilo que parece fixo continua a ser dialogicamente reapropriado. (HALL, 2003, p. 33).

Desse modo, não haveria um enquadramento conceitual do que seja a diáspora; por outro lado, todavia, pode-se depreender o cerne dessa conceituação mediante a observação da experiência daqueles que estão, de uma ou outra forma, submetidos à situação *diaspórica*.

Ainda que se referindo à experiência caribenha e dos barbadianos, Hall apresenta argumentos que podem ser referidos, em grande parte, aos negros radicados ou situados no Brasil:

Na situação da diáspora, as identidades se tornam múltiplas. Junto com os elos que as ligam a uma ilha de origem específica, há outras forças centrípetas: há a qualidade de “ser caribenho” [*West-Indianness*] que eles compartilham com outros migrantes do Caribe. (George Lamming afirmou uma vez que sua geração – e, incidentalmente, a minha – tornou-se “caribenha”, não no Caribe, mas em Londres!) Existem as semelhanças com as outras populações ditas de minoria étnica, identidades “britânicas negras” emergentes, a identificação com os locais dos assentamentos, também as re-identificações simbólicas com as culturas “africanas” e, mais recentemente, com as “afro-americanas” – todas tentando cavar um lugar junto, digamos, à sua “barbadianidade” [*Barbadianness*]. (HALL, 2003, p. 27, grifos do autor).

Mas o estranhamento decorrente da diáspora não se dá apenas no distanciamento da terra de origem: também se dá quando do tão sonhado retorno; e aí, mediante o não-reconhecimento, seja da terra, seja daquilo que ela apresenta em termos da cultura, em comparação com a nova terra – uma situação que será colocada em destaque, posteriormente, mediante as referências a Cunha (1985) e seu estudo *Negros, Estrangeiros*.

Não obstante isso, viver em diáspora significa “hibridização” e “heterogeneidade”:

Mesmo quando se trata dos setores mais tradicionalistas, o princípio da heterogeneidade continua a operar fortemente. Nesses termos, então, o perito contador asiático, de terno e gravata, tão vividamente invocado por Moddod (1998), que mora no subúrbio, manda seus filhos para a escola particular e lê *Seleções* e o *Bhagavad-Gita*; ou o adolescente negro que é um DJ de um salão de baile, toca *jungle music* mas torce para o Manchester United; ou o aluno muçulmano que usa calça jeans larga, em estilo *hip-hop*, de rua, mas nunca falta às orações da sexta-feira, são *todos*, de formas distintas, “hibridizados”. Se eles retornassem a suas cidadezinhas de origem, o mais tradicional deles seria considerado “ocidentalizado” – senão irremediavelmente diasporizado. (HALL, 2003, p. 76, grifos do autor).

Nessa presente ocasião, no entanto, há que se intentar a discussão mais ampla da identidade negra, o que induz a retomar outras discussões concorrentes, que dizem respeito ao delicado – e nem sempre consensual – tema “raça”, ao qual se junta o tema “etnia”; estes podem levar a enfrentar excursões teóricas ainda não totalmente resolvidas quanto às suas conseqüências políticas – por exemplo, a questão das ações afirmativas, que envolvem discussões sobre multiculturalismo e medidas de reparação social aos grupos étnicos e raciais discriminados e espoliados ao longo da história do país.



### 3.1. Ainda uma discussão sobre “raças”?

Em princípio, há que se discutir a questão da *negritude*, tanto em uma perspectiva geral, quanto em uma perspectiva mais delimitada, assentando-a no Brasil. A discussão sobre *negritude* é envolta, como referido anteriormente, em problemas de várias ordens, dentre as quais cumpre destacar a própria conotação de raça e, por extensão, etnia.

Afinal, após tantas ocorrências funestas na história recente da humanidade, que podem ser ilustradas pelos (mas não reduzida aos) genocídios (de judeus, ruandeses, sérvios, sudaneses...), os quais tomam por base uma determinada concepção de diferença étnico-racial, e após uma nova postura das Ciências Sociais, especialmente a Antropologia, ainda é possível se falar em raça?

Essa discussão já foi, inclusive, patrocinada pelas Nações Unidas – mais especificamente pela UNESCO – quando, na década de 1950, produziu, dentre muitos documentos, um texto subscrito por Lévy-Strauss, que tem por título, justamente, *Raça e História*. O texto de Lévy-Strauss, aliás, compõe a obra *Raça e Ciência* (1970), subdividida em dois volumes, que congregam estudos com títulos como *Raça e Civilização* (de Michel Leiris) e *Raça e Sociedade* (de Kenneth Little).

Se, ao fim, o empenho da ONU/UNESCO procura dirimir qualquer opinião contrária ao fato de que não existem raças (ou sub-raças) humanas, mas tão somente a raça humana, enquanto espécie, essa mesma discussão não deixou de lado o conceito de raça, mesmo que única. Apesar dessa preocupação, em seu texto, não é bem o que se pode depreender das idéias de Lévy-Strauss, em que pesem as críticas várias:

[...] O pecado original da antropologia consiste na confusão entre a noção puramente biológica da raça (supondo, por outro lado, que, mesmo neste campo limitado, esta noção possa pretender atingir qualquer objetividade, o que a genética moderna contesta) e as produções sociológicas e psicológicas das culturas humanas. (LÉVY-STRAUSS, 1980, p. 47).

Pode-se depreender que, para Lévy-Strauss, não é possível dicotomizar raça e cultura, pois será uma que irá conformar e viabilizar a outra:

[...] um aspecto igualmente importante da vida da humanidade, a saber, que esta não se desenvolve sob o regime de uma uniforme monotonia, mas através de modos extraordinariamente diversificados de sociedades e de civilizações; esta diversidade intelectual, estética, sociológica não está ligada por nenhuma relação de causa e efeito àquela que existe, no plano biológico, entre determinados aspectos observáveis dos agrupamentos humanos – é-lhe apenas paralela num outro terreno. Mas, ao mesmo tempo, distingue-se daquela por dois aspectos importantes. Em primeiro lugar, esta situa-se numa outra ordem de grandeza. Existem muito mais culturas humanas do que raças humanas, pois que enquanto umas se contam por milhares, as outras contam-se pelas unidades; duas culturas elaboradas por homens pertencentes a uma mesma raça podem diferir tanto ou mais que duas culturas provenientes de grupos racialmente afastados. Em segundo lugar, ao contrário da *diversidade entre as raças, que apresentam como principal interesse a sua origem histórica e a sua distribuição no espaço*, a diversidade entre as culturas põe uma vantagem ou um inconveniente para a humanidade, questão de conjunto que se subdivide, bem entendido, em muitas outras. (LÉVY-STRAUSS, 1980, p. 48, grifos nossos).

Observe-se que, nesse ponto, Lévy-Strauss vai aproximar a discussão da raça (ou conceito raça) de alguns dos mesmos pontos que foram abordados quando da discussão da nação (ou conceito nação): origem comum, ocupação de um mesmo espaço. É justamente esse ponto o núcleo da crítica que Azevedo (1990) contrapõe à discussão sobre raça, mesmo aquela que se quer respaldada por argumentos científicos:

Se não é possível delimitar biologicamente as raças, sua definição terá que necessariamente ser imprecisa.

Embora apóstolos da precisão e da objetividade, os cientistas curvam-se diante da realidade dos fatos e definem raça do seguinte modo:

*“Raças são populações mais ou menos isoladas, que diferem de outras populações da mesma espécie pela frequência de características hereditárias.”*

Observemos que a definição permite chamar de raça a qualquer agrupamento humano que apresente características hereditárias com frequências diferentes de outros grupos. As características hereditárias cujas frequências variam de uma raça para outra não são específicas em qualidade e não têm aplicação universal. Além disso, essas características dependem do isolamento, cujo grau também é variável (“mais ou menos isoladas”), e tanto pode ser geográfico, como social, religioso, político, econômico etc. (AZEVEDO, 1990, p. 21-22, grifos da autora).

De acordo com os pressupostos de nossa abordagem até aqui, portanto, essa perspectiva vai, mais que solucionar, agravar o quadro. Ora, se a discussão sobre *nação* buscou demonstrar que o conceito e a compreensão desse fenômeno são muito complexos e,

mesmo, recentes, na história humana, que dizer do conceito e da compreensão do que venha – ou possa vir – a ser entendido por raça?

Para Schwarcz (2001), foram as grandes viagens que trouxeram o tema “raça” para a mesa de discussões, de um modo que se queria mais “acadêmico”:

A época das grandes viagens inaugura um momento específico na história ocidental, quando a percepção da diferença entre os homens torna-se tema constante de debate e reflexão: a conquista de terras desconhecidas levava a novas concepções e posturas, já que se era bom observar, era ainda mais fácil ouvir do que ver. Nas narrativas de viagem, que aliavam fantasia a realidade, esses “novos homens” eram freqüentemente descritos como estranhos em seus costumes, diversos em sua natureza (Mello e Souza, 1986; Holanda, s.d.; Todorov, 1983; Gerbi, 1982). Pode-se dizer, no entanto, que é no século XVIII que os “povos selvagens passam a ser entendidos e caracterizados como primitivos” (Clastres, 1983: 188). Primitivos porque primeiros, no começo do gênero humano; os homens americanos transformam-se em objetos privilegiados para a nova percepção que reduzia a humanidade a uma espécie, uma única evolução e uma possível “perfectibilidade”. (SCHWARCZ, 2001, p. 44).

Essa visão idílica da diversidade dos povos assentava-se, de acordo com a concepção Iluminista vigente na época (sobretudo respaldada em Rosseau), em um igualitarismo naturalista. Visão que, em breve, seria cindida em duas vertentes: a *monogenista* e a *poligenista*. De acordo com essas concepções, haveria uma fonte originária comum de toda a humanidade, a qual, se apresentava diferenças, deviam-nas à virtualidade que os diferentes tipos humanos desenvolveram (ou deixaram de desenvolver) em relação à maior ou menor degeneração/perfeição a partir do Éden – essa a postura monogenista (fundamentalmente ligada a dogmas religiosos e predominante até meados do século XIX). Já a postura poligenista (decorrente do aperfeiçoamento das ciências biológicas) afirma, ao contrário, vários centros originários da humanidade; essa concepção propugna, em seus argumentos, uma intrínseca diferença entre os diversos tipos humanos, resultante de leis biológicas e naturais (SCHWARCZ, 2001). Essas duas concepções aprofundam o debate sobre a questão raça, ainda não resolvida e que não se encontrava, na ocasião, despedada de uma concepção correlata às de povo e nação:

O final do século XVIII representa, dessa forma, o prolongamento de um debate ainda não resolvido. Prevalencia, porém, certo otimismo próprio da tradição

igualitária que advinha da Revolução Francesa e que tendeu a considerar os diversos grupos como “povos”, “nações” e jamais como raças diferentes em sua origem e conformação (Stocking, 1968:28).

Com efeito, o termo *raça* é introduzido na literatura mais especializada em inícios do século XIX, por Georges Cuvier, inaugurando a idéia da existência de heranças físicas permanentes entre os vários grupos humanos (Stocking, 1968:29). Esboçava-se um projeto marcado pela diferença de atitude entre o cronista do século XVI e o naturalista do século XIX, “a quem não cabia apenas narrar, como classificar, ordenar, organizar tudo o que se encontra pelo caminho” (Sussekind, 1990:45). (SCHWARCZ, 2001, p. 47).

A introdução do termo *raça* propicia a articulação de um discurso de caráter “racialista” ou racista, que se quer científico, mas que não é, em sua essência distintiva entre pessoas e grupos, nova. É o que pretende demonstrar Azevedo (1990), quando faz referência à existência de um marco racialmente discriminatório existente no Nilo<sup>16</sup>, datado de aproximadamente 2.000 a.C.. Se essa primeira distinção tinha um caráter econômico, comercial, a postura mais científica vai ter uma preocupação mais social, de saúde física, mental e nacional. Mesmo com as “descobertas” e teorias darwinistas, o discurso racial não se constrangeu. Antes, foi feita uma apropriação distorcida das idéias do próprio Darwin, de modo a sustentar teses e proposições de saúde pública e políticas que vieram a ser conhecidas como “darwinismo social”.

[...] Denominada “darwinismo social” ou “teoria das raças”, essa nova perspectiva via de forma pessimista a miscigenação, já que acreditava que “não se transmitiriam caracteres adquiridos”, nem mesmo por meio de um processo de evolução social. Ou seja, as raças constituiriam fenômenos finais, resultados imutáveis, sendo todo cruzamento, por princípio, entendido como erro. As decorrências lógicas desse tipo de postulado eram duas: enaltecer a existência de “tipos puros” - e portanto não sujeitos a processos de miscigenação - e compreender a mestiçagem como sinônimo de degeneração não só racial como social.

[...]

Em oposição à noção humanista e às conclusões das escolas etnológicas, partiam os teóricos da *raça* de três proposições básicas, respaldadas nos ensinamentos de uma antropologia de modelo biológico. A primeira tese afirmava a realidade das raças, estabelecendo que existiria entre as raças humanas a mesma distância encontrada entre o cavalo e o asno, o que pressupunha também uma condenação ao cruzamento racial. A segunda máxima instituíra uma continuidade entre caracteres físicos e morais, determinando que a divisão do mundo entre raças corresponderia a uma divisão entre culturas. Um terceiro aspecto desse mesmo pensamento determinista aponta para a preponderância do grupo “racio-cultural” ou étnico no comportamento do sujeito, conformando-se enquanto uma doutrina de psicologia coletiva, hostil à idéia do arbítrio do indivíduo. (SCHWARCZ, 2001, p. 58; 60, grifos da autora).

---

<sup>16</sup> De acordo com a autora, existiria um marco às margens do Rio Nilo onde seria determinado um ponto além do qual não seria permitida a passagem de estrangeiros, sequer para estabelecimento de relações comerciais.

É relativamente fácil de se perceber que esse discurso de caráter “científico” conduziria – a bem da própria sociedade ou humanidade – a uma postura não apenas de segregação de tipos raciais diversos, mas à busca de meios científicos de se conseguir uma purificação, um aperfeiçoamento de grupos raciais específicos: esse discurso, essa postura tornou-se conhecida como *eugenia* (de *eu*: boa; e *genus, genia*: origem), termo criado em 1883 por Francis Galton, cientista (e psicólogo) britânico, o qual também cunhou a expressão “nature versus nurture”.

Pode-se dizer que a discussão sobre raça adentrou o século XX condicionada, sobretudo, por duas concepções bastante próximas, ainda de acordo com Schwarcz: as concepções de Renan e de Taine. Para Renan,

[...] existiriam três grandes raças - branca, negra e amarela - específicas em sua origem e desenvolvimento. Segundo esse autor, os grupos negros, amarelos e miscigenados “seriam povos inferiores não por serem incivilizados, mas por serem incivilizáveis, não perfectíveis e não suscetíveis ao progresso” (Renan, 1872/1961). Utilizando a noção de “raças não perfectíveis”, Renan apoiava o argumento poligenista, tendo como pano de fundo a crítica ao ideal humanista da unidade e ao conceito de “perfectibilidade” em Rousseau. A radicalidade dessa concepção chegava à própria negação do darwinismo, na medida em que duvidava não só de uma origem comum dos homens, como da possibilidade de se prever um destino conciliável. (SCHWARCZ, 2001, p. 62-63).

Quanto ao segundo autor referido, Taine, este

[...] também foi um dos responsáveis pela transformação que se operou na noção de raça no final do século XIX. O conceito era ampliado, já que além de ser entendido como noção biológica, passava a equivaler à idéia de nação. Taine tornava o debate mais complexo ao introduzir um determinismo mais abrangente. Como afirmava o autor: “*J'entends les nationalités, les climats et les tempéraments, comme un doublet de race*” (1923:XLI). (SCHWARCZ, 2001, p. 63, grifos da autora).

Por seu turno, GOLDHAGEN (2002) argumenta que os “modelos cognitivos culturais” buscaram justificativas, racionalizações para os conteúdos de que são portadores. E teriam sido esses modelos cognitivos a dar respaldo para as ações perpetradas pelos alemães em relação aos judeus, sobretudo no período nazista compreendido pela Segunda Guerra Mundial.

Os modelos mentais anti-semitas, que se apoiavam em argumentos mais de caráter

emocional e religioso – uma religiosidade fundamentalmente cristã –, vislumbravam o judeu, a partir dessa perspectiva, como alguém de uma fé diferente e que, devido a isso, produzira conseqüências reprováveis para seguidores de outra fé, como o assassinato de Jesus. Porém, graças à nova conceituação – raça – emergem os argumentos necessários para justificar os descalabros que vieram a ser conhecidos, em seu ápice, como Holocausto.

[...] o anti-semitismo alemão no final do século passado aglutinou-se ainda em torno de um novo conceito-chave: raça. Como uma qualidade imutável, a raça impunha que um judeu jamais poderia se tornar um alemão.

O conceito de raça deu coerência às diversas linhas evolutivas de anti-semitismo que tentaram estabelecer o lugar dos judeus no panorama social e político da Alemanha do século XIX. E também pode ser visto como o ápice ideológico de uma linha de argumentação utilizada pelos anti-semitas contra a emancipação dos judeus. Através desse conceito, os anti-semitas proclamaram a natureza dos judeus como imutável, solapando a conceituação liberal, que os considerava corrigíveis e redimíveis. As argumentações da *Bildung* eram poderosas; agora uma réplica de igual intensidade era lançada. Mesmo quando admitiam como válidas as visões racionalistas, humanista e universalista do Iluminismo, os anti-semitas argumentavam que, devido à natureza particular dos judeus, elas não lhes diziam respeito. [...] surgiram argumentos com noções que apresentavam o caráter “inato” dos judeus. Essas noções essencialistas sobre os judeus começaram a adotar o vocábulo e embasamento conceitual de “raça” a partir de 1840.

A ideologia *Volkish*, utilizada como substituto para uma “argamassa” nacional, oferecendo uma alternativa mais pobre para uma política de unidade, ganhou uma estrutura ideológica ainda maior no século XIX. Com a “descoberta” das raças alemã e judaica, em meados do século, a conceituação da base do *Volk* como sendo lingüística e nacional passou por uma transformação, com a adoção da essencialista e aparentemente científica noção de raça. (GOLDHAGEN, 2002, p. 77, grifos do autor).

Esse longo excurso teve como finalidade situar a discussão sobre a percepção da raça, em termos mais gerais, depreendendo possíveis reflexos para a situação brasileira.

### **3.2. Discutindo a identidade negra no Brasil**

Não são poucos aqueles que procuram expurgar a discussão sobre raça em um contexto de Brasil, alegando que tal discussão só poderia ter lugar em outros países, mormente europeus: lá, dizem, eles teriam uma outra visão do assunto. Contudo, será que entre nós não é possível se ter, igualmente, uma outra visão – específica, particular, mais adequada – sobre o assunto? É o que tenta aprofundar Guimarães (2002), quando reafirma a

necessidade de, no Brasil, ainda se utilizar o termo raça:

Repito aqui a posição que tenho adotado: “raça” é não apenas uma categoria política necessária para organizar a resistência ao racismo no Brasil, mas é também categoria analítica indispensável: a única que revela que as discriminações e desigualdades que a noção brasileira de “cor” enseja são efetivamente raciais e não apenas de “classe” (Guimarães, 1999). (GUIMARÃES, 2002, p. 50).

Em decorrência dessa visão, Guimarães focaliza os movimentos anti-racistas e destaca quatro posturas que os mesmos podem adotar, em função do conceito raça. Das quatro posturas, Guimarães, aponta que é a quarta possibilidade que julga mais apropriada, sendo aquela que adota:

A quarta possibilidade, à qual me filio, apóia-se na crença de que a superação das classificações raciais passa necessariamente por dois passos: a) pelo reconhecimento da inexistência de raças biológicas; b) pela denúncia da constante transformação da idéia de raça sob diferentes formas e tropos. Ou seja, o não-racialismo não é garantia para o anti-racismo, podendo mesmo cultivá-lo se, para tanto, utilizar um bom tropo para “raça”. [...] durante um bom tempo, precisaremos ainda usar a palavra “raça” de modo analítico, para compreender o significado de certas classificações sociais e de certas orientações de ação informadas pela idéia de raça. (GUIMARÃES, 2002, p. 53).

Nesse sentido, mesmo reconhecendo a dificuldade de se sustentar o uso do conceito raça – ainda que a recusa a essa utilização possa se configurar, paradoxalmente, apenas, como mais um recurso discursivo, justamente por parte daqueles que recorrem a pressupostos racistas para perpetrar ações de violência, dentre as quais a discriminação –, Guimarães assume o desafio:

O respaldo científico de que precisam os militantes anti-racistas brasileiros, portanto, não está em ressuscitar a idéia de “raça” biológica ou uma raciologia ultrapassada, invertendo os termos do racismo científico do século passado. O respaldo de que precisam resultará da reelaboração sociológica do conceito de raça. Conceito este que deverá: 1) reconhecer o peso real e efetivo que tem a idéia de raça na sociedade brasileira, em termos de legitimar desigualdades de tratamento e de oportunidades; 2) reafirmar o caráter fictício de tal construção em termos físicos e biológicos; e 3) identificar o conteúdo racial das “classes sociais” brasileiras. (GUIMARÃES, 2002, p. 55-56).

Há outros grupos, porém, que não se utilizam do termo raça, quando de sua referência à diversidade observada (seja em aspectos físicos ou fenotípicos) na constituição da população brasileira. Recorrendo a outros conceitos, dentre os quais se destaca a etnia, não é

raro, também, que alguns estudos refiram o termo “afro-descendentes”.

Esses termos, contudo, não estão destituídos de sentidos e significados interessantes ou importantes. Etnia é um termo que faz referência a aspectos culturais, sendo uma “População ou grupo social que apresenta relativa homogeneidade cultural e lingüística, compartilhando história e origem comuns.” (DICIONÁRIO AURÉLIO ELETRÔNICO, 1999).

Em Goldhagen (2002), quando o mesmo se refere ao fato de os judeus serem, a princípio, segregados ou discriminados por causa de sua fé – e determinados costumes considerados exóticos, acrescenta-se – é possível extrapolar a discussão tecida sobre o conceito raça para esse conceito de matiz mais cultural – a etnia – e que também tem significativa importância quando da discussão da “questão negra”.

Aliás, para o enfrentamento da “questão negra”, o par “raça x etnia” dificilmente pode ser desvinculado, mesmo que cientificamente o termo raça, como já apresentado, possa carecer de sustentabilidade. É essa a posição de Hall:

Conceitualmente, a categoria “raça” não é científica. As diferenças atribuíveis à “raça” numa mesma população são tão grandes quanto àquelas encontradas entre populações racialmente definidas. “Raça” é uma construção política e social. É a categoria discursiva em torno da qual se organiza um sistema de poder socioeconômico, de exploração e exclusão – ou seja, o racismo. Contudo, como prática discursiva, o racismo possui uma lógica própria. (Hall, 1994). Tenta justificar as diferenças sociais e culturais que legitimam a exclusão racial em termos de distinções genéticas e biológicas, isto é, na natureza. Esse “efeito de naturalização” parece transformar a diferença racial em um “fato” fixo e científico, que não responde à mudança ou à engenharia social reformista. Essa referência discursiva à natureza é algo que o racismo contra o negro compartilha com o anti-semitismo e com o sexismo (em que também “a biologia é o destino”), porém, menos com a questão de classe.

Já a “etnicidade” gera um discurso em que a diferença se funda sob características *culturais e religiosas*. Nesses termos, ela freqüentemente se contrapõe a “raça”. [...] O racismo biológico privilegia marcadores como a cor da pele. [...] Quanto maior a relevância da “etnicidade”, mais as suas características são representadas como relativamente fixas, inerentes ao grupo, transmitidas de geração em geração não apenas pela cultura e a educação, mas também pela herança biológica, inscrita no corpo e estabilizada, sobretudo, pelo parentesco e pelas regras do matrimônio endógamo, que garantem ao grupo étnico a manutenção de sua “pureza” genética e, portanto, cultural.

Assim, tanto o discurso da “raça” quanto o da “etnia” funcionam estabelecendo uma articulação discursiva ou uma “cadeia de equivalências” (Laclau e Mouffe, 1985) entre o registro sociocultural e o biológico, fazendo com que as diferenças em um sistema de significados sejam inferidas através de equivalentes em outra cadeia (Hall, 1990). Portanto, o racismo biológico e a discriminação cultural não



constituem dois sistemas distintos, mas dois registros do racismo. (HALL, 2003, p. 69-71, grifos do autor).

De forma semelhante, também Castells vai proporcionar destaque ao conceito “etnia”, principalmente quanto ao seu papel relativo à significação e à significatividade identitárias:

Ao longo da história da humanidade, a etnia sempre foi uma fonte fundamental de significado e reconhecimento. Trata-se de uma das estruturas mais primárias de distinção e reconhecimento social, como também de discriminação, em muitas sociedades contemporâneas [...] Sustento a idéia de que, embora a questão racial seja importante, e provavelmente mais do que nunca uma fonte de opressão e discriminação, a etnia vem sendo especificada como fonte de significado e identidade, a ser integrada não com outras etnias, mas de acordo com princípios mais abrangentes de autodefinição cultural, como religião, nação ou gênero. (CASTELLS, 1999, p. 71-72).

A assertiva de que a etnia, atualmente, assume uma função muito mais determinante da identidade de uma pessoa, grupo ou povo é algo que, para Castells, suplanta a noção, ainda aceita (apesar de todas as reservas), de raça, uma vez que

[...] a etnia passa a tornar-se a base para a construção de trincheiras defensivas, territorializadas em comunidades locais ou mesmo sob a forma de gangues, na luta por seu próprio espaço. Em meio a comunas culturais e unidades territoriais de autodefesa, as raízes étnicas são distorcidas, divididas, reprocessadas, misturadas, estigmatizadas ou recompensadas de maneiras distintas, de acordo com uma nova lógica de informacionalização/globalização de culturas e economias que produzem compostos simbólicos a partir de identidades não claramente discerníveis. *Raça é um fator muito importante*, mas dificilmente se pode dizer que seja ainda capaz de construir significados.” (CASTELLS, 1999, p. 78, grifos nossos).

Essa conjunção de raça e etnia, como constituintes ou determinantes da identidade, pode, muitas vezes, ser decorrente – ou dependente – da volição do sujeito implicado, já que não haveria um fator objetivo (cientificamente falando) determinante do que seja *uma* raça, ou que obrigasse a se assumir uma etnia. É o que demonstram os estudos reunidos sob a organização de Maggie e Rezende, *Raça como retórica* (2002), sobretudo os textos de Sheriff e Norvell. Ainda que partindo de *loci* opostos, esses dois autores focam o tratamento que o sujeito dá a si próprio no que tange à determinação (ou “suportação”) de uma identidade que tenha por base a raça, a etnia ou, mais ainda, a “cor”.

Sheriff procura demonstrar a forma como as pessoas – residentes em um morro

carioca – identificadas como negras ou afro-descendentes se auto-referem, sobretudo em termos de cor e de definição racial. Conclui que aspectos acadêmicos nem sempre encontram eco nos segmentos estudados, cujas pessoas, de um modo geral, procuram estabelecer uma linha divisória – para a definição identitária – em termos de cor e outros traços fenotípicos.

[...] há outros discursos em que as pessoas articulam visões racistas de identidade. Afirmo acima que o conceito de *cor* é, em diversos sentidos, diferente do de *raça*, ao passo que a palavra *cor* também pode articular conceitos mais “absolutos” ou “essenciais” que equivalentes ao de *raça*. A expressão “pessoa de cor”, ou mais coloquialmente, “de cor”, é usada (...) como palavra educada, ou seja, indicial para designar pessoas mais ou menos escuras, mas, em termos referenciais, também é usada para designar os que não são brancos.

[...]

A palavra *cor* é usada com maior frequência em discursos que articulam a divisão entre brancos e pessoas de cor, embora a palavra *raça* também seja usada. Talvez pelo fato de a palavra *cor* poder significar tanto cor como algo semelhante à *raça*, algumas pessoas [...] disseram-me que as palavras *cor* e *raça* são sinônimos, ao passo que outros afirmaram que têm significados diferentes. A distinção semântica entre *cor* e *raça* ficou particularmente clara quando perguntei a essas pessoas qual era a diferença entre as palavras *preto* e *negro*. Algumas disseram que era a mesma coisa; outras, que os negros são ligeiramente mais escuros que os pretos, mas a maioria disse que “*preto é cor, negro é raça*”. Isso ajuda, é evidente, a esclarecer a noção de que não é preciso ser preto para ser negro. (SHERIFF, 2002, p. 232-233, itálicos do autor; grifos nossos).

Atente-se, nesse caso, para a distinção entre “*cor*” e “*raça*” ou “*etnia*”. Uma distinção que não se restringe às pessoas “*de cor*”, conforme indica o trabalho de Norvell, que investiga sujeitos de classe média que, aparentemente, poderiam ser classificados como brancos, mas que relutam em assim se apresentarem:

Quase todas as pessoas que entrevistei seriam classificadas como “brancas” no censo brasileiro, mas geralmente preferiam outros termos para descrever a si mesmas do ponto de vista racial. Os dois termos mais comuns são *claro* e *moreno*; este último pode referir-se a mulato, que aparentemente identifica uma mistura brasileira de raças entre antepassados europeus e africanos, ou pode referir-se a pessoas com cabelos castanhos ou pretos e pele bronzeada. Este último significado relaciona a mistura de raças a uma origem européia, pois a palavra “*moreno*” vem de “*mouro*” e é usada desde o século XVI para designar as características físicas que os africanos, principalmente do norte do continente, legaram aos portugueses. [...]

Como observaram muitos acadêmicos, os brasileiros tendem a evitar os extremos do contínuo da terminologia racial ao referir-se a uma pessoa específica, em especial na presença dessa pessoa. Assim, paralelamente à sua relutância em descrever a si mesmos como nitidamente “brancos”, meus entrevistados de classe média também usam termos intermediários, que implicam mistura de raças, ao falar de outras pessoas de pele escura. *Preto* é raramente ouvido, e *negro*, que também é considerado ofensivo pela massa da população brasileira por remeter à escravidão, é um termo usado pela chamada classe média “intelectualizada” como rótulo étnico ou cultural, e não como termo de referência habitual (Maggie, 1991). Assim, os problemas sociais são debatidos em termos específicos de “branco e negro”, porém indivíduos específicos, conhecidos, raramente são incluídos nesta classificação.

Então, temos o caso um tanto curioso de categorias sociológicas populares sem ninguém dentro delas [...] (NORVELL, 2002, p. 258, grifos do autor).

Chama a atenção, nas referências acima, a constante dualidade e sutileza com que os mais diversos termos utilizados quando da discussão da “questão negra” – tais como raça, cor, etnia – se revestem. Até mesmo a característica *cor*, talvez a mais visível e inquestionável, em uma primeira aferição, assume contornos diáfanos e imprecisos na fala cotidiana e no senso comum. De fato, quando interpelados a autodeclararem sua cor, os respondentes do Censo IBGE de 1986 declinaram cerca de 140 designações. Há que se discutir, como tantos já fizeram, os significados que isso possa ter para a afirmação de uma identidade negra de dimensões coletivas.

Restaria ser abordado, ainda, conforme indicado acima, o termo afro-descendente (seja “afro-brasileiro” ou “afro-americano”). Esse termo é carregado de significados mais geográficos/territoriais e, portanto, também é conotativo de uma situação específica, qual seja, a descendência última de um tipo insofismável de *status*: a escravidão. Esse vínculo entre ser-se africano e escravo é bastante patente em CUNHA (1985), quando a autora discorre sobre as possíveis divisões identitárias da população brasileira “de cor” (em distinção aos brancos) na primeira metade do século XIX:

Três dimensões intervinham para classificar internamente essa população: a *cor*, a *nacionalidade* e a *condição legal*. A cor era negra ou parda: as gradações intermediárias, usadas eventualmente para descrever um indivíduo, não pareciam ser usadas para classificá-lo numa subclasse. Quanto à nacionalidade, era-se africano (com subdivisões étnicas não necessariamente usadas, mina, angola, etc) ou crioulo, isto é, nascido no Brasil. Quanto à condição legal, enfim, era-se forro – isto é, liberto – ou ingênuo – isto é, nascido livre. Se a isto adicionarmos os escravos, veremos que a população de cor com um todo era no mínimo subdividida em nove categorias ao longo destas três dimensões. Nove e não mais, porque algumas combinações eram impossíveis (por exemplo, pardo africano). Note-se que africano livre (e não forro ou liberto) era uma categoria existente, embora, como veremos, concebida como anômala: aplicava-se aos africanos apreendidos após a lei de 1831, que declarava ilegal o tráfico. (CUNHA, 1985, p. 22-23, grifos da autora).

Mais: Cunha, citando Koster, assinala, dentro dessa mesma linha de argumentação, uma ausência de identidade ou afinidade entre os negros nativos do Brasil (crioulos) e os

negros africanos, bem como uma rivalidade entre crioulos, africanos e pardos: “Koster [...] menciona que os africanos eram desprezados pelos negros crioulos, que não sentiam com estes nenhuma identidade de origem (H. Koster, 1816a:424).” (CUNHA, 1985, p. 25). Obviamente, ainda de acordo com Cunha, outros laços de solidariedade eram criados, sendo estes, mais que tudo, relativos ao parentesco, à etnia comum e, também, a uma “irmandade do sofrimento”, formada nos navios negreiros e que suplantava a diversidade étnica. Sobretudo, porém, há que se destacar a identidade conferida pela religião islâmica.

A discussão que Cunha apresenta para a questão da identidade, focando uma comunidade em Lagos (na África Ocidental) que se designava (autodesignava) de “brasileiros”, é extensa e procura assinalar que, em grande parte, a religião fornecia o cimento para a constituição desse grupo, mas que essa mesma religião era apropriada dentro de um contexto de discriminação, ou melhor, distinção sociocultural. Uma digressão sobre esse grupo cuja identidade se afirma brasileira não é sem pertinência.

Cunha tenta indicar, antes de tudo, o surgimento dessa comunidade específica, e o faz recorrendo ao movimento migratório – diaspórico – que povoou a região:

A partir da década de 1830, libertos africanos e crioulos, *vindos do Brasil*, começam a se instalar na costa ocidental da África, e em particular na chamada “costa dos escravos”, seguidos pelos *libertos cubanos*. Pouco depois, nos anos 40 (o primeiro contingente chegou em 1839), tem início o movimento de retorno dos saros.

[...]

Qual a origem última dos *retornados*? A maioria era da região que hoje se chama iorubá. (CUNHA, 1985, p. 101, grifos nossos).

Observe-se que a origem dos “brasileiros” era diversificada. Mas, ainda aqui, no ponto inicial do estabelecimento dessa comunidade, constituída, sobretudo, de *retornados* – libertos originários da África que buscavam o reencontro do solo materno. Com o passar do tempo, todavia, essa comunidade afigurou-se mais e mais diversificada.

A comunidade brasileira de Lagos, na sua acepção mais lata, incluía várias categorias de pessoas: havia os libertos vindos do Brasil, católicos e muçulmanos, mas também muitos vindos de Cuba; seus descendentes, esposas, escravos batizados e agregados em geral; havia, enfim, os descendentes de portugueses, saros e brasileiros, na maioria originalmente negreiros que haviam criado família na Costa. (CUNHA, 1985, p. 210).

Mesmo com essa aparente diversidade, a identidade de “brasileiros” se constitui. E isso é possível, porque,

[...] a identidade é construída de forma situacional e contrastiva, ou seja, ela constitui resposta política a uma conjuntura, resposta *articulada* com as outras identidades em jogo, com as quais forma um sistema. É uma estratégia de diferenças.

[...]

[...] É pela tomada de consciência das diferenças, e não pelas diferenças em si, que se constrói a identidade étnica (S. Wallman, 1978: 5): mas esse acesso das diferenças a uma significação que as ultrapassa advém-lhes de sua colocação dentro de um sistema.

[...] a identidade étnica refere-se a algo específico, uma origem histórica. É uma afirmação sobre esta origem putativa, através de sinais tangíveis: a cultura. (CUNHA, 1985, p. 206, grifos da autora).

E esses sinais tangíveis emergem como que em uma inversão sobre seu significado real, originário. Dá-se uma apropriação de elementos de uma cultura que poderia ser compreendida, em seu *locus* original como opressiva, mas que, nessa nova cultura, nessa “cultura da diáspora” (CUNHA, 1985, p. 206), configura-se como um distintivo de valor – quando não superioridade – de um grupo. Assim, a comunidade “brasileira” de Lagos, além de sua diversidade constitutiva, caracteriza-se, sobretudo, por suas práticas, por sua cultura.

A comunidade brasileira de Lagos parece ter-se organizado em torno dos seus ‘grandes homens’, negociantes ricos, em geral atacadistas, com que se abasteciam e de quem dependiam as famílias mais pobres: vasta rede de clientela, cujo sentido de unidade era sempre enfatizado.

Uma moral austera, puritana mesmo, é a imagem que passou dos velhos patriarcas brasileiros: a educação dos jovens era severa, com castigos corporais, e isso, a seus próprios olhos, era motivo de distinção dentre os demais. Exigia-se autodisciplina, respeito aos mais velhos, práticas da religião, aprendizado de um ofício, observância de horários.

[...]

A origem da comunidade, baseada na experiência compartilhada da escravidão, era metamorfoseada num mito de heróis civilizadores. Os brasileiros se percebiam como focos de luzes e de progresso. “A escravidão”, diziam, “civilizara a região”. Mas não era a escravidão, sobre a qual muitas vezes se silenciava, que era pensada como o elo da comunidade, e sim o Brasil como um todo. Os brasileiros, de certa forma, se consideravam como uma etnia do mesmo tipo que as etnias da região. Etnia com uma origem específica, a brasileira, uma língua própria, o português, roupa ocidental, cozinha, festas e cultos religiosos singulares.

[...]

Alguns pratos eram especialmente preparados [...] o feijão de leite era comido na Páscoa, por exemplo. As brasileiras ficaram conhecidas em Lagos por venderem grude, mingau, mungunzá, pirão de caranguejo, pratos que na Bahia são tidos por africanos e que, em Lagos, eram apanágio dos brasileiros. (CUNHA, 1985, p. 143; 145; 146).

São interessantes essas observações porque as implicações daí decorrentes podem afetar discussões identitárias bastante candentes nos tempos atuais e, sobretudo, para o propósito deste trabalho. No caso específico dos “brasileiros” de Lagos, a marca da escravidão não era considerada um aviltamento da pessoa que tivesse suportado tal situação – mesmo porque a escravidão era uma instituição conhecida no continente africano, principalmente devido às guerras entre os diversos grupos nativos – e, também, porque vários daqueles que foram escravizados (e vendidos ao Brasil) eram, em seu solo africano, pessoas de importância, inclusive reis.

Mas, para os africanos e seus descendentes que permaneceram no Brasil – os afro-descendentes – o *status* era diverso. O *status* “é” diverso. Enquanto perdurou o regime escravocrata, o africano ou crioulo e seus descendentes – livres, libertos, ou escravos – eram encarados como uma espécie subumana, uma coisa, uma “peça” cujo valor era estimado em dependência das regiões e dos ciclos econômicos.

Quando do início das medidas de repressão ao tráfico, com o aprisionamento de navios negreiros, ou que lhe faziam as vezes, muitos dos africanos aprisionados para a servidão involuntária eram trazidos para o Brasil no intuito de serem amparados em seu caminho de reconstrução de liberdade, o que exigia os cuidados do governo que deveria zelar por seu bem estar e proteção até que se pudesse determinar uma solução para o problema que os acometera (aos africanos). Isso, contudo, de acordo com Malheiro (1976), era um pio desejo, ou recaía na famosa “letra morta”:

Devendo-se-lhes, pois, dar destino para que não continuassem indefinidamente nos depósitos a que eram recolhidos, o Governo resolveu que provisoriamente fossem distribuídos pelos estabelecimentos públicos; e também por particulares mediante arrematação dos serviços, ficando a cargo destes a respectiva educação moral e religiosa, e tudo o mais em bem do Africano [...]

Mas a sorte dessa mísera gente foi de fato igual, *senão pior que a dos escravos*, quer os dados a serviço urbano, quer ao rural. De *raça negra* como os outros, eram igualados em *razão da cor*; porém, não sendo escravos, eram menos bem tratados do que estes, ou quando muito do mesmo modo. Serviço e trabalho dia e noite; castigos; falta até do necessário, ou escassez de alimentação e vestuário; dormiam pelo chão, em lugares impróprios, expostos às enfermidades; a educação era letra morta. Os filhos eram lançados à roda dos enfeitados a fim de alugarem as mães para

amas-de-leite [...]

Os negros eram, nas cidades, destinados a empregados pelos particulares no ganho e em outros fins lucrativos para os mesmos concessionários, e não ao serviço pessoal desses arrematantes, como deveria ser conforme as Instruções. Bem assim as negras, de quem faziam principalmente amas-de-leite. No campo e fazenda eram por igual modo tratados. Em resumo, *o Africano livre era igualado ao escravo*. O abuso e escândalo chegou ao extremo de darem por mortos escravos do mesmo nome que Africanos em substituição destes, reduzindo desta arte à escravidão esses Africanos! e (*sic*) de batizarem como escravos os filhos de Africanos livres! (MALHEIRO, 1976, p. 61-62, grifos nossos).

Essa concepção não mudou muito, após a abolição. Aliás, mudou para pior: a pessoa “de cor” (preta ou parda), manchada pelo estigma da escravidão e pela vinculação última com a África, quando do advento da República, pouco mais de um ano após a assinatura da Lei Áurea, em 13 de maio de 1.888, passou a ser uma ameaça à constituição de um país que se queria imagem da Europa. E como sê-la já que, em sua constituição populacional, a nova república brasileira se assemelhava mais à África que à Europa?

Essa preocupação, a bem da verdade, é bastante anterior, remontando, por exemplo, ao projeto de nação estimado por José Bonifácio. De acordo com Ana Rosa Cloquet da Silva (1999), o problema da constituição nacional do Brasil passa, invariavelmente, mormente no pensamento de Bonifácio, pela questão da homogeneização de sua população, o que se constituía em um desafio delicado, pelas ambigüidades que postulava.

[...] tanto a presença do negro, quanto a do índio são apontadas como obstáculo à homogeneização da população. Contudo, enquanto a preocupação com o índio aparece vinculada, em grande medida, à funesta sorte que para ele se desvendava – ameaçado de extinção pela falta de tratamento adequado –, a preocupação com o negro associava-se diretamente à questão da escravidão, apontada como uma ameaça ao desaparecimento da própria Nação.

Dessa forma, os tratamentos dirigidos às questões do índio e do negro sinalizavam motivações e implicações diferentes, ainda que relacionadas à questão central de se garantir a integridade brasílica. No caso do índio, tratava-se de cuidar do elemento nativo, o qual se encontrava apartado da sociedade brasileira. O negro, por sua vez, constituía-se no elemento “externo” a esta sociedade, cujo tratamento remetia à questão mais ampla da escravidão.

Na verdade, podemos dizer que a própria presença do negro na sociedade brasileira decorria da especificidade do escravismo colonial, sobre cujas bases esta sociedade fundou-se: o fato de estar este inserido nos quadros mais gerais do processo de acumulação de capital nas economias européias e, neste sentido, encontrar no tráfico de africanos uma fonte adicional de lucro na dinamização deste processo.

Dessa forma, o problema do negro desvendava uma das principais ambigüidades do projeto nacional de José Bonifácio, ou seja, o fato de reconhecer na escravidão um obstáculo à homogeneização populacional do país e, simultaneamente, perceber sua importância em termos de sustentabilidade da economia nacional. (SILVA, Ana R., 1999, 179-180).

A visão expressa e referida a Bonifácio pode-se estender àquela parcela da sociedade brasileira não vinculada aos afro-descendentes, de um modo geral. Os afro-descendentes são considerados um corpo estranho; não simplesmente um *alter* (um outro), mas um *alien* – um estrangeiro, um estranho, como definido por Cunha:

As sociedades tradicionais têm, em contrapartida, papéis reservados para esses estrangeiros, cujo lugar é assim parte integrante de sua estrutura social. A distância social do estrangeiro é, portanto, socialmente prescrita. A alteridade que exhibe pretende marcar de forma explícita que, se ele *está* na sociedade, ele não *é* da sociedade. (CUNHA, 1985, p. 149, grifos da autora).

Como constituir um povo, uma nação, em seu sentido amplo, de comunidade de pessoas unidas por laços comuns (de tradição, história, língua...), de acordo com o propugnado pela visão típica sobre a identidade nacional, e nele incluir um elemento estranho, que mais ameaça e desintegra que integra? Essa era a dúvida e o problema que prendia a atenção e as reflexões do médico maranhense Nina Rodrigues<sup>17</sup>, para o qual

[...] O negro, principalmente, é inferior ao branco, a começar da massa encefálica, que pesa menos, e do aparelho mastigatório, que possui caracteres animais, até às faculdades de abstração, que nele é tão pobre e fraca. Quais que sejam as condições sociais em que se coloque o negro, está ele condenado pela sua própria morfologia e fisiologia a jamais poder igualar o branco. Para que se pudesse verificar tal acontecimento histórico-antropológico, fora mister uma circunstância bem improvável, senão impossível: a perda, por parte do branco, da sua capacidade de adaptação progressiva. Só uma parada da civilização européia e anglo-americana daria tempo aos negros para, na sua lentíssima e não espontânea evolução, *atingir-nos e igualar-nos*. (NINA RODRIGUES, 1976, p. 268, grifos nossos).

Essa diferença de natureza é um empecilho *a priori* a qualquer tentativa de uma solução, também natural, para o quadro dramático que se desenhava na nascente república brasileira – se esta quisesse, realmente, ser uma república. A discussão espelhada em Nina

---

<sup>17</sup> Raimundo Nina Rodrigues, nasceu em Vargem Grande, Maranhão, em 04 de dezembro de 1862 e faleceu em Paris, em 17 de julho de 1906. Médico legista, psiquiatra, professor e antropólogo, Nina Rodrigues, entre outras obras, é autor de *As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil* e *Os Africanos no Brasil*. Este, escrito entre 1890 e 1905, foi publicado postumamente, em 1932, e se dedica a discutir as peculiaridades do *povo negro*, sob epítetos tais como “a *questão*, o negro”, ou “o *problema*, o negro”. *Os africanos* tenta apresentar um retrato do negro no Brasil, a partir das observações realizadas na capital baiana. Essas observações, contudo, não estavam destituídas dos pré-conceitos da época, de forma que algumas análises e conclusões não submetem as próprias premissas a uma crítica.



Rodrigues, mas que não se pode resumir a ele, enveredava pelo caminho de uma não disfarçada necessidade de segregação, fundada na incompatibilidade de povos distintos, não apenas enquanto povos, mas enquanto povos mais capazes e menos capazes, ou incapazes de todo, incapazes de uma evolução minimamente produtiva, em um tempo humanamente hábil:

[...] demonstra ainda o exame insuspeito dos fatos que é *extremamente morosa, por parte dos negros, a aquisição da civilização européia*. E diante da necessidade de, ou civilizar-se de pronto, ou capitular na luta e concorrência que lhes movem os povos brancos, a *incapacidade ou a morosidade de progredir, por parte dos negros*, se tornam equivalentes na prática. Os extraordinários progressos da civilização européia entregaram aos brancos o domínio do mundo, as suas maravilhosas aplicações industriais suprimiram a distância e o tempo. Impossível conceder, pois, aos negros como em geral aos fracos e retardatários, lazes e delongas para uma aquisição muito lenta e remota da sua emancipação social. Em todos os tempos não passou de utopias de filantropos, ou de planos ambiciosos de poderio sectário, a idéia de transformar-se uma parte de nações às quais a necessidade de progredir mais do que as imitações monomaníacas do liberalismo impõem a necessidade social da igualdade civil e política, em tutora da outra parte, destinada à interminável aprendizagem em vastos seminários ou oficinas profissionais. *A geral desapareição do índio em toda a América, a lenta e gradual sujeição dos povos negros à administração inteligente e exploradora dos povos brancos*, tem sido a resposta prática a essas divagações sentimentais. (NINA RODRIGUES, 1976, p. 264, grifos nossos).

É interessante observar que, estabelecida uma premissa – se falsa ou não – o raciocínio decorrente buscar-se-á sempre lógico, mesmo que os fatos devam ser contestados ou embaciados, de modo a só ratificar aquilo que a teoria sustenta. Assim é que, para conjurar a inferioridade do povo negro, há que se identificar aqueles que, erroneamente considerados negros, não o sejam.

De fato, a primeira discriminação a fazer entre os africanos vindos para o Brasil é a distinção entre os verdadeiros *negros* e os povos camitas que, mais ou menos *pretos*, são todavia um simples ramo da raça branca e cuja alta capacidade de civilização se atestava excelentemente na antiga cultura do Egito, da Abissínia, etc. (NINA RODRIGUES, 1976, p. 269, grifos nossos).

Atente-se para o aspecto de que, nessa discriminação, o que se discrimina, o que se distingue, verdadeiramente, é a “raça” da “cor”: existem povos que podem ser *pretos* sem serem, necessariamente, *negros*. Recorde-se Sheriff, citado à página 120 deste estudo.

Esse mecanismo de estabelecer um pré-juízo e buscar fatos que o comprovem, mesmo que sob o manto *imparcial* do discurso científico, não consegue ocultar sua miopia. Os

negros, africanos, conforme relatado nas linhas pregressas, são incapazes de contribuir adequadamente para a formação de um povo brasileiro sem correr o risco de prejudicar o desenvolvimento do espírito desse mesmo povo, inclusive pela sua natureza moralmente doentia – segundo o médico maranhense. Mas, a miopia apontada acima se manifesta na argumentação que se quer coerente: para Nina Rodrigues, a imersão do negro africano na sociedade brasileira traria consigo uma ameaça ao próprio equilíbrio social, já que haveria um traço psíquico indelével de criminalidade nesse povo. Esse traço se manifestaria – atente para a contradição – na percepção de crimes apenas quando referidos ao próprio povo e seus membros. A não percepção de atos criminosos e afrontas jurídicas traduziria a inferioridade dos povos africanos.

A sobrevivência criminal é, ao contrário, um caso especial de criminalidade, aquele que se poderia chamar de criminalidade étnica, resultante da coexistência, numa mesma sociedade, de povos ou raças em fases diversas de evolução moral e jurídica, de sorte que aquilo que ainda não é imoral nem antijurídico para uns réus já deve sê-lo para outros.

[...]

[...] Então os atos só são sentidos como criminosos, só despertam e ferem a consciência jurídica, quando praticados contra os membros da mesma comunidade, e não quando lesivos de comunidades estranhas. Ora, era esta a fase da evolução jurídica em que se achava grande número de povos negros, quando deles foram retirados os escravos vendidos para a América. (NINA RODRIGUES, 1976, p. 273; 275).

Vejam que o propalado estado de “evolução jurídica” dos não-africanos não é capaz de sentir, despertar ou ferir a própria consciência jurídica com a escravidão, com o comércio humano, com a venda de escravos para a América. Seria, isto (essa espécie de alienação), devido aos fatos se referirem a outros, a comunidades estranhas e, não, aos membros da mesma comunidade branca? Eis a contradição e a miopia antes referidas.

De todo modo, o discurso dominante, envolto por um pálio científico, pretende, seja na área jurídica, seja na área política, indicar um lugar que deve ser ocupado por uns, e um lugar que deve ser ocupado por outros. Essa prescrição do lugar do negro, do afro-descendente (em sua acepção mais larga, tanto no sentido de englobar aqueles que provieram

diretamente do continente africano, como aqueles seus descendentes que nasceram em solo brasileiro, miscigenados ou não, livres ou não), era, de fato, uma interdição de lugares territoriais, políticos e sociais aos negros, aos afro-descendentes. Essa prescrição, essa interdição acarretou uma série de conseqüências, dentre as quais se destaca o relegar a população negra (afro-descendente) à marginalização socioeconômica.

Assim, as diversas medidas tomadas para restringir o acesso da população negra (em sua acepção mais lata, como acima explicitado) a postos de trabalho que não fossem na agricultura ou os mais abjetos e inferiores (conforme destaca Cunha (1985)), na sociedade escravocrata brasileira, produziu uma população que não apenas se caracterizava por suas características identitárias, étnicas: também – e, gradualmente, acima de tudo – por sua situação econômica, que os relegava a fazer parte de uma classe econômica destituída de recursos.

A partir desse contexto, é possível se entender os argumentos de Guimarães (2002) – que aproxima os conceitos de *raça* e *classe*, na busca de discutir a situação dos negros no Brasil – e recorrer aos mesmos para avançar a abordagem da identidade negra no Brasil. Guimarães, porém, não enfrenta a presente situação dos negros ancorando-se, escusadamente, na história pregressa, pura e simplesmente. Ao contrário, utiliza-se desses pressupostos para indicar que a situação de classe que caracteriza, em geral, os discursos sobre os negros não é destituída de razão, mas não pode prescindir da referência à raça.

Estatisticamente, está bem estabelecido e demonstrado o fato de que a pobreza atinge mais os negros que os brancos, no Brasil. Mais que isto: está demonstrado na literatura sociológica, desde os 1950, que, no imaginário, na ideologia e no discurso brasileiros, há uma equivalência entre preto e pobre, por um lado, e branco e rico, por outro. (GUIMARÃES, 2002, p. 64).

Diante da realidade que se impõe, Guimarães se interpela a respeito de suas possíveis causas e aventa algumas respostas:

Quais são as causas da pobreza negra? A explicação normalmente aceita, tanto pelos governos, quanto pelo povo, é de que a discrepância entre brancos e negros deve-se ao passado escravista. Seria, portanto, uma herança do passado, que desapareceria

com o tempo. Tal explicação, embora tenha um cerne de verdade, esconde alguns problemas graves.

Primeiro, isenta as gerações presentes de responsabilidade pela desigualdade atual; segundo, oferece uma desculpa fácil para a permanência das desigualdades [...] terceiro, deixa sugerido que os diversos governos têm buscado corrigir, gradualmente, tais disparidades [...] (GUIMARÃES, 2002, p. 64-65).

Haveria, então, de acordo com Guimarães, além da simples herança escravista, algo mais que relegaria o negro a uma situação de inferioridade socioeconômica? Guimarães, para quem a justificativa meramente histórica é conservadora, é taxativo em afirmar que sim:

Contra tal explicação conservadora têm se insurgido, ao longo dos anos [...], as lideranças negras, para as quais as causas da pobreza negra são a falta de oportunidades, o preconceito e a discriminação raciais.

[...]

Primeiro, há aquilo que Hasenbalg e Silva (1992) chamam de “ciclo cumulativo de desvantagens” dos negros. As estatísticas demonstram que não apenas o ponto de partida dos negros é desvantajoso (a herança do passado), mas que, em cada estágio da competição social, na educação e no mercado de trabalho, somam-se novas discriminações que aumentam tal desvantagem. Ou seja, as estatísticas demonstram que a desvantagem dos negros não é apenas decorrente do passado, mas é ampliada no tempo presente, através de discriminações.

Segundo, e talvez o mais importante, é o caráter dessas discriminações. Dificilmente se poderia afirmar, para o Brasil [...] que o fator racial seja um motivo de discriminação explícito ou diretamente detectável. (GUIMARÃES, 2002, P. 65-66; 67).

A argumentação de Guimarães, ainda que não faça referência, pode ser ilustrada pela pesquisa desenvolvida pela Folha de S. Paulo/Datafolha e organizada por Turra e Ventura (1995). A pesquisa, intitulada *Racismo cordial*: a mais completa análise sobre o preconceito de cor no Brasil, conclui aquilo que, experimentalmente, os negros (mas não só os negros) sabem ou intuem: existe preconceito racial no Brasil.

A maior e mais ampla investigação científico-jornalística sobre preconceito de cor no Brasil, realizada pela *Folha* e pelo Instituto de Pesquisas Datafolha em 1995, resultou em centenas de revelações. Mas três números básicos sintetizam um pouco esse extenso trabalho, agora publicado neste livro: 1) apesar de 89% dos brasileiros dizerem haver preconceito de cor contra negros no Brasil, 2) só 10% admitem ter um pouco ou muito preconceito, mas, 3) de forma indireta, 87% revelam algum preconceito, ao pronunciar ou concordar com enunciados preconceituosos, ou ao admitir comportamentos de conteúdo racista em relação a negros.

Em resumo, os brasileiros sabem haver, negam ter, mas demonstram, em sua maioria, preconceito contra negros. (TURRA; VENTURA, 1995, p. 11).

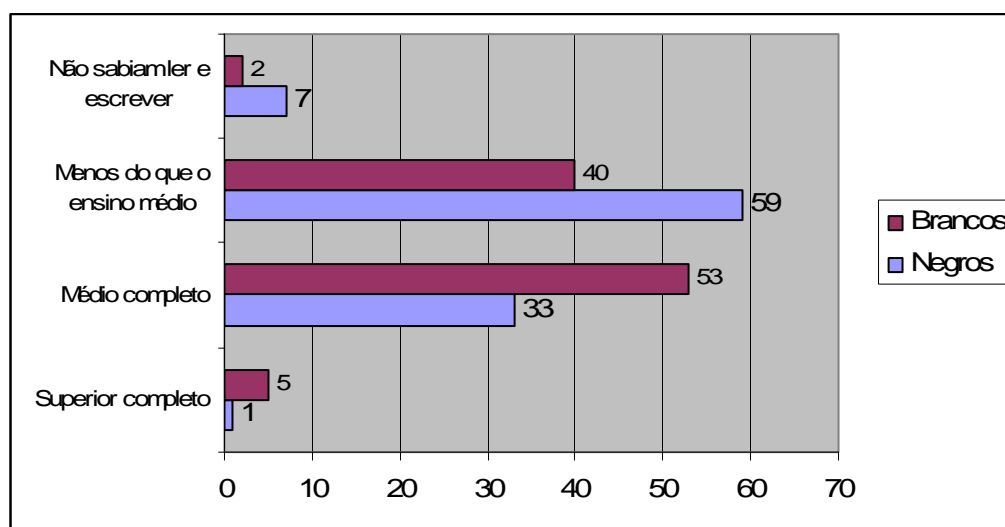
Esse preconceito poderia ser postulado como a causa, então, da situação

socioeconômica em que se encontram os negros? Mais, em que sentido e até em que nível essa visão do negro pelo outro afetaria seu autoconceito, a configuração de sua identidade? Afinal, no Brasil, hoje, os números indicam que os mais prejudicados em quase todos os quesitos – senão em todos – desde o desemprego à violência, dos baixos salários à saúde, da habitação à educação... em quase todos os quesitos, afirmava-se, são pessoas negras, ou afro-descendentes, as pessoas afro-brasileiras.

No que se refere à educação, informações de órgãos os mais variados formam um coro uníssono na divulgação do quadro que atesta que a situação dos *negros* (sejam considerados tais, ou designados como *pretos* e *pardos*, ou que outra autodeclaração apresente) é incontestavelmente pior que a dos *não-negros*.

O estudo *Os Mecanismos de Discriminação Racial nas Escolas* pode sintetizar a discussão em um gráfico comparativo, que coloca lado a lado a geração branca e negra de 1980. O resultado é aquele do qual já se suspeitava: quanto maior o nível de escolaridade, menor o percentual relativo de negros que se encontram representados. Veja o Gráfico 1:

**Gráfico 1 - Brasil: nível educacional conquistado por negros e brancos nascidos em 1980-2003 (em %)**



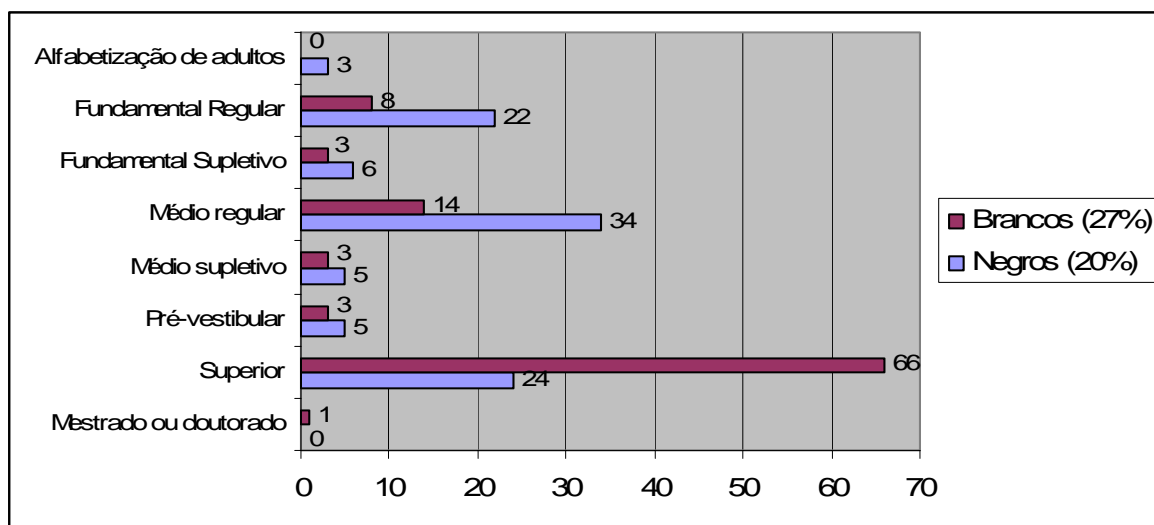
Fonte: IBGE/Pnad, 2003. Adaptado de Osório e Soares (2005).

O próprio texto oficial se escandaliza com os dados que brotam da história, buscando formas adequadas de expressão para aquilo que não pode ser escamoteado. Diz o texto:

É difícil escolher adjetivos para descrever a cena que emerge do Gráfico... [1] após o acompanhamento das etapas que levaram a ela, mas “injusto” e “ultrajante” seriam os mais adequados. Em 2003, 15 anos após o início do processo educacional formal, encontramos os membros da Geração 80 com 23 anos, com a grande maioria de suas trajetórias educacionais já feitas, mas com grande parte de suas vidas ainda por vir. Enquanto 5% dos brancos já haviam completado o ensino superior, menos que 1% dos negros o haviam feito. Assim, a chance de se encontrar um branco nascido em 1980 que em 2003 tinha concluído um curso superior era cinco vezes maior que a de se encontrar um negro. A conclusão do ensino médio configura-se como uma barreira óbvia para os negros: enquanto mais da metade dos brancos a ultrapassa, apenas 33% dos negros conseguem fazê-lo. (OSÓRIO; SOARES, 2005, p. 33).

Prosseguindo em sua análise, os autores apontam, ainda, que dentre aqueles sujeitos da geração de 1980 que ainda continuavam no sistema educacional – o que já é um indício, ao menos, de que o ensino regular não fora completado – os negros apresentam o quadro mais heróico, por persistirem na busca de uma escolarização para a qual o próprio sistema não oferece condições de conclusão ou prosseguimento, conforme aponta o Gráfico 2:

**Gráfico 2 - Brasil: nível educacional e tipo de curso freqüentado por negros e brancos nascidos em 1980 – 2003 (em %)**



Fonte: IBGE/Pnad, 2003. Adaptado de Osório e Soares (2005).

Diante dos dados, observam os autores:

Este [Gráfico 2] mostra o tipo de curso e o nível de ensino freqüentado pela parcela da Geração 80 que continuava no sistema educacional em 2003 (negros, 20%; brancos, 27%). A primeira constatação triste é a de que 3% dos negros nascidos em 1980 que freqüentavam escola estavam tentando simplesmente se alfabetizar. Entre os negros nascidos em 1980 que ainda não haviam desistido da educação, 5%, contra 3% dos brancos, haviam superado a barreira da conclusão do ensino médio, mas permaneciam em cursos pré-vestibulares tentando insistentemente ultrapassar a fronteira de concreto armado e arame farpado do ensino superior.

Enquanto 70% dos negros ainda na escola cursavam o ensino básico, regular ou supletivo, tentando perseverantemente vencer pelo cansaço um sistema educacional de cartas marcadas contra eles, 66% dos brancos estavam cursando o ensino superior. Estes engrossarão a estatística de brancos nascidos em 1980 com nível superior completo, e direcionarão suas trajetórias rumo a um bom emprego, salário confortável e à oferta de boas condições de estudo para que seus filhos também tenham uma trajetória educacional privilegiada, reproduzindo o ciclo das desigualdades raciais. (OSÓRIO; SOARES, 2005, p. 33-34).

E, obstando o argumento que muitos poderiam apor, afirmando que aquilo que é demonstrado pelos dados é – se for – uma discriminação mais de classe que de cor, os autores contra-argumentam, em uma linha de raciocínio que se projeta em Guimarães (2002), que o que se constata é que há uma dupla discriminação, uma vez que, majoritariamente, os pobres são pardos ou pretos:

Um quadro preocupante: além de serem prejudicados por ter uma origem mais humilde, o que dificulta o acesso e a permanência na escola, os negros são prejudicados dentro do sistema de ensino, que se mostra incapaz de mantê-los e de compensar eventuais desigualdades que impeçam a sua boa progressão educacional. No caso da educação, parece óbvio que às desvantagens iniciais – que podem ser consideradas frutos de uma discriminação indireta, resultado da sobre-representação entre os pobres – se sobrepõem discriminações presentes no âmbito do sistema de ensino.

[...]

O documentário estatístico que apresentamos mostrou que mesmo para essa geração nascida tão recentemente, há apenas 25 anos, o peso da cor da pele, das marcas raciais, ainda se faz sentir intensamente pelos que as carregam. Talvez esse peso possa se ter reduzido, se comparado ao carregado por gerações anteriores. Todavia, continua a ser uma carga muito acima de qualquer patamar aceitável. Prova da tonelagem excessiva são as diferenças gritantes, que vimos consolidadas ao fim do processo. Porém, de tudo, o mais dramático foi constatar que negros e brancos da Geração 80 também se diferenciarão no mercado de trabalho como os seus pais. E que os filhos que começam agora a ter serão, também, criados sob o signo da desigualdade racial, projetando para o futuro a situação vergonhosa que descrevemos. (OSÓRIO; SOARES, 2005, p. 34-35).

Se a escolarização assume esse importante papel de resgate de cidadania e mobilidade social, isso já seria uma justificativa para se debater mais profundamente medidas que

melhorassem a educação, que aumentassem o nível de escolaridade, reduzindo o analfabetismo e a exclusão das instituições de ensino. Observando-se os dados referentes à escolarização da juventude brasileira, em relatório produzido pelo Banco Mundial (2007), destaca-se o aspecto de que a raça/etnia, no Brasil, é um fator significativo:

Devido a esforços coordenados para expandir a matrícula na última década, o Brasil quase alcançou a matrícula universal para o grupo de 7 a 14 anos de idade, com cerca de 90% dele na escola, mas **a situação para o grupo de 15-24 anos não é tão positiva, com taxa bruta de escolarização de 43%**. Isso significa que aproximadamente 17 milhões de pessoas naquela faixa etária não estão freqüentando nenhum tipo de escola. Cerca de 80% dos de 15-17 anos estão matriculados em escolas, mas a percentagem cai para 51% na faixa de 18-19 anos e para 26% na faixa de 20-24 anos. Esses números também refletem o fato de que o ensino médio é normalmente completado por volta dos 19 anos, e a entrada na universidade ou na educação pós-ensino médio é limitada no Brasil em função dos custos diretos e de pressões para entrar no mercado de trabalho (World Bank 2000). *Diferenças regionais nas taxas brutas de escolarização dos jovens não são significativas, mas raça/etnia, sim*: jovens com ancestrais asiáticos têm taxa bruta de escolarização 20 pontos percentuais mais alta que os afro-descendentes, e 16 pontos mais alta que os brancos. E, como esperado, jovens das famílias mais pobres têm taxa bruta de escolarização muito baixa: 32,7%, em comparação com 64,5% dos de famílias mais ricas. Apenas 54% dos jovens brasileiros (entre 18-24 anos) terminam o ensino médio (Soares, Carvalho, Kipnis, 2003). (BANCO MUNDIAL, 2007, negritos no original, itálicos nossos).

A esse panorama na educação não se furtam outras comparações, como a que pode ser feita na área da segurança pública. Não são poucos os estudos que indicam a prática da violência nas ações inerentes aos órgãos de segurança – incluindo-se, no conjunto dessa prática, a discriminação racial.

SOARES e SOARES (2004) em seu artigo “A Cor da Morte”, publicado na revista *Ciência Hoje*, em outubro de 2004, tentam deslindar qual a “vítima preferencial” nos casos dos homicídios registrados no Brasil. Ainda que esses dados sejam incompletos – mesmo porque a cor das vítimas só passa a ser considerada como quesito do obituário, em todo o Brasil, apenas a partir de 1996 – emerge um perfil sinistro:

A taxa (por 100 mil habitantes) de mortalidade de negros por homicídio foi 87% maior do que a de brancos em 2000, diferença semelhante à de 1999. Até na morte a violência mostra a sua face estável e estrutural. Para fins analíticos, porém, convém separar, entre os negros identificados, os “pretos” dos “pardos”, seguindo a classificação adotada nos Censos nacionais pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Por que fazer isso? Porque a taxa de vitimização dos pretos foi 21% mais alta do que a dos pardos em 2000. Juntar os dois grupos em uma só categoria faz desaparecer essa diferença e diminui o poder de explicar o homicídio.



No que concerne à vitimização por homicídio, ser pardo é mais seguro do que ser preto, mas é muito menos seguro do que ser branco: a taxa de vitimização dos pardos foi 53% mais alta do que a dos brancos em 2000. Apesar disso, a compreensão do fenômeno é facilitada se, na apresentação dos dados, estiverem somados pretos e pardos. (SOARES; SOARES, 2004, p. 28).

O estudo apresenta, também, outros dados correlativos, na composição do quadro da vitimização<sup>18</sup>, que envolvem as categorias de gênero, idade, estado civil e, até, religião. De acordo com os autores, a vitimização por homicídio atinge bem menos as mulheres, ainda que persistam diferenças entre as vítimas mulheres negras (4,4 para cada 100 mil habitantes) e as vítimas mulheres brancas (3,6 para cada 100 mil habitantes).

A vitimização atinge, por outro lado, as vítimas mais jovens, em uma escalada que começa aos 10 anos, acentuando-se profundamente dos 14/15 anos em diante, atinge seu ápice entre 19 e 25 anos e é bastante diminuta após os 50 anos (SOARES; SOARES, 2004). Essa vitimização da violência juvenil é apresentada em detalhes por Waiselfisz, quando da organização de uma pesquisa para a Unesco relativa à violência no Brasil. Seu estudo *Mapa da Violência*, de 2002, indica que a morte de jovens, no Brasil, apresenta índices de guerra (verificar nota “15”, adiante).

No estudo de SOARES e SOARES, correlacionando-se as várias categorias supracitadas, a cada 100 mil habitantes, o homicídio vitimiza 1,5 mulher branca, casada, com mais de 60 anos; 2,3 mulheres brancas, viúva, com mais de 60 anos; e 137,8 homens negros, solteiros, com idade entre 20 e 24 anos. Esse dado ignóbil significa que

A raça é “um” dos fatores explicativos da vitimização por homicídio. Gênero, idade, estado civil e raça, variáveis individualizadas sobre as quais há dados (ainda que de qualidade variável), combinam-se para explicar grandes diferenças na probabilidade de vitimização. Esta pode variar de altíssima entre homens, jovens, solteiros e negros a bem baixa entre mulheres, idosas, casadas e brancas.

---

<sup>18</sup> Azevedo e Guerra (1989) introduzem uma discussão bastante pertinente, ainda que delimitada à infância, sobre a violência estrutural (processo de vitimação) e a violência “interpessoal” (processo de vitimização), onde o processo de vitimação decorre “[...] da violência estrutural, característica de sociedades como a nossa, marcadas pela dominação de classes e por profundas desigualdades na distribuição da riqueza social.” (p. 26). Por seu turno, o processo de vitimização. “[...] enquanto violência interpessoal – constitui uma exacerbação desse padrão. Pressupõe necessariamente o *abuso* [...]” (p. 35). A correlação entre os dois tipos de “produção de vítima” está em que a pessoa vitimizada é duplamente vítima: do sistema onde se encontra e das relações interpessoais onde se envolve.

Essas diferenças não são apenas curiosidades estatísticas: elas significam vidas perdidas a cada dia, semana, mês e ano. Se a taxa de vitimização dos negros fosse igual à dos brancos, 8.201 negros não teriam morrido em 2000; e 37.809 homens poderiam estar ainda vivos se a taxa masculina (49,6 mortos por 100 mil habitantes) fosse igual à das mulheres (4,3). Da mesma forma, 17.261 solteiros (39,2) deixariam de morrer naquele ano se a taxa fosse igual à dos casados (16,2), ou 23.185 se a taxa fosse igual à dos viúvos (8,3).

Diferenças grandes também se verificam em relação à idade: se adolescentes e jovens adultos tivessem a mesma taxa de vitimização por homicídio que idosos e idosas, muitos milhares de vidas seriam salvas. Se combinarmos diferentes variáveis relevantes, veremos que a diferença entre os extremos – homens negros, solteiros e jovens (20 a 24 anos) e mulheres casadas e idosas (mais de 60 anos) – é imensa... A taxa dos primeiros é 92 vezes maior que a taxa das últimas, ou seja, de uma para a outra há um aumento de 9.187%! (SOARES; SOARES, 2004, p. 31)

Poder-se-ia fazer aqui uma breve remissão à dissertação de mestrado em Ciência Política de Barros, cujo próprio título já dá uma idéia da discussão levada adiante pelo autor: com o nome “Racismo Institucional: a cor da pele como principal fator de suspeição”, Barros, que é oficial da polícia militar de Pernambuco e se autodefine como *afro-descendente* (BARROS, 2006, p. 20), vai trilhar um caminho de investigação que se caracteriza pela constatação gradual da dicotomia entre os princípios legais e institucionais (Constituição Federal, Códigos legais, Manuais da corporação...) e a prática efetiva dos agentes policiais em suas atividades, sobretudo a *abordagem*.

De acordo com Barros, a história do surgimento das polícias militares, em si mesma, poderia trazer luzes sobre a atitude e conduta de seus integrantes, uma vez que seria uma de suas tarefas a manutenção da ordem pública, sobretudo da rale, e a caça aos escravos fugidos – ação que o exército relutou em assumir, sobretudo após a Guerra do Paraguai (BARROS, 2006). Como consequência, os discursos passaram a associar, de acordo com Duarte (citado pelo autor), grupo racial com criminalidade, em uma herança direta da sociedade escravocrata; o que pode ser traduzido em relação de causa e efeito entre cor negra e criminalidade.

Não obstante os vários fatores que possam ser alegados para a composição da percepção “institucional” do suspeito, destacam-se as seguintes dicotomias, que reforçam o já apontado por SOARES e SOARES (2004): entre os homens e mulheres, os homens são

muitíssimo mais suspeitos; entre os adultos e os jovens, os jovens são mais suspeitos; entre os brancos e os não-brancos, os não-brancos são bem mais suspeitos (BARROS, 2006).

É interessante observar que os dados apresentados por esses dois estudos vão ao encontro da constatação feita por Waiselfisz<sup>19</sup>: os jovens matam, no Brasil, sim; sobretudo, porém, são jovens os que morrem, os que mais morrem – e, dentre esses jovens, aqueles pretos e pardos são os mais vitimados, o que não pode ser explicado apenas por uma questão de classe.

Discussão e observações análogas poderiam ser feitas no âmbito da saúde, como demonstra o estudo resultante da consultoria desenvolvida por Fátima Oliveira para a Organização Pan-Americana de Saúde – OPAN, *Saúde da População Negra* (2002). Em cerca de seis páginas, a pesquisadora apresenta números que confirmam a precariedade das “condições materiais e sociais da vida da população afrodescendente brasileira”. Sucintamente: Oliveira compara os dados bases do Índice de Desenvolvimento Humano (IDH) e outros indicadores – moradia, renda, escolaridade, vida e mortalidade – das populações branca e afrodescendente (pretos e pardos, conforme nomenclatura do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE).

Os dados, ainda que majoritariamente referidos à década de 1990, possibilitam uma

---

<sup>19</sup> De acordo com a pesquisa encabeçada por Waiselfisz (2002), a taxa de homicídio, para cada cem mil habitantes, entre a população brasileira, subiu de 20,9 vítimas, em 1991, para 27, em 2000. Entre os jovens, em 2000, a cada 100 mil, 98,8 são vítimas de homicídio. Deste universo, a parcela feminina representa o menor contingente das vítimas de homicídio: 8,3% para a população feminina geral e 6,7% para a população feminina jovem. Os homicídios têm sua maior taxa de incidência na faixa dos 15 aos 24 anos (população jovem), mas o momento crítico é a idade de 20 anos. Durante o ano de 2000, nos Estados de São Paulo, Pernambuco e Rio de Janeiro, os homicídios foram causa de mais da metade dos óbitos juvenis. Dos 60 países pesquisados, o Brasil ocupa o 2º lugar quanto ao número de mortes juvenis, e fica em 3º lugar quanto ao número de homicídios juvenis. Dado preocupante: os jovens representam 17,3% da população, mas são vítimas em 38,7% dos casos de homicídio do país. Em 2000, 46.027 pessoas foram mortas; porém, enquanto 28.230 vítimas de homicídios foram não-jovens, os jovens atingiram a casa de 17.797 vítimas, das quais 13.186 devidas a ferimentos causados por arma de fogo. Pode-se perceber, então, que morrem, vítimas de homicídio, 126 pessoas por dias, 5 a cada hora. Desse total, são 48,7 jovens por dia, 2 a cada hora!! A Secretaria do Desenvolvimento e Solidariedade do Município de São Paulo aponta que os índices brasileiros (referentes à violência que vitima a população jovem) superam Israel, Croácia, Eslovênia, Rússia, Estados Unidos, África do Sul, Argentina, México... De acordo com o Centro Latino-Americano e do Caribe de Informação em Ciências da Saúde (BIREME), o adolescente brasileiro tem 48,5% de considerável possibilidade de morrer antes dos 20 anos. E para 21% dos adolescentes, esse risco é muito grande. O Relator Especial da ONU sobre o direito à alimentação, Jean Ziegler, salientou que a ONU considera que 15 mil mortos por ano são indicadores de guerra. No Brasil, conforme apontado acima, morrem mais de 46 mil.

compreensão de que no Brasil se encontram, de fato, dois brasis e que eles são muito diferentes entre si. À guisa de ilustração, tomem-se as informações sobre o IDH e a expectativa de vida: “[...] Considerado o IDH em 1999, o Brasil foi alocado no ranking mundial na 79ª posição, isto é, um país de desenvolvimento humano mediano. [...] o IDH da população negra coloca o Brasil, em 1999, na 108ª posição, em contraponto ao da população branca, que ocupa a 49ª posição.” (OLIVEIRA, 2002, p. 21). Essa situação teve tímida melhora, nos últimos anos, mas nada que chegue a modificar o panorama: em 2005, dados do Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA) apontavam que, considerando apenas o IDH dos brancos, o Brasil ocuparia o 46º lugar entre as nações do mundo; mas, se se considerasse o IDH dos negros, o Brasil passaria a ocupar o 105º lugar, o que resultaria do fato de que, dos 53 milhões de pobres do Brasil, 63% eram negros, e dos 22 milhões que viviam abaixo da linha da miséria, pobreza extrema ou indigência, 70% eram negros.

Como se não bastasse, Oliveira vai trazer os números de 1995 referentes aos “Anos Potenciais de Vida Perdidos por Óbitos”, em que, em um comparativo entre as causas de óbitos de homens e mulheres, brancos e negros, pretende demonstrar o tratamento diferenciado da saúde tendo-se por critério a “raça”. Tomando os dados da Grande São Paulo, em 1995, a autora delinea o seguinte quadro, abaixo (Quadro 2):

**Quadro 2 - Óbitos em São Paulo por grupos raciais: causas**

Causas de Óbitos	Anos Potenciais de Vida Perdidos por Óbitos (em %)			
	Brancos		Negros	
	Homem	Mulher	Homem	Mulher
Doenças do aparelho respiratório	7,6	5,4	13,3	10,3
Neoplasias	9,6	10,5	14,3	14,1
Causas externas	35,9	30,7	40,1	33,4
Doenças do aparelho digestivo	15,2	13,8	26,8	22,3
Doenças das glândulas endócrinas	25,9	16,0	29,6	19,8
Total (incluídos demais grupos causais)	19,5	14,4	29,0	20,7

Quadro reproduzido de OLIVEIRA (2002, p. 101). Fonte: Fundação Seade

Esses são apenas alguns dados, aos quais poderiam ser agregados outros, como o

indicativo da mortalidade de menores de um ano – onde se mostra que durante o período que vai de 1977 a 1993 houve redução da mortalidade infantil em números absolutos (da ordem de 57%); todavia, essa redução foi menor entre as crianças negras: enquanto a redução da mortalidade infantil de brancos menores de um ano atingiu o índice de 43% no período referido, a redução da mortalidade infantil de negros menores de um ano ficou no patamar de apenas 25%.

Os dados poderiam se perfilar (expectativa de vida, esterilização feminina, violências, acesso a tratamentos de saúde...), mas já estariam fugindo ao escopo desta parte do trabalho, que tem por fito, sim, um breve delineamento e a discussão das implicações do ser negro no Brasil, hoje.

Como uma síntese, observe-se o quadro seguinte (Quadro 3), onde o IPEA correlaciona dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) e da Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílio (PNAD), de 2002:

**Quadro 3 - Brasil: jovens negros (15 a 24 anos) - 2002**

Características	Situação
1 - Analfabetismo	<ul style="list-style-type: none"> <li>73% (900 mil) em relação ao total de jovens brasileiros analfabetos (1,2 milhão)</li> </ul>
2 - Jovens negros extremamente pobres, que não trabalham e não estudam.	<ul style="list-style-type: none"> <li>71% (840 mil) em relação ao total de jovens que não trabalhavam e não estudavam e viviam em famílias com renda <i>per capita</i> de até ¼ de salário mínimo (1,2 milhão)</li> </ul>
3 - Renda Familiar <i>per capita</i>	<ul style="list-style-type: none"> <li>71% dos jovens com renda familiar <i>per capita</i> de até ¼ salário mínimo eram negros</li> <li>66% dos jovens com renda <i>per capita</i> de ¼ até ½ salário mínimo eram negros</li> <li>53,9% dos jovens com renda familiar <i>per capita</i> de ½ até 01 salário mínimo eram negros</li> </ul>

Fonte: IBGE/PNAD. Elaboração: IPEA.

Esse quadro expõe a situação de vulnerabilidade dos jovens, mormente a vulnerabilidade dos jovens negros, revelando sua condição mais degradada e degradante, o que proporciona uma situação de carência atual e constitui um potencial impedimento de ascensão social – partindo-se do pressuposto de que a formação acadêmica não é condição

*sine qua non* para a mobilidade social, mas é fator que auxilia em muito, tendo-se em vista a correlação entre escolaridade e rendimento<sup>20</sup>.

Em suma, algumas conclusões parciais podem ser aventadas, do discutido neste capítulo. Primeiro: em termos brasileiros, “raça” pode ser associada à identidade, assim como o elemento “classe” também é constituinte dessa significação, o que pode ser compreendido pela intrínseca união entre os dois quesitos, tanto no passado como no presente. Em segundo lugar cabe aprofundar as implicações dessa interpenetração, buscando quais as conseqüências para a assunção do termo “raça” nas discussões sobre a identidade negra, especificamente. Sobretudo porque saber resgatar essa especificidade histórica, com se verá mais adiante, é tarefa de um Povo ou de um Eu “Pós-Convencional”, seja esse “Eu” herdeiro de um passado de escravizado (oprimido) ou de um passado de escravizador (opressor). Terceiro: a frieza dos números leva à constatação de que um determinado contingente populacional brasileiro afigura-se – sempre que se torna possível uma comparação segmentada entre as variáveis gênero, idade, nível socioeconômico e cor/raça – mais prejudicado ou vitimado que o outro ou, mesmo, que a média do conjunto da população. Tal quadro não pode ser resultado, pura e simplesmente, do acaso e, logo, não será superado, igualmente, pelo simples acaso. Existem intencionalidades em jogo. Quarto: não coincidentemente, esse contingente populacional em situação de “precariedade”, quanto à sua constituição étnico-racial, reporta-se a uma “tradição” escravista, onde a cor estava diretamente associada a uma situação de inferioridade e subumanidade inerente ao *status* da escravidão; e de tal forma que, mesmo quando finda o

<sup>20</sup> Pesquisa realizada por nós em 2005, mediante o Instituto de Marketing, Pesquisa e Inovação (IMPI), do Centro Universitário de Lins (Unilins), com dados levantados juntos ao IBGE, Ipea, Fundação Seade e Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (Fapesp), aponta que o analfabetismo é maior entre as pessoas que têm rendimentos menores, situação que se inverte com o incremento da renda:

Rendimento (em salários mínimos – S.M.)	Percentual de analfabetismo
Até 1 S.M.	38,6%
De 1 a 3 S. M.	20%
Mais de 3 a 5 S.M.	14%
Mais de 5 a 10 S.M.	5%
Acima de 10 S.M.	1,6%

Fonte: IBGE, Ipea, Seade, Fapesp, 2005.

sistema escravista, aqueles ex-escravos, libertos ou nascidos livres, mas todos, sem distinção de cor preta ou parda (alguns *quase brancos* que incomodavam ao dar-se a conhecer como escravos), de *raça* negra todos, são considerados como uma *classe* e classe inferior, o que reporta ao ponto “Primeiro”, no início desse parágrafo.

Como construir uma identidade nacional, hoje, portanto, quando o passado, a “tradição” pode ser compreendida como aviltante? Quando os modelos de conduta e de padrão de beleza são o oposto daquilo que se é? Como construir uma identidade nacional, hoje, sem o resgate desse “passado” com tudo o que implica, inclusive com posicionamentos definidos e conscientes?

Habermas destaca que o “Eu ‘Pós-Convencional’” é aquele que assume sua história presente à luz da história passada – que herda – e a constrói à luz de um futuro que lhe compete moldar, consciente e autonomamente, superando as convenções e os acordos estratégicos, de um modo veraz e verdadeiramente. Como chegar a esse nível de autoconsciência e de consciência sócio-histórica? Essa consciência e a mobilização que a mesma pode provocar trariam alguma contribuição para a sociedade brasileira, para a “nação” brasileira como um todo?

É dentro desse contexto que se coloca o problema que vem sendo aventado, apesar de que nem sempre de forma isenta, relativo às ações afirmativas e, dentre essas, a reserva de vagas para afro-descendentes no serviço público e nas instituições públicas de ensino superior. A discussão sobre as cotas exige esse avançar em direção a uma nova consciência, a uma nova compreensão de si e do outro, de forma a não apenas conviver ao lado do outro, mas incluí-lo em seu mundo (“meu” mundo).

O exemplo do tratamento da questão das cotas é lapidar naquilo que pode demonstrar a respeito da compreensão, reconhecimento e inclusão do outro; especificamente, o outro “negro”.

### 3.3. Sobre as “famigeradas” cotas

Derivada do termo latino *famigeratu*, a palavra famigerado quer dizer, segundo indicação do *Dicionário Aurélio*, “Quem tem fama; muito notável; célebre; famoso; famígero”. O termo também pode significar, popularmente, de acordo com o referido dicionário, “Faminto, esfomeado”. A versão eletrônica do *Aurélio*, ao referir três exemplos, ressalva que “Como se vê nos dois primeiros exemplos, a palavra não se aplica só a malfeitores, embora no uso comum se observe tendência para isso.”<sup>21</sup> (DICIONÁRIO AURÉLIO ELETRÔNICO, 1999).

Tal prolegômeno se faz necessário para justificar a expressão, neste estudo utilizada – as “famigeradas cotas”. Tal expressão pode dar a entender, como bem o deixa expresso o *Aurélio*, que se trata do uso de uma concepção negativa do termo: as cotas raciais (nos empregos ou, sobretudo, nas instituições públicas de ensino superior) são algo de malevolente, em si mesmas. Melhor dizendo: as cotas raciais são algo ruim, em si mesmas e pelas conseqüências que possam trazer para a sociedade que as colocar em prática.

Entretanto, o uso da expressão, aqui, quer resgatar o sentido original do termo: famigeradas cotas quer dizer as tão afamadas – famosas – cotas, pois bastante, ainda que nem sempre satisfatoriamente discutidas (mesmo quando não compreendidas). Aliás, é possível se indagar a respeito de até em que ponto a má fama das cotas raciais no ensino superior (das instituições públicas) não é decorrência de sua má compreensão.

Cota, em seu sentido mais amplo, significa, recorrendo, novamente ao *Dicionário Aurélio* (1999), “1) Quinhão; [...] 3) Porção determinada; 4) Quantia correspondente à

---

<sup>21</sup> Os exemplos referidos pelo Aurélio são: 1) “Não têm os biógrafos do famigerado romancista achado documentos nem tradições [...]” (Latino Coelho, Cervantes, pp. 51-52); 2) “Naquela casa de Vila Cova ... floresceram ... padres de muito saber, uns famigerados na oratória, outros grandes casuístas” (Camilo Castelo Branco, O Bem e o Mal, p. 39); 3) “Tinha visto aquele encaminhar-se à engenhoca, o que o fizera acreditar que entre os malfeitores ... se achava o famigerado bandido (Franklin Távora, O Cabeleira, p. 202).



contribuição de cada indivíduo de um grupo para certo fim; cota-parte, prestação [...]”. No caso em discussão, as cotas se referem à parcela de um dado serviço que deve ser destinado a um grupo específico; em tempo, aquele grupo composto pelos afro-descendentes.

As cotas, entendidas como a reserva ou a destinação de vagas em serviços e em instituições de ensino, têm suscitado discussões acaloradas em quase todos os momentos e lugares em que sejam trazidas à baila. Os argumentos, de cunho racional ou emocional, proferidos a partir da sociologia, ou do direito, ou da antropologia, ou da ética, ou da história, ou da economia, ou da política, ou, mais comumente, do senso comum, dispõem-se tanto a favor quanto contra a adoção da medida pela máquina pública/governamental.

Em geral acaloradas, como já referido, as discussões nem sempre conseguem avançar no sentido de um consenso que beneficie os diretamente atingidos pelas medidas propostas, bem como aqueles outros não diretamente atingidos, mas que também se beneficiam, nem que seja, ao menos, pelo novo ordenamento democrático decorrente do processo discursivo e dialógico instalado pela problematização da proposta.

O percurso adotado por este estudo – que não tem por finalidade primordial a discussão da adoção de uma política e/ou um programa de cotas – será o de considerar em que consiste a proposta das cotas, seja dentro de um contexto histórico (referente ao passado), seja dentro de um contexto prospectivo (referente a medidas presentes e futuras); em um segundo momento, apresentar, em linhas gerais, as teses daqueles que se posicionam favoravelmente e daqueles que se posicionam contrariamente à proposta das cotas; e, em um terceiro momento, indicar as possíveis contribuições ou entraves derivados da assunção de uma política (e seus programas e estratégias) de cotas. Se nos dois primeiros pontos será buscada uma disposição argumentativa que mais se reporte a terceiros, no último ponto o autor se permitirá uma avaliação e um posicionamento de caracteres mais pessoais, convalidados por sua compreensão do significado dos fatos e teorias.

### 3.3.1. Cotas: o que são e para que(m) são

As cotas, entendidas como reservas de vagas, não podem ser inteiramente compreendidas se desvinculadas do contexto que as geraram e ao qual tentam responder. O contexto já foi por demais esmiuçado e traz alguns pontos de destaque que podem ser assim resumidos:

- A sociedade brasileira é resultante do encontro, nem sempre pacífico, de três grupos étnicos distintos: os ameríndios (autóctones), os brancos europeus (colonizadores, inicialmente, e imigrantes) e os negros (africanos escravizados).
- A convivência dos três grupos, a despeito de suas peculiaridades, é alardeada como sendo marcada por uma amistosidade que caracterizaria uma sociedade fundada em uma “democracia racial”.
- Dados propalados por grupos representativos da parcela negra da população brasileira afirmam, reiteradas vezes, que a situação deles (dos negros), se analisada crítica e comparativamente, afigura-se como sendo marcada por situações e condições que indicam inferiorização, preconceito e discriminação cujas causas se radicariam, primeiramente, no aspecto “cor”, que pode (e deve) ser compreendido como um indicativo de “raça”.
- Como resultado dessas premissas apresentadas surgiria um panorama em que a parcela negra ou afro-descendente se encontraria em uma situação de inferioridade e inferiorização; paradoxalmente, tal situação não poderia ser alterada com medidas exclusivamente direcionadas a esse contingente pela razão de que o mesmo está incluído – igualitariamente, afirma-se –, mesclado, miscigenado, no todo da sociedade.

- Em razão do último ponto, qualquer medida de discriminação positiva seria tão-somente discriminação, pura e simples e, portanto, um atentado à democracia, à justiça e aos princípios igualitários (isonômicos) da própria Constituição.

É em meio a esse cenário que emerge a proposta de adoção de cotas para pessoas afrodescendentes, seja no mercado formal de trabalho, seja nas instituições públicas de ensino superior. Tal iniciativa, contudo, não é algo pacífico, pelas mesmas razões apontadas acima e por outras, não exploradas.

Em suma, o que propõe a política de cotas, expressa em leis e projetos de leis, não só em âmbito federal, mas, mesmo, estadual e municipal?

No caso brasileiro, e especificamente relacionado às questões raciais, grupos de representantes e líderes de movimentos negros – não apenas do Brasil, diga-se de passagem – discutem (à luz de todos os pressupostos já indicados neste estudo e outros) a adoção de um conjunto de medidas que são designadas por ações afirmativas. De acordo com Bernardino,

Ações afirmativas são entendidas como políticas públicas que pretendem corrigir desigualdades socioeconômicas procedentes da *discriminação, atual ou histórica*, sofrida por algum grupo de pessoas. Para tanto, concedem-se vantagens competitivas para membros de certos grupos que vivenciam uma situação de inferioridade a fim de que, num futuro estipulado, esta situação seja revertida. Assim, as políticas de ação afirmativa buscam, por meio de um *tratamento temporariamente diferenciado*, promover a *equidade entre os grupos* que compõem a sociedade. (BERNARDINO, 2002, p. 256-257, grifos nossos).

Nessa definição, alguns aspectos devem ser destacados, tais como o fato de as ações afirmativas serem compreendidas ou promovidas enquanto políticas públicas, serem decorrentes da discriminação, consistirem em vantagens competitivas, buscarem promover a equidade e, não menos importante, serem temporárias. Ao argumento de Bernardino associam-se outros pesquisadores e estudiosos, para os quais a ação afirmativa tem um escopo bastante específico, que não é o da diferenciação pura e simples, mas o da reparação; busca-se o desenvolvimento de políticas públicas fundadas não no princípio de uma justiça meramente distributiva, mas, além, em uma justiça retributiva. Do ponto de vista de Munanga,

As chamadas políticas de ação afirmativa são muito recentes na história da ideologia anti-racista. Nos países onde já foram implantadas (Estados Unidos, Inglaterra, Canadá, Índia, Alemanha, Austrália, Nova Zelândia e Malásia, entre outros), elas visam oferecer aos grupos discriminados e excluídos um tratamento diferenciado para compensar as desvantagens devidas à sua situação de vítimas do racismo e de outras formas de discriminação. Daí as terminologias de “equal opportunity policies”, ação afirmativa, ação positiva, discriminação positiva ou políticas compensatórias. (MUNANGA, 2001, p. 31-32).

Graziella da Silva (2006) identifica (ou propõe) quatro possíveis formas de se entender as ações afirmativas. Designando essas formas de entendimento de “quadros interpretativos”<sup>22</sup>, Graziella da Silva as distingue entre quatro tipos de “quadros” e suas respectivas justificativas e metas formais:

**Quadro 4 - Tipologia dos quadros**

QUADROS	DIVERSIDADE	CAPITAL HUMANO	REPARAÇÃO	INCLUSÃO SOCIAL
Justificativa	Estudantes de origens diferentes devem ser incluídos: multiculturalismo	Necessidade de identificar talentos não aproveitados por deficiência de mercado ( <i>market failure</i> )	Grupos étnicos discriminados historicamente devem ser compensados	Grupos desfavorecidos no presente devem receber tratamento especial
Metas Formais	Melhoria das relações raciais e quebra de estereótipos raciais	Crescimento e desenvolvimento econômicos	Compensação e inclusão social	Criação de oportunidades para mobilidade e inclusão social

Fonte: reproduzido de G. da Silva, 2006, p. 141.

Ao menos duas questões ainda se impõem à análise do problema.

A primeira refere-se à emergência das reivindicações por direitos, aí entendidas as ações afirmativas, nas décadas finais do século XX. Se os movimentos negros no Brasil se organizam já desde o início do século passado – ou, se se pensar em movimentos de resistência e conquista de liberdade frente ao regime escravocrata, já desde o segundo século de colonização – por que apenas de há pouco se envereda por uma discussão mais explícita

<sup>22</sup> A literatura sobre *quadros* interpretativos (*frames*) considera a difusão da cultura mundial e a adaptação local fatores importantes na desconexão entre as políticas internacionais e nacionais (cf. Benford e Snow, 2000). Para os sociólogos, esses quadros são conjuntos de crenças que inspiram e dão significado à ação social - influenciando o diagnóstico de uma condição social, a previsão de resultados de políticas e a motivação da ação social. Nesse sentido, o quadro é um “organizador de pensamento” (Ferey *et al.*, p. 13). Ele é diferente de um pressuposto normativo: adversários políticos podem compartilhar um mesmo quadro. Por exemplo, movimentos a favor e contra o aborto nos Estados Unidos compartilham o mesmo quadro de direitos humanos, um defendendo os direitos das mães e outro, os direitos do feto. (SILVA, G., 2006, p. 133, grifos da autora).

sobre ações positivamente discriminativas em favor dos negros?

Os fatores que teriam impulsionado os movimentos de reivindicação de direitos específicos para alguns, para uma minoria específica, no caso, a negra, de acordo com Guimarães (2006), não seria o fato, simples ou simplório, de que a democracia racial, no caso discutido do Brasil, seja um mito, um ideal ou uma ideologia. Não. Outros fatores teriam levado à emergência das reivindicações de implementação de ações afirmativas por parte do governo brasileiro apenas nas últimas décadas, uma vez que a organização oficial de movimentos negros brasileiros – sobretudo de caráter sócio-político – data do primeiro quartil do século XX.

Apresentando outro viés de análise que justifique o retardamento da emergência das ações afirmativas no Brasil, Guimarães desenvolve um argumento que,

[...] em grande medida, apóia-se na hipótese de que foi a mudança das aspirações contidas nas democracias de hoje, baseadas principalmente na promessa de direitos civis, sociais e políticos plenos, para todos, que acabou por retirar o apelo inicial das “democracias raciais” latino-americanas. Estas tinham seu nóculo central na *ausência de barreiras legais ou violentas à mobilidade social* dos “homens de cor”, por contraste à segmentação hierárquica herdada da escravidão e do período colonial. As novas democracias que se reinstituem a partir dos anos de 1980, ao contrário, terão que oferecer direitos multiculturais e reconhecer diferenças raciais de modo a acomodar expectativas de integração, de mobilidade e de igualdade que, alternativamente, só poderiam ser tratadas no paradigma dos conflitos de classe, à moda francesa ou inglesa. Ora, para começar, a moderna organização social em classes supõe níveis de igualdade social, de pleno emprego e seguridade social muito mais balanceados do que as sociedades latino-americanas atuais podem exibir. (GUIMARÃES, 2006, p. 283, grifos nossos).

Tal opinião é compartilhada por outros autores. É o caso de Laplane (2006) que indica que as mudanças desestabilizadoras provocadas pelas duas Grandes Guerras e a chamada “época de ouro” que lhe adveio estabeleceram um clima de arrefecimento de reivindicações que seriam ressurrectos com as mudanças não mais de caráter meramente econômico, mas, sobretudo, cultural:

Essa era de ouro foi sucedida pela revolução cultural do final da década de 1960, que trouxe o crescimento do individualismo, da diversidade e da desconstrução dos valores tradicionais. Um mundo de certezas foi substituído por outro, de pluralismo, debate, controvérsia e ambigüidade. As certezas da sociedade (família, trabalho, nação, progresso) foram questionadas.

[...]

A revolução cultural dos anos 1960 foi seguida pela crise econômica dos anos de 1970. A certeza e a estabilidade deram lugar à instabilidade e à crise. Na maior parte dos países desenvolvidos, o aumento dos índices de criminalidade começa nos anos 70 e continua crescendo com o aprofundamento da recessão. Se as décadas de 1960 e 1970 vêem aumentar o individualismo, as décadas de 1980 e 1990 trazem a marca da exclusão social, gerada pela transformação e separação dos mercados de trabalho e pelo aumento do desemprego estrutural. (LAPLANE, 2006, p. 690-691).

Em que pesem as diferenças, Laplane argumenta que é possível um paralelo com a situação brasileira, motivado por diversos pontos de aproximação. Dentre os pontos de convergência, ao longo do século XX, alguns merecem destaque:

[...] Os autores citam a industrialização, as migrações internas e a urbanização como fatores que fizeram do país, entre 1945 e 1970, uma economia moderna, com padrões de produção e consumo próprios do mundo desenvolvido. Na década de 1950, a grande maioria da população era rural e uma minoria morava nas cidades. A década de 1960 assistiu à modernização da agricultura e à rápida urbanização. Os protagonistas desses processos foram os migrantes internos, imigrantes estrangeiros e negros urbanos. A família foi a unidade de ascensão social. A expansão se estendeu até a década de 1980 e se caracterizou pela reorganização do Estado, com o crescimento do setor produtivo estatal (siderurgia, petróleo, energia), do sistema financeiro público (BB, BNDE) e do aparelho social (educação, previdência, saúde). Na década de 1980, aumentou a distância social no interior das classes médias. Houve uma queda na remuneração do funcionalismo público, massificação de certas profissões e aumento de emprego no setor de serviços, com baixa remuneração. [...] Os anos 1990 viram aumentar o desemprego devido à modernização tecnológica e à redução de custos, ao crescimento do trabalho autônomo precário, corte nos gastos sociais, regressão dos direitos trabalhistas, mobilidade social descendente e rebaixamento do padrão de vida, competição exacerbada e aumento da violência. O estilo de vida mudou e incorporou novos costumes. A tradição foi abandonada em várias esferas da vida: o casamento tornou-se uma relação entre iguais, a educação assumiu características mais permissivas, a religião passou a ser escolhida dentre uma variedade cada vez maior de igrejas e seitas e a família alterou-se em função da vida competitiva, do desemprego, da falta de perspectivas, do consumismo e das drogas (dentre outros). (LAPLANE, 2006, p. 696-697).

Assim, voltam à tona as diversas mobilizações focadas no estabelecimento de direitos; mobilizações como aquela implementada em torno da questão racial, sobretudo da questão do negro, já iniciada em princípios do século XX, conforme ilustrada por um artigo de Gomes (2003), em que se apresentam questões e tensões referentes ao tratamento de negros que pretendiam migrar para o Brasil, na década de 1910. Segundo Gomes, afro-americanos, buscando fugir de situações execráveis às quais estavam submetidos nos Estados Unidos, tentaram encontrar refúgio no Brasil, atraídos pela fama de paraíso racial. Ante o conhecimento desse intento, a Câmara brasileira colocou em discussão projetos de lei que

visavam criar empecilhos à entrada dessa população negra no país, o que gerou, no exterior e em terras brasileiras, sentimentos de indignação. Nas palavras de Gomes:

Os últimos anos da década de 1910, nos Estados Unidos, foram marcados por um significativo acirramento nas tensões raciais. Uma escalada de confrontos raciais iniciou-se em East St. Louis, Illinois, em 1917, alastrando-se por diversas regiões do país e chegando ao ápice no violento confronto de Chicago, que durou cinco dias em julho de 1919 (Franklin, 1980; Grossman, 1997). Após as leis segregacionistas e os sangrentos linchamentos que se arrastavam desde o século anterior, esse ensaio de guerra racial talvez tenha sido o elemento que faltava para que grupos de afro-americanos intensificassem a busca por outros países onde pudessem receber um tratamento mais digno. Como o Brasil ostentava, desde o século XIX, uma imagem internacional de “paraíso racial” (Azevedo, 1996; Hellwig, 1988, 1992), não surpreende que em 1921 o Brazilian-American Colonization Syndicate tenha manifestado seu desejo de adquirir terras no interior do Mato Grosso, visando colonizá-las com afro-americanos. Quando a notícia chegou aos ouvidos dos habitantes do “paraíso” as reações foram instantâneas, e imediatamente os deputados Andrade Bezerra e Cincinato Braga apresentaram à Câmara dos Deputados um projeto impedindo “a importação de indivíduos de raças negras”. O projeto não se transformou em lei, mas isso não impediu o governo brasileiro de utilizar diversas artimanhas para negar vistos de entrada a afro-americanos, provocando com isso diversos protestos nos Estados Unidos. (GOMES, 2003, p. 309).

Gomes recorre, ainda, à citação de um artigo de Veiga de Miranda, de 02 de fevereiro de 1921<sup>23</sup>, onde se dá azo ao receio de que a tolerância para com uma política de imigração de afro-americanos poderia conduzir o país a se tornar um “viveiro de pretos”.

Pois bem, se não se pode argumentar no sentido de leis que promoveram a etnia negra, há que se ter em mente, ao menos, que o Estado cogitou, mesmo após a abolição e o início do regime republicano, medidas que colocavam restrições a aspectos da vida de pessoas da etnia negra, fossem elas brasileiras ou não. Esse é um fato insofismável: o Estado não elaborou leis

---

<sup>23</sup> O artigo em questão utiliza uma variada gama de estratégias visando opor-se à imigração de descendentes de africanos sem parecer estar endossando qualquer forma de preconceito racial. Preocupado com a entrada de um “bloco irredutível da carne preta”, o autor parece incomodar-se com a inadaptabilidade dos imigrantes afro-americanos. Sua estratégia essencial é, novamente, a de colocar-se como defensor da nacionalidade, estratégia essa que se manifesta de diversas formas. Pensa nos “pretos” como um problema, já resolvido em território brasileiro através da miscigenação, mas que poderia renascer através da imigração norte-americana, o que indica a presença de uma formulação da idéia de democracia racial que a associa com o branqueamento. Reforça este argumento alegando escrever seu artigo “em defesa dos pretos”, pois seu objetivo seria protegê-los da barbárie africana e do ódio racial norte-americano, colocando novamente como elemento principal do debate a questão nacional. Mas o leitor mais exigente não pode deixar de notar que Miranda estabelece, desde o início, uma relação inteiramente assimétrica em termos de poder entre brancos e “pretos”: a ausência de preconceitos no Brasil seria uma dádiva dos brancos, mas é sugerido que esta imigração poderia iniciar a violência racial branca caso se estabelecesse um “viveiro de pretos” no Brasil. Ao fim do texto relaxam-se visivelmente os pruridos democráticos do autor, que prega que se mandem às favas os “escrúpulos constitucionais” em nome de se impedir que o Brasil se transforme em um “viveiro de pretos”. Aqui se vê a exata dimensão do medo branco que, 33 anos após a Abolição, uma “onda negra” poderia despertar. (GOMES, 2003, P. 319).

que beneficiassem os negros, mas assentiu em condições (e leis) que os prejudicassem.

A segunda questão que se impõe à discussão refere-se, diretamente, à forma como foram compreendidas e, ao menos enquanto projeto, levadas adiante as políticas afirmativas: no Brasil, especificamente, as políticas afirmativas são compreendidas como a reserva de vagas para os segmentos populacionais excluídos ou prejudicados. Mais, essa reserva de vagas – cotas – são feitas, especialmente, em cargos públicos e no sistema público de ensino.

A construção da percepção ou compreensão das políticas de ação afirmativa e, em seu bojo, das cotas, resulta, pois, de um processo longo que, se não encontra suas raízes propriamente em solo brasileiro, busca transplantar ou implantar, aqui, uma proposta que foi considerada acertada, válida e eficaz em outros lugares.

As ações afirmativas foram implementadas nos Estados Unidos na década de 60, após a declaração dos Direitos Civis de 1964. O conceito de ação afirmativa, porém, é de 1961 [...]

[...]

Da implantação das ações afirmativas nos Estados Unidos resultou, sobretudo, ganhos em termos de representatividade dos negros em ocupações influentes e lucrativas, tais como: executivos, gerentes e administradores, médicos, advogados, engenheiros, representantes no Congresso [...]

À luz da experiência norte-americana, não se tinha motivo para que as propostas de ação afirmativa não fossem cativantes para a militância negra brasileira. Todavia, a diferença entre as duas nações residia no fato de que no momento de implementação das ações afirmativas nos Estados Unidos tinha-se uma clara distinção de quem era negro e quem era branco, uma vez que lá não tinha se constituído a “saída de emergência” do mulato como no Brasil.

Aqui, ao contrário, não temos como ponto de partida para a adoção de políticas de ação afirmativa uma clara distinção entre brancos e negros – sobretudo quando está em questão a distribuição de vantagens para os últimos. (BERNARDINO, 2002, p. 259; 260-261).

Como o ponto de partida era, em si, confuso, ou de delicada precisão, muitos foram os passos dados no sentido de se entabular uma discussão que, se em seu término e efeitos se materializariam em reserva de vagas em empregos e instituições de ensino superior públicos, tinham por base a discussão sobre a identidade nacional em si. Pois bem, dentre os passos que antecederam as medidas atuais (ou ausência delas) focadas ou traduzidas em cotas, podem-se referir, cronologicamente (conforme BERNARDINO, 2002):



- Em 1995, apresentação do Projeto de Lei n. 14, de autoria da (então) senadora Benedita da Silva, que dispunha sobre a instituição de cota mínima para os setores etno-raciais, socialmente discriminados, em instituições de ensino superior (a cota *mínima* era assim considerada por não se pautar pela proporcionalidade de negros no conjunto da população);
- Em 1996, apresentação do Projeto de Lei n. 75, de autoria do (então) senador Abdias do Nascimento, que dispunha sobre medidas de ação compensatória para implementação do princípio da isonomia social do negro;
- Em 1996, realização do Seminário *Multiculturalismo e Racismo*, em Brasília;
- Em 1996, divulgação do Plano Nacional dos Direitos Humanos;
- Ainda em 1996, criação do Grupo de Trabalho Interministerial (GTI) para a Valorização da População Negra e Grupo de Trabalho para a Eliminação da Discriminação no Emprego e na Ocupação (GTDEO);
- Em 2000, apresentação do Projeto de Lei n. 3.198/00, denominado Estatuto da Igualdade Racial, de autoria do (então deputado) senador Paulo Paim;
- Em 2001, participação do Brasil na III Conferência Mundial das Nações Unidas de Combate ao Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerância Correlata em Durban, África do Sul. As duas primeiras Conferências ocorreram em 1978 e 1983, tendo como tema central, respectivamente, o apartheid e o sionismo.

Foi, sobretudo, a partir da III Conferência, em Durban, para a qual o Brasil, de certo modo se preparou mediante discussões e grupos de trabalho, que a discussão sobre reparação, mais que inclusão, ganhou fôlego. Tanto que, no ano seguinte, em 2002, Pierre Sané, Sub-Diretor Geral para Ciência Humanas e Sociais da Unesco, em Seminário Científico realizado em Genebra, em documento oficial, elenca as posturas referentes às reivindicações de

reparação face à escravidão e ao colonialismo. As posturas, segundo Sané (2002), podem ser assim resumidas:

- 1) Posições contrárias às compensações financeiras e a favor da dignidade<sup>24</sup>.
- 2) Posições contrárias às compensações financeiras e a favor da reconciliação<sup>25</sup>.
- 3) Posições pela anulação da dívida africana e pelo apoio maciço ao desenvolvimento da África<sup>26</sup>.
- 4) Posições por reparações materiais e financeiras<sup>27</sup>.

Os partidários da posição “4” manifestam sua intenção de reparação baseados em paradoxos e antecedentes. Os paradoxos consistem na indenização e o seguro efetuado em favor dos proprietários de escravos em razão de suas perdas com o fim do sistema escravista e o conseqüente prejuízo advindo da eliminação de seus “equipamentos de trabalho” (SANÉ, 2002). Já os precedentes são, sobretudo, dois:

- O caso dos judeus que se beneficiaram de reparações pagas pela República Federal da Alemanha e, mais recentemente, os reembolsos feitos pelos bancos suí-

---

<sup>24</sup> Essa posição parte do princípio de que os sofrimentos provocados por esse crime de escravidão e do tráfico negreiro são por demais íntimos, muito importantes para serem regateados e traduzidos em valores monetários. Seria indecente pretender avaliar e recompensar monetariamente o sofrimento advindo com tal tragédia. A única reparação possível seria a da dignidade das vítimas. É empreender um trabalho de resgate da memória que permita reabilitá-las. Fazer justiça perante toda a humanidade é desonrar a barbárie que as desumanizou. (SANÉ, 2002, p. [5]).

<sup>25</sup> [...] avalia que a indenização para as injustiças causadas durante o período de escravatura e colonialismo não constitui uma opção racional, pois pode colocar em risco as relações entre os africanos do continente e os africanos da diáspora que sofreram a escravidão. Há, por detrás dessa posição, a vontade de não abrir as feridas da colaboração africana na tragédia da escravidão e, por conseguinte, não dividir as responsabilidades. O imperativo da reconciliação imporia a busca por outras soluções, na medida em que reparação alguma poderia compensar as perdas humanas, culturais e intelectuais sofridas pela África. (SANÉ, 2002, p. [5]).

<sup>26</sup> [...] Enfatiza a dificuldade de calcular financeiramente a tragédia que se desenrolou por quatro séculos, da qual vários aspectos permanecem ainda por esclarecer.

[...] tendo em vista o vulto das reparações a serem feitas, os partidários dessa posição sugerem que se proceda por equivalência para se encontrar soluções alternativas no contexto atual. E nesse sentido que a elevada dívida da África com os países que se beneficiaram do tráfico negreiro, foi identificada como um item importante a ser considerado para a compensação. Tal enfoque é pragmático e tem a vantagem de propor um acerto relativamente rápido da questão, o que atende às necessidades urgentes da África. (SANÉ, 2002, p. [5]).

<sup>27</sup> A maioria dos representantes dos Estados africanos, das organizações da sociedade civil e da diáspora africana estão enquadrados nesta perspectiva. Essa postura respalda-se no princípio da equidade e do equilíbrio reconhecido pelo direito, tanto nacional quanto internacional, segundo o qual todo ato de delito ou criminoso deve ser reparado. O artigo 1.382 do Código Civil francês estipula, por exemplo, que "qualquer ato do homem que cause dano ao próximo obriga-o a reparar o erro cometido".

Tendo, a escravidão e o tráfico negreiro, sido reconhecidos como crimes contra a humanidade, tornaram-se, portanto, imprescritíveis. Isso autoriza, então, a processar os herdeiros daqueles que se beneficiaram do tráfico e da escravidão e a solicitar reparações para os descendentes diretos das vítimas. (SANÉ, 2002, p. [6]).

- ços que tinham obtido vantagens com as fortunas roubadas dos judeus e aplicadas na Suíça;
- O caso dos americanos de origem japonesa maltratados e presos durante sete anos por ordem de Roosevelt, por ocasião da Segunda Guerra Mundial. (SANÉ, 2002, p. [7]).

É todo esse conjunto de pressupostos que vai redundar nas discussões (e conflitos, ao menos teórico e ideológico) que envolve as propostas de ação afirmativa e, por extensão, a concessão de cotas.

Queiroz e Santos (2006), ao traçarem um desenho a respeito do próprio debate sobre as cotas, fazem um paralelo entre duas pesquisas que tiveram as reservas de vagas por objeto.

A constatação dos autores:

[...] Quando a pesquisa de 1995 formulou a indagação sobre a reserva de vagas para negros na educação e no mercado de trabalho, inserida no tópico “atitudes e convivência inter-racial”, os resultados demonstraram que 49% dos entrevistados discordavam e 48% concordavam com a proposta. Entre os homens, o percentual de pretos e pardos que discordavam diferia em um ponto percentual (47% e 48%); a proporção de brancos era mais elevada: 53%. Entre as mulheres, o percentual de rejeição era também elevado e variava, racialmente, mais que entre os homens (40% entre os pretos; 46% entre pardos e 58% entre os brancos). (QUEIROZ; SANTOS, J., 2006, p. 718).

Essa compreensão não é isolada e livre de interferências. De acordo com a proposição dos “quadros interpretativos” referida por Graziella da Silva (conforme citado acima), um fator incidente diz respeito à variável econômica.

Duas outras variáveis são importantes [...] a escolaridade e a renda familiar. A discordância com a reserva de vagas aumentava à medida que se elevava o nível de escolaridade do entrevistado, ou seja, entre os indivíduos com escolaridade acima do segundo grau completo, e entre os que tinham concluído o ensino superior. Entre eles, 67% dos que se classificavam como brancos eram contrários à proposta. Entre os pretos e pardos, a proporção eram (*sic*) ainda mais elevada: 68% e 76%. Com relação à renda familiar, a rejeição seguia o padrão observado na escolaridade. Maior a renda, menor o apoio. Entre os que ganhavam acima de vinte salários mínimos, o índice de rejeição era de 55% entre os pretos, 60% entre os pardos e 58% entre os brancos (Turra & Venturi, 1995). (QUEIROZ; SANTOS, J., 2006, p. 719).

Passada cerca de dez anos, outra pesquisa, com o propósito semelhante (aferir opinião frente às relações raciais e cotas), encontra, felizmente – quanto ao aspecto da tolerância e da abertura para com a diversidade –, um panorama alterado:

Os resultados encontrados na pesquisa realizada em 2006 revelam [...] uma mudança na percepção das relações raciais no país: 65% dos entrevistados apóiam a proposta. O apoio às cotas é observado em todos os segmentos raciais e nos níveis de renda e escolaridade mais elevados. Entre os que rejeitam a proposta, 55% têm curso superior e 57% têm renda familiar mensal acima de dez salários mínimos. Embora em proporção reduzida, o perfil dos que têm resistência segue o mesmo padrão observado na pesquisa “Racismo cordial”: quanto maior a escolaridade e a renda, maior a rejeição. Em todos os segmentos raciais, o apoio atinge um patamar acima de 60%; ou seja, os níveis de rejeição são baixos em todos eles: 32% entre brancos e 23% entre pardos e pretos. (QUEIROZ; SANTOS, J., 2006, p. 719).

Ainda assim, ao se falar, atualmente, em cotas, existem posicionamentos antagônicos, os quais procuram se apresentar fundamentados e, o que não é de se desconsiderar, capazes de convencer a respeito de seus enfoques – o que, em seu término, parece deixar aos ouvintes/partidários a opção de decidirem em função de motivações mais de caráter emocional que racional.

Quais seriam, pois, esses argumentos?

### **3.3.2. A questão das cotas: por que ser favorável**

Serão referidos, neste tópico, os argumentos ou as justificativas para a adoção, por parte do poder público, de medidas políticas e legais que reservem cotas para afro-descendentes nos serviços públicos e nas instituições públicas de ensino superior.

Antes de qualquer coisa, é interessante destacar que a reserva de vagas para determinados segmentos sociais, independente das razões apresentadas, não é uma prática nova, mesmo no Brasil. Algumas pessoas enxergam no sistema eleitoral brasileiro pré-republicano um modelo de cotas: os direitos políticos só poderiam ser exercidos por aqueles que, dentre o conjunto da população, apresentavam determinadas características, dentre as quais se destaca o poder econômico, a propriedade. Essa seria, porém, uma cota negativa, que não tinha por escopo promover um grupo, no sentido de incluí-lo nas mesmas condições do todo da sociedade; ao contrário, era uma segregação que visava preservar privilégios.

Ainda no mundo político há que se ter em mente a determinação da reserva ou

destinação de vagas para mulheres nos quadros partidários, o que foi proposto pelas leis n. 9.100/95 e 9.504/97; essas leis, de vida bem recente na legislação brasileira – são de 1995 e 1997 – recomendam a reserva de um mínimo de 20% e 30% e um máximo de 70% de vagas para candidaturas de cada sexo<sup>28</sup>.

Em outros setores, desde a década de 1983 o Brasil passa a acatar as diretrizes da Organização Mundial do Trabalho, naquilo que a mesma dispõe em relação à inclusão das pessoas acometidas por deficiências, congênitas ou adquiridas. Essas medidas, em termos legais, contudo, só vão ser contempladas a partir da Constituição Federal de 1988. A regulamentação do dispositivo constitucional se expressa na Lei 7.853, de 24 de outubro de 1989 (que dispõe sobre o apoio às pessoas portadoras de deficiência) e vai se concretizar na Lei n. 8.213, de 24 de julho de 1991 (onde, em seu artigo 93, estabelece cotas para a contratação de portadores de deficiência física) e no Decreto n. 3.298, de dezembro de 1999 (que regulamenta a Lei n. 7.853 e estabelece normas para a integração dos deficientes no mercado de trabalho)<sup>29</sup>.

O que essa explanação busca apresentar é uma ponte com aquilo que já foi discutido a partir das idéias de Ferrajoli (2002, 2003, 2006), onde o mesmo discute o Estado Nacional,

---

<sup>28</sup> A Lei 9.100/95, de 29 de setembro de 1995, que trata das eleições municipais de 1996, estipula o percentual mínimo de 20% de candidatas na lista dos partidos e coligações partidárias. A Lei 9.504/97, de 30 de setembro de 1997 (que *estabelece normas para as eleições*), indica, em seu artigo 10, §3º, que “Do número de vagas resultante das regras previstas neste artigo, cada partido ou coligação deverá reservar o mínimo de trinta por cento e o máximo de setenta por cento para candidaturas de cada sexo.” No art. 80, das Disposições Transitórias, ainda se admite a reserva, para cada sexo, o mínimo de 25% e o máximo de 75% de vagas que se puderem registrar, visando as eleições imediatas de 1998.

<sup>29</sup> Retomando Laplane (2006, p. 703):

No Brasil, apenas em 1988, com a promulgação da Constituição Federal, é oficializado um dos princípios inclusivos: o de que os portadores de deficiências devem ser educados preferencialmente na rede regular de ensino. A constituição afirma, também, que a educação é um direito público e subjetivo e menciona o direito de acesso aos “níveis mais elevados do ensino, da pesquisa e da criação artística, segundo a capacidade de cada um” (art. 208). O artigo 227 dispõe, por sua vez, sobre a criação de programas de prevenção, atendimento especializado, integração social, treinamento para o trabalho e remoção de barreiras arquitetônicas. Haveria de passar mais uma década, ainda, até que, em 1996, a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDBEN) incorporasse a noção de que o sistema educacional deve estar centrado nos alunos, quaisquer que sejam as suas características. A Lei define a educação especial como educação escolar e reafirma o provimento preferencial na rede regular (art. 58), além de prescrever a oferta de serviços de apoio especializado na própria escola. [...]

suas características e funções: o Estado tem, entre suas obrigações, o dever de cuidar para que aqueles que vivem sob sua guarida consigam viver, e viver bem, alcançando, sempre que possível, sua realização. Será o impulso nesse sentido que conduzirá à adoção, por parte dos Estados que se querem de Direito e democráticos, de uma postura reconhecida como patriotismo constitucional.

Ainda que variáveis em sua expressão, quase todas, senão todas as posturas favoráveis às cotas já se encontram respaldadas e explicitadas no processo mesmo de evolução da proposição da reserva de vagas ou, mais amplamente, das ações afirmativas destinadas à população afro-descendente. Por seu posicionamento favorável às ações afirmativas e às cotas, em sentido lato, e inclusive por se reportar ao autor discutido nesse estudo sobre identidade (Habermas), destacar-se-á, primeiramente, a argumentação de Munanga, para o qual

Num país onde os preconceitos e a discriminação racial não foram zerados, ou seja, onde os alunos brancos pobres e negros pobres ainda não são iguais, pois uns são discriminados uma vez pela condição socioeconômica e os outros são discriminados duas vezes pela condição racial e pela condição socioeconômica, as políticas ditas universais defendidas sobretudo pelos intelectuais de esquerda e pelo atual ministro da Educação [Paulo Renato de Souza] não trariam as mudanças substanciais esperadas para a população negra. Como disse Habermas, o modernismo político nos acostumou a tratar igualmente seres desiguais, em vez de tratá-los de modo desigual. Daí a justificativa de uma política preferencial no sentido de uma discriminação positiva não encontrar ressonância entre setores ditos progressistas da nossa sociedade. É neste contexto que ressaltamos a importância da implementação de políticas de ação afirmativa, entre as quais a experiência das cotas, que, pelas experiências de outros países, se afirmou como um instrumento veloz de transformação, sobretudo no domínio da mobilidade socioeconômica. (MUNANGA, 2001, p. 33-34).

Ao longo de seu pequeno artigo “Políticas de ação afirmativa em benefício da população negra no Brasil: um ponto de vista em defesa de cotas”, Munanga apresenta, sobretudo contra-argumentações a cinco dos principais pontos contra a adoção da política de cotas. Esses pontos serão mais bem apresentados no próximo tópico, destinado a discutir as ponderações contrárias às cotas. O centro da defesa operada por Munanga reside no fato de que a compensação pela exploração e a busca da superação da discriminação exigem posturas

doloridas, não apenas pelo seu caráter de aparente privilegiamento; mais que isso: pelo seu caráter de ruptura com um padrão de pensamento, de comportamento, de autocompreensão – a idéia de não-racismo, de não-preconceito, de democracia racial, o famoso “preconceito de ter preconceito”.

O comparativo com outros países que adotaram a política de cotas caminha no sentido de que, assim como nesses países – destaquem-se os Estados Unidos – a assunção de medidas afirmativas não foi pacífica, mas seus resultados criaram um “empoderamento negro”, que passa pelos bancos escolares universitários, mas que redundam em benefícios outros, na esfera do emprego, do salário, da auto-estima.

Assim é que, frente à proposta de uma destinação de vagas a partir do critério socioeconômico, os defensores das cotas raciais concordam que, sim, essa é uma medida justa, sob o aspecto de que beneficiam (as cotas) todos aqueles que se encontram em situação de marginalização econômica; e, nesse grupo, penam tanto negros (ou afro-descendentes) quanto brancos. O argumento a favor das cotas raciais, no entanto, aprofundam a chaga da discriminação racial: na situação de pobreza estão brancos e negros. Ora, isso não melhora a situação dos segundos, mas agrava a situação dos primeiros – o negro é, no caso, duplamente discriminado: por sua cor/raça e por sua situação econômica.

Junto a essa argumentação aparece outra, que afirma a justiça das cotas, que não devem ser vistas como uma afronta ao princípio constitucional da isonomia, mas, ao contrário, justamente como um mecanismo de construção dessa isonomia. O princípio da isonomia, estipulado no 5º artigo da Carta Magna de 1988 é, justamente, um ideário, um princípio que deve impregnar a elaboração e a interpretação das leis<sup>30</sup>. Não é, em si, ainda

---

<sup>30</sup> O princípio da isonomia é referido, principalmente, em dois momentos. No Preâmbulo do texto constitucional e em seu Artigo 5º, infra:

Nós, representantes do povo brasileiro, reunidos em Assembléia Nacional Constituinte para instituir um Estado Democrático, destinado a assegurar o exercício dos direitos sociais e individuais, a liberdade, a segurança, o bem-estar, o desenvolvimento, a *igualdade* e a justiça como valores supremos de uma sociedade fraterna, pluralista e sem preconceitos, fundada na harmonia social e comprometida, na ordem interna e internacional,

(infelizmente), um fato.

Essa argumentação esbarra, certamente, na discussão sobre a própria estruturação da sociedade brasileira, segundo a qual não existe racismo e, ainda mais sério, na concepção de um processo democrático de sua constituição, em decorrência do qual não existem tipos puros, mas uma só nação de mestiços. Conforme esse estudo procurou demonstrar em outros tópicos, não se advoga um racismo – mesmo um “racismo à brasileira” –, mas o reconhecimento de que a não discussão de peculiaridades da vida e relacionamento interno do povo brasileiro pode relegar uma parcela do contingente populacional a uma sub-existência.

Assim, tratar igualmente os que se encontram em situação desigual implica em criar condições para essa igualdade. Daí a necessidade, hoje, de cotas, advogam seus defensores. Ou seja, é uma medida paliativa e circunstancial, de eficácia contida em um tempo delimitado. É uma medida que, mesmo em termos temporais, encontra-se defasada, pois se trata de enfrentamento de uma situação desprezada, qual seja, a reparação, ou o simples apoio para que um segmento explorado da população brasileira, do qual tudo o que era material foi retirado, tenha condições mínimas de enfrentar as exigências de um mundo que cobra, cada vez mais, qualificação.

Substancialmente, são esses os principais argumentos dos defensores das cotas raciais. Outros são utilizados a partir da contestação das opiniões contrárias, às quais se reportará a seguir.

---

com a solução pacífica das controvérsias, promulgamos, sob a proteção de Deus, a seguinte CONSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL.

[...]

Art. 3.º Constituem objetivos fundamentais da República Federativa do Brasil:

I - construir uma sociedade livre, justa e solidária;

II - garantir o desenvolvimento nacional;

III - erradicar a pobreza e a marginalização e reduzir as desigualdades sociais e regionais;

IV - promover o bem de todos, *sem preconceitos de origem, raça, sexo, cor, idade e quaisquer outras formas de discriminação*.

[...]

Art. 5.º Todos são *iguais* perante a lei, *sem distinção de qualquer natureza*, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade [...] (BRASIL, 1988, Preâmbulo; Art. 3º, incisos I-IV; Art. 5º, caput, grifos nossos).



### 3.3.3. A questão das cotas: por que não ser favorável

Em grandes linhas, os argumentos contrários à adoção de cotas se centram em alguns pontos que podem ser assim resumidos:

- As cotas criariam uma ruptura no tecido social brasileiro porque: 1) estabeleceriam um racismo inexistente até o momento; 2) esse racismo introduziria uma postura discriminatória; 3) a discriminação retroalimentaria um preconceito contra os beneficiários das medidas e suas reais capacidades competitivas no mundo do trabalho e do estudo.
- Em um país marcado pelo mestiçamento é altamente difícil se estabelecer quem é negro e, portanto destinatário das medidas de ação positiva.
- A adoção de cotas não significa a mudança de supostas atitudes preconceituosas ou discriminatórias contra os afro-descendentes, podendo até servir para fins contrários.

A resistência à adoção de cotas raciais não conta com simpatia apenas entre os grupos não-negros; é significativo o número de pessoas que podem ser consideradas (ou que se consideram) afro-descendentes que se posicionam contrariamente à adoção dessa e outras medidas favoráveis à população negra.

Dentre os argumentos, alguns buscam uma discussão de fundo mais científico; outros, um fundo mais pragmático. Veja-se, por exemplo, o posicionamento adotado por Tostes<sup>31</sup>, em artigo publicado na internet, no qual assume posição contrária às cotas, e por uma razão bastante prática: as cotas não só não resolvem ou resolveram os problemas que tentam combater, mas gerarão males piores.

[...] subsidiar um indivíduo porque ele é negro resultará no aparecimento de mais "negros" a clamar por subsídios; subsidiar os pobres levará a mais pobreza; subsidiar

---

<sup>31</sup> O artigo está disponível, na íntegra, no site *O indivíduo*, endereço <<http://oindivíduo.com/convidado/tostes8.htm#v1>>.

os desempregados trará mais desemprego; promover qualquer tipo de redistribuição coercitiva de renda, seja dos pobres para os ricos (inflação, protecionismo), seja dos ricos para os pobres (imposto sobre herança, sobre a propriedade, sobre "grandes fortunas"), resultará no empobrecimento de todos; subsidiar políticos, agências "reguladoras", cineastas, setores "estratégicos" da economia, ONGs, pesquisa científica, universidades públicas, bolsa-escola etc. levará a um aumento do número de parasitas e do incentivo à parasitagem; e por que somente os negros? Onde estão os outros "excluídos" pelo "capitalismo selvagem que aí está"? E os índios, as mulheres, os gordos, os tímidos, os "sem-teto", os "sem-terra", os homossexuais etc.? Toda essa engenharia social, é claro, só pode nos levar a uma direção: o colapso. (TOSTES, 200-)

Há pareceres que se propõem mais discursivos – felizmente. Veja-se, por exemplo, a perspectiva de Almeida e Simon (2004)<sup>32</sup>, que, dentre outras, afirma que a cota não resolve o problema da seletividade do exame vestibular. De acordo com os autores,

Ao atribuir a culpa ao exame, mascaram-se os reais motivos pelos quais o negro é excluído da Universidade, dentre os quais incluo os seguintes: a falta de um ensino público de qualidade comparável ao sistema de ensino particular (estou apontando a deficiência: de nenhum modo defendo aqui um sistema de cotas para alunos de ensino público! Seria também mascarar este problema); e o fato de que boa parte dos alunos negros faz parte de uma parcela da população que é mais pobre e que, tendo que trabalhar, não podem se dedicar tanto aos estudos. Neste ponto, seria interessante saber qual o percentual de estudantes negros em escolas particulares com índices de aprovação nos vestibulares e qual a relação desse percentual com o percentual de negros que tiveram acesso ao ensino superior (em outras palavras, saber se os negros oriundos de instituições de segundo grau particulares são, também, "discriminados"). Entretanto, dados dessa natureza, por motivos incompreensíveis, nunca estão presentes nas discussões daqueles que defendem as cotas. (ALMEIDA; SIMON, 2004).

A observação é pertinente. Se o problema é o ingresso nas instituições públicas de ensino superior, a resolução do mesmo não é eliminar o processo seletivo que admite o candidato; há que se verificar as causas pelas quais alguns conseguem enfrentar essa seleção e serem aprovados, enquanto outros não. Correlatamente, os autores indicam que, se se busca uma comparação com outros países – novamente, os Estados Unidos – não se pode encontrar, ali, indicativos de que essa medida (as cotas) deva ser adotada no Brasil. Para os autores, a premissa de que os Estados Unidos adotam cotas para os negros, em suas universidades é falsa:

[...] a Suprema Corte [dos Estados Unidos] decidiu por diversas vezes que, embora

---

<sup>32</sup> O artigo completo dos autores pode ser acessado no site *Jus Navegandi*, sob o título “Sobre a política de cota de negros no sistema de acesso ao ensino superior”, <<http://jus2.uol.com.br/doutrina/texto.asp?id=5810>>.

as ações afirmativas sejam constitucionais, desde que efetivamente levem ao combate da discriminação, o sistema de cotas não o é, pois viola o princípio do mérito e da igualdade de oportunidades, tão caro àquele ordenamento jurídico (e, por que não dizer, ao nosso? Normalmente, esquecem-se de que o princípio do mérito está também alçado ao patamar constitucional no que se refere à educação, no art. 208, V da Carta Magna). (ALMEIDA; SIMON, 2004).

A meritocracia, embora combatida por setores internos e externos à educação, propugna que a forma mais adequada de se combater as injustiças de uma sociedade dividida em classes e injustamente privilegiadora dos já favorecidos, deve mirar não os qualificativos de um estudante, além de seu rendimento, naqueles quesitos que a educação postula para sua avaliação. Ou seja, no caso da admissão ao ensino superior em uma instituição pública, o fato de que alguém, a despeito de sua origem, conseguiu a aprovação por seu mérito. Combatida, a meritocracia, nesse contexto, é entendida como justa e democrática, por ignorar os privilégios econômicos, sociais, dentre outros.

Devido a isso, as cotas podem conduzir a um equívoco, que é o de supor que a sua adoção repara, ou supera, as limitações ou problemas com o qual a população afro-descendente se depara. Aliás, não se pode provar que o simples fato de se constituir um segmento populacional de negros com curso superior irá provocar, por extensão, a superação de possíveis preconceitos ou discriminações. Nesse sentido, afirmam os contestadores das cotas, há que se buscar uma verificação mais apurada sobre a alegada defasagem salarial entre negros e não-negros, que tenham a mesma formação escolar e ocupem cargos semelhantes.

Outro fator que exige aprofundamento vem a ser a propalada diversidade cultural. Afirma-se que a adoção de um sistema de cotas levaria a uma diversidade do ambiente acadêmico, decorrência da inserção de afro-descendentes e sua cultura em um ambiente culturalmente marcado pela tradição, costumes, mundividência – cultura, enfim – dos não-negros (dos brancos). Ora, qual é essa especificidade cultural dos afro-descendentes brasileiros, hoje?

[...] é comum, entre os defensores das cotas, surgir outro argumento, o de que esse tipo de ação afirmativa geraria o reconhecimento de uma especificidade sócio-

cultural inerente aos negros, mas não indicam qual é essa especificidade que gera uma diferença que seria ignorada no processo de discriminação da sociedade brasileira. Ora, uma vez demonstrada essa especificidade, obviamente há de se corrigir a aplicação do princípio geral de igualdade, no sentido de que se reconhece que pessoas diferentes devem ser tratadas diferentemente de forma a diminuir a desigualdade porventura derivada do não reconhecimento da diferença. Porém, como já dito, não se mostra qual é essa especificidade. Também não se procura demonstrar como, uma vez admitido esse traço distintivo, o sistema de cotas geraria o reconhecimento da diferença de modo que não seja entendido como uma (*sic*) mero benefício. Note-se, ainda, que essa especificidade, para servir (*sic*) de mote para as políticas de cotas, deve derivar de alguma característica intrínseca aos negros, de modo a justificar que (*sic*) a exclusão de outros grupos marginalizados da mesma prerrogativa. (ALMEIDA; SIMON, 2004).

Para Maggie e Fry, autores mais que conhecidos e respeitados no tocante aos seus estudos relativos a negritude, o grande problema relativo à política de cotas localiza-se, já, em seu princípio: a própria ausência de um debate mais sério, amplo, público, a respeito da política em questão, seus objetivos, suas prováveis conseqüências e implicações. A primeira dessas conseqüências, segundo os autores, dá-se na própria (re)interpretação do texto constitucional.

[...] Na Constituição de 1988 as palavras “raça” e “racismo” aparecem três vezes, cada uma delas no sentido de repudiar “raça” como critério de distinção. O inciso IV do artigo 3 reza que entre os objetivos fundamentais da República Federativa do Brasil, está a promoção do “*bem de todos, sem preconceitos de origem, raça, sexo, cor, idade e quaisquer outras formas de discriminação*”. O inciso VIII do artigo 4, afirma que a República Federativa do Brasil rege-se nas suas relações internacionais pelo “*repúdio ao terrorismo e ao racismo*”. Finalmente, o inciso XLII do artigo 5 define a prática do racismo como “*crime inafiançável e imprescritível, sujeito à pena de reclusão, nos termos da lei*”.

As medidas pós-Durban, ao proporem ações afirmativas em prol da “população negra”, rompem não só com o a-racismo e o anti-racismo tradicionais, mas também com a forte ideologia que define o Brasil como país da mistura, ou, como reitera Gilberto Freire (*sic*), do hibridismo. Ações afirmativas implicam, evidentemente, imaginar o Brasil composto não de infinitas misturas, mas de grupos estanques: os que têm e os que não têm direito à ação afirmativa, no caso em questão, “negros” e “brancos”... (MAGGIE; FRY, 2002, p. 94-95, grifos dos autores).

Maggie e Fry arrolam, em adição, outros aspectos que, segundo seus entendimentos, comprometem a abordagem adequada da política de cotas: um, a alegação de que, para além de uma política para inclusão dos mais desfavorecidos economicamente, deve-se investir em uma política específica para os afro-descendentes, pois a defasagem de escolaridade entre os negros e os não-negros é gritante. Os negros só conseguiriam atingir o mesmo patamar de

nível de escolaridade dos não-negros dentro de, aproximadamente, vinte anos (supondo que os não-negros permaneçam estacionados no patamar em que se encontram). Essa crença deve ser contestada com os dados:

É de se imaginar que sendo os mais pobres os grandes beneficiários da expansão do ensino médio público [...] tenha aumentado a proporção de brasileiros mais escuros neste nível de ensino. E é isso mesmo que parece estar acontecendo. Segundo os dados do ENEM, de 1999 a 2001 a proporção de “negros”, “mulatos” e “brancos” mudou de 1,9%, 16,4% e 76,5% para 5,3%, 30,5% e 58,5% respectivamente. Esses dados não são conclusivos. Mas é difícil não ignorar o que sugerem. Parece mesmo que uma política dirigida a aumentar as oportunidades de todos tem o efeito de aumentar enormemente o número de “negros” e “mulatos” com qualificação mínima para entrar nas universidades. (MAGGIE; FRY, 2002, p. 102-103)

Outro aspecto: a pouca precisão quanto à definição dos contingentes englobados na definição de “negros” que, ao se referir a seu percentual na sociedade brasileira é computada como incluindo “pretos” e “pardos”, mas, em geral, quando usada para determinar o percentual de estudantes universitários, restringe-se apenas aos “pretos”.

Esses e outros elementos que deveriam ser considerados quando de uma discussão levam Maggie e Fry a se colocarem em uma posição que, reconhecem, pode ir contra o desejado por militantes negros. Essa posição, porém, escora-se em três pilares:

Em primeiro lugar, não estamos convencidos de que seja possível “corrigir” séculos de desigualdade de qualquer ordem, racial ou não, por meio de uma política de custo zero. Afinal, a política de cotas não tem custo material nenhum. Os nossos “nativos” indicaram muitos custos de outra ordem. O argumento de que as cotas acabarão incentivando animosidades “raciais” não pode ser facilmente descartado, porque a sua lógica é cristalina. Não se vence o racismo celebrando o conceito de “raça”, sem o qual, evidentemente, o racismo não pode existir. Iniciativas de ação afirmativa oriundas da sociedade civil produzem conseqüências semelhantes para aquelas poucas pessoas envolvidas. Mas quando cotas raciais se tornam política de Estado, determinando a distribuição de bens e serviços públicos, ninguém escapa à obrigação de se submeter à classificação racial bipolar. O impacto sobre a sociedade como um todo não pode ser subestimado, portanto.

Em segundo lugar, como tentamos demonstrar, nada nos convence que a solução “universalista” foi, de fato, esgotada. Em terceiro lugar, imaginávamos que os nossos governantes pudessem ter tido um pouco mais de cuidado antes de abandonar um projeto nacional pautado no não racismo. (MAGGIE; FRY, 2002, p. 106).

De fato, correção de rumos sem custos é um pio desejo. Mas, não seria, um dos custos, justamente, uma releitura da própria brasilianidade e sua racialidade?

Ao serem apresentados os argumentos pró e contra as cotas, acreditou-se que foi

possível se verificar aquilo que Graziella da Silva havia apontado sobre os “quadros interpretativos”: posições contrárias sobre um tema podem compartilhar o mesmo quadro de direitos ou valores. Então, seria possível alguma saída, para além dos matizes emocionais? As cotas continuarão a ser alvo de discussões apaixonadas e, portanto, parciais?

### 3.3.4. Ainda é possível argumentar a favor das cotas?

Concluindo essa incursão no delicado tema das cotas raciais há que se deixar uma posição mais explícita. Afinal, expostos os argumentos favoráveis e contrários à política de reserva de vagas a partir de critérios raciais, ainda é possível argumentar, isentamente, a favor das cotas?

Como já afirmado, indica-se o artigo de Munanga para uma discussão mais extensa (ou intensa) a respeito do tema. Serão feitas aqui tão-somente breves remissões aos argumentos do articulista que, conhecedor dos embates que envolvem a política de cotas, posiciona-se francamente a favor das mesmas. Assume-se, aqui, portanto, seu respaldo e seu posicionamento.

Munanga (2001) determina e defende sua posição a partir do enfrentamento de cinco objeções. São elas, com suas respectivas contestações:

#### Quadro 5 - Contestações apresentadas por Munanga a objeções feitas à política de cotas

OBJEÇÃO	CONTESTAÇÃO
A impossibilidade de se determinar quem é negro (e quem é branco) no Brasil	[...] a identificação é uma simples questão de autodefinição, combinando os critérios de ascendência politicamente assumida com os critérios de classe social. Isso tem sido o critério ultimamente utilizado até pelos pesquisadores e técnicos do último recenseamento do IBGE. Ele vale tanto para os brancos quanto para os negros e para os chamados amarelos. Não vejo necessidade em recorrer seja ao exame da árvore genealógica dos autodeclarados negros, seja ao exame científico por meio do teste de DNA. Se for constatado depois de algum tempo de experiência que a maioria de alunos pobres falsificados pela política de cotas é composta de alunos brancos pobres falsificados em negros, será então necessário reavaliar os critérios até então adotados. (MUNANGA, 2001, p. 37).

<p>A adoção da política de cotas, nos Estados Unidos, não ajudou no recuo da discriminação naquele país e apenas favoreceu os negros de classe média.</p>	<p>[...] baseando-se na mobilidade social realizada pelos afro-americanos nos últimos quarenta anos, mobilidade que não teria sido possível se não fosse implantada a política de cotas. Os próprios americanos observam que, no Estado da Califórnia, o primeiro a implementar cotas e o primeiro também a abandoná-las, recuou o ingresso de alunos afro-americanos nas universidades públicas. Mas devemos dizer que os afro-americanos têm outras alternativas para ingressar e permanecer nas universidades que aqui não temos por causa das peculiaridades do 'nosso' racismo. Eles têm duas universidades federais de peso criadas para eles (Universidade de Howard, por exemplo) e universidades criadas pelas igrejas independentes negras para as comunidades afro-americanas, principalmente nos Estados do Sul, considerados como os mais racistas (é o caso da Universidade de Atlanta, que foi fundada pelos negros e para os negros). Além disso, a maioria das universidades públicas americanas, até as mais conceituadas como Princeton, Havard e Stanford, continuam a cultivar as ações afirmativas em termos de metas, sem recorrer necessariamente às cotas ou estatísticas definidas. Deixar de discutir cotas em nossas universidades porque não deram certo nos Estados Unidos, como dizem os argumentos contrários, é uma estratégia fácil para manter o status quo. (MUNANGA, 2001, p. 38).</p>
<p>A cota deveria ser estendida a outras minorias e segmentos desfavorecidos (inclusive sob o aspecto econômico)</p>	<p>[...] Os movimentos negros que reivindicam as cotas nunca foram contra as propostas que beneficiariam as populações indígenas, as mulheres, os homossexuais, os portadores de necessidades especiais, até as classes sociais pobres independentemente da pigmentação da pele. Apenas reivindicam um tratamento diferenciado, tendo em vista que foram e constituem ainda a grande vítima de uma discriminação específica, a saber, racial. Eles têm uma clara consciência de que poderão gozar um dia de sua plena cidadania quando deixarão de ser diluídos no social geral e abstrato como propõe o pensamento da esquerda, que até hoje continua a bater nas teclas de uma questão que, segundo eles, é simplesmente social, fechando os olhos à cultura racista que abarca indistintamente pobres, classe média e ricos em todas as sociedades racistas. (MUNANGA, 2001, p. 38-39).</p>
<p>A política de cotas poderia causar mais prejuízo à imagem dos negros (estudantes, profissionais, artistas...)</p>	<p>[...] ninguém perde seu orgulho e sua dignidade ao reivindicar uma política compensatória numa sociedade que, por mais de quatrocentos anos, atrasou seu desenvolvimento e prejudicou o exercício de sua plena cidadania. Desde quando a reparação dos danos causados por séculos de discriminação prejudica a dignidade e o orgulho de uma população? Os judeus têm vergonha em reivindicar a indenização das vítimas do Holocausto? Onde estão o orgulho e a dignidade de uma sociedade que continua a manter em condições de desigualdade gritante um segmento importante de sua população e que durante muitos anos continuou a se esconder atrás do manto da democracia racial? As cotas não vão estimular os preconceitos raciais, pois estes são presentes no tecido</p>

	social e na cultura brasileira. Discriminar os negros no mercado de trabalho pelo fato de eles terem estudado graças às cotas é simplesmente deslocar o eixo do preconceito e da discriminação presentes na sociedade e que existem sem cotas ou com cotas. Mas uma coisa é certa, os negros que ingressarão nas universidades públicas de boa qualidade pelas cotas terão, talvez, uma oportunidade única na vida: receber e acumular um conhecimento científico que os acompanhará no seu caminho da luta pela sobrevivência. Apesar dos preconceitos que persistirão ainda por muito tempo, eles serão capazes de se defender melhor no momento das grandes concorrências e nos concursos públicos, exibindo um certo conhecimento que não dominavam antes. [...] O racismo contra negros não recuou nos Estados Unidos. Mas hoje, graças ao conhecimento adquirido com cotas, eles tiveram uma grande mobilidade social, jamais conhecida antes. (MUNANGA, 2001, p. 41).
O ingresso dos negros mediante o sistema de cotas poderia conduzir a uma redução da qualidade de ensino das instituições públicas de ensino superior.	[...] mais do que qualquer outra instituição, as universidades têm recursos humanos capazes de remediar as lacunas dos estudantes oriundos das escolas públicas por meio de propostas de uma formação complementar. (MUNANGA, 2001, p. 41).

Fonte: Munanga (2001).

Um ponto que Munanga não aborda diretamente, mas que careceria de uma atenção breve, é aquele assinalado por Almeida e Simon (2004), sobre a diversidade cultural ou, melhor, a especificidade cultural (étnica) dos negros. Seria preciso se reportar à história de até meados do século XX para relembrar as perseguições e, inclusive, ações policiais (legalmente amparadas), contra manifestações como o candomblé e a capoeira. Mas seria necessário, igualmente, observar qual o padrão cultural brasileiro. Existiria um padrão cultural brasileiro, que o distinguiria do alemão, australiano, argentino, angolano? E seria o caso de se colocar o oposto: se a cultura brasileira seria a mesma, sem as contribuições dos afro-descendentes. Reflexões sem reducionismos ao samba (carnaval) e à feijoada: é possível que o desconhecimento de uma especificidade negra seja, já, uma demonstração de que algumas raízes estejam sendo perdidas. E o reconhecimento, por outro lado, de uma possível total imersão em uma matriz cultural eurocêntrica.

Em suma, essas objeções e contestações apresentam um panorama rico em discussões



a serem aprofundadas, justamente porque não é uma conta cuja soma é zero, conforme indicam Maggie e Fry. Há um custo, uma dor, um cortar na própria carne. E esse custo não estaciona, em termos acadêmicos, na pura e simples concessão de cotas: sabe-se, de há muito, que o problema das pessoas de baixo poder aquisitivo não é única e exclusivamente o ingresso no ensino superior: é, sobretudo, a permanência nele e a conquista da graduação<sup>33</sup>.

As cotas seriam apenas uma dentre outras alternativas de solução possíveis; talvez, não a melhor; talvez, não a mais eficaz; talvez, não a mais simpática. Mas, em tempo, a que pode favorecer a capacitação e o empoderamento de alguns dentre muitos daqueles que se ressentem de medidas efetivas que os incluam e lhes garantam, a partir de uma compreensão adequada, o resgate da auto-estima e do reconhecimento como cidadão.

A cota é apenas um instrumento e uma medida emergencial enquanto se buscam outros caminhos. Se o Brasil, na sua genialidade racista, encontrar alternativas que não passam pelas cotas para não cometer injustiça contra brancos pobres – o que é uma crítica sensata – ótimo! Mas dizer simplesmente que implantar cotas é uma injustiça, sem propor outras alternativas a curto, médio e longo prazo, é uma maneira de fugir de uma questão vital para mais de 70 milhões de brasileiros de ascendência africana e para o próprio futuro do Brasil. É uma maneira de reiterar o mito da democracia racial, embora este esteja desmistificado. (MUNANGA, 2001, p. 42).

### **3.4. A representação do negro no livro didático**

A discussão sobre as cotas – uma dentre as possíveis ações afirmativas –, discussão eivada de possíveis quesitos a serem considerados, tornando-as, mesmo quando não compreendidas, famosas (“famigeradas”, no sentido amplo), certamente poderia ser mais rica e enriquecedora se, conforme alertado por Maggie e Fry (2002), resultasse ou contemplasse um debate. Possivelmente, não um debate meramente acadêmico, pois este já está se dando, ainda que não em moldes previstos.

---

<sup>33</sup> Dados do Inep/MEC/Deaes, coletados e analisados por nós mediante o Instituto de Marketing, Pesquisa e Inovação – Impi, indicam que, no período de 1991 a 2002, o índice médio de evasão, no ensino superior, foi da ordem de 40,1%. Esse número considera apenas os regularmente matriculados, sem levar em conta a ociosidade de vagas não preenchidas.

É possível sugerir que o debate sobre as cotas pudesse ser mais profícuo se resultasse de uma nova compreensão da sociedade brasileira e daqueles que a compõem. É possível, sim, que a tentativa de imposição das cotas conduza a atitudes contrárias ao que se almeja – a tolerância, a convivência solidária e inclusiva. As cotas, as ações afirmativas, de um modo geral, sem sombra de dúvida, seriam mais compreendidas, ou melhor, seriam até mesmo requisitadas como algo historicamente necessário se existisse outra visão da História nacional. Aliás, ao buscar respostas para a questão “o que é um povo?” não se constatou que são elementos de destaque em sua constituição a língua, a tradição, a história...? Como essa história tem sido construída, transmitida aos brasileiros, a partir do processo educativo formal?

Se se pensar no Estado de São Paulo, verificar-se-á que uma pessoa, seguindo o ritmo do ensino regular previsto na educação básica – atualmente, com a adoção do ensino fundamental de nove anos<sup>34</sup> e a escola de tempo integral – passará, em média, seis horas, durante doze anos de sua vida, no espaço escolar. Pensando só no tempo das aulas, serão, em média, quatro horas, ao longo desses anos. Nesse tempo, a despeito dos resultados dos exames específicos de conhecimento também específico, não há que se duvidar que alguns conteúdos sejam transmitidos aos discentes.

Não se discute, aqui, a concepção da escola enquanto aparelho ideológico do Estado, ou a formação maquínica do inconsciente, operada por mentores bem ou mal intencionados. Colocam-se em pauta, sim, as inúmeras possibilidades de construção da identidade de um sujeito em situação escolar e, não menos importante, das categorias que lhe permitirão conhecer, interpretar e agir no mundo em que se encontra.

De todos os possíveis destaques para circunstanciar a aproximação que aqui se intenta, será feita a opção pelo recurso pedagógico do livro didático. A aproximação é a respeito da construção de um entendimento diverso (no sentido de diferente e, também, de inclusivo, de

---

<sup>34</sup> Instituído pela Lei 11.274, de fevereiro de 2006.

aberto à diversidade) da realidade a partir daquilo que a escola, enquanto instituição formadora, transmite e proporciona aos educandos. Dentro dessa tarefa formadora, o papel que cabe ao livro didático.

### **3.4.1. O livro didático enquanto veículo da ideologia dominante**

Não se pode exigir das pessoas que se direcionem contra aquilo em que acreditam, que vão contra aquilo em que foram ensinadas, literalmente, a acreditar. No ambiente escolar de ensino fundamental, quando a preocupação é o aprendizado de regras de gramática, de acentuação, dentre outras, como se ater a conceitos que estão subjacentes ao próprio texto, ao próprio contexto?

Não é estranha a alegação de que a história é contada pelos vencedores. A História, a oficial, é oficializada pela sua veiculação nos estabelecimentos oficiais, é reconhecida como válida (não, necessariamente, veraz) pelos organismos governamentais que avaliam e autorizam sua divulgação e ensinamento, bem como os instrumentos que a transmitem.

É o caso do conteúdo dos livros didáticos.

No Brasil, o livro didático está sob fiscalização do Estado: a primeira lei que se incumbe desta tarefa data de 1938 – o Decreto n. 1.006, consolidado, em 1945, pelo Decreto n. 8.460. Depois,

Em 1969, formaram-se equipes técnicas com a finalidade de aprovar os livros a serem utilizados nas escolas. A partir daí, a atual FAE (Fundação de Assistência ao Estudante) assumiu as atividades de co-edição, com o objetivo de aumentar a tiragem e a distribuição dos livros. Em 1985, após a implantação do PNLD - Programa Nacional do Livro Didático, esse material começa a ser analisado de forma mais crítica. (MENEGASSI; SOUZA, 2005).

Os próprios Parâmetros Curriculares Nacionais (PCNs) se colocam a tarefa de promover a diversidade, enfrentando o preconceito, a discriminação e demais atitudes que possam comprometer a construção de uma cidadania plena, de uma democracia saudável. Não existe

falta de vontade, de acordo com os PCNs, mas há que se trabalhar corretamente, tanto com conceitos quanto com os instrumentos e metodologias didático-pedagógicas.

Os Parâmetros Curriculares Nacionais (BRASIL, 2000) abordam a questão da pluralidade cultural, no contexto escolar, como um desafio, reconhecendo a riqueza dessa diversidade etno-cultural, investindo na luta contra todo tipo de discriminação, tomando como ponto de partida os direitos humanos. Por sua vez, esse documento, dentro dos aspectos de conhecimentos antropológicos, apresenta como conceito de *raça* “conjunto de indivíduos com caracteres somáticos como cor da pele, tipo de cabelo” (BRASIL, 2000 p.44), enquanto o termo *etnia* é designando como “grupos sociais diferenciados dos outros por sua especificidade cultural” (p. 44), pode se afirmar, a partir daí, que o termo *etnia* é considerado o mais adequado a ser trabalhado no contexto escolar pela dimensão cultural que engloba, não somente as características físicas de um grupo, mas também a sua identidade cultural. Conforme o documento oficial (BRASIL, 2000 p.99) “os conteúdos do tema pluralidade cultural estiveram presentes na escola de maneira freqüente, porém colaborando para a disseminação de preconceitos, mais que esclarecendo”, ou seja, o tema é exposto no contexto escolar, todavia de forma inadequada, provocando conflitos ao invés de difundir conhecimento e consciência na escola, conseqüentemente na sociedade. (MENEGASSI; SOUZA, 2005, grifos dos autores).

Apesar de o Governo Federal manifestar preocupação com a avaliação dos livros didáticos quanto à possibilidade de seu conteúdo apresentar traços e concepções racistas, preconceituosas e discriminatórias, é interessante observar que os livros sobre os quais recaem as preferências dos docentes são, justamente, aqueles classificados nas categorias menos valorizadas da avaliação (ROSEMBERG; BAZILLI; SILVA, P., 2003). Além disso, é instigante o fato de que as próprias editoras zelam apenas por coibir formas grotescas de racismo, sem uma metodologia mais acurada de promoção da diversidade e de resgate (ou construção) da dignidade da pessoa negra. Mesmo a edição de uma lei que tenha por preocupação direta a consideração da cultura negra no âmbito educacional, como a Lei 10.639/03<sup>35</sup>, que alterou artigos da Lei 9.394/96, encontra-se sob ameaça, uma vez que

Se esta lei reconhece antiga reivindicação do movimento negro, ela instiga uma certa apreensão no que diz respeito a sua aplicação e suas conseqüências para a produção do livro didático. A apreensão decorre da inadequação na formação de professores quanto à matéria e na reduzida retaguarda de material didático de qualidade para uso de alunos e professores, como evidenciou, também, o reduzido e incipiente acervo de pesquisas disponíveis no Brasil sobre o negro e a África em livros de História. Se é verdade que alguns municípios (como Vitória e Salvador) vêm atuando no sentido de implementar adequadamente a lei, teme-se que, para suprir esse novo mercado

<sup>35</sup> Para uma discussão mais extensa sobre a Lei 11.639/03, ver o documento *Educação anti-racista: caminhos abertos pela Lei Federal nº 11.639/03*, produzido em 2005 pelo Ministério da Educação, que traz 09 artigos, compondo três partes, todos correlacionados com aspectos indicados na Lei em questão.

editorial que se abre, possamos ter uma nova enxurrada de livros que se comprazam em representar a África do tempo da colonização do Brasil, que fortaleçam o trio feijoadado, futebol e samba, ou que mantenham o debate sobre relações raciais no Brasil focalizado exclusivamente nos negros, retardando, ainda mais, o questionamento da construção da identidade racial branca. (ROSEMBERG; BAZILLI; SILVA, P., 2003, p. 142).

Não se pode descurar o fato de que, confiantes no discernimento de outros, inclusive os chamados especialistas da área, são poucos aqueles que questionam ou procedem a uma análise mais profunda e crítica do material que têm em mãos<sup>36</sup>. Afinal, se o livro didático ainda contém incorreções e imprecisões quanto à diversidade e, principalmente, à pessoa negra, esse aspecto poderia servir de matéria-prima para se desenvolver um trabalho de desconstrução do imaginário estatuído, buscando-se uma reelaboração de conceitos. Mas não é o que se pode esperar:

[...] muitas das categorias que aparecem em textos do livro didático são efetivamente marginalizadas pelos próprios autores do material, que levam à construção de um sentido unilateral e imposto, tido como certo socialmente. Como ainda não temos uma sociedade escolar (entenda-se o corpo docente, o corpo discente e a família) com massa crítica o suficiente para questionar tais visões, a marginalidade impera constantemente nos materiais didáticos (livros e apostilas), o que leva à construção de uma sociedade que está aumentando o número de leituras, porém, sem qualidade, sem a criticidade necessária para alterar esse estado. (MENEGASSI, 2004).

O risco de ter em mãos um instrumento – que, em termos gerais, pode ser moralmente neutro – que o profissional ou usuário não saiba utilizar adequadamente exige um processo de

---

<sup>36</sup> Colocamos, aqui, uma experiência pessoal, a respeito de um texto presente em um livro didático no qual estudamos no ensino fundamental. Anos mais tarde, utilizamos o mesmo texto para discutir, com acadêmicos dos cursos de Pedagogia e Serviço Social, aspectos ideológicos, dentre outros. Com as devidas adaptações, o texto era mais ou menos assim:

“Era uma vez um indiozinho que trabalhava para um fazendeiro. Toda semana ele levava frutas, em uma cesta, para o compadre do fazendeiro. No caminho, o indiozinho sempre comia algumas, tomando o cuidado para não ser visto. Porém, sempre o fazendeiro descobria e lhe chamava a atenção. Intrigado, certa vez o indiozinho perguntou ao fazendeiro como descobria exatamente quais frutas ele comia. Sorrindo, o fazendeiro lhe mostrou uma carta e disse: ‘É ela quem conta das frutas para o compadre e é por ela que o compadre me conta qual das frutas que você comeu.’ O indiozinho pensou e achou que descobrira um modo de enganar os dois. Na próxima vez, no meio do caminho, escolheu um lugar bem escondido e colocou a carta embaixo de uma pedra. Aí, sentou bem distante e comeu as frutas. Qual não foi sua surpresa quando o fazendeiro lhe chamou a atenção de novo? Desorientado, ele explicou que havia escondido a carta muito bem e que ela não poderia ter visto coisa alguma, de modo que não poderia contar para o compadre. Rindo muito, o fazendeiro disse que a carta não precisava ver nem falar, porque o que ela contava estava escrito. O indiozinho ficou olhando aqueles riscos e disse: “Então, é essa a mágica?” A partir desse dia, procurou aprender a ler.”

Nas discussões que se seguem à leitura do texto, jamais ouvimos referência a um fato simples: por que o indiozinho tinha de roubar as frutas e trabalhar para o fazendeiro, se as terras eram, originalmente, dele e de seus antepassados? Ou seja, mesmo nadiscussão de caráter crítico – o analfabeto era um indígena e, não, um branco, como o fazendeiro – escapavam outros elementos.

formação contínua. Formação que se inicia pela própria conscientização da diversidade e a interação com a diversidade cultural. Aqui se coloca a questão freireana sobre a educação do educador<sup>37</sup>.

A dialogicidade com o outro, a abertura à diversidade, à diferença são imperativos para a formação docente e a experiência discente, o entorno do uso e elaboração do material didático. Essa, uma das conclusões a que chega Ana Célia da Silva, ao analisar os livros didáticos e a representação social dos negros nesses recursos pedagógicos. Para Ana Célia da Silva,

A identificação da convivência como principal determinante de transformação da representação estigmatizada, é de grande importância no trabalho de formação dos professores. Aí as diferenças culturais e fenotípicas poderão ser vistas sem desigualdades e hierarquias, permitindo através do contato diário, do diálogo, das experiências comuns cotidianas, da luta do dia-a-dia, o reconhecimento do real concreto daqueles que o estigma transformou em nosso “outros” (*sic*).

[...]

Por outro lado, acredito ser necessário que na formação dos professores estejam presentes, além dos estudos sobre desigualdade, exclusão e inclusão, os estudos antropológicos da origem do homem, das ideologias do recalque, do etnocentrismo e da relativização, bem como o processo histórico civilizatório dos diferentes grupos que constituem a nação, para desconstruir as diversas ideologias que estão presentes no conhecimento curricular com o status de ciência.

Quando a diferença for vista com todas as suas possibilidades de troca e de enriquecimento mútuo, a auto-rejeição e a rejeição ao assemelhado deixará (*sic*) de existir, bem como a rejeição e a exclusão dos diferentes, considerados desiguais, abrindo novas possibilidades nas relações entre os diversos povos que constituem a raça humana, em direção ao respeito mútuo, igualdade de direitos e a uma democracia real. (SILVA, Ana C., 200-).

Os livros didáticos têm um mercado certo. Isso, contudo, não é indicativo para que mentes perversas fiquem maquinando, o tempo todo, o engodo, a doutrinação, a ideologização e a alienação dos seus usuários. Por outro lado, esses recursos podem ser responsabilizados por toda uma carga de representações elaboradas sobre aqueles que contemplam. No caso da construção da imagem do negro, o livro didático tem um papel indiscutível. Ou, ao contrário:

---

<sup>37</sup> Ao discutir sobre o método de sua proposta educativa em *Educação com prática da liberdade*, Paulo Freire elenca fases de implementação (cinco) bem como dificuldades contra as quais o método deve se embater. Dificuldades internas e externas ao ambiente de aprendizagem. Freire, contudo, não titubeia ao apontar a maior de todas as dificuldades que seu método enfrentaria:

A grande dificuldade que se nos põe e que exige um alto senso de responsabilidade está na preparação dos quadros de coordenadores. Não porque haja dificuldades no aprendizado puramente técnico de seu procedimento. A dificuldade está na criação mesma de uma nova atitude – e ao mesmo tempo tão velha – a do diálogo, que, no entanto, nos faltou no tipo de formação que tivemos [...] Atitude dialogal à qual os coordenadores devem converter-se para que façam realmente educação e não “domesticação”. (FREIRE, 1989, p. 115).

tem um papel que é (ou deve ser) bastante discutido, justamente por aquilo que, de prejudicial, proporciona.

Com essa preocupação, diversas análises foram feitas sobre o papel do livro didático. Em relação aos negros, especificamente, também podem ser encontrados estudos desenvolvidos a partir dos livros didáticos. Esses estudos, não obstante, não apresentam a amplitude esperada e, em suas análises, geralmente restritas, elaboram um diagnóstico segundo o qual o livro didático é propagador de idéias equivocadas ou distorcidas sobre o negro.

Rosemberg, Bazilli e Paulo da Silva (2003) procederam a um estudo sobre as pesquisas centradas no racismo em livros didáticos e, em um primeiro momento, constataram que

[...] a produção brasileira de pesquisas sobre livros didáticos em geral (Freitag et al., 1989; Munakata, 1997), e sobre racismo em livros didáticos, em especial, é reduzida e incipiente (Negrão, 1987; Pinto, 1987a, 1992; Silva, 2002). Com efeito, uma revisão da base de dados da ANPEd (Associação Nacional de Pós-Graduação em Educação) sobre teses e dissertações defendidas em programas de pós-graduação a ela filiados, no período 1981-1998, revelou a presença de 114 títulos sobre o tema do livro didático, quatro dos quais relacionados ao racismo (estereótipo, preconceito ou discriminação), para um total de mais de 8 mil títulos de teses e dissertações estocadas em sua base de dados. Silva (2002) encontrou apenas 44 referências sobre racismo em livros didáticos publicadas no período 1987-2000, pesquisando 24 bases de dados nacionais, sendo que muitas delas constituem textos diversos produzidos a partir de uma mesma pesquisa básica. Assim, a confluência dos campos de conhecimento — livro didático e relações raciais na educação — potencializam-se com o sinal negativo, pois a desvalorização acadêmica recai sobre ambos (Munakata, 1997; Pinto, 1992; Gonçalves; Silva, 1999). (ROSEMBERG; BAZILLI; SILVA, P., 2003, p. 127-128).

Os pesquisadores verificaram que as análises se concentram em livros de História e de Língua Portuguesa, focando as ilustrações e textos; quando focalizam o conteúdo, referem-se à caracterização dos personagens (negro ou indígena), contextos físico, institucional e político e as relações interpessoais. Outros pontos convergentes:

Tomados em seu conjunto, as pesquisas e os estudos preocupados com o discurso racista em livros didáticos brasileiros apresentam, simultaneamente, tendências compartilhadas e certa diversidade.

Em primeiro lugar, referem-se exclusivamente a negros e indígenas, não tendo sido encontradas referências a outras etnias: árabes, ciganos, japoneses ou judeus. Além disso, os temas da diversidade cultural e do multiculturalismo praticamente ainda não entraram no campo de preocupações dos pesquisadores sobre livros didáticos.

Os estudos focalizam, de preferência, livros didáticos para o ensino fundamental, sendo muito raros, ou inexistentes, os que elegem livros para a educação infantil, educação de jovens e adultos ou ensino superior. (ROSEMBERG; BAZILLI; SILVA, P., 2003, p. 129).

Rosemberg, Bazilli e Paulo da Silva vêm esse tipo de análise com preocupação. Não pela contribuição que possa trazer, mas pela contribuição que deixa de produzir. Essas análises são limitadas, não extrapolando o mesmo modelo mental que se encontra por trás daquele que produz o livro didático, a ponto de a discussão sobre o livro didático não se constituir, seriamente, em um campo de estudos:

Além da necessidade de aprofundamento teórico conceitual indispensável à constituição de um campo de estudos, notamos algumas lacunas nesse conjunto de textos: ausência de diálogo com o campo de estudos das relações raciais no Brasil; pouca preocupação com o tratamento dado à História da África, disciplina reivindicada pelo movimento negro para integrar o currículo escolar; pouca atenção dada ao vocábulo racial “nativo”, usado nos livros didáticos. As implicações são sérias: dificilmente poderíamos falar em campo de conhecimento constituído. Assim sendo, a retaguarda disponível para propor e implementar ações práticas é frágil, para além do diagnóstico genérico “os livros didáticos brasileiros são racistas”, e da palavra de ordem genérica “é necessário mudá-los”.

Finalmente é necessário apontar que a agenda de pesquisas ainda não mostrou inquietação com expressões de racismo no processo de produção do livro didático. Ou seja, não sabemos como este florescente nicho do mercado de trabalho vem lidando com as desigualdades raciais. Parece-nos pertinente perguntar: como se situam brancos e negros nos diferentes postos de trabalho relacionados à produção, distribuição e avaliação de livros didáticos incluídos no PNLD? (ROSEMBERG; BAZILLI; SILVA, P., 2003, p. 131).

Um aspecto que merece atenção especial, segundo Rosemberg, Bazilli e Paulo da Silva é o destinatário do livro didático. Os estudos sobre esse recurso didático apresentam fases ou momentos relativos às pesquisas sobre o racismo; e será na terceira fase que se desvelará um aspecto bastante revelador: que o livro didático não é escrito para todo o público estudantil, mas para uma parcela específica dele:

Negrão (1988) apreendeu três momentos na produção de pesquisas sobre racismo nos livros didáticos: um primeiro momento que se caracterizou pela busca da apreensão de “explicitação de preconceito” nos livros didáticos; um segundo, que se distinguiu pelo desvelamento de preconceitos, estereótipos e discriminações implícitos, o que foi possível graças ao questionamento do mito da democracia racial e à ênfase decorrente dos novos estudos sobre relações raciais na busca de desigualdades raciais, agora apoiados em novas técnicas de análise de conteúdo; e um terceiro momento que se demarcou por estudos que permitiram a apreensão de discriminações na própria constituição desse gênero literário, isto é, apreendeu-se que a literatura didática (e paradidática) tem sido criada visando ao aluno branco. Ou seja, ela não apresentaria apenas uma imagem deteriorada do negro, mas teria como pressuposto a interlocução de um leitor branco. (ROSEMBERG; BAZILLI; SILVA, P., 2003, p. 132).



Esse destinatário preferencial, ao ser eleito, poderá conduzir os critérios pelos quais o recurso didático será elaborado, relegando um tratamento multicultural e respeitador da diversidade ao segundo (ou último) plano. Desse modo, mesmo quando se supõe que um texto didático não é preconceituoso ou discriminatório, deve-se indagar sobre quais imagens transmite ou cria, ou sobre quais premissas é elaborado.

É a partir desse cuidado que, com incursões tímidas a partir dos anos 1950, pesquisas não conseguiram identificar o preconceito racial contra negros, de forma explícita, mas detectaram a discriminação, veiculada mediante

[...] a não representação de personagens negros na sociedade descrita nos livros; a representação do negro em situação social inferior à do branco; o tratamento da personagem negra com postura de desprezo; a visão do negro como alguém digno de piedade; o enfoque da raça branca como sendo a mais bela e a de mais poderosa inteligência; o combate ao preconceito através da História do Brasil. (Negrão *apud* ROSEMBERG; BAZILLI; SILVA, P., 2003, p. 132-133).

Em uma visão retrospectiva, Rosemberg, Bazilli e Paulo da Silva apontam que, nos anos de 1950, pesquisas efetuadas no intento de verificar a existência de estereótipos e preconceitos encontraram os resultados apontados no Quadro 6, na página seguinte. Não são indicativos explícitos de racismo, mas, a partir de uma aceitação tácita da necessidade da escravidão para o desenvolvimento econômico do país, a partir da demonstração da submissão e condição inferiorizada do negro, veiculando uma imagem que suscita piedade, moldam um imaginário negativo.

Mas a constatação dessas nuances, em meados do século passado, não é um testemunho de visão míope de educadores de antanho, em favor dos educadores de fins do século XX e inícios do século XXI. Em sua revisão de literatura sobre as pesquisas a respeito do racismo em livros didáticos, os pesquisadores, recorrendo a Negrão (1988) e Silva (?) (2002), registram características que também (ainda) podem ser consideradas negativas, contemporaneamente presentes em livros didáticos. É o que demonstra o Quadro 7, na página 185, adiante.

**Quadro 6 - Referências sobre estereótipos e preconceitos na literatura didática brasileira na década de 1950**

Autor	Pesquisa/Publicação	Resultados
Dante Moreira Leite (1950)	“Preconceito racial e patriotismo em seis livros didáticos primários brasileiros.”	Chegou-se às seguintes formas assumidas de preconceito: caracterização de personagens negros em situação social inferior; superioridade da raça branca em beleza e inteligência; postura de desprezo e/ou piedade em relação aos negros e combate do preconceito por exemplos da História do Brasil.
Programa de Atividades do CBPE e da Unesco (1956 e 1957)	“Projeto de análise do conteúdo de livros didáticos e de manuais utilizados por professores e alunos.”	Avaliação do impacto desse material sobre as crianças leitoras. Como resultado desse projeto dois artigos foram publicados por Bazzanella e Hollanda, em 1957.
Bazzanella (1957)	“Valores e estereótipos em livros de leitura.”	Análise de dez livros de leitura destinados à 4ª série primária, em busca de estereótipos e valores explícitos. Os resultados: incidência mínima de preconceito explícito (duas vezes). A partir de observações, detectou-se que a figura do negro estava associada a funções subalternas, escravidão e à figura do contador de histórias.
Hollanda (1957)	“A pesquisa de estereótipos e valores nos compêndios de História destinados ao curso secundário brasileiro.”	Análise de 20 manuais do antigo curso ginásial (quatro de História Moderna e Contemporânea; seis de História da América e dez de História do Brasil). Os resultados: cinco manuais referiam-se à escravidão como algo condenável; quatro aos maus-tratos durante o tráfico, sendo a figura dos donos de escravos positiva (não referido os maus-tratos por eles dispensados). A maioria dos manuais justificava a escravidão como uma necessidade econômica.

Fonte: Negrão *apud* Rosemberg, Bazilli e Paulo da Silva (2003, p. 134).

**Quadro 7 - Algumas características detectadas pelos estudos sobre representações das categorias étnico-raciais em livros didáticos brasileiros**

<p>§ Importância de personagens. Branco como representante da espécie, muito mais freqüente nas ilustrações, representado em quase a totalidade de posições de destaque e ilustrações de capas (Pinto, 1987; Silva, 1987, 1988a, 1988b); negro menos freqüente nas ilustrações, prioritariamente identificado pela etnia, ao passo que o branco por nome próprio e atributos familiares (Pinto, 1987; Silva 1988a). Estudo posterior de Silva (2000, 2001a) aponta maior índice de representação de negros no centro ou em posições de destaque e aumento proporcional de número de personagens, mantendo a sub-representação de negros. Personagens negros aparecem menos freqüentemente em contexto familiar (Pinto, 1987; Silva, 1987, 1988a, 2000, 2001a). Quando apresentada, a família é invariavelmente pobre (Triumpho, 1987). Os papéis familiares são omitidos ou menos numerosos (Silva, 1988).</p>
<p>§ Personagens negros desempenham um número limitado de atividades profissionais, em geral as de menor prestígio e poder (Pinto, 1987; Silva, 1987, 1988a, 2000, 2001a). Relata a diversificação de papéis e funções profissionais dos negros, e a representação dos mesmos com poder aquisitivo.</p>
<p>§ Crianças negras representadas em situações consideradas negativas, raramente em contexto escolar ou desempenhando atividades de lazer (Silva, 1988a, 2000, 2001a) afirma a humanização no tratamento, com menções positivas à criança negra; a utilização de nome próprio para tal criança; a presença em práticas de atividades de lazer e em situação escolar.</p>
<p>§ Tratamento estético das ilustrações apresenta o negro com traços grotescos e estereotipados (Pinto, 1987; Silva, 1987, 1988a). Silva (2000, 2001a) relata a representação positiva de características fenotípicas.</p>
<p>§ Apresentação dos negros e mestiços prevalentemente como personagens sem possibilidade de atuação na narrativa, em posição coadjuvante ou como objeto da ação do outro, em contraponto com os personagens brancos, com maiores possibilidades de atuação e autonomia (Pinto, 1987, Chinellato, 1996).</p>
<p>§ Contexto sociocultural do negro omitido nos livros analisados, nos quais prevaleceram os valores da cultura européia (Triumpho, 1987; Silva, 1988a, 2000, 2001a; Chinellato, 1996; Oliveira, 2000). A complexidade das culturas africanas não foi abordada (Pinto, 1999).</p>
<p>§ Livros didáticos mantiveram a população negra confinada a determinadas temáticas que reafirmam o lugar social ao qual ela está limitada (Oliveira, 2000).</p>
<p>§ Discursos das crônicas transcritas em livros didáticos apresentaram as concepções preconceituosas compartilhadas, ou “introjetadas”, pelos personagens negros (Chinellato, 1996).</p>
<p>§ Personagens negros tratados pelas crônicas são pobres ou miseráveis e desempenham os papéis sociais estereotipados ou estigmatizados. Por outro lado, as narrativas das crônicas fazem uso da existência do preconceito e do ridículo a que este submete os agentes preconceituosos. Nota-se a “polifonia” dos textos, que comunicam mensagens diversas, por vezes contraditórias, por meio de recursos discursivos diversificados (Chinellato, 1996).</p>
<p>§ Predominância de perspectiva eurocêntrica da história. Negação de outros pontos de vista e omissão de fatos históricos que concorreriam com a visão européia (Triumpho, 1987, Negrão, 1988; Oliveira, 2000).</p>
<p>§ Oliveira (2000) e Pinto (1999) relatam que os livros didáticos assimilaram determinadas críticas que foram realizadas, passando a tratar de eventos históricos antes relegados, e iniciando a inclusão do negro como participante em processos históricos. Mas ainda encontraram-se, nos textos didáticos, afirmações restritivas e abordagens simplificadoras. Relatam a ênfase na representação do negro escravo, vinculado-o a uma passagem daquela condição à de marginal contemporâneo, pouco tratada a diversidade de sua condição (Oliveira, 2000). No que se refere à resistência negra enfatizaram-se manifestações individuais em lugar de coletivas.</p>

Fonte: Negrão e Silva (?) *apud* Rosemberg, Bazilli e Paulo da Silva (2003, p. 134-135).

Essas observações podem ser comprovadas por uma extensa pesquisa realizada por Renilson Ribeiro (2004), em sua dissertação que teve por objeto de estudo as identidades dos personagens constitutivos na brasilidade – o índio, o português e o negro. Pesquisando as imagens desses personagens em manuais e livros didáticos de História, desde o Brasil colônia e início da Independência (o primeiro livro a ser referido na pesquisa é a monografia “Como

se deve escrever a história do Brasil”, de Karl F. P. von Martius (1794-1868)), Ribeiro constata aquilo que Rosemberg, Bazilli e Paulo da Silva haviam enunciado. Especificamente, em relação ao negro, Ribeiro destaca dois problemas:

O primeiro problema estava na ausência de uma análise mais profunda no interior dos próprios textos didáticos de História do Brasil sobre as representações do negro, assim como dos índios e portugueses. Faltava um diálogo com os manuais escolares, ou seja, as afirmações, na maior parte das vezes, padeciam da análise do documento. As afirmações eram feitas sem oferecer dados de pesquisa. Não havia o exercício de reflexão sobre como estas imagens eram construídas nos manuais escolares de História do Brasil. O limite do debate estava na denúncia do racismo nas páginas desses livros.

O segundo problema estava presente na falta de aprofundamento do diálogo entre o discurso historiográfico e o didático no que concernia ao tema proposto. As interpretações históricas que permeavam o discurso didático eram apresentadas, mas não havia a preocupação de compreensão de como ocorria esta apropriação discursiva. A leitura feita da relação entre historiografia e manuais escolares parecia automática, pois o segundo “vulgarizava” o que o primeiro produziu e ponto final. A leitura e a interpretação estavam fora da esfera do manual escolar didático de História. A preocupação com a historicidade que havia na produção historiográfica não se fazia presente no caso da produção didática. (RIBEIRO, 2004, p. 346).

Mas esses problemas não são a novidade da análise de Ribeiro. O aspecto que mereceria uma discussão mais aprofundada está, sim, em sua invectiva contra os livros didáticos que, mesmo ao discursarem contra um possível racismo em seus conteúdos, perpetuam o racismo, ou melhor, a raciologia, por serem discursos produzidos a partir da categoria “raça”. Se o negro, o índio e o branco são inferiores ou iguais uns aos outros, nem por isso, segundo Ribeiro, deixa-se de recorrer às categorias, dadas como aceitas, *a priori*, de raças, e que irão continuar a moldar a leitura e interpretação dos fatos. Dessa forma, o

[...] uso do conceito de raça nos manuais escolares de história do Brasil, um discurso raciológico não se restringiria a representar uma coisa que seria a raça, que existiria antes desse discurso e que está ali, apenas à espera de ser descoberto e descrito. Um discurso sobre a raça nos manuais escolares, por exemplo, mesmo que pretendesse somente descrevê-lo “tal como ele realmente é”, o que efetivamente faria era criar uma noção particular de raça. (RIBEIRO, 2004, p. 377).

Como consequência dessa criação, haveria a delimitação de apenas uma possibilidade interpretativa da história, que é o viés raciológico. Conclui Ribeiro:

[...] Os manuais escolares, ao descreverem a sociedade brasileira como formada por raças, procuraram pensar o conceito de raça como um elemento natural e necessário para se explicar e organizar a humanidade. As maneiras de ser, sentir e pensar dos indivíduos (*sic*) estava pautada pela raça, ou seja, era ela que determinaria os traços

físicos, mentais e sociais das pessoas. Ela definiria o modo de ser cada um e sua realidade. A raça, de certa forma, seria o motor da história.

Ao tomar como verdade a existência de índios, brancos e negros, para os autores, dentro de uma tradição (inventada) de escrita da história, qualquer outro discurso ou texto fora deste modelo seria uma falácia, uma farsa. Seja para celebrar ou condenar a idéia de “paraíso racial”, eles nunca abandonaram a raça como conceito norteador da história da humanidade. Era como se o conceito fosse previamente dado e não inventado. Falou-se da história da atuação de índios, portugueses e negros na história do Brasil, mas nunca se fez uma história da invenção destas *categorias racializadas* para classificar, dominar e controlar a humanidade.

No caso dos manuais escolares, há ainda um agravante: ainda se tem pensado estes *objetos do cotidiano escolar* como apenas reprodutores ou vulgarizadores de um saber produzido em outros lugares. Eles não são percebidos como um dos espaços políticos de construção, por exemplo, de uma interpretação raciológica da história. (RIBEIRO, 2004, p. 378, grifos do autor).

Mas, para que se possa construir uma sociedade mais justa e igualitária, aberta ao outro, à diversidade, o caminho não deveria superar divisões, como a raciológica? O argumento de Ribeiro é acertado, quando o mesmo indica que se tomam como pressupostos elementos que, posteriormente, serão contestados: discute-se se as raças são superiores ou iguais, sem se colocar em discussão se existem, ou qual a objetividade – concretude – dessa categoria. Ao lado da pertinência desse argumento, não se pode relegar aos porões da memória aquilo que conflita com a perspectiva acadêmica, mas produz efeitos – e efeitos danosos – no dia-a-dia de milhões de seres humanos, que são as discriminações e preconceitos que têm por base, justamente, essa categoria – a raça.

Não é demais lembrar, aqui, os argumentos já sobejamente utilizados de Guimarães (2002), que tentam caracterizar as posturas críticas em face da idéia de raça e a superação do racismo. A partir de Guimarães, o argumento de Ribeiro pode-se aproximar de uma postura anti-racista assim descrita:

[...] que tratemos raças como epifenômenos, do ponto de vista científico, e, do ponto de vista social, como construções que precisam ser superadas para que se possa erradicar o racismo. As pessoas que adoram tal postura não acreditam que se possa ser, a um só tempo, racista e anti-racista. Para elas, a idéia de raça, por si só, mais cedo ou mais tarde, conduz ao racismo. No nível científico, portanto, a única referência possível a “raças” é o registro dessa idéia em termos *emic*, ou seja, como categoria nativa. Por isso, deve-se sempre grafar tal palavra entre aspas, denotando o seu caráter epifenomenal e nativo, não-analítico e não-fenomênico. Há, nessa postura, uma crença iluminista de que os indivíduos podem ser esclarecidos sobre a inexistência das raças e que, a partir deste esclarecimento, mudem o seu comportamento racista. (GUIMARÃES, 2002, p. 52-53, grifos do autor).

Portanto, para que algumas ações, dentre as quais aquelas fomentadoras da justiça, democracia e equidade (como as ações afirmativas, e aí, as cotas), possam ser debatidas com propriedade e profundidade, há que se considerar as categorias que estão em jogo e os interesses que as produzem e reproduzem. Há que se considerar, igualmente, as finalidades para as quais devem ser implementadas tais ações e os condicionantes que as envolvem.

Certamente, não será a discussão da igualdade, a partir de categorias como a “raça”, que irá eliminar o racismo, como apontado acima. Não será, porém, descartando o uso dessa categoria que as implicações das crenças que ela provocou deixarão, também automaticamente, de se fazer sentir e operar.

Existe um receio, como afirmaram Maggie e Fry, que não deve ser desconsiderado – o receio do acirramento do “ódio racial”, do preconceito, da discriminação – quando do indicativo de se passar à consideração da sociedade brasileira não mais como uma sociedade miscigenada, mas bi-racial (no mínimo). Todavia, o que sujeitos autodeclarados negros afirmam é que, como apontou Munanga, eles já sentem e suportam manifestações de preconceito, de discriminação e racismo.

O que pode ocorrer, infelizmente, é que, mais uma vez, caiba à vítima o ônus de sua vitimização e vitimação: em outras palavras, aqueles que foram discriminados e sofrem com o preconceito e o racismo passarem a ser responsabilizados pelo acendimento da chama do preconceito, da discriminação e do racismo, quando buscam uma reparação para essa dor, essa humilhação, essa desumanização.

Para uns, “raça” não existe, o que não impede que muitos sofram com manifestações decorrentes da crença na “raça”. Para outros, “deus” não existe, o que não impede que muitos sofram com atentados provocados em decorrência da crença em “deus”.

Logo, o processo educativo como um todo, desde a elaboração de currículos, a confecção e escolha dos recursos didáticos, a formação docente, as políticas de inclusão... O

processo educativo como um todo deve ser discutido, pois a construção da identidade – individual e coletiva – passa por aí. Se esse processo for aberto à diversidade, à multiculturalidade, sofrimentos poderão ser abreviados, e o caminho para a construção de si pode ter menos percalços (como será indicado no capítulo seguinte).

### **3.5. Legitimação do protesto negro em sua “luta por reconhecimento”**

Ações afirmativas, cotas, revisão dos recursos didáticos são algumas das não poucas reivindicações de pessoas negras. Não são pontos terminais, mas pontos que, dispostos lado a lado, definem a linha que converge para a construção de uma nova ordem social. Apontar para a legitimação das reivindicações do negro, manifestas, não poucas vezes, como um protesto ou um grito de revolta, leva à retomada do percurso de construção identitária, objeto do primeiro capítulo deste estudo. Tomando-se as premissas de que a identidade de um se constrói no confronto com o outro, confronto do *Ego* com o *Alter*, a partir não apenas do *Self*, mas dos inúmeros *Me* operantes nos relacionamentos.

Também no Capítulo I se indicou que a teorização sobre o desenvolvimento do “Eu” parte da concepção estruturada por Mead; se, em relação a Mead, Habermas avançou as implicações sobre o uso da linguagem, não apenas como meio de expressão, mas como um meio ímpar de situar-se no mundo – instaurando uma *guinada pragmática* rumo ao paradigma comunicativo –, Honneth (2003) vai aprofundar a discussão sobre a formação da identidade, a construção do “Eu”, a partir de uma perspectiva de sua busca de reconhecimento: a “luta por reconhecimento”.

Em que sentido se dá esse “ultrapassamento” de Mead, relativamente ao reconhecimento? Honneth resgatando Hegel e Mead, quando estes discutem o reconhecimento, indica que, para Mead, a “luta por reconhecimento” pode ser assim

compreendida:

[...] as forças que impelem reiterada e inovadoramente o “movimento de reconhecimento” são representadas pelas camadas incontroláveis do “Eu”, que só podem se exteriorizar livre e espontaneamente quando encontram o assentimento de um “outro generalizado”. Porque os sujeitos, sob a pressão de seu “Eu”, são compelidos a uma deslimitação contínua das normas incorporadas no “outro generalizado”, eles se encontram de certo modo sob a necessidade psíquica de engajar-se por uma ampliação da relação de reconhecimento jurídica; a práxis social que resulta da união de esforços por um tal “enriquecimento da comunidade” é o que se pode chamar, na psicologia social de Mead, “luta por reconhecimento”. (HONNETH, 2003, p. 145).

Compreende-se, então, que o ultrapassamento operado por Honneth consiste, sobretudo, na proposição de um caráter moral, erradicando toda pseudo-inocência daqueles que, de um ou outro modo, compactuam para que se instaure uma situação de desrespeito e violação à dignidade de pessoas, individual ou coletivamente. Para tanto, Honneth (2003, p. 266) indica que se deva enxergar a luta por reconhecimento “[...] como um processo histórico do progresso moral [...]”. Esse progresso moral, indicativo do rumar de uma moral convencional para uma moral pós-convencional, ecoará a exigência de se constituírem sujeitos autônomos, emancipados, com identidades assentadas no “Eu ‘pós-convencional’”, elaborando, discursiva e solidariamente, um povo que se conduz pelos ideais de justiça e democracia.

Pelos balizamentos que o enfoque de Honneth traz à tona, pode-se vislumbrar uma contribuição à discussão empreendida até aqui sobre a concepção de os negros poderem constituir-se como um “povo negro” dentro de uma sociedade como a brasileira, e levantar a bandeira de suas reivindicações. Reivindicações, no âmago, não reduzidas a um grupo específico – mas forjadas como um pressuposto até certo ponto necessário para a concretização de uma sociedade plenamente democrática, justa e solidária.

Quais, porém, as extensões e reverberações das proposituras de Honneth, ante uma visão de direitos, discursivamente construída, como postula Habermas? Honneth apresenta-se, conforme já indicado, como superando ou avançando as posições habermasianas concernentes



a Mead. Não obstante, em termos políticos e, mesmo, ético-morais, procedurais, será que o ultrapassamento de Honneth em relação a Habermas se sustenta?

Para auxiliar em desdobramentos necessários às conclusões que se seguirão, as proposições de Honneth a respeito do “reconhecimento” podem ser de grande valia, ainda que não conclusivas, uma vez que indicam, dentre outros aspectos, que o “reconhecimento” resulta da aceitação de um sujeito por parte de um grupo específico.

Se o sujeito, pelo fato de aprender a assumir as normas sociais da ação do “outro generalizado”, deve alcançar a identidade de um membro socialmente aceito de sua coletividade, então tem todo o sentido empregar para essa relação intersubjetiva o conceito de “reconhecimento” [...] (HONNETH, 2003, p. 136).

Como visto em relação a Mead, referido por Habermas quando da discussão sobre o processo de formação de identidade (*natural, de papel, do eu*), Honneth explicita o conceito de “outro generalizado”, o qual pode ser descrito

[...] recorrendo primeiramente a duas fases da atividade lúdica infantil: na etapa do *play*, do jogo dos papéis, a criança se comunica consigo mesma imitando o comportamento de um parceiro concreto da interação, para depois reagir a isso complementarmente na própria ação; por sua vez, a segunda etapa, a do jogo de competição ou do *game*, requer da criança em desenvolvimento que ela represente em si mesma, simultaneamente, as expectativas de comportamento de todos os seus companheiros de jogo para poder perceber o próprio papel no contexto da ação funcionalmente organizado. (HONNETH, 2003, p. 134, grifos do autor).

Essa descrição ilustrativa tenta levar a uma compreensão que indica o que possa ser considerado o “outro generalizado”, conceito importante para a compreensão do mecanismo de desenvolvimento/socialização de todo ser humano e do ser humano como um todo<sup>38</sup>. A

---

<sup>38</sup> A diferença fundamental que existe entre o esporte e o jogo está em que, primeiro, a criança tem de ter a atitude de todos os demais que estão envolvidos no mesmo jogo. As atitudes das demais jogadas que cada participante deve assumir, organiza-se em uma espécie de unidade e é precisamente a organização o que controla a reação do indivíduo. Antes, usamos a ilustração de uma pessoa jogando beisebol. Cada um de seus próprios atos é determinado por sua expectativa das ações dos outros que estão jogando. O que faz é fiscalizado pelo fato de que ele é todos os demais integrantes da equipe, pelo menos na medida em que essas atitudes afetam sua reação particular. Temos, então, um “outro” que é uma organização das atitudes dos que estão envolvidos no mesmo processo.

A comunidade, ou grupo social organizado, que proporciona ao indivíduo sua unidade de pessoa, pode ser chamado “o outro generalizado”. A atitude do outro generalizado é a atitude de toda a comunidade. Assim, por exemplo, no caso de um grupo social como o de uma equipe de futebol, a equipe é o outro generalizado, na medida em que intervém – como processo organizado ou atividade social – na experiência de qualquer um dos membros individuais dele. (MEAD, 1953, p. 183-184, tradução nossa).

transposição da descrição para as pessoas, em geral, pode ser compreendida a partir do exemplo, uma vez que

[...] assim como a criança, com a passagem para o *game*, adquire a capacidade de orientar seu próprio comportamento por uma regra que ela obteve da sintetização das perspectivas de todos os companheiros, o processo de socialização em geral se efetua na forma de uma interiorização de normas de ação, provenientes da generalização das expectativas de comportamento de todos os membros da sociedade. (HONNETH, 2003, p. 135).

A partir do atendimento às expectativas do grupo, que são introjetadas, a identidade do indivíduo vai se construindo, ao mesmo tempo em que vai se moldando pela identidade do grupo. Nas palavras do próprio Mead:

É na forma do outro generalizado que os processos sociais influem na conduta dos indivíduos neles envolvidos e que os levam a cabo; que dizer, que é nessa forma que a comunidade exerce seu controle sobre o comportamento de seus membros individuais; porque dessa maneira o processo ou comunidade social entra, como fator determinante, no pensamento do indivíduo. No pensamento abstrato, o indivíduo adota a atitude do outro generalizado em relação a si mesmo, sem referência à expressão que o dito outro generalizado possa assumir em algum indivíduo determinado; e no pensamento concreto adota essa atitude na medida em que é expressa nas atitudes para com sua conduta por parte daqueles outros indivíduos junto com quem está envolvido em dada situação ou ato social. Porém, só adotando a atitude do outro generalizado em relação a ele – em uma ou outra dessas maneiras – é-lhe possível pensar porque só assim pode dar-se o pensamento. E só quando os indivíduos adotam a atitude ou atitudes do outro generalizado em relação a si mesmos, somente então se torna possível a existência de um universo de raciocínio como o sistema de significações sociais ou comuns que o pensamento pressupõe. (MEAD, 1953, p. 185-186, tradução nossa).

Essa abertura ao outro busca o assentimento do outro em relação a si mesmo, dispõe cada indivíduo do grupo em uma atitude interativa de cooperação, forjando, desse modo, não apenas uma identidade socialmente aceita, mas, acima de tudo, o reconhecimento de si. Reconhecimento que se traduz no respeito e assunção das normas sociais que a coletividade, que o outro generalizado estabeleceu. E como esse procedimento vai se explicitando racionalmente mais e mais, oferecerá condições para um saber sobre essas mesmas normas diretivas da vida do grupo ao qual está ligado o que, por conseguinte, permite um saber reflexivo sobre os direitos que lhe são inerentes. Assim é o entendimento de Honneth.

[...] Com a adoção das normas sociais que regulam as relações de cooperação da coletividade, o indivíduo em crescimento não aprende só quais obrigações ele tem

de cumprir em relação aos membros da sociedade; ele adquire, além disso, um saber sobre os direitos que lhe pertence, de modo que ele pode contar legitimamente com o respeito de algumas de suas exigências: direitos são de certa maneira as pretensões individuais das quais posso estar seguro que o outro generalizado as satisfará. Nesse sentido, pela concessão social desses direitos, é possível medir se um sujeito pode conceber-se como membro completamente aceito de sua coletividade [...] (HONNETH, 2003, p. 136-137).

Em contrapartida, o não-reconhecimento, e o desrespeito decorrente do mesmo, lançam a pessoa em uma situação dolorosa, destrutiva do “Eu”, porque a pessoa não encontra assentimento às suas demandas que compreende como legítimas, mas que aquele que desrespeita pode não acatar. O desrespeito é a ignorância do valor e respeito que alguém devota a si próprio, é a erradicação do auto-respeito, que pode ser acatado como a “[...] atitude positiva para consigo mesmo que um indivíduo pode adotar quando reconhecido pelos membros de sua coletividade como um determinado gênero de pessoas.” (HONNETH, 2003, p. 137).

O auto-respeito é um pressuposto para que a pessoa possa participar competentemente das instâncias várias da sociedade à qual pertence, determinando, juntamente com seus “iguais”, dos processos de determinação de rumos e decisões que afetam a si e aos outros:

[...] então se poderá tirar a conclusão de que um sujeito é capaz de se considerar, na experiência do reconhecimento jurídico, como uma pessoa que partilha com todos os outros membros de sua coletividade as propriedades que capacitam para a participação numa formação discursiva da vontade; e possibilidade de se referir positivamente a si mesmo desse modo é o que podemos chamar de “auto-respeito”. (HONNETH, 2003, p. 197).

As manifestações de falta de respeito, de desconsideração e não reconhecimento do outro a partir de sua especificidade, de sua diversidade, pode redundar, adstrigindo-se à discussão sobre o povo negro, em discriminações de caráter étnico-racial. Será essa, a forma de percepção que não poucas pessoas negras ou afro-descendentes afirmam padecer, em que pesem as sutilezas de manifestações. É essa, também, a percepção de Fleuri:

[...] A discriminação racial traduz toda a forma de tratamento desfavorável destinada a uma pessoa ou ao grupo étnico que esta representa. Trata-se de uma formulação ideológica, na medida em que traduz determinados juízos intencionais construídos pelos grupos para especificar uma etnia. A explicitação do racismo em forma de

juízo contribui para a sustentação das ações discriminatórias que tenham como base as características étnicas. Portanto, discriminação racial significa todo ato destinado a inferiorizar um indivíduo ou um grupo, por ter uma determinada proveniência étnica. (FLEURI, 2006, p. 498).

A discriminação, o preconceito, o racismo, enfim, todas as manifestações de agressão à dignidade da pessoa, que se afirma não existirem na sociedade brasileira, mas que são referidas por aqueles que se sentem vitimados por elas, devem suscitar a luta, da parte dos negros, por reconhecimento, tendo-se presente que

[...] na autodescrição dos que se vêem maltratados por outros, desempenham até hoje um papel dominante categorias morais que, como as de “ofensa” ou de “rebaixamento”, se referem a formas de desrespeito, ou seja, às formas do reconhecimento recusado. Conceitos negativos dessa espécie designam um comportamento que não representa uma injustiça só porque ele estorva os sujeitos em sua liberdade de ação ou lhes inflige danos; pelo contrário, visa-se àquele aspecto de um comportamento lesivo pelo qual as pessoas são feridas numa compreensão positiva de si mesmas, que elas adquiriam de maneira intersubjetiva. (HONNETH, 2003, p. 213).

A discriminação racial – o racismo – é uma face extremada do reconhecimento negativo do sujeito, do Outro. Aceitar o racismo, a discriminação racial é “reconhecer o não-reconhecimento” do outro como o outro é ou espera ser reconhecido, é aviltá-lo. Honneth (2003, p. 218) radicaliza os efeitos da falta de reconhecimento e sua conseqüente privação de direitos, recorrendo ao exemplo da escravidão, pois, “[...] no caso da escravidão, com a elaboração coletiva da privação de direitos e da exclusão social, ganhou cidadania o conceito de ‘morte social’ [...]”

Ora bem, se, de acordo com Honneth, as privações de reconhecimento e direitos incutiam nas pessoas submetidas à escravidão uma espécie de situação que poderia metaforicamente ser referida como “morte social”, analogamente, portanto, quando um determinado grupo permanece em situação social e econômica que possa ser considerada como de tamanha exclusão que reflita uma “morte social”, torna-se lícito afirmar, que a escravidão – ainda que sob outras formas – se perpetua.

Para enfrentar essa condição perversa, deve-se, como referido diversas vezes,

desconstruir o discurso negativo da diversidade, camuflado debaixo do discurso monológico da “democracia racial” e do “país mestiço”: enquanto se mantém essa auto-referência, o país e os afro-descendentes, cidadãos de última categoria nele residentes, não conseguem uma necessária consciência para a coordenação de movimentos que possam reparar as injustiças e violências contra eles perpetradas.

A “luta por reconhecimento” exige a tomada de consciência de uma perda, de um desrespeito, de se estar sendo submetido a uma condição “vexatória”. Nesse sentido, a compreensão de seu “*status* destituído de *status*” (ou honra), visível quando se identifica como um grupo específico, erige-se como a causa motivacional para que os negros se organizem para exigir uma nova ordem axiológica que lhes restitua a dignidade “roubada” ou negada. Essa nova compreensão de sua situação pode conduzir, ainda que dolorosamente, a um sentimento de lesão, que é o sentimento de desrespeito, já referido, mas que não pode ser apenas sentido como doloroso e violentador. Deve se constituir em um sentimento impulsivo da busca de uma nova postura, de um novo “Eu”, de uma nova sociedade:

[...] Sentimentos de lesão dessa espécie só podem tornar-se a base motivacional de resistência coletiva quando o sujeito é capaz de articulá-los num quadro de interpretação intersubjetivo que os comprova como típicos de um grupo inteiro; nesse sentido, o surgimento de movimentos sociais depende da existência de uma semântica coletiva que permite interpretar as experiências de desapontamento pessoal como algo que afeta não só o eu individual mas também um círculo de muitos outros sujeitos. (HONNETH, 2003, p. 258).

Como fica demonstrado, o processo de compreensão ou tomada de consciência, que poderá conduzir à formação discursiva da vontade, postula um processo coletivo (ainda que inicialmente individual), que rompa com o solipsismo messiânico, mas que passa pela discussão de novas percepções, novas compreensões da experiência existencial, novas idéias sobre si e sua situação, considerando que

[...] idéias dessa espécie obtêm influência no interior de uma sociedade, elas geram um horizonte subcultural de interpretação dentro do qual as experiências de desrespeito, até então desagregadas e privadamente elaboradas, podem tornar-se os motivos morais de uma “luta coletiva por reconhecimento”. (HONNETH, 2003, p. 259).

Essa luta se faz com o reconhecimento de si pelos seus, primeiramente, passando a incidir sobre as estruturas jurídicas da sociedade, até culminarem com a discussão dos próprios valores que fundamentam a organização da sociedade, hoje e, principalmente, em termos de futuro. São, essas, atuações nas três instâncias ou esferas de reconhecimento indicadas por Honneth – amor, reconhecimento do direito e estima social. Não é em todas, entretanto, e não será da mesma maneira, que a “luta” pode se desenvolver; mas deve-se observar que a luta, para ser eficaz deve figurar, sempre, como uma luta “social”.

[...] por luta social [...] trata-se do processo prático no qual experiências individuais de desrespeito são interpretadas como experiências cruciais típicas de um grupo inteiro, de forma que elas podem influir, como motivos diretores da ação, na exigência coletiva por relações ampliadas de reconhecimento. (HONNETH, 2003, p. 257).

Essa luta, como já indicado, é um “processo histórico do progresso moral” (HONNETH, 2003, p. 266). Como tal, tem intencionalidades, tem responsabilizações, deve ter critérios normativos que o dirijam, focados no norte que se pretende atingir, antecipando, de alguma forma, no aqui e agora, o amanhã que se quer construir: “[...] para poder distinguir motivos progressivos e retrocessivos nas lutas históricas, é preciso um critério normativo que permita marcar uma direção evolutiva com a antecipação hipotética de um estado último aproximado.” (HONNETH, 2003, p. 266). Esse critério seria o reconhecimento recíproco, que coloca a todos, solidariamente, em simetria, respeitando-se mutuamente. Relações “[...] sociais de estima simétrica entre sujeitos individualizados (e autônomos) [...]” que “[...] não despertam somente a tolerância para com a particularidade individual da outra pessoa, mas também o interesse afetivo por essa particularidade [...]”. (HONNETH, 2003, p. 210-211).

Diante do exposto, é-se levado a considerar que os argumentos sobre a “luta por reconhecimento” reforçam a proposição da necessidade de um “Eu”, e de um “povo”, desenvolvidos no nível pós-convencional – com tudo o que uma identidade nesse nível

implica. Por outro lado, os argumentos também demonstram que, mediante as modificações, inclusive de caráter cognitivo, mas sobretudo axiológicas, que a “luta por reconhecimento” provoca, é a sociedade como um todo que ganha, pois aperfeiçoa seus vínculos pessoais e sociais, além de mais autenticamente erigir uma democracia.

Um processo de desvalorização da eticidade tradicional só principia no momento em que o ideário pós-convencional da filosofia e da teoria política obteve influência cultural a tal ponto que ele não pode deixar intacto o *status* das convicções axiológicas socialmente integradoras. [...] essa própria ordem é submetida a um processo tenaz e conflituoso de mudança estrutural [...] (HONNETH, 2003, p. 203).

Essa proposição não é fácil, uma vez que, enquanto não se dá a passagem para um nível moral pós-convencional – uma eticidade pós-convencional – da maior parte dos cidadãos, é o próprio instrumento jurídico do direito que deve servir aos propósitos daqueles que buscam sua nova identidade, seu reconhecimento, mediante o engajamento, já que “[...] o engajamento nas ações políticas possui para os envolvidos também a função direta de arrancá-los da situação paralisante do rebaixamento passivamente tolerado e de lhes proporcionar, por conseguinte, uma auto-relação nova e positiva.” (HONNETH, 2003, p. 259).

Esse engajamento deve conduzir a ações que imprimam novos rumos, sobretudo, nas esferas públicas, nas medidas sociais, políticas e econômicas dos poderes públicos em todos os seus níveis: não apenas *esperar* pela boa vontade daqueles que têm se limitado a querer assumir o lugar de porta-vozes dos sem voz e a se fazerem representantes dos não-reconhecidos. É necessária a mobilização, desestabilizando o cômodo arranjo social vigente. É necessária, para a mobilização, a formação da vontade, da consciência de todos aqueles concernidos na busca de direitos, a fim de que se estabeleça a luta por reconhecimento

[...] quanto mais os movimentos sociais conseguem chamar a atenção da esfera pública para a importância negligenciada das propriedades e das capacidades representadas por eles de modo coletivo, tanto mais existe para eles a possibilidade de elevar na sociedade o valor social, ou mais precisamente, a reputação de seus membros. Além disso, uma vez que as relações da estima social [...] estão acopladas de forma indireta com os padrões de distribuição de renda, os confrontos econômicos pertencem constitutivamente a essa forma de luta por reconhecimento. (HONNETH, 2003, p. 207-208).

### 3.6. Para além do grupo particular: rumo ao universalismo moral

A proposta de defesa dos interesses dos grupos minoritários – as minorias que, numericamente, são, em seu conjunto, maioria – conduz a posturas que reivindicam, para si, reconhecimento e direitos nem sempre atendidos. Em uma sociedade global, onde o predomínio se dá, no plano econômico, com o capitalismo, e, no plano político, com o liberalismo democrático – ou democracia liberal – manifesto no Estado Liberal de Direito, a defesa dos direitos individuais ainda representa uma conquista, necessária, sim, porém, não mais suficiente.

As diferenças pessoais e coletivas, ou melhor, as desigualdades individuais e sociais, solicitam – exigem – novas defesas, o avançar de novas fronteiras dos direitos. Enquanto as diferenças podem ser entendidas como aspectos naturais, manifestações da diversidade peculiar à humanidade, as desigualdades devem ser compreendidas como produções históricas, resultados da experiência (nem sempre justa) humana. As desigualdades podem ter por base as diferenças e, quando se intenta uma identificação entre diferença e desigualdades, a consequência é a naturalização das desigualdades, o que perpetra injustiças, violências, assim não percebidas devido, entre outros artifícios, ao uso da ideologia<sup>39</sup>.

Na luta contra o tratamento desigual, injusto, e na busca pelo reconhecimento, parcelas da sociedade – grupos minoritários, como referidos anteriormente – elaboram estratégias e intentam alternativas de vida e formas de convivência. Como apresentado no tópico anterior,

---

<sup>39</sup> A ideologia pode ser entendida em diversos sentidos. Aqui se recorre, reduzidamente, a Chauí, Guareschi e Thompson. De um modo amplo, podem-se apresentar quatro conceitos do que possa ser entendido como ideologia: 1) a concepção etimológica, referida a Destutt de Tracy, onde ideologia significa a ciência das idéias – a concepção original de ideologia; 2) a concepção neutra, que pode ser referida a Mannheim, onde ideologia significa tão somente o conjunto de idéias de uma pessoa ou grupo social e, em sendo assim, sem uma conotação moral – ideologia não é uma coisa nem boa nem má; 3) a concepção negativa, que pode ser representada por Marx, onde a ideologia é o “necessário aparecer de uma sociedade dividida em classes”, idéias erradas, distorcidas, que têm a finalidade de ocultar a realidade, justificando-a, ao invés de explicá-la; e 4) a concepção crítica, que é advogada por Thompson, e que afirma que ideologia é “toda forma simbólica que tem por função estabelecer e manter a dominação”. Será essa última concepção a eleita para uso nesta discussão, inclusive por razões que o próprio Thompson destaca; quais sejam, a amplitude (diversificação) das manifestações da ideologia e, não menos importante, a desvinculação do uso ideológico “apenas” das relações de classe, mas o reconhecimento de que a dominação (e sua justificação ou ocultamento) se dá nas micro-relações, nas relações pessoais, envolvendo questões de gênero, de gerações e – por que não? – étnico-raciais.



uma das estratégias é a chamada “luta por reconhecimento”, proposta defendida por Honneth, e que se funda em uma postura acatada como “comunitarismo” ou “comunitarianismo”. A postura comunitarianista foca o grupo específico que busca reconhecimento e respeito – seja esse grupo caracterizado por solidariedades ou identificações de ordem social, de gênero, raça/etnia etc..

Em um contexto, porém, em que os movimentos populacionais são cada vez maiores, e em que a construção identitária se apóia em critérios cada vez mais subjetivos, questionando o ideário moderno de um Estado culturalmente monolítico, o comunitarismo consegue ser uma resposta definitiva, ou consegue ser a resposta mais adequada? Seria a resposta mais adequada para aquele contingente que se quer uma população negra?

### **3.6.1. A limitação ética do comunitarismo**

A postura comunitarianista representa um avanço profundamente significativo, no contexto de uma sociedade liberal, pelo que proporciona de espaço de manifestação (e reconhecimento) para os indivíduos que, livremente, associam-se para se fazerem respeitar, deixando – aos outros – espaço para que também possam exigir direitos que julgam necessários serem implementados.

Não são poucos, aqueles que criticam a proposta comunitarianista, apesar de verem, nela, avanços significativos. Em que pesem outros argumentos, o que mais serve na presente argumentação é aquele que foca o caráter ainda persistente de limitação, um reducionismo ao particular, a um grupo específico. O comunitarianismo, aglutinando e fechando um grupo sobre si, ainda que de modo a conseguir mais força para implementar as exigências de reconhecimento, de afirmação, de alcance de respeito e direitos, em verdade ainda se encontra aspergido pela concepção liberal: visa, dentro do espírito (egoísta) liberal, o benefício particular,

descurando as mudanças amplas, universais, que incidem sobre os valores e direitos fundamentais.

Esta aceitação liberal, de comunidades ou indivíduos com um plano de vida e finalidades diferenciados, funda-se na premissa da tolerância, concepção esta que foi restabelecida e ampliada após o ataque comunitarista. A crítica se centrou na identidade, criticando a sociedade moderna principalmente pela sua dinâmica abstrata e homogeneizante que provocou o desrespeito às tradições e valores compartilhados. Uma perda que só poderá ser resgatada com o retorno a uma comunidade fortemente integrada, capaz de prover aos indivíduos um substrato moral. (TAVARES, 2005, p. 91-92).

Comunidade que provê aos indivíduos, seus membros, um “substrato moral”. Esse, sem sobra de dúvida, um dos avanços da postura comunitarista. Mas, esse mesmo avanço pode ser considerado, sob uma ótica focada mais no aspecto processual, específico de uma *teoria do discurso*, ainda limitado. Para que se possa compreender essa restrição e outras que se colocarão, não é sem propósito verificar, segundo a concepção habermasiana, a especificidade das questões morais e éticas, e o porquê de se avançar de uma postura comunitarista para a consideração do multiculturalismo. De acordo com Habermas, podem-se denominar de éticas

[...] todas as questões que se referem a concepções do bem viver ou da vida não-malograda. Questões éticas não se deixam julgar sob o ponto e vista “moral” que se pergunta se algo é “igualmente bom para todos”; sobre o fundamento de valorações intensas, pode-se avaliar bem melhor o julgamento imparcial dessas questões com base na autocompreensão e no projeto de vida perspectivo de grupos em particular, ou seja, com base no que seja “bom para nós”, mas a partir da visão do todo manifestada *por esses grupos*. Gramaticalmente, o que está inscrito nas questões éticas é a referência à primeira pessoa, e com isso a remissão à identidade (de um indivíduo ou) de um grupo. (HABERMAS, 2002b, p. 243, grifos do autor).

Segundo se pode depreender do excerto supra, a distinção principal entre questões ou problemas éticos e problemas ou questões morais está no fato de que o cerne ético reside nas interpretações, que são feitas a partir das valorações, próprias a um grupo (ou indivíduo) e sua identidade. O cerne moral, por seu turno, encontra-se nas normas ou princípios que sejam reconhecidos como bons para o conjunto dos participantes de uma mesma situação, a partir de sua abertura para o consenso.

[...] Unicamente mandamentos *morais* (e normas do direito que, como por exemplo, os direitos do homem, são por si só justificados moralmente) exigem validade absoluta como asserções, isto é, reconhecimento universal. Daí se esclarece a exigência de

Kant de que mandamentos morais válidos devam ser “universalizáveis”. As normas morais devem poder encontrar, acima dos limites históricos e culturais dos mundos sociais tão variados, o reconhecimento racionalmente motivado de *todos* os sujeitos capazes de linguagem e ação. A idéia de uma sociedade ordenada moralmente, sem exceção, implica na extensão contrafática do mundo social, no qual nos encontramos, para um mundo inclusivo completo de relações interpessoais completamente ordenadas: *todos* os homens se tornam irmãos (e irmãs). (HABERMAS, 2002a, p. 63, grifos do autor).

Em suma, o que se critica é que não basta, para superação das injustiças, desrespeitos e desigualdades, apenas um enfoque sobre um grupo; é necessária uma proposta mais ampla, que repercuta sobre todos os grupos, sobre todos os sujeitos, o que pode significar um questionamento das costumeiras evidências com as quais se está acostumado a viver, inquestionavelmente, inclusive, devido à constituição identitária dos envolvidos. Para além disso é que os discursos morais arrastam.

Nos discursos ético-existencialistas a razão e a vontade determinam-se reciprocamente, sendo que a vontade permanece enraizada no contexto tematizado da história de vida. [...] Os discursos prático-morais exigem, em contrapartida, uma fractura com todas as evidências dos costumes concretos e estabelecidos, assim como um distanciamento em relação àqueles contextos práticos com os quais a identidade individual está entretecida de forma inextricável. [...] O discurso prático-moral quer dizer o alargamento ideal da nossa comunidade comunicativa a partir da perspectiva de dentro. Neste fórum, só aquelas propostas de normas que exprimem o interesse comum de todos os intervenientes poderão obter uma anuência justificada. Neste sentido, as normas de justificação discursiva sublinham, a um tempo, a compreensão do que é igualmente do interesse de todos e uma vontade geral que assimilou em si mesma, *sem repressão*, a vontade de todos. (HABERMAS, [1999], p. 112-113, grifos do autor).

Essa perspectiva estaria ausente na proposta comunitarista, segundo os críticos dessa postura, mesmo à luz do reconhecimento de seus avanços, dentre os quais se pode indicar a limitação do egoísmo puro e simples da visão liberal. Implementam-se avanços, sim, pois há que se compreender e reconhecer a existência de valores de carácter mais profundo e, até, permanentes, como aqueles vinculados à cultura de uma pessoa ou grupo. Seria esse ponto, crucial para a identidade de um grupo, que obstacularizaria o passo seguinte da proposta comunitarista para além, em direção ao universalismo:

Os comunitaristas respondem que é preciso um referencial prévio, um horizonte de valores comunitariamente compartilhados para se decidir sobre questões de justiça numa sociedade. Por isso colocam os valores da comunidade e suas orientações à

frente dos atributos do universalismo; dão prioridade à noção de bem comum na fixação de critérios de justiça; e fazem a inevitável referência aos determinantes contextuais e à tradição para a criação e imposição de normas. (TAVARES, 2005, p. 93).

### 3.6.2. A superação do antagonismo entre direitos: a exigência multicultural

Esse antagonismo entre as formas de autonomia ou de direitos – se públicos ou privados, se políticos ou civis – vai encontrar uma proposta de superação em Habermas, que “[...] desenvolve sua teoria discursiva do direito tomando como ponto de partida a premissa de que tanto liberais quanto republicanos<sup>40</sup> cometem o mesmo equívoco ao prefigurar uma relação de disputa ou de antagonismo entre *direitos humanos* e *soberania popular*.” (LEITE, 2005, p. 200, grifos do autor).

Para a teoria crítica habermasiana, não há como pensar a hipótese de o asseguramento de um direito fundamental implicar a obstrução de um preceito formulado pela soberania popular: os cidadãos nem mesmo chegam a adquirir direitos humanos se eles próprios não definirem – mediante a soberania popular da qual são titulares – quais são as condições de legitimação do procedimento democrático discursivo por meio do qual eles próprios deverão definir os direitos subjetivos que reciprocamente reconhecerão uns aos outros e o eventual tratamento diferenciado devido a determinados grupos comunitários em função de suas particularidades culturais (LEITE, 2005, p. 200-201).

Colocado sob esse prisma, o problema do reconhecimento passa a ser considerado proceduralmente: a questão do reconhecimento não se delimita mais à problemática de quais os direitos que devem ser resguardados ou atribuídos a um sujeito ou grupo para que esses mesmos sujeito e grupo possam romper com o ciclo de violência e vilipêndio que caracteriza o desrespeito do não-reconhecimento. Não se busca mais um Estado que garanta aos sujeitos

---

<sup>40</sup> De acordo com Leite (2005, p. 201, nota de rodapé), “Habermas utiliza a expressão *republicanismo* [...] para referir-se à vertente liberal que se costuma denominar *comunitarismo*.” (Grifos do autor).

aqueles direitos que poderão torná-lo um igual aos demais. A proposta, agora, vai se focar nos discursos que permitem a elaboração das próprias normas que possibilitam a construção de leis garantidoras dos processos legítimos de reconhecimento.

Será por esse vertente que Habermas (2002b) vai enveredar por uma discussão mais ampla a respeito do reconhecimento e da construção da identidade individual e coletiva. Habermas reconhece, sim, e discute os avanços e conquistas do liberalismo, mas também indica os processos ou procedimentos necessários para a superação da proposta liberal e, em uma nova proposta para a superação do dilema apontado (a restrição da visão comunitarista), defende um procedimento jurídico-democrático em perspectiva multicultural.

Ressalve-se que a perspectiva multicultural não desconhece especificidades de grupos ou minorias. Mas tenta colocar suas lutas por reconhecimento em um patamar mais amplo, que não gere outras injustiças, mas que contribua para o enriquecimento da maior parcela possível da sociedade em que se encontrem.

Feminismo, multiculturalismo, nacionalismo e a luta contra a herança eurocêntrica do colonialismo, todos esses são fenômenos aparentados ente si, mas que não cabe confundir. Seu parentesco consiste em que as mulheres, as minorias étnicas e culturais, as nações e culturas, todas se defendem da opressão, marginalização e desprezo, lutando, assim, pelo reconhecimento de identidades coletivas, seja no contexto de uma cultura majoritária, seja em meio à comunidade dos povos.

[...]

Movimentos de emancipação em sociedades multiculturais não constituem um fenômeno unitário. Eles apresentam desafios diferentes, de acordo com a situação. [...] Quanto mais profundas forem as diferenças religiosas, raciais ou étnicas, ou quanto maiores forem os assincronismos histórico-culturais a serem superados, tanto maior será o desafio; e tanto mais ele será doloroso, quanto mais as tendências de autoafirmação assumirem um caráter fundamentalista-delimitador., ora porque a minoria em luta por reconhecimento se desencaminha para regressões, por causa de experiências anteriores de impotência, ora porque ela precise primeiro despertar a consciência em prol da articulação de uma nova identidade nacional, gerada por uma construção através da mobilização de massa. (HABERMAS, 2002b, p. 238; 239).

Não necessariamente é o caminho, mas o comunitarismo, conforme destacado no tópico anterior, pode se constituir em uma via importante e inegável de reconhecimento e de afirmação de identidade de um grupo que se percebe como vítima do desrespeito e da violência. Não obstante, se as sociedades onde se gestam essas lutas por reconhecimento querem-se

justas, democráticas, inclusivas, é necessário que se avance. Esse avanço aponta para o multiculturalismo, para uma democracia discursiva.

### **3.6.3. Reconhecimento para além do comunitarismo**

Diante das perspectivas colocadas pelas mudanças nas configurações nacionais e internacionais, sobretudo pelo esfacelamento das fronteiras políticas e pelo incremento dos fluxos econômicos e financeiros, grupos diversos que são colocados à margem dos processos de identificação próprios a uma nação ou cultura buscam alternativas para se afirmarem existencialmente; buscam estratégias que lhes garantam reconhecimento. Talvez, colocado de outra forma: buscam estratégias que lhes garantam sobrevivência e, se possível, vida digna.

Uma dessas estratégias é aquela conhecida por “comunitarismo” ou “comunitarianismo” a qual alega que, para serem reconhecidos, grupos buscam a defesa de valores que lhes são caros, bem como a adoção de medidas que favoreçam a construção de uma identidade – individual e coletiva – e que suplantem as várias agressões à dignidade – também individual e coletiva.

A proposta comunitarista é um avanço e, de longe, uma estratégia valiosa na conquista do reconhecimento por parte de um grupo, dentro de um contexto que se quer ou se pretende monocultural. Apesar da globalização e sua conseqüente ruptura de barreiras políticas, econômicas e geográficas (geopolíticas, mais especificamente), ou talvez, justamente por causa dessas rupturas, as nações são confrangidas pelo constante fluxo de apelos relativos à inclusão e/ou reconhecimento de novas coletividades e culturas, as quais migram de uma região para outra, de um país para outro.

Diante desses apelos de reconhecimento e integração social (e econômica) que involuntariamente se abatem sobre os Estados nacionais – as nações – Habermas indica que a conformação do Estado de Direito busca alternativas de respostas que se amparam na proposição

do respeito dos direitos do indivíduo, do cidadão ao qual se garantem prerrogativas de ser um nacional, um natural do país. Essa proposta de garantia dos direitos pessoais, individuais, desenvolve-se dentro de um contexto político, jurídico, ético e moral.

Conforme referido por Leite (2005), Habermas vai confrontar as posturas liberal e republicana naquilo em que as mesmas se referem à possibilitação de vivenciar a democracia, conquistar e realizar direitos, forjar uma identidade reconhecida. Habermas (2002b), de fato, denomina pelo termo republicano a postura que comumente é designada por comunitarismo; o indicativo dessa confluência é feita, de forma explícita, após ampla discussão sobre os modelos liberal e republicano de democracia quando, a certa altura, ao apontar as vantagens e desvantagens do modelo republicano, a ele se refere, brevemente, como sendo o modelo dos comunitaristas:

[...] dois modelos de democracia que hoje dominam a discussão entre os assim chamados comunitaristas e os “liberais”, sobretudo nos Estados Unidos. O modelo republicano tem vantagens e desvantagens. Vejo como vantagem o fato de ele se firmar no sentido radicalmente democrático de uma auto-organização da sociedade pelos cidadãos em acordo mútuo por via comunicativa e não remeter os fins coletivos tão somente a um “deal” [uma negociação] entre interesses particulares opostos. Como desvantagem, entendo o fato de ele ser bastante idealista e tornar o processo democrático dependente das *virtudes* de cidadãos voltados ao bem comum. Pois a política não se constitui apenas – e nem sequer em primeira linha – de questões relativas ao acordo mútuo de caráter ético. O erro reside em uma *condução estritamente ética dos discursos políticos*. (HABERMAS, 2002b, p. 276, itálicos do autor, grifos nossos).

Essa percepção do republicanismo não é compartilhada por Juan Carlos Velasco. Discutindo as formas de reivindicação de direitos, dentre os quais a construção e defesa de uma identidade pessoal e coletiva, Juan Velasco reconhece a existência, sim, de três formas de associação política, mas não identifica o republicanismo com o comunitarismo.

[...] podem distinguir-se entre os teóricos contemporâneos três modelos básicos de comunidade política: em primeiro lugar, um modelo de caráter universalista, o *liberalismo*, segundo o qual a associação política se erige com o objetivo de garantir a identidade individual, de tal modo que a salvaguarda da autonomia pessoa se converte no valor central; em segundo lugar, encontrar-se-ia um modelo de caráter mais particularista ou, se se prefere, *comunitarista*, cujas versões mais habituais adquirem as tintas próprias do nacionalismo: a comunidade política estaria basicamente a serviço da manutenção da identidade comunal, definida em termos étnicos-culturais (ou, em outras palavras, de uma comunidade nucleada com freqüência, ainda que não necessariamente, em torno de elementos primordiais tais como a raça, a língua ou a re-

ligião); e, finalmente, o modelo *republicano*, que concebe a comunidade política como expressão de uma identidade “cívica” e exige de seus membros um compromisso ativo com os assuntos públicos: neste marco político o valor-guia seria a noção de autodeterminação coletiva. (VELASCO ARROYO, 2004, p. 182-183, grifos nossos).

Habermas não ignora o apelo para essa consideração do liberalismo, de um modo mais radical para um modo mais atenuado, mas argumenta que, de uma ou outra maneira, o que está em tema é o privilegiamento dos agentes ou atores desses modelos democráticos. Ao discutir, também, três modelos de associação política, que denomina de modelos democráticos (2002b) Habermas compara os modelos que designa de liberal e comunitário (ou republicano) a partir de alguns critérios. O principal deles é o processo político participativo democrático. Desse critério ou princípio derivam outros. São eles: *concepção de cidadão do Estado; conceito de direito; natureza do processo político*. Se no modelo liberal o que se impõe é a visão do Estado como garantidor das liberdades individuais e a regulação das relações a partir das exigências do mercado, no modelo republicano está destacado o papel do Estado enquanto propiciador de garantias coletivas e de direitos sociais em um contexto de vida ético.

Habermas vai insistir no fator ético das discussões, sobretudo jurídicas, argumentando que, a partir de uma distinção entre problemas ou questões éticas e questões morais, deve-se contemplar que o caráter ético é bastante restritivo, pelo seu particularismo de valoração inerente a um sujeito ou grupo.

Essa postura valorativa emergente de um grupo específico, na visão habermasiana, ainda que possa contribuir para a emancipação, a afirmação e o reconhecimento de um grupo, implica na subsunção de outros valores e culturas, se não houver um processo dialógico, comunicativo, a partir daquilo que for consensualmente definido – e validado pelas regras do discurso – como importante por cada um dos participantes de uma situação – ou envolvidos em uma sociedade. E esse particularismo, ainda que se processe democraticamente, dentro das regras republicanas (comunitaristas), não é garante de respeito à diversidade, ao plural; isso



porque uma maioria, sem sobra de dúvida, dentro dos processos democráticos triviais, termina por se impor, desconsiderando os outros, o Outro:

[...] quando uma cultura majoritária, no exercício do poder político, impinge às minorias a sua forma de vida, negando assim aos cidadãos de origem cultural diversa uma efetiva igualdade de direitos. Isso tange questões políticas, que tocam o autoentendimento ético e a identidade dos cidadãos. Nessas matérias, as minorias não devem ser submetidas sem mais nem menos às regras da maioria. O princípio majoritário chega aqui ao seu limite, porque a composição contingente do conjunto dos cidadãos condiciona os resultados de um processo aparentemente neutro. (HABERMAS, 2002b, p. 164).

Uma nova postura, portanto, que relativize o próprio ponto de vista, deve, também, contestar com um pretens universalismo que, se não coloca os valores inerentes a um grupo particular como pressupostos (bases já aceitas de forma inconsteste), também não parte do nada, desconhecendo a realidade e seus clamores, o que igualmente não favorece a emancipação dos deserdados da justiça:

[...] Para que nos libertemos dos grilhões de uma falsa e apenas presumível universalidade dos princípios selectivamente esgotados e aplicados de uma forma insensível ao contexto, sempre foi necessário, e ainda o é hoje em dia, movimentos sociais e lutas políticas, no sentido de podermos aprender, a partir das experiências dolorosas e do sofrimento irreparável dos humilhados e ofendidos, dos feridos e violentados, que ninguém pode ser excluído em nome do universalismo moral – nem as classes subprivilegiadas nem as nações exploradas, nem as mulheres domesticas nem as minorias marginalizadas. Quem, em nome do universalismo, excluir o Outro, que tem o direito a *permanecer* um estranho em relação aos outros, atraiçoa os seus próprios princípios. Apenas na libertação radical das histórias individuais de vidas e de formas de vida particulares é que se comprova o universalismo do igual respeito por todos e da solidariedade para com tudo que comporta a marca da humanidade. (HABERMAS, [1999], p. 115, grifos do autor).

É em nome ou em direção de um modelo que vá além das limitações tanto do modelo democrático liberal quanto do modelo democrático comunitarista/republicano, que Habermas vai propor um outro modelo democrático, que insiste não mais nos valores culturais de um grupo ou na vontade de um indivíduo. Esse novo modelo vai lançar suas âncoras, justamente, no paradigma comunicativo, na teoria do discurso, pois “[...] O terceiro modelo de democracia que me permito sugerir baseia-se nas condições de comunicação sob as quais o processo político supõe-se capaz de alcançar resultados racionais, justamente por cumprir-se, em todo seu alcance, de modo deliberativo.” (HABERMAS, 2002b, p. 277).

### 3.6.4. O modelo democrático deliberativo

Habermas deixa claro que seu modelo não provoca uma ruptura radical com os modelos democráticos predominantes; mas, se não provoca uma ruptura, não é por não se diferenciar sensivelmente, sobretudo quanto à formação da opinião e da vontade – isso ocorre, de fato, mas a ruptura não é radical, justamente, porque o terceiro modelo democrático proposto acolhe aquilo que de positivo pode ser encontrado nos dois outros modelos. Afirma Habermas:

[...] A teoria do discurso acolhe elementos de ambos os lados e os integra no conceito de um procedimento ideal para o aconselhamento e tomada de decisões. Esse *procedimento democrático* cria uma coesão interna entre *negociações*, *discursos de auto-entendimento* e *discursos sobre a justiça*, além de fundamentar a suposição de que sob tais condições se almejam resultados ora racionais, ora justos e honestos. Com isso, a razão prática desloca-se dos direitos universais do homem ou da eticidade concreta de uma determinada comunidade e restringe-se a regras discursivas e formas argumentativas que extraem seu teor normativo da base validativa da ação que se orienta ao estabelecimento de um acordo mútuo, isto é, da estrutura da comunicação lingüística. (HABERMAS, 2002b, p. 278, grifos do autor).

Aqui, Habermas, resgatando os princípios de validação discursiva<sup>41</sup>, aponta que será esse o critério para a justeza das reivindicações, seja de uma pessoa, seja de um grupo. E também será esse o processo para efetivação de direitos, inclusive de diversidade étnica e cultural. Será o atendimento às regras do discurso<sup>42</sup> que poderá, inclusive, questionar formas culturais majoritárias e valores dominantes, não questionados e impossibilitados de questionamento por parte de minorias, se estas não encontrarem uma institucionalização de formas proce-

<sup>41</sup> O princípio da ética do Discurso refere-se a um *procedimento*, a saber, o resgate discursivo de pretensões de validade normativas; nessa medida, a ética do Discurso pode ser corretamente caracterizada como *formal*. Ela não indica orientações conteúdoísticas, mas um processo: o Discurso prático. Todavia, este não é um processo para a geração de normas justificadas, mas, sim, para o exame da validade de normas propostas e consideradas hipoteticamente. (HABERMAS, 1989, p. 126, grifos do autor).

<sup>42</sup> [...] As argumentações são destinadas antes de mais nada a produzir argumentos concludentes, capazes de convencer com base em propriedades intrínsecas e com os quais se podem resgatar ou rejeitar pretensões de validade. [...] No plano lógico-semântico, as seguintes regras podem ser tomadas como *exemplos*:

(1.1) A nenhum falante é lícito contradizer-se.

(1.2.) Todo falante que aplicar um predicado F a um objeto *a* tem que estar disposto a aplicar F a qualquer outro objeto que se assemelhe a *a* sob todos os aspectos relevantes.

(1.3) Não é lícito aos diferentes falantes usar a mesma expressão em sentidos diferentes. (HABERMAS, 1989, p. 110, grifos do autor).

dimentais democráticas mínimas. E será o modelo democrático segundo a teoria do discurso que impulsionará para além da consideração do grupo, própria ao comunitarismo, mesmo que considere a diversidade: agora não mais se privilegiará a especificidade de um grupo ou cultura, majoritária ou minoritária – agora se buscará a consideração de toda e qualquer cultura, forma de vida e etnia, pois “[...] Neste caso, o processo democrático de efetivação de direitos subjetivos iguais também pode estender-se ao asseguramento da coexistência equitativa de diferentes grupos étnicos e de suas formas culturais de vida.” (HABERMAS, 2002b, 249).

Mas, no caso daquelas culturas que se sentem vilipendiadas, vitimadas pela discriminação e pelas violências várias? Será o processo discursivo que procurará demonstrar a necessidade da assunção de algumas medidas, o reconhecimento de algumas normas que, em determinados momentos, poderão parecer – e até mesmo, circunstancialmente, ser – positivamente discriminatórias. Um dos aspectos a serem considerados será, inclusive, a própria história, se lida crítica e dialogicamente. Em consequência,

[...] Culturas autóctones que estejam ameaçadas podem fazer valer em defesa própria certas razões morais peculiares, advindas da história de um país dominado nesse meio tempo pela cultura majoritária. Argumentos semelhantes em favor de uma “discriminação ao inverso” podem ser usados por culturas longamente oprimidas e renegadas, como as de antigos escravos. (HABERMAS, 2002b, p. 249).

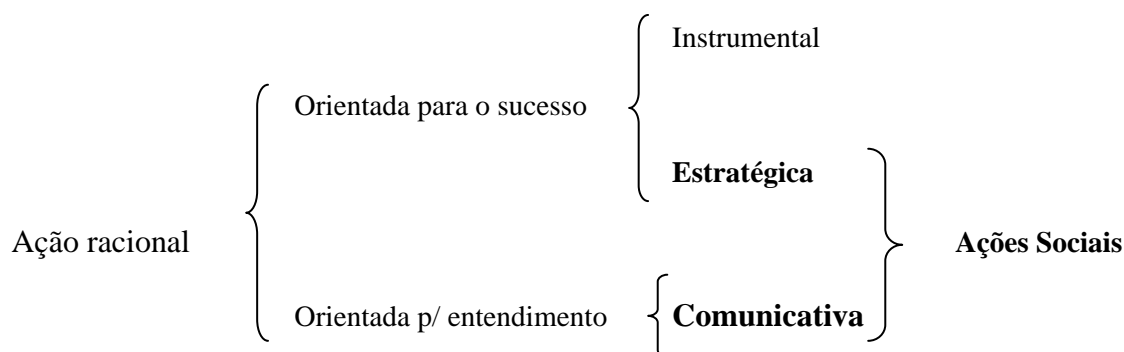
Todavia, essa postura, para que não se converta em apenas mais uma estratégia de viés comunitarista, deve pautar-se, não é demais frisar, pelo processo discursivo. Do contrário, corre-se o risco de apenas trocar a cultura majoritária e as formas opressivas vigentes em uma sociedade; é que, ao se alterar a conformação de poder ou capacidade de interferência institucional de grupos culturais, alteram-se as formas de entendimento das relações operadas pelo próprio Estado, já que os valores sobre os quais se embasa essa sociedade estatal se modificam (HABERMAS, 2002b, p. 247).

A insistência no aspecto moral das discussões, ou a busca de um ponto de convergência, consensual, entre os participantes de um Discurso não é sem sentido, uma vez que o mo-

delo democrático proporá condições e emergirá de um agir comunicativo, da busca do entendimento. Essa busca do entendimento indica o cerne do agir comunicativo, que o opõe ao agir estratégico, como já referido no Capítulo I, mas que não será sem propósito retomar brevemente aqui.

O agir humano, sua ação racionalmente fundada, pode ter como objetivo apenas o sucesso e, nesse intento, postular a manipulação dos outros (do Outro) em função dos interesses de alguém. É por isso que um grupo que se sinta excluído, ao buscar *estratégias* que o valorizem, em detrimento ou manipulando (desconsiderando, violentando, em suma) o outro, apenas modifica os atores, mas não altera as forças opressivas.

Marina Velasco (2001, p. 81), discutindo a *ética do discurso* a partir do confronto entre Apel e Habermas, sintetiza da seguinte forma as possíveis ações humanas, objetivando destacar a especificidade da ação comunicativa:



Marina descreve o esquema acima afirmando que

A atitude orientada para o sucesso não é mais do que o modelo usual de “ação racional meio-fim”. Nela se considera que o ator se orienta para a consecução de uma meta e escolhe os meios mais adequados para realizá-la. Uma ação orientada para o sucesso pode ser instrumental ou estratégica, segundo se encaminhe, respectivamente, para “estados de coisas ou sucessos” ou para “oponentes racionais”. O agir instrumental caracteriza-se pelo seguimento de regras de ação técnicas e é avaliado pelo grau de eficácia que alcança enquanto representa uma intervenção em um mundo de estados de coisas. O agir orientado para o sucesso é estratégico “quando o consideramos sob o aspecto de observância de regras de escolha racional e avaliamos o seu grau de influência sobre as decisões de um oponente racional”. [...]

Uma vez que aqui se trata da caracterização de ações *sociais*, a oposição relevante é entre o agir *estratégico* e o *comunicativo*. A diferença está em que, enquanto o primeiro se orienta para o sucesso, o segundo se orienta para o entendimento. Um sujeito age estrategicamente quando se orienta para a consecução de uma finalidade (ditada por um interesse objetivo) e segue regras de escolha racional – estratégicas –

apropriadas, de modo a *influenciar* outros sujeitos a tomar determinadas decisões em consonância com a finalidade predeterminada. (VELASCO, M., 2001, p. 81, grifos da autora).

Tal discussão remete ao plano do direito e, de novo, à legitimidade das lutas por reconhecimento que se operam dentro do Estado. Isso porque o Estado apresenta-se como uma entidade que se afirma neutra, cujo governo tem a intenção de apenas servir o povo, sem privilégios de qualquer ordem. Só que não é isso que ocorre, de fato... E *de direito*.

Habermas vai indicar que, em busca de validação, as decisões políticas se propõem o respaldo da regulamentação jurídica. O direito, nas sociedades atuais, devido às suas complexidades, apresenta, ou melhor, exige o atendimento de certas normatividades prévias. As sociedades complexas – e as sociedades multiculturais ou plurais podem ser compreendidas como sendo complexas – buscam atender apelos de várias ordens e segmentos constitutivos. Em nome de sua suposta neutralidade, o Estado se ampara na objetividade das normas jurídicas que se querem técnicas. Para Habermas (2002b p. 242), a estrutura que suportaria a efetivação do Direito incorpora os seguintes pontos:

- Formalidade;
- Individualidade;
- Coercitividade;
- Positividade;
- Procedimentalidade (escrito por via procedimental).

Porém, o aspecto mais relevante é a *legitimidade* do direito em si mesmo. E é esse ponto que remete ao princípio da discussão sobre o plano do direito: a legitimidade do direito se dá quando ele se apresenta *neutro*, garantindo autonomia e isonomia a todos os cidadãos.

[...] Uma ordem jurídica é legítima quando assegura por igual a autonomia de todos os cidadãos. E os cidadãos só são autônomos quando os destinatários do direito podem ao mesmo tempo entender-se a si mesmos como autores do direito. E tais autores só são livres enquanto participantes de processos legislativos regrados de tal maneira e cumpridos sob tais formas de comunicação que todos possam supor que regras firmadas desse modo mereçam concordância geral e motivada pela razão. (HABERMAS, 2002b, p. 242-243).

A ordem jurídica deveria *parecer e ser* neutra, se isso fosse possível. Contudo, “[...] toda ordem jurídica é *também* expressão de uma forma de vida em particular [...]” (HABERMAS, 2002b, p. 245, grifos do autor). Aqui, uma das restrições do comunitarismo: exigir o reconhecimento de si é legítimo; ou antes, exigir o reconhecimento de si é um valor, é justo. Entretanto, exigir o reconhecimento de si e as medidas políticas decorrentes desse reconhecimento não podem se fazer às custas do abafamento de outros segmentos ou grupos minoritários. Ou, mesmo, reduzindo outros grupos a uma menoridade jurídica.

Habermas é sensível aos conflitos que se operam nesse nível de deliberações políticas, jurídicas, mas, acima de tudo, éticas e morais. Habermas entende que os grupos que se viram oprimidos e relegados à humilhação e à expropriação de suas dignidades têm o direito de reivindicar o respeito, o reconhecimento de suas identidades. Habermas entende que esse procedimento deve incidir sobre as instituições e, dentre essas, as instituições do direito e do governo. Por outro lado, Habermas também entende que apenas a apropriação desses mecanismos não é suficiente para que a sociedade, como um todo, consiga atribuir a todos e a cada um aquilo que exigem e que, com quase toda certeza, necessitam.

Com exceção de casos extremos, a via de superação dos conflitos ou contradições que possam se interpor na busca pelo reconhecimento passa pelos processos públicos, de discussão, deliberação e conformação do ordenamento jurídico, pois é ele que articula as relações que se dão no plano existencial.

[...] a configuração democrática do sistema de direitos acata não apenas demarcações políticas de objetivos em geral, mas também fins coletivos que se articulam em lutas por reconhecimento. Pois diferentemente do que se dá com normas morais, que regulamentam de forma geral as interações possíveis entre sujeitos capazes de agir e falar, as normas jurídicas referem-se a contexto interacionais de uma sociedade concreta. [...] toda ordem jurídica é *também* expressão de uma forma de vida em particular, e não apenas o espelhamento do teor universal dos direitos fundamentais. (HABERMAS, 2002b, p. 244-245, grifos do autor).

Enfrentar as possíveis armadilhas de uma normatização jurídica supostamente neutra, bem como de argumentações que parecem indicar o reconhecimento universal quando, de fato, apenas postulam o reconhecimento e a prevalência de uma outra cultura ou grupo étnico é decorrência de uma formação discursiva da vontade e da opinião que encontra eco na proposta de uma democracia moldada a partir da ética do Discurso. A ética do Discurso, insistindo na relativização dos argumentos, em função do argumento racionalmente mais convincente, abre-se à perspectiva intersubjetivista. Mais: intercultural, interétnica, plural, multicultural.

Dessa perspectiva, as implicações para o Estado democrático de direito são evidentes: o Estado, nos moldes em que ainda subsiste, tenta impingir a imagem e a compreensão de que paira sobre as diferenças, evitando que estas comprometam e questionem a razão de ser do próprio Estado, apresentado como catalisador das aspirações daqueles que abriga – os cidadãos. Ou seja, os cidadãos adquirem sua identidade, enquanto cidadãos e nacionais, por estarem vinculados, politicamente, a um Estado e, não mais, a grupos específicos que se reconhecem a partir de fidelidades restritivas, delimitadas pela origem, língua, religião, ou qualquer outro critério vinculado à Tradição, à história, à origem comum.

Como pode o Estado subsistir se for obrigado a reconhecer que, sob seu manto, não são todos iguais, apesar de reivindicarem e terem direito, a partir do enfoque jurídico de legitimação do próprio Estado, a um tratamento igualitário? E que para se estabelecer esse tratamento igualitário há que se assumir que nem todos são iguais e, portanto, podem ser tratados desigualmente? É aí que Habermas, mais uma vez, vai investir contra a neutralidade jurídica do direito:

[...] A neutralidade do direito em face das diferenciações éticas no interior do Estado pode ser explicada pelo fato de que, em sociedades complexas, não se pode mais manter coesa a totalidade dos cidadãos através de um consenso substancial acerca dos valores, mas tão-somente através de um **consenso quanto ao procedimento** relativo a ações jurígenas e ao exercício de poder. [...] O universalismo dos princípios jurídicos reflete-se, com certeza, em um *consenso procedimental* que certamente precisa estar circunscrito por um *patriotismo constitucional* – por assim dizer –, no contexto de uma respectiva cultura política historicamente determinada. (HABERMAS, 2002b, p. 254-255, grifos do autor, negritos nossos).

### 3.6.5. A (re)construção do reconhecimento na democracia deliberativa

Concluindo, não se pode, romanticamente, ignorar que os grupos têm valores e objetivos os quais, por vezes, são conflitantes e, até mesmo, contraditórios ou contrários àqueles que podem estar sendo refletidos, momentaneamente, no ordenamento jurídico de um Estado, já que o governo que direciona um Estado é constituído de pessoas, e pessoas vinculadas a grupos, segmentos sociais, etnias, valores. Mesmo quando assim não querem se apresentar ou assumir. Ou quando fazem determinadas interpretações que podem comprometer, até mesmo, um direcionamento ao patriotismo constitucional.

[...] As ordens de direito também são, em seu todo, “eticamente impregnadas”, porque interpretam o conteúdo universalista dos mesmos princípios constituintes de modo diferente em cada caso, a saber, no contexto das experiências de uma história nacional e à luz de uma tradição, uma cultura e uma forma de vida historicamente predominantes. (HABERMAS, 2002b, p. 165).

Somente a sociedade ativa, ritmada pela participação de cidadãos abertos a uma dimensão que extrapola os requisitos básicos de uma cidadania nacional – aqui entendida como a cidadania referida aos reconhecidos pelo Estado como cidadãos, pois passíveis de intervenção política, como o voto – pode efetivar o novo (e necessário) modelo democrático compatível com a configuração social multicultural que se faz sentir.

De acordo com Juan Carlos Velasco,

Habermas aplicou sua concepção discursiva da racionalidade ao âmbito da moral, do direito e da política. [...] Habermas sustenta que as normas pelas quais nos regemos nestas diversas esferas de ação são justas, isto é, racionalmente aceitáveis: não só se satisfazem os interesses de todos os que puderem ver-se afetados por elas, tal como diriam as concepções tradicionais da justiça; sim que tais ditos sujeitos, livre e explicitamente, concordem, assim, sobre manter deliberações em condições o mais próximo possível da simetria. Desta maneira, Habermas mostra, além do mais, que a moral autônoma e o moderno direito positivo se complementam, que os direitos humanos e a soberania popular se pressupõem mutuamente e que o modo ótimo de harmonizar o melhor dos modelos liberal e republicano é propor uma democracia deliberativa. (VELASCO ARROYO, J., 2003).

Juan Velasco indica, na obra de Habermas, o aspecto procedimental que pode conduzir para além do comunitarismo, não rumo a um universalismo meramente teórico, porém, rumo



à alternativa da democracia deliberativa: enquanto democracia, propõe-se a ação de sujeitos livres e autônomos, dirigidos pela própria vontade; enquanto deliberativa, propõe-se o processo da *ética do discurso*, que reconhece como válidas as argumentações que forem capazes de se sustentarem nos debates públicos, a partir dos princípios de validade comunicativos.

O cerne da proposta multicultural reside, em última instância, na superação do apego às valorações éticas, na superação da pseudoneutralidade do direito e no estabelecimento de instâncias públicas de discussão, deliberação, formação discursiva da vontade de todos os sujeitos de uma sociedade – a partir de suas especificidades identitárias, que são formadas a partir de um substrato cultural que não pode ser desprezado. Será a própria idéia de realização do direito, a construção de uma vida justa, que servirá de impulso para a consideração de outras formas de vida. Feliz ou infelizmente, esse avanço ou impulso encontra-se estritamente ligado à formação política da sociedade. Em linhas gerais, o procedimento para se alcançar essa nova configuração democrática, tal como o compreende Habermas, não pode prescindir da efetivação participação – consciente – dos cidadãos.

À medida que a formação política da opinião e da vontade dos cidadãos orienta-se pela idéia da efetivação de direitos, ela certamente não pode ser *equiparada* a um auto-entendimento ético-político, como bem sugerem os comunitaristas; mas o processo da efetivação de direitos está justamente envolvido em contextos que exigem discursos de auto-entendimento como importante elemento da política – discussões sobre uma concepção comum do que seja bom e sobre qual a forma de vida desejada e reconhecia como autêntica. Eis aí controvérsias nas quais os participantes ganham, por exemplo, um maior nível de consciência sobre de que forma pretendem compreender-se como cidadãos de determinada república, habitantes de determinada região, herdeiros de determinada cultura, sobre que tradições pretendem perpetuar ou interromper, sobre a maneira como pretendem lidar com seu destino histórico, com a natureza, uns com os outros etc. (HABERMAS, 2002b, p. 246).

Esses indicativos são importantes para a discussão maior que tem motivado esse estudo – a identidade negra. Afinal, a partir de um olhar sobre a história dos primeiros negros que chegaram ao Brasil, na figura de africanos escravizados, até aos dias de hoje, quando seus descendentes, “classificados” como negros, alguns, outros como mestiços (pardos, mulatos, cafuzos...), afro-descendentes, todos, o selo da discriminação e do preconceito, traduzido no

vil racismo, ainda se faz sentir. Faz-se sentir, como este capítulo tentou demonstrar, sobretudo no não-reconhecimento de uma alteridade, de uma especificidade que exige reparação moral pelas violências sofridas. Reparação que não abarca, necessariamente, o âmbito financeiro; afinal, não há indenização que possa curar as feridas que foram abertas em gerações despedaçadas, em famílias e grupos destroçados, em culturas dizimadas, em vidas moídas em engenhos ou cavoucadas em minas ou espargidas ao longo de lavouras de extensões indizíveis. Não há indenização que possa fazer esquecer a humilhação do emprego negado, do olhar aviltante, da palavra ferina, da honra pisoteada, da lágrima vertida.

Muitos afro-descendentes se sentem incapazes de exigir direitos porque estão paralisados pela vergonha que a cultura majoritária lhes delegou. Nesse sentido é que se faz necessária uma intervenção cultural, começando pelos bancos escolares, pelos livros escolares, a fim de que, primeiro, os afro-descendentes conheçam sua história e dela tenham orgulho; segundo, despertem a consciência para a situação que os envolve e para os direitos que lhes são inerentes; terceiro, para que, uma vez desenvolvendo uma consciência crítica e um auto-reconhecimento digno, passe a articular ações de impacto político que possa levar ao atendimento de suas reivindicações, dentro de um processo discursivo.

Resumindo: o modelo liberal garante, aos indivíduos, espaço para se construírem. No patamar em que a sociedade brasileira se encontra, atualmente, porém, esse modelo mais propicia o incremento de desigualdades, o fortalecimento daqueles indivíduos que se encontram privilegiados. A radicalização na direção do comunitarismo parece vir ao encontro da necessidade dos anseios e reivindicações da população negra (afro-descendente), em sua luta por reconhecimento. Mas há que se ter em mente que esse modelo democrático pode se perverter em uma ditadura da maioria, com a mera substituição de um grupo por outro, mas com a manutenção de uma “ordem”, em si, desigual, opressiva da diversidade. O modelo da democracia deliberativa assume, então, o ônus de, enveredando para além do comunitarismo, sugerir que

se deve estabelecer um caminho dialógico, pela ética do discurso, onde se relativizem as éticas particulares, em direção à construção de normas justas, de caráter moral, decorrentes do processo discursivo, visando o bem para todos. Aí, sim, se terá uma neutralidade, de fato, pelo beneficiamento atingir a todos, mesmo que respeitando as diferenças grupais<sup>43</sup>.

Portanto, somente a partir da formação discursiva da opinião, não apenas de grupos, mas da sociedade como um todo, é que se poderá ter esperança da construção de uma sociedade, de fato, inclusiva, verdadeiramente sensível à diferença, realmente justa e democrática. O que a referência à educação intentou foi mostrar que a formação discursiva se principia no aparelhamento dos agentes, seja por uma nova abordagem da história de seu povo, de sua cultura, seja pelo franqueamento de oportunidades para que membros desse povo consigam qualificação para se posicionarem social e politicamente. Dentro desse contexto se encontram, circunstancialmente, as ações afirmativas, as cotas, o livro didático. A limitação dessas propostas, certamente, não se encontra nelas mesmas: a falha pode estar nas instâncias e nas formas em que se dão suas elaborações.

Considerando-se todos esses aspectos, serão buscados, na seqüência, de forma empírica, dados que corroborem os pressupostos teóricos dispostos até o presente. Esses dados intentarão propiciar uma visão sobre o processo de construção identitária do povo negro a partir de uma situação específica, mas, situação que apresenta elementos que podem confrontar as teorizações anteriores.

---

<sup>43</sup> [...] o teor ético de uma integração política que unifique todos os cidadãos precisa ser “neutro” em face das diferenças que haja no interior do Estado entre comunidades ético-culturais que se integram cada qual em torno de uma respectiva concepção própria do que seja o bem. (HABERMAS, 2002b, p. 257).

## CAPÍTULO IV

### EM BUSCA DA CONSCIÊNCIA DE SER NEGRO, HOJE

#### 4.1. A pesquisa

Para buscar argumentos que definam todas as questões que têm sido aventadas ao longo desse estudo – sobretudo com relação à propriedade de se falar de uma identidade negra e de um povo negro, procedeu-se a uma pesquisa que focou sujeitos em distintas situações de interação – todos, sujeitos que se autodefiniam (autodefinem) como “negros”:

1. sujeitos vivendo em interação com outros grupos “étnicos” não-negros, mantendo relações sociais a partir de comunidades “comuns”, partilhando momentos como a convivência em ambientes de trabalho;
2. sujeitos vivendo em semi-interação com grupos “étnicos” não-negros, mantendo relações sociais esporádicas a partir de comunidades que se auto-referem como “negra” ou “afro-descendente”, partilhando momentos como a convivência em ambientes escolares;
3. sujeitos vivendo em “não-interação com outros grupos “étnicos”, mantendo relações sociais a partir de comunidades exclusivamente (majoritariamente) composta por afro-descendentes – comunidades remanescentes de quilombos, ou comunidades “quilombolas”.

Esses sujeitos foram selecionados a partir do nível de sua interação e de sua importância, quanto à vivência e organização, na vida das comunidades escolhidas. Assim, de acordo com o critério proposto, entrevistaram-se:

- a) 03 crianças (10 a 11 anos);
- b) 09 adolescentes (13 a 17 anos); e
- c) 03 adultos.

Essas investigações tiveram lugar em ambientes diferentes, de forma a se poder verificar melhor a influência das interações sobre a autocompreensão que os sujeitos tinham de si. Os ambientes escolhidos foram:

- a. Uma comunidade remanescente de quilombo, originada em 1909, localizada a cerca de 40 km de Campo Grande, MS, designada “Furnas dos Dionísios”, município de Jaraguari;
- b. Uma comunidade remanescente de quilombo (comunidade quilombola urbana), originada em 1905/1906, situada no bairro São Benedito, periferia de Campo Grande, MS, designada Comunidade “Tia Eva”;
- c. Uma escola pública, localizada na Comunidade “Tia Eva”;
- d. Um ambiente de trabalho.

De forma a melhor coletar os dados que se considerava importantes para o propósito da pesquisa, recorreu-se a uma investigação de cunho qualitativo-etnográfico, desenvolvida mediante aplicação de questionários, entrevistas e depoimentos (histórias de vida).

Os dados, uma vez coletados, foram analisados, quanto à construção dos conceitos de identidade nacional, identidade negra e povo, a partir da contribuição/construção dos conceitos de “identidade”, “Eu ‘pós-convencional’” e “povo” propostos por Habermas, especificamente na sua Teoria da Ação Comunicativa, na sua concepção de ética e no seu pensamento político.

Os dados e informações provenientes dos questionários/entrevistas foram analisados por categorias que buscaram corroborar ou não as hipóteses subjacentes ao problema.

Os estudos de caso (histórias de vida) forneceram “vivências” que buscaram traduzir a apreciação livre e pessoal dos sujeitos sobre sua própria constituição (e contribuição) enquanto individualidade (conceito de “Eu”) e coletividade (conceito de “Povo”).

O uso de questionários estruturados foi um recurso para buscar o anonimato daqueles que dispunham de pouco tempo e encorajamento para participarem das conversas de caráter

investigativo. Esse, o caso dos estudantes.

#### **4.1.1. Os ambientes**

A abordagem dos sujeitos se deu em vários ambientes, conforme apontado acima: os adultos foram contatados ou em sua própria residência – os habitantes das comunidades quilombolas – ou em local indicado pelo próprio entrevistado (local de trabalho). Já os estudantes foram contatados no ambiente escolar, durante o período de aulas. A escola está localizada no perímetro da comunidade definida e descrita, adiante, como “quilombo urbano”.

Qual a razão da escolha desses ambientes? As razões podem ser dadas a partir de motivações objetivas e subjetivas, metodológicas e pessoais. Objetivamente, nas comunidades selecionadas era mais fácil se encontrarem os sujeitos nas condições julgadas apropriadas para a forma de coleta de dados definida. Em termos metodológicos, os sujeitos estariam em seu “habitat” costumeiro, o que evitaria interferências indesejadas, como o constrangimento provocado por deslocamentos, além de ser possível a observação de outros elementos intervenientes (aspectos físico-estruturais do ambiente, por exemplo).

Quanto ao aspecto pessoal, subjetivo, existe o conhecimento prévio. Conhecemos “Furnas dos Dionísios” em fins da década de 1980, acompanhando excursões e acampamentos, inclusive de grupos de escoteiros. Outros contatos foram feitos, esporadicamente, em inícios da década de 1990, em visitas de caráter recreativo. Furnas sempre nos pareceu um lugar especial, não apenas por sua beleza natural, mas também pela peculiaridade de seus moradores, sempre hospitaleiros.

Já a comunidade “Tia Eva” foi visitada mais freqüentemente, até por causa de sua proximidade com a cidade de Campo Grande. Todavia, as visitas, feitas a residências de conhecidos e amigos, situavam-se mais especificamente no Bairro São Benedito e, não, delimitadamente, no perímetro da comunidade. Esses contatos ou visitas ocorreram,

sobretudo, a partir de inícios de 1990 e chegamos a participar (como assistentes) de alguns eventos culturais ali realizados.

Contatos com moradores dos ambientes selecionados e militantes do movimento negro ajudaram a delinear uma compreensão da significatividade ímpar que Furnas e “Tia Eva” representavam para a comunidade negra, e não só de Campo Grande.

Assim, desde muito antes de se principiar esse investigação já havia a idéia de estudar mais aprofundadamente essas comunidades; pela riqueza de sua cultura, pela importância de suas histórias e das histórias de sua população, pela necessidade de que sua história não se perdesse e por alguns ensinamentos que poderiam ser extraídos daí e extrapolados para outros grupos – como é a discussão sobre a construção identitária proposta por essa tese.

Essas comunidades são ricas e enriquecedoras. Essas comunidades são, cada qual a seu modo, quilombos.

#### **4.1.1.1. Os “Quilombos”**

Embora haja muitas grafias e pronúncias para o termo convencionado como “quilombo”, embora se apresentem várias definições para os variados termos, e apesar de os seus habitantes suportarem muitas designações, em geral, por quilombo se aceita uma região habitada por população majoritariamente negra ou afro-descendente (REIS; SOARES, 1996).

Gorender (2000) insiste na derivação africana do termo (sem precisar de qual região), ao afirmar sobre a palavra “quilombo”:

“Palavra originária de *uma língua africana*, adquiriu, no Brasil, o significado de ajuntamento clandestino de negros insubmissos. Tiveram dimensões muito variáveis, desde os minúsculos, de uns poucos indivíduos, até alguns que reuniram milhares de fugitivos e seus descendentes.” (GORENDER, 2000, p. 105, grifos nossos).

A referência oficial aos quilombos – sem os definir – é feita nos artigos 216 da Constituição Federal e 68 dos Atos das Disposições Constitucionais Transitórias, onde se lê:

Art. 216. Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira [...]

§ 5º - Ficam tombados todos os documentos e os sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos.

[...]

“ART. 68 dos ADCT. Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras, é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes títulos respectivos.”

De acordo com o site da Fundação Cultural Palmares, órgão ligado ao Ministério da Cultura, em sua seção “Expressões Afro-Brasileiras”, quilombo pode ser entendido como “Local onde viveram os escravos fugidos. Locais povoados por negros fugidos, os quais, no século XVII se estabeleceram no interior do país, formando uma república. Ex: O Quilombo dos Palmares, em Alagoas.” (FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES, 200-).

Gomes (2002) elenca diversas designações para os habitantes daqueles locais que se caracterizavam por “comunidades de escravos fugidos” – seriam os *caribs*, os *black caribs*, *maroons*, *cimarrones*, *bush negroes*, dentre outros – sem precisar a definição das próprias comunidades.

Documento da Secretaria da Justiça e da Defesa da Cidadania (SJDC) e do Instituto de Terras do Estado de São Paulo (ITESP), lançado em 2000, procura ampliar o conceito de quilombo, referindo-o a todo um amplo movimento de libertação e emancipação do povo negro, mas não só:

[...] Frequentemente o entendimento associado ao termo Quilombo é feito eminentemente pelas leituras que tomaram o fenômeno a partir dos conteúdos atribuídos pela própria política de repressão oficial, isto é, sem contextualizá-lo.

[...]

[...] estudos mostram que o que evidenciaria o Quilombo seria muito mais a transição da condição de escravo para camponês livre do que as estratégias utilizadas para alcançar esta condição (fuga, negociação com os senhores, herança, entre outras). Com essa definição, o elemento da fuga é mais um entre outros a ser considerado. Ainda, é de notar que, neste caso, a ligação com a história quilombola é restituída como um vínculo sócio-histórico com um tipo e qualidade de organização social mais do que um estrito traçado datado de ligações unilineares com o passado. (SECRETARIA DA JUSTIÇA, 2000, p. 50; 51).

Para aqueles que participam dos movimentos negros voltados para a atuação nas



comunidades remanescentes de quilombos (como é o caso de um dos entrevistados), quilombo pode ser mais bem definido, pelas suas peculiaridades, como “casa de negro”. E essa designação se estende a aspectos de caráter não apenas histórico, mas, sobretudo, cultural e produtivo, que um relativo isolamento pode ter preservado e pode lograr preservar:

[...] a comunidade em questão se equilibra em base a um intenso sistema de trocas baseado num uso social dos recursos em detrimento do estrito uso econômico da lógica monetária. Certamente a entrada significativa de outras fontes de recursos, principalmente aqueles ligados à lógica financeira, de fato, em vez de favorecer uma perspectiva de superação de relações de dependência já pré-existente, ao contrário, pode vir a restabelecê-las, agora, com outros agentes. Assim, deve-se alertar os envolvidos para que tenham cuidado de não acirrar ou fortalecer assimetricamente posições e papéis neste sistema. (SECRETARIA DA JUSTIÇA, 2000, p. 54).

Dessa concepção ampla de quilombo, que vai para além das definições (ou ausência delas) oficiais, intelectuais negros, como Abdias do Nascimento, propugnam por uma ideologia (no sentido de conjunto de idéias), um movimento que denominam *quilombismo*.

De acordo com Abdias Nascimento,

O Quilombismo compreende não ser suficiente obter pequenas concessões de caráter empregatício ou de direitos civis, no contexto da sociedade branca dominante no país: o nosso problema se configura como um problema de direitos humanos, direitos de soberania, de autodeterminação e de protagonismo histórico. O Quilombismo nos ensina que nós, negros, precisamos construir nossas próprias instituições independentes e progressistas, consolidar nossa coesão e força política, reconstruindo e fortalecendo a nossa comunidade para podermos sobreviver numa sociedade racista. Além disso, a longo termo, necessitamos criar nossa alternativa à sociedade racista, na forma de uma comunidade saudável, na qual nossos filhos possam crescer saudáveis de corpo e espírito, sem as distorções inerentes à dominação de origem européia. No Brasil, como maioria da população, vamos além: temos o direito e a obrigação de assumir o poder em nosso país, e de construir a sociedade nacional quilombista. Baseado em nossa rica e dinâmica herança sócio-econômica e política africana e afro-brasileira, a filosofia e a ciência política afro-brasileira do quilombismo propõem determinados princípios básicos de organização social. Entre estes se inclui o princípio de Ujamaa, economia coletiva e cooperativa, prescrevendo que a terra, as instalações industriais e os recursos naturais são de propriedade nacional, destinados ao uso coletivo da sociedade. Camponeses e trabalhadores rurais, que trabalham a terra, são os dirigentes e os administradores da produção agrícola. Os operários, como produtores dos bens industriais, são também os gerentes e os responsáveis de suas unidades de produção. O trabalho, para o Quilombismo, assim como era nas sociedades africanas e quilombos, é um direito e uma obrigação. (NASCIMENTO, A., p. 32-33).

Assim como se pretende demonstrar que as reivindicações do povo negro não se resumem apenas aos afro-descendentes, a proposta do quilombismo também nasce, mas não

se reduz, aos povos negros:

A sociedade quilombista não é uma sociedade exclusivista de negros; ela é de todos os brasileiros, brancos, negros, índios e orientais; uma sociedade igualitária em todos os sentidos, consciente de que, para poder ser igualitária no sentido racial, uma sociedade necessita previamente rejeitar os fundamentos inerentemente racistas da chamada civilização ocidental-cristã. (NASCIMENTO, A., 1982, p. 34).

Foi em vista dessas e outras características, inclusive de caráter étnico, da intencionalidade de se construir uma ordem dentro de uma outra ordem, uma *nova* ordem dentro da *velha* ordem, que se intentou uma aproximação das duas comunidades investigadas.

#### 4.1.1.2. Um quilombo “tradicional”: a Comunidade “Furnas dos Dionísios”



**Ilustração 1 - Furnas dos Dionísios - visão panorâmica.**

A “Furnas dos Dionísios”, como é conhecida, é uma comunidade originária dos descendentes de Dionízio Antonio Vieira e Luzia Joana de Jesus. De acordo com dados da Coordenadoria Especial de Políticas para a Promoção da Igualdade Racial, do Governo do

## Estado de Mato Grosso do Sul,

A comunidade negra denominada “Furnas de Dionísio” teve sua origem em meados de 1909 com estabelecimento de Dionízio Antonio Vieira e Luzia Joana de Jesus, vindos de Minas Gerais, negros, remanescentes de comunidade de quilombo, fixando moradia em uma gleba de terras, conhecida como Lajeadozinho, no município de Campo Grande, hoje Jaraguari.

Assim chegando e iniciando sua família, o remanescente voltou-se à agricultura de subsistência e à pecuária, dando início também a ocupação racional do local que posteriormente seria medida em 904 h.

[...]

As anotações demonstram também que na época o sr<sup>o</sup> (*sic*) Dionízio e sua família tinham grande capacidade de empreendimento agrícola-comercial.

Logo após seu falecimento, em 02 de março de 1930 e de sua esposa em 10 de setembro de 1933, o imóvel foi inventariado, com sentença proferida em 03/12/1951, não deixaram testamento, mas os nove filhos herdeiros:

- 1- Antonio Dionízio Martins
- 2- Maria Luiza Silva
- 3- Abadio Dionízio Martins
- 4- João Dionízio Martins
- 5- Jacinto Dionízio Martins
- 6- Valéria de Jesus (falecida na época do inventario)
- 7- José Dionízio Martins (falecido na época do inventariado)
- 8- Manoel Dionozio Martins (falecido na época do inventariado)
- 9- Dorvina Luiza de Jesus (falecida na época do inventariado)

Atualmente, a caracterização de “Furnas dos Dionísios”, ainda de acordo com a Coordenadoria Especial de Políticas para a Promoção da Igualdade Racial, é a seguinte:

- Área Total: 579,8581 ha.
- Área devoluta: 133 ha. (já incluída no total)
- Município: Jaraguari
- N. de famílias: 40
- Densidade demográfica: estima-se, aproximadamente, de 400 a 500 habitantes
- Distância da capital, Campo Grande: 44 km
- Associação: Associação dos Pequenos Produtores Rurais de Furnas de Dionísio
- Escola: Escola Estadual Zumbi dos Palmares (ensino fundamental)

A comunidade Furnas dos Dionísios (de ora em diante referida como Dionísio) apresenta outros dados, atualmente, nas palavras dos entrevistados. De acordo com as informações coletadas mediante entrevista, Dionísio congrega, em 2007, cerca de 90 famílias, fato que pode ser explicado pela ocorrência de casamentos dos descendentes, levando à

constituição de novas famílias.

Dionísio tem sua economia baseada na agricultura familiar e na pequena produção doméstica de produtos de origem animal e agrícola, como melação, rapadura, açúcar mascavo, dentre outros. A agricultura é favorecida pela fertilidade do solo, decorrente da concentração de sais minerais, o que contraria a impressão inicial daqueles que se aproximam do local. De fato, o caminho que conduz a Dionísio é precário: não sendo asfaltado, há trechos em que a estrada apresenta sulcos profundos, em outros, a quantidade de pedras é significativa – trechos de areia também podem ser contabilizados. É esse caminho, de aparência pedregosa, que dá a impressão de aridez e pouca produtividade de Dionísio. No entanto, como as terras quilombolas estão em uma espécie de vale – uma fuma, em verdade – aí se concentram nutrientes carregados pelas águas das chuvas.

A área encontra-se, em grande parte, preservada, recortada pelos lotes e suas respectivas produções. O terreno é cruzado por riachos e alimentado por nascentes, o que aumenta sua capacidade de subsistência. Existe energia elétrica, ainda que sofrendo bastantes variações e suspensão do fornecimento no intervalo de horas. A comunicação com o ambiente externo à comunidade é limitada a um telefone público e a uma condução que passa pela manhã com destino a Campo Grande e retorna no fim da tarde. As pessoas, individualmente, porém, possuem aparelhos de telefones móveis, motos e automóveis, além de eletroeletrônicos como aparelhos de som e imagem, incluindo receptores via satélite (parabólicas).

De um modo geral, os residentes em Dionísio são descendentes de Dionízio, o fundador, com os casamentos se realizando praticamente entre os parentes, sobretudo primos e primas de terceiro grau (às vezes, segundo grau; mesmo, primeiro grau). Apesar de reduzida, pode-se contar a presença de pessoas não ligadas ao “clã” dos Dionísio na área, sobretudo aquelas que conseguiram terras: os lotes que compõem o território são cadastrados como terras quilombolas, cuja posse é da comunidade e seus descendentes, não podendo, em

tese, ser comercializados para pessoas externas, nem transferidas – as terras podem passar de pai para filho, desde que eles se mantenham nas mesmas.

Chegar a Dionísio é, em si, uma aventura. Uma aventura pelo que representa em termos das condições da estrada e pelo que significa em termos de contato com uma realidade organizada por padrões que contestam, sob vários aspectos, a sociedade envolvente – uma *velha nova* ordem que, na sua proposta coletiva de trabalho e posse da terra, contesta o padrão privatista e capitalista atuais.

Melhorias podem ser encontradas em Furnas, o que se manifesta nas residências construídas em tijolo, contrastando com aquelas ainda erguidas em material rústico, como madeira.

A infra-estrutura contempla os serviços de saúde e educação. A escola, por sinal, é referida em todos os projetos de inclusão, diversidade, promoção e igualdade racial, não apenas no município e Estado de Mato Grosso do Sul, mas em todo o Brasil. Dados referentes ao DataEscolaBrasil, de 2002, coletados junto ao Inep, indicam que a Escola Estadual Zumbi dos Palmares congregava, na época, 98 matrículas no Ensino Fundamental e 57 no Ensino Médio. Com 4 salas de aula, possuía 01 computador, 01 impressora, 01 videocassete, 01 aparelho de televisão, 01 retroprojetor, 01 antena parabólica e 01 aparelho de som. Não contava com acesso à internet. Na época, o índice de reprovação e de abandono, no Ensino Fundamental era, respectivamente, de 8,5% e 9,9%, respectivamente. No Ensino Médio, o índice de abandono era de 22,5%. Não se anotaram reprovações.

Há muitas crianças na comunidade, cuja população é maciçamente afro-descendente. De uma forma ou outra, todos conseguem referir-se às suas raízes com Dionísio mediante a citação de parentes mais velhos.

A pessoa mais indicada, quando das visitas de “curiosos” e pesquisadores é a Dona Sinh’Ana. Nos momentos em que foi procurada por nós para as entrevistas, não se encontrava

em condições de atender. Alegam problemas de várias ordens, inclusive saúde. Sabe-se, também, que há resistências à concessão de entrevistas, fato que é motivado pelos inúmeros entrevistadores que não deram retorno à comunidade das investigações que fizeram.



**Ilustração 2 - Jhonny Martins de Jesus, em sua residência.**

Nosso contato e porta-voz na comunidade foi Jhonny Martins de Jesus, de 26 anos, nascido e criado em “Furnas dos Dionísios”, pertencente à oitava geração dos Dionísios; seu avô, Sebastião Abadio Martins, bisneto de Dionízio, foi o responsável por muito do conhecimento sobre o fundador da comunidade. Jhonny, apesar da pouca idade, é personagem bastante atuante: já foi líder da comunidade e, atualmente, é Coordenador Estadual das Comunidades Negras Rurais de Mato Grosso do Sul e Coordenador da Coordenação Nacional de Quilombos; também atua na Secretaria Especial de Políticas para a Promoção da Igualdade Racial (Seppir) de Mato Grosso do Sul.

A indicação e a eleição de Jhonny para a entrevista se deu, portanto, devido a sua

visão não apenas da comunidade específica de Dionísio, como também pelo fato de possuir uma visão ampla do próprio “movimento” dos quilombos, visão de âmbito nacional, como já destacado. Jhonny recebeu-nos em sua casa, em Furnas dos Dionísios.

#### **4.1.1.3. Um quilombo “urbano”: a Comunidade “Tia Eva”**



**Ilustração 3 - Comunidade "Tia Eva" - visão panorâmica**

A Comunidade Tia Eva é, hoje, classificada na categoria de “quilombo urbano”. Por isso se quer designar aquelas comunidades remanescentes de quilombo que foram absorvidas por núcleos urbanos. A Comunidade Tia Eva está localizada no Bairro São Benedito, periferia de Campo Grande, capital de Mato Grosso do Sul; distante cerca de 10 km do centro, o local já foi referido como Bairro São Francisco e Jardim Seminário.

A origem da comunidade data de 1905, quando a ex-escrava Eva Maria de Jesus, então com cerca de 45 anos, teria chegado à região, provindo de Mineiros, Estado de Goiás, em busca de refúgio. “Tia Eva” teria requerido e comprado o terreno, de 8 hectares, em 1910, pagando em torno de 85.000 réis. Em 1912, em virtude de uma promessa feita a São

Benedito, ergueu uma capelinha, que foi reformada em 1919, e ainda hoje centraliza a vida da comunidade. “Tia Eva” teria morrido em 1926.



**Ilustração 4 - Capelinha de São Benedito mandada erguer por "Tia Eva". Comunidade “Tia Eva”, Bairro S. Benedito, Campo Grande, MS.**

Quando de sua vinda para a região, teria trazido consigo as filhas Joana, Sebastiana e Lazara. Também se fazia acompanhar de um certo “tio Adão”, que não se sabe ao certo quem fora. “Tia Eva” ganhou fama como parteira e benzedeira; alguns a designavam como “milagreira”, devido às orações que conhecia e aos cuidados que dispensava aos doentes. Não era só parteira: “Tia Eva”, em um local em que poucos acorriam, também fazia as vezes de capelã, enterrando e encomendando os mortos.

Hoje, o corpo de “Tia Eva” está enterrado na capelinha que mandou erguer.





**Ilustração 5 - Busto de "Tia Eva" em frente à capelinha onde seu corpo está enterrado. Comunidade "Tia Eva", Bairro S. Benedito, Campo Grande, MS.**

Discute-se a precedência de “Tia Eva” (e de Dionízio) sobre José Antônio Alves Pereira, reconhecido como fundador de Campo Grande: especula-se, entre estudiosos da cultura negra local, que “Tia Eva”, tendo chegado antes de José Antônio, seria a verdadeira fundadora da cidade.

Não existem muitos dados reunidos sobre “Tia Eva”. A “memória viva” concentra-se, de certo modo, no senhor Sérgio Antônio da Silva, nascido em 27 de abril de 1935 (então, com 71 anos à época da entrevista), mais conhecido como “Seu” Michel. “Seu” Michel nasceu e sempre viveu no local.



**Ilustração 6 - Senhor Sérgio Antônio da Silva, o "Seu" Michel.**

“Seu” Michel é bisneto de Tia Eva: sua avó era a dona Sebastiana, filha de Tia Eva que viveu os últimos anos na casa dos familiares do próprio “Seu” Michel. Foi dele a iniciativa de fundar uma associação que congregasse os descendentes de Tia Eva, devido à importância que ele percebeu em relação à antepassada, cujo nome é referência no Brasil, quando se discute os escravos, os quilombos e as “rotas dos escravos no Brasil”.

“Seu” Michel tem um histórico de militância junto ao movimento negro e à frente da Comunidade “Tia Eva”, cuja liderança exerceu por cerca de 40 anos, e durante a qual conseguiu inúmeras melhorias, tais como escola, computadores, documentos para os moradores, asfalto, centro comunitário, moradias...

A escola existente na comunidade, Escola Estadual Antônio Delfino Pereira e Centro Cultural e Educacional Tia Eva, assim como a existente em Furnas, é referência nas proposições de políticas públicas e de inclusão. Os dados do Inep, de 2002, indicam que a escola possuía 25 crianças na creche, 22 crianças matriculadas na pré-escola, 380 estudantes matriculados no Ensino Fundamental e 96 matriculados no Ensino Médio. Em termos de equipamentos, possuía, à época, 01 microcomputador, 01 impressora, 02 videocassetes, 03

aparelhos de televisão, 01 retroprojetor, 01 aparelho de som e acesso à internet. Era alarmante, porém, o índice de evasão e reprovação, sobretudo no Ensino Médio: 31,3%, cada índice; além de uma taxa de distorção idade-série de 83,7%.

“Seu” Michel nos recebeu, em todas as entrevistas, na varanda de sua casa, de onde se pode ter uma visão da igreja e do centro comunitário. É dele a informação de que, atualmente, a Comunidade abrange, aproximadamente, 60 residências, quase 70 famílias. Porém, 5% dos moradores da Comunidade não seriam descendentes de Tia Eva; estes, espalhados pelo Brasil, atingem a casa das 2.000 pessoas. Também o “Seu” Michel contribuiu para isso: tem 12 filhos, 25 netos e 3 bisnetos. Em suas palavras: “[...] eu até brinco com o pessoal, que a Bíblia diz ‘crescei e multiplicai-vos’; e fala que ‘a figueira que não dá fruto deve ser cortada’. Então, eu falo que eu sou o maior pregador do Evangelho [...] esse é fácil de pregar!”

#### **4.1.2. Os sujeitos**

A coleta de dados se fez junto a pessoas que podem ser consideradas representativas do universo investigado. Dois deles já foram apresentados acima, quando da indicação dos ambientes: Jhonny, da comunidade “Furnas dos Dionísios”, e “Seu Michel”, da comunidade “Tia Eva”. Também se buscou dados da comunidade negra e afro-descendente a partir de Maria Helena Bicudo, atual presidente do Conselho Estadual dos Direitos do Negro (CN).

Formada em Economia Doméstica, a piracicabana de cerca de 40 anos (há 26 anos em Campo Grande) milita em várias causas sociais, tendo participado do Conselho da Mulher e coordenado o programa Ação da Cidadania no Estado de Mato Grosso do Sul. Ela nos recepcionou em seu ambiente de trabalho, no Parque dos Poderes, onde está instalado o Conselho do Negro.



**Ilustração 7 - Maria Helena Bicudo - Coordenadora do Conselho Estadual do Negro.**

Os estudantes, por suas vezes, foram escolhidos aleatoriamente pelo agente de campo que auxiliou na coleta de dados. Não tendo pretensões estatísticas, não seguiu uma metodologia probabilística, mas estruturou-se como uma pesquisa com amostra não-probabilística por conveniência – aquela em que os sujeitos são selecionados de acordo com a conveniência do entrevistador. Se os sujeitos anteriores foram entrevistados a partir de um roteiro aberto ou, quando muito, semi-estruturado, aqui, com os estudantes, utilizou-se um questionário estruturado (Apêndice B). Esse questionário, quanto à aferição dos critérios físicos dos respondentes e quanto à opinião relativa aos padrões de beleza, pautou-se, conforme indicado, em alguns aspectos do instrumento de coleta de dados utilizado por Maria Souza (2003) em sua pesquisa sobre a discriminação nos ambientes escolares. Os questionários foram aplicados no próprio ambiente escolar, a Escola Estadual Antônio Delfino Pereira, já referida quando da descrição da Comunidade “Tia Eva”.

#### **4.1.3. O método**

A pesquisa assumiu uma perspectiva investigativa que pode ser considerada como uma investigação qualitativa, de cunho etnográfico. De acordo com Denzin e Lincoln,

A pesquisa qualitativa é um campo de investigação em seu sentido próprio. Ele cruza disciplinas, campos, e objetos de discussão. Uma complexa, interconectada família de termos, conceitos e suposições envolvem o termo *pesquisa qualitativa*. Isso inclui as tradições associadas com o positivismo, pós-estruturalismo e várias perspectivas de pesquisas qualitativas, ou métodos, conectados aos estudos culturais e interpretativos [...] (DENZIN; LINCOLN, 1994, p. 1, grifos dos autores, tradução nossa).

Mais,

A pesquisa qualitativa, como um espaço de práticas interpretativas, não privilegia apenas uma metodologia sobre qualquer outra. Enquanto um espaço de discussão, ou discursos, a pesquisa qualitativa é difícil de definir claramente. Ela não tem uma teoria, ou paradigma, que seja distintamente própria. (DENZIN; LINCOLN, 1994, p.3, tradução nossa).

A pesquisa qualitativa espalha-se em uma variedade investigativa que inclui os estudos biobibliográficos, os estudos de caso e os estudos etnográficos.

Modelos de estudos feministas, étnicos, marxistas e culturais privilegiam uma ontologia materialista-realista; isto é, o mundo real produz um material diferente em termos de raça, classe e gênero. Epistemologias subjetivistas e metodologias naturalistas (usualmente etnografias) são também empregadas. Materiais empíricos e argumentos teóricos são avaliados em termos de suas implicações emancipatórias. Critérios das comunidades de gênero e racial (por exemplo, Afro-americanos) podem ser empregados (emotividade e sentimento, cuidado (zelo), acerto pessoal, diálogo). (DENZIN; LINCOLN, 1994, p. 14, tradução nossa).

Talvez, um dos procedimentos investigativos que se resguarda sobre o manto da pesquisa qualitativa, e que tenha se destacado mais, nos trabalhos de campo, sejam os estudos etnográficos, que também assumiram diversas facetas ao longo das últimas décadas. Atualmente, fala-se de uma vertente etnográfica resultante de uma mudança pós-moderna:

Historicamente, o método etnográfico tem sido usado tanto por antropólogos quanto por sociólogos. Os parâmetros para aqueles que têm usado esse método no passado foram todos abandonados pelos etnógrafos contemporâneos. A transformação sócio-histórica das sociedades e a consciência no mundo moderno têm implodido os fundamentos teóricos e os valores da antiga etnografia. (VIDICH; LIMAN, 1994, p. 38, tradução nossa).

Essas mudanças conduzem a uma revisão da etnografia, que vai além dos domínios da sociologia ou da antropologia. E se há uma crença que se estende à etnografia – devido à sua vinculação estreita com a pesquisa qualitativa – acusando-a de fazer com que os pesquisadores se deixem ficar à margem, produzindo pesquisas cujas informações, sobretudo

em monografias, são apresentadas como (ou são reduzidas a) um “texto”, existem aqueles que buscam apresentar esse método como adequado aos novos tempos:

Os métodos da etnografia tornaram-se altamente refinados e diversos, e as razões para fazer etnografia multiplicaram. Já não ligada aos valores que tinham guiado e tinham focalizado o trabalho dos primeiros etnógrafos, a nova etnografia engloba uma área de discussão amplamente estendida, limitada somente pelas variedades da experiência na vida moderna; os pontos de vista a partir dos quais as observações etnográficas podem ser feitas são tão grandes quanto as escolhas dos “estilos de vida” disponíveis na sociedade moderna. É nossa esperança que o refinamento tecnológico do método etnográfico encontrará sua justificação na descoberta de novas direções dos problemas que conduzem a uma maior compreensão do mundo moderno. (VIDICH; LIMAN, 1994, p. 42, tradução nossa).

Dentre os desafios que se impõem àqueles que pretendem se dedicar a uma pesquisa de cunho etnográfico se encontra a superação do mito da objetividade pura, da imparcialidade inatacável do cientista. A consciência de que a compreensão dos fenômenos ou dos problemas pesquisados pode exigir um mergulho na própria realidade investigada não deve impedir de se fazer ciência; como diz Morin, há que se fazer “ciência com consciência”. Na verdade, o investigador que envereda pela pesquisa qualitativa, que recorre a uma abordagem etnográfica, deve estar constantemente alerta para fazer com que se dê uma permanente interação entre seu mundo de experiência e a experiência de mundo dos demais, de forma a que seus estudos sejam não só compreensíveis, mas socialmente relevantes.

Embora seja verdadeiro que em algum nível toda pesquisa é uma empresa excepcionalmente individual - não apenas parte de um corpo sacrossanto de conhecimento acumulado - também é verdadeiro que é sempre guiado por valores que não são únicos ao investigador. Nós somos todos criaturas de nosso próprio passado histórico e cultural. Todavia, de modo a ser significativo para outros, o exclusivismo de nossa própria experiência de pesquisa ganha significância quando é relacionada às teorias de nossos predecessores e a pesquisas de nossos contemporâneos. A compreensão social e cultural pode ser encontrada por etnógrafos apenas se eles estão atentos às origens das idéias que os motivam e estão prontos para confrontá-las - com tudo aquilo a que uma confrontação conduz. (VIDICH; LIMAN, 1994, p. 42-43, tradução nossa).

Dentre os tantos cuidados que o pesquisador deve ter, sobretudo aquele que opta por um estudo qualitativo, se encontra a seleção ou escolha dos informantes, em meio a uma vastidão de possíveis entrevistados que podem ser contatados. De acordo com Duarte,

[...] a definição de critérios segundo os quais serão selecionados os sujeitos que vão

compor o universo de investigação é algo primordial, pois interfere diretamente na qualidade das informações a partir das quais será possível construir a análise e chegar à compreensão mais ampla do problema delineado. A descrição e delimitação da população base, ou seja, dos sujeitos a serem entrevistados, assim como o seu grau de representatividade no grupo social em estudo, constituem um problema a ser imediatamente enfrentado, já que se trata do solo sobre o qual grande parte do trabalho de campo será assentado. (DUARTE, 2002, p. 141).

Nesse sentido, a eleição dos entrevistados, como apontado nas linhas anteriores, está em conformidade metodológica com o propósito definido por este estudo: cada um dos que acederam em conceder seus depoimentos tem uma caminhada significativa nos movimentos sociais do grupo étnico/racial ao qual pertencem; são pessoas que desempenham tarefas de responsabilidade e significância para suas comunidades e demais grupos vinculados; são reconhecidos pelas comunidades como legitimados para pronunciarem-se sobre suas venturas e desventuras; e são pessoas comprometidas com a construção identitária de um povo – o objeto dessa pesquisa.

## **4.2. Os resultados**

De forma geral, a pesquisa tinha intenção de aferir a opinião dos entrevistados sobre a percepção que as comunidades tinham de sua identidade étnica/racial, bem como a auto-imagem que elaboravam sobre si próprios e a existência de reivindicações, bem como a validade das mesmas. Fazendo uma aproximação com a teoria habermasiana, buscava-se diagnosticar, conforme indicado nos objetivos e nas hipóteses, até em que ponto o reconhecimento e a assunção da diversidade étnica e racial são capazes de impulsionar novas identidades e novas formas de cidadania que sejam, em seu ápice, cidadanias constitucionais ou pós-nacionais.

Os resultados das entrevistas foram agrupados em grandes categorias que pretenderam uma adequação aos propósitos deste estudo. Essas categorias foram as seguintes:

- A questão da identidade: envolvendo referências à identidade negra, em geral;

identidade quilombola, mais especificamente; autoconceito/auto-imagem dos negros sobre si e sua etnia/“raça”;

- As lutas e reivindicações: envolvendo os fatores que suscitam e aglutinam os movimentos negros de contestação e/ou reivindicação;
- Universalismo do “particularismo” negro: envolvendo as indicações de que a luta de um grupo particular – no caso, os negros – pode servir para uma proposta universal de construção de sociedade mais justa, igualitária e democrática.
- Protagonismo militante negro: envolvendo a apreciação das dificuldades das lutas do movimento negro devido à ausência de comprometimento de pessoas negras (expoentes) que poderiam se solidarizar e impulsionar o movimento e a auto-estima negros.

#### **4.2.1. Identidade negra, identidade quilombola**

Discutir a identidade, como os vários autores indicaram anteriormente, significa discutir o como alguém ou um grupo se reconhece, no confronto com outras pessoas ou grupos. Dentro desse contexto, discutir a identidade negra, ou a identidade quilombola, implica em reconhecer alguma especificidade desse grupo.

Esse reconhecimento de alteridade, de diversidade em um contexto que se quer homogêneo, nem sempre é um processo natural, mas implica em uma tomada de consciência, a qual pode surgir, ou se manifestar, apenas após um processo lento, ou mesmo doloroso: uma “descoberta” positiva ou negativa, como pode ser aquela resultante da discriminação ou do preconceito, que dizem, em sua manifestação – “Vocês não são nós”.

Porque, muitas vezes, a pessoa, se ‘tá de fora, acha que não, mas existe, né? [...] Porque eu posso contar a história, não vou falar o nome de um hotel, aí, que esse hotel tinha um neguinho... Só que ele não era daqui, ele era do Rio [de Janeiro]. Precisava de uma pessoa que falava três línguas, né? E esse crioulo passou em primeiro lugar, mas não chamavam ele. Em primeiro lugar, mas não chamaram. E aí



ele levou, foi lá no Conselho [dos Direito do Negro] denunciar, no momento em que souberam que ele denunciou, no outro dia chamaram... Por quê? Se ele passou em primeiro lugar, por que não chamaram? Comigo também aconteceu em um determinado supermercado... Às vezes, pode até não ser racismo, mas, naquele tempo que andava aquele problema pra comprar carne, né? Tinha que enfrentar aquela fila, né? E eu ‘tava na fila e o açougueiro... E eu fazia parte do Conselho, nessa época. E aí o camarada deixou de me atender pra atender uma loira bonita que ‘tava atrás. Eu falei: “Rapaz, você vai se ferrar.” Eu peguei três testemunhas Por sorte, tinha pessoa aqui da comunidade lá, tinha um policial preto, também, tirando serviço, lá... Eu fiz a denúncia [...] Mas aí na nossa reunião eu falei [...] Nós éramos em doze conselheiros, e aí tinha uns negrões assim, tudo do Rio de Janeiro, com os “cabelão” trançado, assim, atrás... Chegamos lá no supermercado, assim, a turma ficou olhando, fomos lá falar com o gerente... Acho que pensou que era até um assalto. Acha que negro é só assaltante... Só que como eu fiz a denúncia na hora, o gerente [disse:] “Não, naquele dia mesmo eu mandei embora. Não me serve.” (“Seu” Michel).

O nosso Estado, eu acho que ele ganha do Rio Grande do Sul... Nossa. Não. Aqui eu já... Por exemplo, de não existir... não existir comunidades quilombolas, ou “Por que vocês vieram pra cá?”, tipo assim. A gente precisa que titule nossas terras. “Olha, não seria melhor que esses negros tivessem ficado lá na África?” Sabe, de ouvir isso de superintendente, coisa e tal. (Jhonny).

Todavia, como em todo processo de construção identitária, esse conhecimento de si, ou esse re-conhecimento se dá a partir do outro, seja do mesmo grupo étnico, mediante uma caminhada conjunta, ou no “confronto” com o outro. É o que se pode perceber pela fala de Jhonny, quando ele afirma que, apesar de ter sido presidente da Associação existente em “Dionísio”, ainda não tivera uma visão mais ampla da situação dos negros, e negro quilombola, enquanto um grupo específico, com reivindicações e lutas próprias, distintas dos não-quilombolas, mas “um” grupo irmanado “enquanto” quilombola:

Eu nasci dessas reuniões, desses encontros, desses seminários, viajando pra ali, viajando pra cá, que se brotou e se criou essa coordenação estadual, que as pessoas já conhecem outros quilombos [...] Ainda que eu fui presidente da associação, mas a visão era “eu”... a “Dionísio”, a visão era muito focada em cima da minha comunidade. Sabe? De buscar melhoria pra ela, de brigar com o governo do Estado... Jamais eu achei que eu iria um dia em Brasília, jamais que eu ia... Jamais eu achei que eu ia conhecer outras comunidades. Assim: brigar por eles. Sempre a visão era só “Dionísio”: de conseguir alguma coisa pra cá, de melhorar a escola, de melhorar o posto de saúde, de melhorar “Dionísio”, mas, de repente, quando você vê... [...] Foi assim, foi muito legal, porque “Dionísio” é uma comunidade que tinha uma formação, já, que tinha escola, que tinha internet... (Jhonny).

Caso semelhante é afirmado por “Seu” Michel, o qual afirma, sobre o surgimento de sua “consciência” negra militante, que a mesma fora aprimorada pela participação, pelo

encontro com outros, para além de sua limitada experiência individual:

Olha, isso aí surgiu mais porque eu fiz parte do Conselho Estadual do Direito do Negro, também. Porque é sempre aquele [...]: “Ah, que esse negócio de racismo não existe, não existe.” Mas, dentro dessas participações que a gente vê que o racismo [...] porque lá, as denúncias que aparecem, né? (“Seu” Michel).

Outras vezes, a consciência da identidade se dá pelo “estranhamento”, não em relação ao “outro”, àquele não incluído no grupo étnico/racial, mas em relação à própria atitude dos que se encontram na militância e que tentam demonstrar que muito da história tem de ser relido sob uma nova ótica, menos ingênua e passiva. De acordo com Maria Helena, que afirmou ter passado por um processo depressivo quando de sua “crise de consciência e identidade”, esse foi um pouco o seu caso:

[...] Pra mim, nunca foi problema [a questão racial]. Então, até por isso que eu estranhei muito aquela agressividade, né? Porque isso não passou muito pela minha criação. Ou ficou muito bem velado [...] que eu não consegui perceber. Dentro da minha família. Agora, assim, eu me lembro, por exemplo, depois, resgatando a história da minha infância, principalmente que a gente tinha assim... A gente morava em um bairro chamado Paulista, lá em Piracicaba, e, ao lado, tinha a Paulicéia. E a Paulicéia, o bairro da Paulicéia tinha mais negros. Então, algumas pessoas diziam “os negrinhos da Paulicéia”. Então isso passa pela gente, passou por mim, só que eu não tinha a idéia clara disso. Mas eu vejo assim: que é um país mestiço... (Maria Helena)

A partir dessa consciência de luta, de irmandade ao redor de uma causa, vai-se definindo a consciência identitária de um grupo, o qual vai além de meros aspectos fenotípicos ou de tradições culturais. Emerge, então, a identidade como consequência de um compromisso mais amplo com a “causa negra”, entendida como uma luta contra as desigualdades e injustiças, contra a discriminação e outras formas de violência sofridas por um grupo que – se tem aspectos físicos e culturais próprios – tem em comum, sobretudo, uma história e um futuro. Assim, a identidade é algo pessoal, sim, mas também grupal: é o grupo, frequentemente, quem avaliza a opção do sujeito individual.

Em geral, hoje nós temos um conceito de que se considera negra toda aquela pessoa que se autodefine como negro e que tem um grupo que aceita essa pessoa como negro. [...] Ela... [indicando uma pessoa que fenotipicamente seria considerada branca] se “Dionísio” falar pra ti: “Ela é negra”... Morreu! É negra. É descendente nossa? É descendente. Se acabou. É uma autodefinição... a gente não leva... Tem muito negrão, negrão de melanina [...] Muito negrão de melanina negra e que, se

passa pela gente, não é considerado negro. A gente não considera [...] as atitudes, pra nós, isso é uma vergonha... (Jhonny).

A partir do fato de que as comunidades oriundas ou vinculadas aos quilombos mantêm um vínculo territorial, a questão identitária se complexifica ainda mais, pois, às vezes, o pertencimento envolve elementos e compromissos de ordem jurídica, como é o caso da identidade grupal amplificada pelos laços matrimoniais:

Aqui não tem... não tem um critério [de definição de pertença]. Até uma pessoa veio falar comigo: “Ah, diz que aqui [em “Tia Eva”] não pode... diz que é só negro, não pode entrar branco.” Mas, isso aí não existe. Nem os japoneses, que tinha aquele clube lá do... só japonês... Há uma lei que não pode. Não existe isso. E eu tenho... eu tenho hoje... eu tenho uns 6 genros, acho que só tem um negro: o resto tudo é... loiro dos olhos azuis. Então, o negócio, hoje, está mudado [...] (“Seu” Michel).

Agora, essa Associação [Associação dos Descendentes de Tia Eva] que nós fizemos é por essa forma que você está pensando. Ela não pode ser pessoas... Nem pessoas amigadas não pode ser. Tem uma Associação pra dirigir o patrimônio dos descendentes. Então o termo do... que é do nosso estatuto, é dessa forma. Porque, por exemplo, pode ser qualquer um, desde que seja descendente direto. Se o camarada é casado na [...] vive amasiado, também ele não pode votar. [...] Não é que nem uma associação, por exemplo, associação de moradores: só pode votar pessoal dessa região. Aqui, não. Pode votar camarada... pode vir lá de São Paulo e votar aqui, desde que ele prove que é descendente, de qualquer vila, ele pode votar... (“Seu” Michel).

O pertencimento a um grupo identitário, a participação na luta exige um despertar da consciência que, muitas vezes, o contexto sócio-histórico pode obstruir. De acordo com Maria Helena, compreender-se como negra é uma busca histórica, uma busca de uma essência que a “transitoriedade” de uma ubiquação nacional não pode abafar:

Pra mim, eu acho que é assim, trazer o eixo da Mãe África, né? [...] A identidade “pura”, mesmo. A origem, pra saber quem eu sou. Tipo assim: *eu estou brasileira*; mas, e antes dos meus ancestrais chegarem aqui...? Tudo bem [...] eles chegaram aqui num navio, mas, e lá? Como é que era lá? E aí a importância de saber o passado e de estar lembrando como que se vivia lá... [...] Eu vou pelo eixo da educação. Que a gente só não sabe essa referência porque nos faltou a educação. Só que eu entendo que faltou educação pra todo mundo. Agora, no sistema capitalista, todo mundo entre aspas. Como a professora Raimunda<sup>44</sup> fala: antigamente tinha uma lei que os filhos dos fazendeiros, existiam cotas pra eles, pra eles poderem estudar e serem engenheiros agrônomos. Então, agora, por que que não pode ter cota pra negro? (Maria Helena. Grifos nossos).

<sup>44</sup> Raimunda Luzia de Brito, professora universitária, advogada, assistente social (mestra em Serviço Social) e militante do movimento negro. Referência do Movimento Negro sul-matogrossense, empresta seu nome ao Coletivo de Mulheres Negras de Mato Grosso do Sul “Raimunda Luzia de Brito” (CMNegras MS).

A despeito dessa busca geográfica, existe, ainda, um conflito interno não só aos negros enquanto indivíduos, mas, também, enquanto coletividade. Confrontam-se concepções de que os negros devem se organizar e lutar por seus direitos, pois têm especificidades inegáveis, por um lado; mas, por outro, aventa-se que a radicalização da afirmação de uma alteridade pode ser mais prejudicial, ainda.

[...] [ser negro] é se reconhecer como pessoa, ir em busca da sua história, e, principalmente, estudar. Em cima do que já foi traçado [...] Por que o povo negro sofreu tanto... (Maria Helena).

Porque tem, nós temos lá os italianos, os alemães, os portugueses, os espanhóis... Agora, tem a questão da identidade nossa, que a gente foi perdendo. E assim, sim, eu vejo que a gente tem menos preocupação em manter os traços da nossa cultura, que os demais povos [...] (Maria Helena).

E eu acho que o que falta internalizar é, exatamente, o respeito por essa mestiçagem e incorporar... internalizar o conceito de todos. Porque não tem como não ser. Todos estamos aqui. Com olho azul e verde e... Como a gente aprendeu: tem “afro-bege”, “pouca tinta”, “média tinta” [...] As meninas, agora, são “quilombelas”; não são as quilombolas, são as “quilombelas”... é uma questão de auto-estima. (Maria Helena).

Eu acho que tem que estar um... Como diz: um misturado com o outro. Porque o negro, também é o seguinte. [...] Porque ele também precisa [...] dos brancos, que estão no poder. Então eu acho que nós temos que cuidar dos nossos interesses, da nossa etnia, mas também saber reivindicar junto a eles, pra que nós... possamos ter força, de ter o poder. Porque [...] o negro, ele ficou, assim [excluído] por muito tempo; portanto, por isso que somos poucos negros que, hoje, conseguiram crescer. Mas a gente também não pode só ‘tá... Querem as coisas pro negro, sem... se não tiver um bom... um bom relacionamento com aqueles que estão no poder, aqueles que ‘tão no poder, também, quase tudo é branco. Então, você tem que ter um jogo de cintura... [...] A gente, às vezes, consegue as coisas com humildade, nem toda hora você consegue na base da cacetada, né? [...] Acho que o negro, também, tem que ser dessa forma: ele quer o seu melhoramento, mas de uma maneira, também, democrática. A não ser que, às vezes, chega um ponto em que você tem que... Porque, tem horas, que a gente diz, que nem aquele ditado que “se quer agachar muito o negócio aparece”. Mas, enquanto você puder levar assim, né? Porque não adianta: eles estão com o poder na mão. Se você “daná” a bater muito, aí poderá ficar pior. Acho que é a maneira de a gente poder se desenvolver muito, eu acho que é isso aí: procurar os nossos direitos, mas de uma maneira mais democrática, né? (“Seu” Michel)

Mesmo afirmando o respeito ao outro, a convivência pacífica com o outro, o reconhecimento da necessidade de uma estratégia de se colocar na sociedade, de se postar frente ao outro, de reivindicar seus direitos, denota a necessidade da consistência do grupo, da organização. Essa organização, que dá força para a afirmação de si e a conseqüente conquista de direitos, reclama a auto-estima e o reconhecimento dos valores culturais que os

antepassados, os povos negros, ainda que identificados como escravizados, souberam construir e preservar – e que podem ser encontrados nas comunidades quilombolas. As comunidades quilombolas “rurais”, nesse sentido, constituem-se em fonte de resistência ao próprio modelo econômico e político vigente, devido a suas especificidades, que passam pela questão do trabalho, da subsistência, culminando com os próprios laços pessoais e uma formação política. Daí que a identidade negra, quilombola, envolve, entre outras coisas,

[...] a questão da agricultura, a forma de se trabalhar, né? A forma de trabalhar em coletivo, a forma de trabalhar, a forma de ter... isso já é uma forma que acho que une, que acho que é muito parecido. A outra coisa é a forma, é o sistema de troca das comunidades, o sistema de parentesco das comunidades... acaba sendo uma corrente muito forte assim: eu sou primo do outro, que é irmão com outro, que é primo com outro, que [...] Então, nós somos muito unidos, familiarmente. [...] Aqui a gente é assim, se eu preciso de um... até mesmo se eu precisar de uma lata de banha, eu posso ir além, ou de óleo, eu vou ali [...] me empresta, ou então vamos trocar? O sistema ainda... Por mais que as pessoas não percebam, muitas vezes, e isso era mais forte ainda. Hoje se perde porque a gente está próximo da cidade, e isso vai se perdendo, as pessoas vão conhecendo, a escola vai ensinando de uma outra forma... Que é uma briga que a gente faz muito... Porque a escola muda todo o sistema da cultura da comunidade quando ela “mistura”, quando ela traz uma cultura de fora pra dentro, que tem de ser assim; é um padrão de cultura, a escola padroniza muitas vezes, ela não aceita [...] ela padroniza, então isso atrapalha [...] (Jhonny).

Eu acho que é um movimento [o movimento negro quilombola] que está crescendo, ainda. Um movimento que está se tornando forte, que está sobrevivendo... [...] Porque quando uma pessoa sai de sua comunidade pra conhecer outro, ou que encontra em certos seminários outras pessoas, e acho que isso está se fazendo agora com a questão do governo [...], de sempre perguntar, assim, antes de explicar uma política traz aquele povo pra ver se aquela política serve a eles... isso também ele [presidente Lula] está criando outra coisa que ele não ‘tá percebendo, que o governo dele ‘tá passando, mas eu acho que ele vai criar uma resistência muito grande pro próximo que entrar, porque as pessoas vão aprender a dizer “não”! “Não, isso nós não queremos”. E outra, vão aprender a se comunicar. (Jhonny).

Não obstante, essa mesma postura política, que no plano externo se configura em força reivindicativa, pode, em determinadas circunstâncias, atravancar a própria organização do movimento negro. Essa postura parece espelhar a discussão sobre uma cidadania “constitucional”, que deve ir além das peculiaridades dos grupos vinculados estatalmente. De acordo com “Seu” Michel, dá-se um enfraquecimento do “movimento” quando as reivindicações e lutas de caráter político, que deveriam ser concentradas e direcionadas para o “exterior” reverterem-se contra o próprio grupo:

‘Tá muito frágil... Isso ‘tá acontecendo aqui [na comunidade “Tia Eva”], ‘tá

acontecendo também dentro do movimento negro. O movimento negro ‘tá se enfraquecendo por problema político. Então a pessoa entra lá, se é de tratar, que seja, por exemplo, seja do movimento negro, mas o camarada não é do mesmo partido, fica um jogando pedra no outro e isso estraga muito... (“Seu” Michel).

De acordo com os depoimentos, fica patente que a afirmação da identidade é uma construção que exige um posicionamento que é fruto da consciência elaborada sobre a própria história e as opções que devem ser feitas a partir dessa apropriação. Tal elaboração, em seu processo, extrapola-se, não se restringindo tão-somente a um movimento ou uma proposta de caráter individual e aut centrada, mas açambarcando o coletivo. Inclusive, aqueles que têm o protagonismo nos movimentos étnicos sentem-se revestidos de uma responsabilidade para com o outro, para com todos aqueles com os quais compartilham uma “identidade”.

Eu acho enquanto grupo étnico. Porque eu acho que, no momento em que a gente tiver esse grupo étnico, a gente também pode se... [...] como diz o ditado, crescer também mais, né? [...] (“Seu” Michel).

[...] Que todos os negros se conscientizem da sua raça, que ela não é inferior aos outros. E que cada um se une para o bem-estar de todos. [...] Deixar um pouquinho, às vezes, as politicagens de lado [...] que, às vezes, por que um ‘tá de um lado, o outro ‘tá do outro e, às vezes, um que tenta prejudicar o outro, que deixe isso de lado, que [com] isso aí nós não vamos a lugar nenhum... Vamos lembrar do nosso grande líder, Zumbi dos Palmares [...] que fez tanto por nós, deu sua vida por nós, né? E que nós seguimos esses exemplos, dele, para que... com os outros, nós podemos ter dias melhores. (“Seu” Michel).

Em suma, para aqueles céticos que costumam afirmar que a questão de discriminação é mais social e econômica, que não haveria, portanto, a necessidade de se falar em uma identidade específica de um “povo negro”, Jhonny argumenta contrariamente. Para ele existe, sim, uma coletividade, um conjunto de pessoas que podem – e devem – se reconhecer como povo, devido a suas singularidades, à realidade que compartilham, e que é distinta da de outros agrupamentos não-negros. Se existiria um “povo negro” e como este poderia ser identificado, diz o Coordenador das Comunidades Quilombolas:

Eu acho que existe. Sabe, quando você leva [...] não só cultural, mas estatisticamente, você vê isso, você vê essa pirâmide separando, sabe? Você vê ali, o pé da pirâmide é um povo negro, é o pessoal que ‘tá na favela, o pessoal que ganha menos, o pessoal que tem menos educação, o pessoal que sofre mais... o pessoal que trabalha, o pessoal que falece... que tem a mortalidade infantil... [...] aí não há como misturar todo mundo na mesma panela... (Jhonny).

A partir do momento em que se desperta a consciência da identidade, o reconhecimento de si e daqueles aos quais se sente “irmanado”, começa, igualmente, a descoberta das afinidades – de sucesso ou de desventura. Na verdade, geralmente, são os pontos comuns, de dor e sofrimento, bem como de alegria, que irmana, que aproxima, como o próprio Jhonny expressou, ao dizer que uma comunidade étnica – comunidade negra – pode não reconhecer alguém que seja fenotipicamente indicado por não-negros como pertencente à raça (um grupo de não-negros indica alguém como negro e esse não ter aceitação dos negros).

Essa ressalva é um ponto que leva à indagação sobre quais seriam, portanto, as lutas e reivindicações do povo negro, de forma a tornar mais coesa essa coletividade, ainda que muitos estejam participando desses processos sem se dar conta da dimensão que os mesmos assumem, seja em nível micro (da região onde mora), seja em nível macro (da própria ordem econômica e política ocidental).

#### **4.2.2. Lutas e reivindicações do povo negro**

Se, do que ficou evidenciado no tópico anterior, o que consolida ou leva à atribuição de pertencimento a um grupo, especificamente, ao grupo negro – enquanto povo – é a solidariedade em torno da “causa negra”, a união na luta, quais seriam, então, essas lutas, esses focos de coesão e de gestação identitária? Poder-se-iam identificar, na fala de nossos interlocutores, esses germes de um marco identitário, devido à sua capacidade de confluência? Seriam, essas lutas, capazes de transcender a mera circunscrição territorial, de forma a possibilitar, de fato, uma identificação a princípios?

Uma das maiores lutas, ao menos, uma das primeiras a serem referidas, lembradas – ou sofridas – é a que diz respeito à sobrevivência, tanto física, econômica, quanto psíquica. Seja em uma comunidade quilombola (rural ou urbana), seja no dia-a-dia do negro, em uma

sociedade que se diz monocultural. Essa luta, no plano da subjetividade, ainda que tenha impactos no plano social, tem um grande marco naquelas mesmas manifestações discriminatórias, de preconceito e racismo indicadas acima, como elemento despertador da consciência de si, ou de sua alteridade.

A questão do nosso Estado é tão forte, assim, que, um fato [...] Tinha... uma deputada tinha uma certa casa, que fazia formações de jovens, se pegava jovens de periferia, se formava, colocava no mercado de trabalho. E pessoas ligavam e falavam assim: “Ó, eu preciso de dois garçons, mas, eu quero... não quero negro.” [...] Hoje a gente já se vê, mas não vê com tanta influência. A gente até comprou uma briga aqui, com uma rede de supermercados, que instalou aqui, que eles tinham colocado lá, que eles tinham de exigir “boa aparência”. E a “boa aparência”... não é negro. (Jhonny).

Como se a gente tivesse escolhido isso, de ter vindo pra cá, com as nossas próprias pernas. Ou assim: “Por que vocês querem cota, sendo que os europeus, que os alemães, os japoneses, os... vieram pra cá e hoje tem tudo, carro, tem casa, estão nos melhores locais, coisa e tal...” Como se nós tivéssemos no local e tudo paritário. Igualam muito, isso, aqui. [...] Como se nós tivéssemos vindo pra cá tudo no mesmo processo. (Jhonny).

Hoje eu estou um pouquinho mais chato, hoje eu estou terrível. [...] Pavio muito curto, assim. Hoje a gente acabou criando uma casca [...] Porque você passa a perceber, a gente passa a perceber... Não vai tolerando. Assim, de eu chegar em uma loja conceituada em Campo Grande [...] falar: “Eu quero...”, “Não... Senhor, essa roupa é muito cara, você não quer... [...] Eu vou te mostrar uma mais barata.” E eu dizer: “Eu quero aquela.” Eu podia até não comprar, mas [...] “Toma aqui. Eu quero essa, agora.” (Jhonny).

De acordo com Jhonny, a discriminação sobre quem é o negro pode criar situações hilárias e, em outras obstaculizar a emancipação, o crescimento, a implementação de políticas que propiciem a criação de uma maior equalização das relações interétnicas. Como não há um critério preciso de definição étnico-racial, ele pode ser manipulado para o lado que mais convier à situação; às vezes, confrontando, inclusive, a perspectiva do movimento negro:

A Caixa Econômica Federal abriu umas vagas pras comunidades quilombolas de Mato Grosso do Sul. Então, onde havia comunidade quilombola, a gente foi indicando e a Caixa Econômica foi pegando... A gente indicou várias pessoas pela Caixa Econômica. A Caixa Econômica pegou, a Caixa Econômica contratou. Em Dourados, nós tivemos um problema porque a Caixa, quando mandou a foto, a Caixa não considerou a pessoa como negra. Aí foi um embate muito grande. “Não, mas ela não é negra!” Eu disse assim, “Mas quem disse que ela não é negra? Quem diz que ela é negra é ela. Se ela disser pra mim que é negra, e tiver olhos azuis, então... ela é negra. E se tem um grupo... Se tem um grupo racial que aceita ela como negra, ela é negra.” “Não, mas, Jhonny, pelo amor de Deus, como é que nós vamos dizer que nós estamos colocando uma negra? Mas, quando o pessoal olhar vai dizer...” [...] Eu posso ser considerado negro e, em alguns locais, ser olhado com um certo receio... Tu já não há [referindo-se ao autor], passa facilmente assim, no



meio dos outros. Mas, pelo feito de eu de ter cabelo pixaim, de ser mais escuro de pele... (Jhonny).

A partir do enfrentamento das lutas, da superação dos desafios, a luta interior, psíquica, se torna mais viável, o que, circularmente, traz novo ânimo para as lutas sociais e históricas, contras as estruturas, as circunstância de vitimação e vitimização.

O maior desafio, hoje, é a sustentabilidade da comunidade. [...] Quando a comunidade se torna auto-suficiente, auto-sustentável, ela tem... força pra lutar aí, contra o racismo, pra lutar... (Jhonny).

A luta da resistência [...] pra ser reconhecido, pra dizer que eu sou capaz, né? A luta pra ser reconhecido como parte desse país [...] porque, nem sempre, as políticas que são formadas chegam até à base, chegam até lá, a esse povo que está a 500, 600 km da capital; ou, quando chega, chegam totalmente distorcidas, chega metade, chega menos da metade... Então, isso faz que crie uma cadeia de povo, mesmo; povo que tem uma bandeira... [...] Ser reconhecido, ser valorizado, né? Estar incluído na sociedade... [a gente] se sente excluído da sociedade... (Jhonny).

Apesar que a gente sabe que, também, há muito... é preciso nós mexermos muito com a auto-estima dos negros, que, às vezes, tem pessoas que a oportunidade aparece e ele, como diz o ditado, “o cavalo passa arriado e ele não quer montar”. Então é preciso mexer muito com a auto-estima da pessoa para que ele se interesse... (“Seu” Michel).

A luta pelo ser negro em uma sociedade que não se percebe (não se quer ver) como multirracial exige um confronto com a própria ideologia dominante que, além de ocultar nuances históricos, contribui para a inferiorização daqueles e daquelas que não se reconhecem como parte atuante e positiva da própria sociedade que ajudaram a criar.

Eu me lembro muito bem disso, assim, que eu falei “Puxa vida, gente”... aí eu fui me dar conta, eu falei “Poxa, e se eu não sei isso... eu fui... eu passei pelo banco da escola... Então ‘tá errado, mesmo; ninguém me ensinou... a história do meu país. Não sei quem eu sou, da onde eu vim, da onde meus ancestrais vieram...” No próprio país: quero ser brasileira, me assumo, mas não sei. Aí, quando você pega a estrutura, né? O sistema capitalista, você vê que nós fomos... ceifados de educação. E aí eu falei. “‘Tá, então se o problema é de educação e não me deram, então eu vou ter que estudar. Eu já sei ler, agora eu já tenho um salário, eu posso comprar livros...” (Maria Helena).

Mesmo dentro do contexto da luta, mais uma vez aparece a dimensão coletiva, central por sua importância de apoio e disseminação de pontos comuns que podem mais e mais aglutinar as pessoas e lhes facultar um caminho mais ameno no rumo das conquistas que significam, na prática, a própria conquista e construção da cidadania.

Nossa, eu acho isso, assim, fantástico. Porque é uma coisa que as pessoas não conseguem perceber, que isso é um direito. Aí vem o conceito de cidadania. A partir do momento que ela começa a se ver como cidadã, e começa a reconhecer o seu direito, e ela tem um espaço onde ela pode se manifestar, nossa, ela contagia... [...] Em termos de consciência e participação, nossa, é muito louvável. Por mais simples que seja a questão, assim... Tipo assim, eu consegui um poço artesiano na minha comunidade. “Ah, mas a minha também precisa. Como que você fez?” “Ah, fala com fulano, com beltrano...” Entendeu? O telefone público... A mesma coisa, né? “‘Dionísio’ tem?” “‘Dionísio’ tem...” “Por que que a ‘Boa Sorte’ não tem?” [...] (Maria Helena).

A tomada da consciência de que na apropriação da história verdadeira se encontra uma ponte para o presente digno e o futuro justo leva à percepção da importância da educação, da apropriação das próprias instituições veiculadoras da história, do saber oficial, da preparação para o agir competente em uma sociedade competitiva e excludente. A “descoberta” de que o passado não foi algo que simplesmente aconteceu, mas que representa a concretização de uma série de intencionalidades conduz à noção de – e à briga por – reparação. Dentro desse contexto brotam, mais contundentemente, as propostas de “indenização” e de “cotas” para os afro-descendentes (mas não só), mormente na educação pública de nível superior. Sobre a luta em prol das cotas, “Seu” Michel, que não foi além da 4ª série primária, afirma:

Eu... acho que ajuda, né? Porque se for esperar que alguém dá de mão beijada pra nós, não dá, não. Você tem de correr atrás. Eu acho que vem sempre... vem sempre ajudar. A gente vê, acompanha pela televisão [...] tem sempre deputado que é contra, contra isso, eu tenho acompanhado, mas é porque não... não... são coisas que... não vai, às vezes, dar cartaz pra ele, né? Mas, ainda bem que nós temos agora um governo que está olhando muito pra essa etnia negra, né? (“Seu” Michel).

De acordo com “Seu” Michel, que lutou em sua juventude, vendendo uma média de 300 litros de leite por dia para sustentar seus 12 filhos, não há outra forma honesta de as pessoas, em geral, e os negros, em especial, vencerem na vida a não ser por intermédio da educação:

Porque eu acho que agora nós estamos em um caminho, com essas cotas que ele [o governo] está dando pros negros ir para a faculdade. Porque hoje não tem meio de você crescer se não for por intermédio da educação. Eu acho que ‘tá no caminho certo quando o nosso governador, quando ele está... o nosso governo federal, quando ele está abrindo a oportunidade para que o negro possa ir à faculdade. (“Seu” Michel).

Não obstante, a implementação das cotas exige um movimento não só de luta, mas de busca de conquista de corações e mentes, esclarecimento sobre a origem dessas medidas que não podem ser consideradas como mais um atestado de incapacidade, mais um reforço da incompetência de alguém que já se encontra diminuído ante si mesmo. Essa, a “evolução” que acometeu Maria Helena:

Durante muito tempo eu fui contra [a idéia e a proposta das cotas]. Porque eu não conseguia perceber o viés da reparação. Até que eu percebi. [...] desde que você explique. Porque isso aqui [diz, mostrando documentos reivindicativos de cotas] inferioriza. Quando você está com a auto-estima baixa, isso aqui é te chamar de burra [...] [há necessidade] de conhecer, realmente, a história e de dar a devida importância pra uma circunstância e pra uma realidade, e entender as mazelas que o sistema capitalista te impõe. (Maria Helena).

Percepção que “Seu” Michel desenvolveu olhando para a própria história e para a história de seu povo, de maneira sofrida e considerada injusta, bestial, mais que animalesca:

É, porque até eles falam que não deveria [a política de cotas] ser só pro negro nem pro índio, mas todo aquele que não tem recurso financeiro deveria... Eu também até acho. Mas, você vê: a etnia negra é bem diferente; porque terminou a escravidão, foi pior do que um animal quando ele fica velho, que não pode trabalhar – pelo menos larga no pasto pra comer. E não foi... não foi passado nada, né? (“Seu” Michel).

A luta, então, pelas cotas, não se resume apenas em entrar nas escolas – sobretudo escolas de elite. A luta, no mundo da educação, passa pela reivindicação do direito de ter uma escola, uma educação que reflita a diversidade, que mostre a história da África, do Brasil, do negro, como histórias e vidas honradas e valorosas. Isso só pode ser conseguido pela luta daqueles que “sentem”, vivenciam o problema como seu.

Nesse ponto, a gente tem que tirar o chapéu pro [ex-deputado federal] Ben-Hur, que ele criou a Lei 10.639, e ela resgata exatamente isso, trazer a história da África pra todo mundo, e aí eu entendo que é o caminho, assim, que a gente tem que perseguir, ser muito perseverante nisso, porque essa história vai trazer pra todo mundo a harmonia. Pra negros e não-negros. Porque vai trazer a caminhada verídica da humanidade e desse nosso presente. Quais serão as nossas referências legítimas. Então, é a proposta, até, dessa cartilha [referência ao Caderno de Diálogos Pedagógicos]... (Maria Helena).

Em última instância, a idéia de reparação social, até mesmo sob o aspecto econômico, pode aglutinar forças. Essa idéia, porém, ainda que alguns sintam como “justa”, não é

compreendida plenamente pela maioria. Não é, geralmente, sequer discutida seriamente, inclusive por negros. Isso impede uma maior mobilização, o que faz com que tal proposta – que aos olhos de “Seu” Michel é plenamente e materialmente viável – se converta em uma utopia, um sonho longínquo.

Eu acho que sim [que a indenização é uma ação positiva]. Porque quanto tempo a pessoa ficou aí sem ter um... sem ter um nada, né? Pra poder sobreviver, né? Então, se tivesse pelo menos um pedaço de terra... Ele [o negro] é acostumado a trabalhar, mesmo. Então ele ‘tava plantando lá o seu arroz, seu feijão pra ele sobreviver. Porque tinha condições de dar [terra], né? Porque esse país nosso tem terra pra todo lado, aí, ó... Você sai aí, viaja aí, você vê tanta terra, né? Fala: “Toma 10 hectares prá você, aí, e...” [...] prá você vê: eu acho que tinha... dessa maneira tinha condição de dar uma contribuição e, aí, a pessoa, pelo menos [...] ter dias melhores, né? (“Seu” Michel)

Mas eu acho que é uma “aventura” que dificilmente, com a justiça, com a lei nossa tão devagar, essa justiça tão devagar, né? Que, se houver uma indenização para os negros, nesse sentido, isso vai ser lá para os nossos tataranetos, bisnetos... E olha lá, né? (“Seu” Michel).

#### **4.2.3. Universalismo do “particularismo” negro**

A reivindicação resultante do “protesto negro” assume, aos olhos de muitos, um elemento divisor de uma sociedade que – vista de “fora”, por aqueles circunscritos às camadas não-desfavorecidas – vive harmonicamente. A simples proposição de temas e ações “afirmativas” da identidade e do povo negro é desqualificada, ou qualificada como destituída de sentido. De acordo com essa concepção, não seria uma reivindicação, mas um brado de violência, a tentativa de impor à sociedade como um todo obrigações concernentes a algumas pessoas – pois não seriam de todos os afro-descendentes, e mesmo porque não se configuraria, no Brasil, um povo negro.

A própria fala dos entrevistados oculta ou omite uma perspectiva mais universal, centrando-se naquilo que é “sentido” e não estabelecendo uma ponte com aquilo que seria “teorizado”. Não obstante, uma observação mais detalhada de algumas falas indica que as lutas do povo negro transcendem esse mesmo povo pelo que propõem de restauração de uma

ordem justa, igualitária e da construção ou resgate da estima, que mina a auto-imagem dos negros e dos não-negros. Isso pode ser demonstrado por duas experiências, ambas pessoais aos entrevistados.

A primeira refere-se à busca de tratamento igualitário – ou referente ao *status* de um dado grupo – por parte de Jhonny, a qual (busca) não encontra eco nem mesmo em pessoas que estariam em situação circunstancialmente desfavorecida:

[...] Eu chego e eu coloco terno, e as pessoas não me chamam de “doutor”. Não me chamam, mas se você vê do outro lado [dos não-negros], automaticamente, as pessoas chamam de doutor. Os garis, mesmo, os que cuidam carro. Eu não sou chamado de doutor. A gente já se comparou isso. [...] A gente pode ser chamado até de pastor, mas não de doutor. (Jhonny).

O resgate da dignidade, da cidadania, do reconhecimento, é uma luta que pode ser compartilhada com outras pessoas e povos, pois o que reverbera na luta negra é um anseio de todo aquele que toma consciência da injustiça, da violência, da violação dos direitos humanos mais elementares e universais. No sentido coletivo, a luta do povo negro pode trazer benefícios para outros povos, como os indígenas, conforme observado por Maria Helena:

Eu tenho, assim, uma experiência que eu acho muito válida, em relação ao povo indígena, em relação aos trabalhos com as mulheres. Elas, por exemplo, se aproximaram da gente porque elas entendem que o avanço que nós, mulheres negras, demos, como movimento, foi interessante. E elas se aproximaram pra pedir apoio. E a gente chegou até a fazer eventos, aqui, em Campo Grande, em parceria com as mulheres indígenas pra... iniciar uma caminhada juntas. (Maria Helena)

Esse compartilhamento de experiência, também pode ser um compartilhamento de dor. A solidariedade e a dor despertadas pela consciência do outro, pelo conhecimento do outro, conduzem a uma postura de luta que transcende a simples corporeidade, o simples grupo, assumindo uma dimensão ampla, coletiva, co-responsável histórica, social e moralmente.

[...] uma coisa interessante que aconteceu aqui, também, nessa minha caminhada, foi até numa aula inaugural do cursinho que o Grupo Tez<sup>45</sup> tem, ‘tá ministrando lá. Que tinha uma advogada branca, que ela até trabalha na [...] também, que ela foi nessa

---

<sup>45</sup> Referência ao Grupo Trabalhos e Estudos Zumbi, criado em meados da década de 1970. Seria resultado da reunião de algumas pessoas focadas na organização do movimento negro em Campo Grande; dentre essas pessoas poder-se-iam destacar Paulo Roberto Paraguassú, Carlos Porto, Jorge Manhães, Dorothy Rocha, Zeneide, Paulo e Eurídio Ben-Hur, dentre outros (conf. CADERNO DE DIÁLOGOS PEDAGÓGICOS, 2005).

aula inaugural e lá na aula ela ‘tava falando: “Maria Helena, eu ‘tive pensando, tive...” O marido dela é negro e ela é gaúcha, bem brancona, só não tem os olhos claros, mas bem... bem *lagartixa*, assim. Aparecem as veinhas, Aí ela falou: “Maria Helena, eu comecei a derrubar umas fichas, ‘tô muito mal.” “Mas, por quê?” “Menina, quando eu olho pra trás...” Achei muito interessante ela falar. “... e vejo o que nós fizemos com os índios e os negros...” “Nós, quem?” “Nós, brancos. ‘Tô falando de mim. Do meu *povo*, sabe...” E aí eu fui pra dor dela [...] E ela assim, deprimida, deprimida... “Mas, menina, não é assim, não. Vamos assumir junto essa responsabilidade, porque a gente também tem...” E ela: “E agora, o que é que eu vou dizer pra minha filha?” [...] E eu achei, assim, interessante. Eu falei: “‘Tá vendo? Como o outro, também, derruba a ficha?” E aí, a partir disso, eu fiquei pensando... Então, se a gente tem essa dor... que a gente sofreu, toda a trajetória que a gente tem como negro... Eles também, eu entendo que é por isso que é velado. Eu fiz o caminho de volta. A hora que um branco cai em si e ele começa a ver a história de como foi, como eles agiram, isso é uma vergonha: “Então, eu não quero saber disso.” [...] Foi isso que ela colocou, ela deixou isso bem claro [...] eu comecei a pensar: e é mesmo; porque, se eu tivesse feito isso, eu me sentiria envergonhada. (Maria Helena. Grifos nossos).

Esse sentimento, de vergonha, não pode se converter em uma barreira imobilizante, mas deve propiciar a passagem (ou evolução) para os sentimentos de indignação e revolta, bases do sentimento moral. Não sendo assim, a vergonha se volta contra a própria vítima, o padecente dos atos vergonhosos praticados por outros, e aqueles podem, mesmo, recusar-se a se reconhecer e a aceitar os de seu grupo étnico-racial. Um problema, um conflito perceptível inclusive na comunidade “Tia Eva”.

E mesmo aqui na “Tia Eva”, [...] fizeram uma pesquisa lá, as meninas, as adolescentes, elas não querem namorar os meninos negros dali. Elas se auto-rejeitam. [...] “Ah, não!, eu quero namorar de qualquer outro bairro, aí... mas, daqui, não!” (Maria Helena).

Dá a necessidade de unir, somar forças, lutar; mas uma luta que não pode ser apenas acompanhada, mas que tem de ser protagonizada pelo negro, para que sua liberdade seja *sua* e, não, um presente, uma esmola, uma migalha a mais a dever aos outros.

Porque se nós [...] que somos negros, não se conscientizar e lutar, mesmo que alguém não queira aceitar, eu acho que aí nós estamos se desvalorando. Eu acho que ela [a luta reivindicativa] só ajuda, né? (“Seu” Michel).

O meio de universalizar a luta, e de organizar a luta a partir do protagonismo negro exige, ao menos, dois caminhos: um, como já indicado, é a educação; o outro, o posicionamento e comprometimento dos negros mais bem-sucedidos em favor dos “irmãos”

menos favorecidos e que só tem de si uma auto-imagem negativa. Daí que a luta pela educação é uma luta que deve ser travada pela mudança da educação, com qualidade para todos, educação promotora e inclusiva:

Quanto mais a gente puder se estruturar pra que a educação seja fundamentada em princípios de maior justiça – pra todos e não só pra nós [negros] – então, com certeza, vale a pena. (Maria Helena).

Foi em vista disso, e mediante a pressão de grupos negros e seus representantes políticos que algumas conquistas foram alcançadas, como a Lei 10.639 e a abertura ou reestruturação de escolas que se caracterizem pelo enfoque preferencial do povo e da cultura negra. É o caso das escolas existentes em “Dionísio” e “Tia Eva”:

[...] é um colégio [a Escola Antônio Delfino Pereira] que, desde antes de construir ela, foi escolhida pra ser diferenciada. Ela é... é uma... é um colégio que todos os professores que vem pra cá já é pra ... Assim, sobre a cultura negra. Falar sobre a cultura negra [...] Porque já foi construída, mesmo, com esse objetivo de fazer com que as pessoas tenham conhecimento, né? Ela é mesmo diferenciada dos outros colégios... (“Seu” Michel)

#### **4.2.4. O protagonismo militante negro**

Na voz dos interlocutores representantes das comunidades, movimentos e povo negro, o papel da militância e da necessidade que os negros denotam de se reconhecerem em outros negros de destaque, transparece certa mágoa com aqueles que, tendo projeção nacional ou, até, internacional, distanciam-se do povo ao qual pertenceriam.

Os três depoimentos transpiram decepção com a atuação de ídolos públicos como Pelé, Ronaldo (“fenômeno”), Daiane, dentre outros. Pelé, sobretudo, ainda que alguns tentem entender sua postura, não é poupado por jamais ter visitado alguma comunidade quilombola.

Se, um dia, uma pessoa dessas, Pelé, Daiane dos Santos, Ronaldo... Se eles fossem visitar um quilombo por mês, eles iam colocar um quilombo em destaque na mídia... “Pelé foi em um quilombo, foi em Dionísio.” A imprensa vem cá... Isso seria... Isso já seria um marco. Sabe, eles virem aqui meia hora. [...] A comunidade passaria a ser vista por um outro patamar. (Jhonny).

Na ausência do comprometimento ou presença dos grandes ídolos, o foco são as pessoas ilustres e batalhadoras mais próximas: aquelas que, a despeito de inúmeros fatores,

assumem uma luta hercúlea:

Por exemplo, que nem o doutor Aleixo [Paraguassu] [...] Que ele é um juiz aposentado, ele não precisava nem... Ele podia estar viajando. [...] Eu sou um admirador dessa pessoa. Que nem ele, a doutora Raimunda, a doutora Raimunda trabalhou quatro anos com a gente, aqui, dando aula pra gurizada, de graça [...] se todo mundo pensasse assim... (“Seu” Michel).

Como “Seu” Michel deixa expresso, a assunção da luta do movimento, do povo negro é um fardo que desloca a pessoa do centro de sua própria vida, colocando-a na órbita da coletividade, sem a expectativa de uma recompensa – ao menos material – imediata, ou, mesmo, distante. Com ele, Jhonny concorda que é difícil conseguir associar outras pessoas para a “despersonalização” da militância:

Tentei até levar alguns [pra militância], mas eles desistiram, porque não é fácil. Você vive no limite muitos dias. Você vive em conflito muitos dias. Você não tem dia, não tem horário, não tem hora pra chegar, nem pra sair. Então, não é fácil. Não é fácil você tirar uma pessoa que tem emprego pra viver na militância, pra viver defendendo uma causa dos outros: você nunca pede pra você, você nunca tem, mas, sim, os outros. [...] A militância te exige que você trabalhe em nome dos outros. Não existe “eu” na militância, existe “nós”, existe o que eu tenho de pedir pra certa comunidade que ‘tá do outro lado, que não tem nada que ver, ou pedido de um povo que tá lá no Maranhão, que eu fiquei sabendo que a Base de Alcântara do governo Lula está destruindo o *meu povo*. Então, eu vou brigar por eles, que eu nunca fui lá... (Jhonny).

O benefício que você está trazendo não é pra você, é um benefício coletivo, né? Porque o camarada, quando ele está à frente de uma comunidade, ele não pode pensar só nele. Se a “liderança” entrar lá pra pensar só nele, não adianta... [...] E o representante da comunidade não pode pensar dessa forma. Ele tem que pensar no bem pra todos, que ele ‘tá ali, representando a comunidade. Não é pra ele tirar proveito próprio pra ele. (“Seu” Michel).

O que não se relata sobejamente, mas que é uma etapa no processo de todo aquele que milita é a própria passagem pela crise e sua absorção da maneira mais criativa possível – meta que não é facilmente atingida por todos os militantes. Antecipando um pouco a discussão, veja-se como Ricardo Franklin Ferreira descreve esse processo:

Para Helms (1993c), esse processo de transformação [estágio de impacto] desenvolve-se em três fases. Na primeira, caracterizada pelo momento que chamei de impacto, ocorre a tomada de consciência da discriminação, da não funcionalidade da visão do branco como referência para a construção da estrutura pessoal e da necessidade do desenvolvimento de uma “nova identidade”. Na segunda, distinguida pela luta voltada para o desenvolvimento desta nova identidade, ocorre o conflito entre o abandono da identidade que vinha se desenvolvendo no estágio de submissão e a “nova”, ainda não delineada, provocando sentimentos de confusão e desamparo.



É, entretanto, o primeiro reconhecimento da importância das qualidades etno-raciais. Na terceira fase, a pessoa passa a agir como se existisse uma “identidade negra” já definida externamente, e que deve ser encontrada. (FERREIRA, Ricardo, 2000, p.76).

Talvez as palavras de Maria Helena sejam, nesse caso específico, os maiores testemunhais da dor de todos os *conscientizados* face a esse processo militante. De todo modo, frente a esses depoimentos que “sangram” a própria história e ecoam a história coletiva de um povo, é que se deve reconhecer a construção da consciência, a reconstrução da história, a perpetuação da memória, a aposta na educação. Todas essas estratégias despontam como inerentes ao desenvolvimento da identidade e ao reconhecimento do “eu” e do “nós” negros - a identidade pessoal e a identidade coletiva. Uma breve revisita a uma das escolas quilombolas buscará indicar a compreensão que os estudantes, em uma escola tida por “diferenciada”, têm de si mesmos, de seu povo e de alguns que seriam – ou deveriam ser – seus lumes na afirmação cultural, étnica e “racial”.

#### **4.2.5. Um breve olhar sobre o “olhar sobre si”**

Devido a alguns problemas e limitações de caráter estratégico, o olhar investigativo sobre a questão identitária, no que se refere às instituições de ensino, focou-se em uma escola inserida em uma comunidade remanescente de quilombo; mais especificamente, uma comunidade reconhecida ou referida como “quilombo urbano”.

A escola Antônio Delfino Pereira, já descrita anteriormente, está situada na Comunidade “Tia Eva” e integra os catálogos de vários organismos, governamentais e não-governamentais, enquanto um estabelecimento escolar concebido como proposta de educação inclusiva.

No Exame Nacional do Ensino Médio (Enem), a escola, com 132 alunos matriculados no Ensino Médio, contou com 5 participantes, fato que impediu a emissão de um conceito (no site do MEC, ao lado do nome da escola aparece a sigla SC, que significa que a escola está

Sem Conceito pelo fato de ter menos de 10 participantes no Exame).

De acordo com dados da Secretaria de Estado de Educação de Mato Grosso do Sul (SED), em 2006, os números referentes às matrículas da escola eram os seguintes:

Ensino Fundamental de 08 anos: 211

Ensino Médio: 26

Educação de Jovens e Adultos – Fundamental: 133

Educação de Jovens e Adultos – Médio: 132

No site da SED não foram indicados os números de matrículas na Educação Infantil (Creche e Pré-escola).

O total de alunos matriculados no Ensino Médio, modalidades “regular” e “Educação de Jovens e Adultos (EJA)” é 158; número diverso daquele referido para o Enem, que consideraria apenas o montante de alunos matriculados no EJA.

Atualmente, a escola já está implementando o ensino fundamental de 09 (nove) anos, de acordo com a Lei 11.274, de 06 de fevereiro de 2006. Mas, ainda que não existam dados recentes disponíveis sobre a escola, os números que constam do MEC/Inep a respeito do aproveitamento escolar despertam reflexões mais profundas relativas à compreensão efetiva da própria importância da educação e dos fatores que podem impedir ou favorecer a permanência na mesma: em 2002, como apontado anteriormente, chamava a atenção os índices de evasão e reprovação, mormente no Ensino Médio:

**Tabela 1 - Indicadores de desempenho escolar da E.E. Antônio Delfino Pereira**

Nível de Ensino	Desempenho escolar			
	Aprovação	Reprovação	Abandono	Distorção “Idade x Série”
Fundamental 1ª a 4ª	87,5%	7,5%	5%	49,5%
Fundamental 5ª a 8ª	64%	30,7%	5,3%	77,8%
Médio 1ª a 3ª	37,4%	31,3%	31,3%	83,7%

Fonte: Edudatabrasil/Inep/MEC, 2006.

Os dados do Censo Escolar de 2005 (divulgados em junho/julho de 2006) indicam

que, em março de 2005, estavam matriculados no Ensino Fundamental, em Mato Grosso do Sul, 434.449 alunos; no Ensino Médio estavam matriculados 99.861 alunos; esse universo era “classificado”, segundo a cor, da forma seguinte:

**Tabela 2 - Distribuição de estudantes de Mato Grosso do Sul por grupos de cor**

Cor	Nível de Ensino		
	Fundamental	Médio	Total
Branca	203.182	52.025	255.207
Preta	15.459	3.962	19.421
Parda	186.110	39.233	225.343
Amarela	3.288	1.219	4.507
Indígena	15.767	1.251	17.018
Não declarada	10.643	2.171	12.814

Fonte: Censo Escolar/Inep/MEC, 2006.

O mesmo Censo registra a existência de 660 estabelecimentos de ensino situados em Áreas Remanescentes de Quilombos, em todo o Brasil. Destes, 05 (cinco) estariam em Mato Grosso do Sul, assim distribuídos:

- Área Urbana: 04 estabelecimentos (02 sob dependência administrativa estadual, 01 municipal e 01 privada);

- Área Rural: 01 estabelecimento, sob dependência administrativa estadual.

Interessante observar que, no Estado, contam-se 46 estabelecimentos de ensino “indígenas” (02 localizados na zona urbana – um estabelecimento público estadual e um privado – e 44 na zona rural – 06 sob dependência administrativa estadual e 38 sob dependência administrativa municipal).

Na discussão posterior, que se seguirá à apresentação dos dados, será dado um enfoque mais aprofundado sobre esse aspecto, o da “maior atenção” e atendimento à população indígena e suas demandas, e não só em Mato Grosso do Sul. Nesse Estado, e especificamente na questão escolar, a existência de escolas específicas para os povos indígenas e para os povos negros indica a compreensão, por parte do governo, de que esses contingentes populacionais se constituem como povos, com sua especificidade e diversidade?

Os movimentos negros apontam para a existência de, ao menos, 14 comunidades

reconhecidamente remanescentes de quilombos. Algumas, certamente, constituída de poucas dezenas de integrantes, o que inviabilizaria, economicamente, a implantação de escolas nessas comunidades; outras, localizadas a pouca distância de centros urbanos, o que torna mais prático o deslocamento dos estudantes para as escolas “comuns”.

O fato é que, em termos educacionais – mas não só – a atenção para o contingente negro ainda é débil. Tome-se o caso da legislação maior da educação, a Lei 9.394/96, a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDBEN). Essa Lei, espelhando, aplicando e ampliando o disposto na Constituição Federal, sobretudo em seu artigo 210, §2º<sup>46</sup>, vai reconhecer a especificidade da educação indígena, o que transparece no artigos 26, §4º, 32, §3º e , especialmente, nos artigos 78 e 79 da LDBEN<sup>47</sup>. Uma disposição aproximativa, referente ao povo negro só tomará corpo legal, na legislação educacional, com um projeto de Lei de autoria do então deputado federal Ben-Hur<sup>48</sup>. Dispõe a Lei n. 10.639, de 9 de janeiro de 2.003 (que “altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e

---

<sup>46</sup> O artigo 210 da Constituição Federal reza:

“Serão fixados conteúdos mínimos para o ensino fundamental, de maneira a assegurar formação básica comum e respeito aos valores culturais e artísticos, nacionais e regionais.

[...]

§2º O ensino fundamental regular será ministrado em língua portuguesa, assegurada às comunidades indígenas também a utilização de suas línguas maternas e processos próprios de aprendizagem.”

<sup>47</sup> Art. 78. O Sistema de Ensino da União, com a colaboração das agências federais de fomento à cultura e de assistência aos índios, desenvolverá programas integrados de ensino e pesquisa, para oferta de educação escolar bilingüe e intercultural aos povos indígenas, com os seguintes objetivos:

I – proporcionar aos índios, suas comunidades e povos, a recuperação de suas memórias históricas; a reafirmação de suas identidades étnicas; a valorização de suas línguas e ciências;

II – garantir aos índios, suas comunidades e povos, o acesso às informações, conhecimentos técnicos e científicos da sociedade nacional e demais sociedades indígenas e não-índias.

Art. 79. A União apoiará técnica e financeiramente os sistemas de ensino no provimento da educação intercultural às comunidades indígenas, desenvolvendo programas integrados de ensino e pesquisa.

§ 1º. Os programas serão planejados com audiência das comunidades indígenas.

§ 2º. Os programas a que se refere este artigo, incluídos nos Planos Nacionais de Educação, terão os seguintes objetivos:

I – fortalecer as práticas sócio-culturais e a língua materna de cada comunidade indígena;

II – manter programas de formação de pessoal especializado, destinado à educação escolar nas comunidades indígenas;

III – desenvolver currículos e programas específicos, neles incluindo os conteúdos culturais correspondentes às respectivas comunidades;

IV – elaborar e publicar sistematicamente material didático específico e diferenciado. (BRASIL, 1996).

<sup>48</sup> Eurídio Ben-Hur Ferreira foi Deputado Federal pelo Estado de Mato Grosso do Sul, exercendo mandato na legislatura de 1999-2003, período durante o qual se licenciou de 20 de outubro de 2000 a 9 de abril de 2002, quando exerceu o cargo de Secretário de Educação do Estado. Anteriormente, foi Vereador por Campo Grande de 1993 a 1994 e Deputado Estadual, em Mato Grosso do Sul, de 1995 a 1999; sempre pelo Partido dos Trabalhadores (PT). Atualmente, vinculou-se ao Partido do Movimento Democrático Brasileiro (PMDB).

bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática ‘História e Cultura Afro-Brasileira’, e dá outras providências”):

Art. 1º A Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, passa a vigorar acrescida dos seguintes arts. 26-A, 79-A e 79-B:

"Art. 26-A. Nos estabelecimentos de ensino fundamental e médio, oficiais e particulares, torna-se obrigatório o ensino sobre História e Cultura Afro-Brasileira.

§ 1º O conteúdo programático a que se refere o **caput** deste artigo incluirá o estudo da História da África e dos Africanos, a luta dos negros no Brasil, a cultura negra brasileira e o negro na formação da sociedade nacional, resgatando a contribuição do povo negro nas áreas social, econômica e política pertinentes à História do Brasil.

§ 2º Os conteúdos referentes à História e Cultura Afro-Brasileira serão ministrados no âmbito de todo o currículo escolar, em especial nas áreas de Educação Artística e de Literatura e História Brasileiras.

§ 3º (VETADO)"

"Art. 79-A. (VETADO)"

"Art. 79-B. O calendário escolar incluirá o dia 20 de novembro como ‘Dia Nacional da Consciência Negra’." (BRASIL, 2003).

Essa e outras medidas, mesmo que não tenham encontrado resistência explícita e irreversível, por parte de dirigentes educacionais, ainda não produzem os resultados esperados, ou tão-somente produzem resultados tímidos, como apontam os próprios organismos devotados à educação em seus documentos, boletins informativos e sites<sup>49</sup>.

Toda a conjuntura a respeito da discriminação, do preconceito, da baixa estima e, até mesmo, de uma falta de conhecimento da real história – individual e coletiva – do negro, podem produzir uma “fratura” ou um obstáculo para o processo de construção de identidade, tendo-se presente que esse se faz por identificações com referentes significativos.

Os estudantes que acederam em participar da entrevista, após conversas informais e indicação dos propósitos da coleta de dados, foram observados segundo uma ótica que visava constatar a autocompreensão e o auto-situar-se, em termos sociais e geográficos. De fato, buscou-se um “olhar sobre o olhar sobre si”. Após sondagem entre os estudantes, e abordagem aleatória, propôs-se a alguns que formalizassem suas impressões sobre os assuntos discutidos mediante resposta ao questionário.

---

<sup>49</sup> Confira-se, a esse propósito, o site do Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade (SECAD), no endereço <<http://portal.mec.gov.br/secad/>>; ou a partir do link destinado à “Diversidade e Inclusão Educacional”, na página principal do site do Ministério (endereço: <[www.mec.gov.br](http://www.mec.gov.br)>).

Formalmente, o instrumento de coleta (Apêndice B) constituiu-se de 12 questões gerais, sendo que 03 eram subdivididas, ou em questões secundárias (questões 06 e 12) ou em figuras (questão 07). Conteudisticamente, o questionário pode ser dividido em três seções:

- 1º. A que afere a visão sobre o mundo – a escola e o bairro – onde a pessoa se encontra e que interferem, positiva e negativamente, em sua constituição. Essa seção, englobando as questões 3 a 5, buscava investigar se refeririam um diferencial específico à negritude.
- 2º. A que afere a visão intra e interpessoal, a auto-imagem de si e como essa imagem se relaciona com os padrões imagéticos propostos ou impostos. Essa seção, englobando as questões de 6 a 10, buscava investigar como os entrevistados “se” julgavam ou avaliavam, física, estética e racial/eticamente e como essa avaliação se confrontava com padrões de beleza diversos (foram utilizadas imagens de representantes das etnias negra, branca e asiática).
- 3º. A que buscava aferir o plano referencial, sobre quais as pessoas que seriam (ou poderiam ser) significativas na vida dos entrevistados; sobretudo, aquelas mais importantes para a história da comunidade negra, inclusive do próprio local. Essa seção, englobando as questões 11 e 12a a 12d, buscava investigar os indivíduos “pessoalmente” significativos para o entrevistado, aqueles com os quais, bastante provavelmente, manteriam laços próximos; buscava investigar, também, aqueles sujeitos coletivamente referidos como sendo significativos para a comunidade ou o movimento negro.

O resultado da aplicação dos questionários foi tabulado em um quadro-síntese que agrupa as respostas de acordo com as questões – exceto a questão sobre gênero, que não constava do questionário, mas foi anotada pelo investigador. Os entrevistados tiveram suas identidades preservadas, de forma que a indicação dos mesmos é feita por letras de “A” a “L”.

## QUADRO-SÍNTESE – TABULAÇÃO DAS RESPOSTAS

QUESTÕES	RESPONDENTES											
	ENSINO FUNDAMENTAL – I				ENSINO FUNDAMENTAL – II				ENSINO MÉDIO			
	A	B	C	D	E	F	G	H	I	J	K	L
Sexo	Masculino	Feminino	Feminino	Masculino	Feminino	Feminino	Feminino	Feminino	Masculino	Feminino	Masculino	Feminino
Idade	10 anos	10 anos	11 anos	13 anos	13 anos	12 anos	15 anos	17 anos	14 anos	14 anos	15 anos	15 anos
Série	5ª série	5ª série	5ª série	5ª série	9ª série	9ª série	9ª série	9ª série	1ª série	1ª série	1ª série	1ª série
Importância da escola	Sim, porque eu quero aprender mais, eu quero terminar o meu estudo, fazer faculdade e eu quero ser feliz	Sim, porque eu garanto um futuro melhor.	Sim, porque a escola nos ensina.	Sim, porque a escola é tudo na minha vida.	Sim, porque aprendemos coisas importantes para ser alguém um dia.	Sim, porque nela está meu futuro.	Sim, com certeza; a escola é um passo para o futuro; sem ela não teríamos nada.	Sim, para que eu aja, ou seja, tenha uma boa formação.	Sim, pois além de ajudar a entrar no mercado de trabalho, ela ajuda na vida pessoal.	Sim. Porque na escola eu tenho a oportunidade de aprender muitas coisas que poderão me ajudar no futuro.	É com ela que eu vou construir meu futuro.	Sim. Porque é o único meio de conseguir um bom emprego.
O que gosta na escola?	Eu gosto de ir na (sic) Educação Física, Informática, Artes, tudo isso.	Meus amigos e professores.	Da professora.	Dos professores e, também, da informática.	As matérias e os professores.	Das aulas de Educação Física.	De tudo um pouco: dos professores, dos meus colegas, etc.	Os meus colegas e os professores.	A sala de tecnologia.	Do ensino que os professores se esforçam para nos dar.	Dos professores.	Os professores.
Gosta de onde mora?	Sim, porque é muito legal; tem meus primos, meus amigos, minhas tias, meus tios... Tudo isso e, em frente da minha casa tem um campo e lá é legal.	Sim, porque tem muitas árvores e venta bastante.	Sim, porque é o Bairro São Benedito.	Porque lá eu tenho muita amizade. Por isso eu gosto da minha vida.	Sim, porque é um lugar calmo.	Sim, porque é um lugar calmo.	Não. Não combina comigo esse tipo de lugar.	Mais ou menos. Sinto falta de onde eu morava.	Gosto, porque é tranquilo e a casa é própria.	Sim. Porque eu já me acostumei. E tenho muitos amigos no bairro.	Sim. Porque é um lugar tranquilo e próximo do centro da cidade.	Não. Porque tem muito mato e não é asfaltado.

Cabelo	Eu gosto de pentear muito meu cabelo	Liso	Crespo	Castanhos	Crespo	Encaracolado	Liso, encaracolado	Crespo, encaracolado	Enrolado	Transados ( <i>sic</i> ); castanhos escuros	Liso	Longo, preto e liso
Cor / pele	Sem resposta	Parda	Negra	Moreno	Morena	Branca	Morena	Morena, jambo	Branca	Morena	Parda	Morena
Cor / olhos	Sem resposta	Castanho	Castanho-claro	Verde-claro	Pretos	Castanhos claros	Castanhos escuros	Mel escuro	Castanhos	Castanho-claros	Castanhos	Castanho claro
Corpo	Sem resposta	Esbelta	Negro	Barriga	Mais ou menos bonito	Perfeito	Sensual, gordinha	Sensual, meio gordinho	Bonito	Bem definido	Alto e magro	Normal
Pessoa mais bonita	E	J	D	B	I	H	I	D	E	E	E	E
Motivo da escolha	Ela [é] mais bonita; cor perfeita; a origem dos negros; a nossa cor tem uma cor muito bonita.	Porque acho ela mais bonita.	Porque eu acho ele um gato	Porque eu achei ela mais bonita: cabelos castanhos claros e, também, mais charmosa; olhos verdes.	Porque eu achei ela mais bonita de todas.	Porque é a mais bonita.	Porque eu achei essa pessoa linda.	Pela sua aparência sexy e sedutora de olhar.	Porque ela é bonita.	Porque ela expressa um olhar de simpatia.	Pelo fato de que não precisa de muita maquiagem para ficar mais bonita.	Porque eu achei ela muito bonita.
Raça/etnia	Raça negra; é uma cor bonita a cor negra.	Raça humana; branca.	Negra	Qualquer raça, pra mim, está bom.	A minha raça é feia.	Branca.	A raça negra.	A negra.	Branco	Raça negra	De negro	Morena
Orgulho ou vergonha	Eu acho a minha cor muito bonita e igual à de todo mundo. Eu acho minha cor muito bonita.	Orgulho; porque gosto da minha cor.	Não; tenho vergonha da minha raça.	Eu sou orgulhoso da minha raça – morena clara.	Não, porque senão seria preconceito.	Orgulho, porque eu sou assim.	Orgulho. Porque eu sou do jeito que sou e ninguém pode mudar isso.	Não, por ter várias vantagens.	Sinto orgulho porque sou como sou.	Orgulho. Porque se eu não tiver orgulho de minha raça, quem terá?	Orgulho. Porque eu nasci assim e vou morrer assim.	Orgulho. Porque é uma cor linda.
Pessoa admirada	Sem resposta	Uma pessoa que sabe ser amiga, porque muitos não têm amigos.	Minha avó, porque ela é uma batalhadora.	Eu não admiro de nenhuma raça; todos têm orgulho da sua.	A pastora da minha igreja, porque ela sempre me ajudou.	Meu namorado, porque ele é o único.	Minha mãe. Porque está comigo a todo momento: na alegria, na tristeza, em toda parte de minha vida.	A minha mãe, por ter me dado tanto amor.	Meu pai, porque ele é guerreiro.	Minha avó; porque ela batalhou muito para criar os filhos e os netos.	Minha mãe.	Minha mãe, porque ela é uma guerreira.



Sobre Tia Eva	A Tia Eva era uma escrava muito ajeitada. Ela tinha uma ferida muito grava na perna; “benzedora”, que era a Tia Narzira.	Sem resposta	Era uma escrava que morreu.	Tia Eva foi uma fundadora; Tia Eva foi uma escrava.	Ela é uma igreja.	Uma pessoa batalhadora.	Uma pessoa negra que trabalhava muito; sempre lutou por seus ideais.	Que além de ser um folclore, também é minha parente.	Ela era uma negra que veio de Goiás e ela fundou uma igreja em causa de uma promessa que fez ao santo São Benedito.	Era uma escrava que fazia partos e também era curandeira e benzedeira.	Fundadora dessa comunidade.	Não sei.
Sobre Zumbi	O Zumbi era um capoeirista muito profissional que pegaram ele para matar; cortaram o pescoço dele.	Foi o primeiro negro escravo que chefiava os quilombos.	Foi um escravo que morreu.	Zumbi dos Palmares foi o 1º negro que chefiava os quilombos.	Uma lenda.	Sem resposta	O protetor dos negros.	O protetor dos negros.	Um negro que foi o principal revolucionário o contra a escravidão, formando quilombos; ele foi o maior escravo revolucionário.	Foi um escravo que lutou muito para conseguir a liberdade de seus amigos e acabou morrendo apunhalado nas costas por um amigo.	Guerreiro que lutou pela liberdade dos negros.	Não sei.
Sobre Antônio Delfino	O fundador dessa escola que ele deixou pra nós estudar[mos]; os “de fora”, os “de dentro” [...] e mais para negros.	Fundador da escola.	Antônio Delfino Pereira é o fundador da Escola.	Sem resposta	Uma escola.	Uma escola legal.	Não sei. Só sei que deram o nome no meu colégio.	Não sei. Só sei que é o meu colégio agora.	Não sei.	Sem resposta	Sem resposta	Não sei.
Sobre Dionísio	O Dionísio era um escravo muito ágil; todo cuidadoso, ele cuidou de Furnas [que] virou um negócio muito grande.	Sem resposta	Foi o primeiro escravo negro que chefiava os quilombos.	Sem resposta	Foi uma pessoa muito importante.	Sem resposta	Um lugar que faz parte da comunidade negra.	Um lugar que faz parte de todos esses anteriores.	Não sei.	Sem resposta	É uma comunidade onde concentra uma população negra.	Não sei.

Primeiramente, há que se destacar que a escola é reconhecida por todos como uma instituição importante, mas uma importância futura. A escola é um instrumento preparatório para a sobrevivência em uma sociedade competitiva e tecnológica (A, B, E, F, G, H, I, J, K); é, também, a única forma honesta de se conseguir alguma coisa na vida (G, I, L).

[...] a escola é um passo para o futuro; sem ela não teríamos nada. (G).

[...] é o único meio de conseguir um bom emprego. (L).

Essa escola, “ponte para o futuro”, presentemente, não se afigura como um ambiente desagradável; a maior parte dos respondentes, contudo, destaca a figura do professor como algo de que gosta na escola: 09 dos 12 respondentes indicaram esse ponto. Quanto às matérias ou atividades, a indicação cabe à Educação Física e à Informática. Não se fez referência à especificidade da escola enquanto destinada preferentemente à população negra.

A respeito do local de residência – o bairro São Benedito, de população significativamente negra ou afro-descendente e de classe socioeconômica que poderia ser classificada como de baixa renda ou de vulnerabilidade social alta e muito alta<sup>50</sup> – a opinião é positiva. Em sua maior parte, os entrevistados referem-se a um local agradável, sobretudo tranquilo (E, F, I, K); outros se referem ao próprio ambiente, amigos e familiares (A, B, D, J, K). As vozes dissonantes referem-se à incompatibilidade entre o ambiente e a própria pessoa (“Não. Não combina comigo esse tipo de lugar” – G), ao deslocamento decorrente de mudança de domicílio (H), ou à precariedade da infra-estrutura (“Não. Porque tem muito mato e não é asfaltado” – L). Nenhuma referência explícita foi feita ao fato de existir no bairro uma comunidade remanescente de quilombo; o único depoimento aproximativo desse

---

<sup>50</sup> Não existem indicadores estaduais relativos ao nível socioeconômico ou de infra-estrutura dos bairros de Campo Grande, sistematizados de forma a possibilitar uma classificação precisa da realidade dos locais e seus habitantes. A observação empírica, no entanto, respaldada por indicadores consagrados em outros âmbitos, permite avançar a análise aqui apresentada. Os indicadores são aqueles referidos por organismos nacionais e internacionais para a elaboração do Índice de Desenvolvimento Humano (IDH) e Índice de Desenvolvimento Humano Municipal (IDH-M). Elaborado pelo Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD), o IDH foi desenvolvido pelo economista paquistanês Mahbub al Haq, em 1990. O IDH Correlaciona os critérios de expectativa de vida/longevidade, escolaridade e (distribuição de) renda.

sentido pode ser atribuído a “C”, quando afirma que gosta do bairro por ser o Bairro São Benedito.

Essa “seção”, que buscava um delineamento de visão de mundo apontou para uma referência indiferenciada, tanto da escola quanto do bairro – não se denotou uma percepção da especificidade ou diversidade de ambas as instâncias (escola ou bairro). A próxima seção direcionou-se para os aspectos intra e interpessoais, a imagem e o imaginário.

Sobre a definição do cabelo, apenas dois entrevistados se referiram à cor do mesmo (J e L), sendo que todos, à exceção de um (A), referiram-se ao “tipo” de cabelo, segundo uma definição popular e pessoal. A essa definição do cabelo acrescentou-se a autodefinição da pele. Nesse quesito, emerge aquela diversidade já apontada por estudos citados anteriormente, quanto à autodefinição, que diverge tanto da classificação oficial proposta nos Censos. Dos entrevistados, 06 deram definições “não-oficiais” (morena, moreno, jambo), 05 deram definições “oficiais” (negra, parda, branca); houve uma pessoa que não respondeu (A). O confronto entre a definição da cor da pele com o tipo de cabelo conduz a um questionamento sobre a adequação de uma das classificações – sobretudo a que diz respeito ao cabelo. Alguns respondentes indicam “encaracolado” em substituição a uma avaliação que, externamente, indicaria aproximação com o tipo “crespo”.

A indicação da cor dos olhos aponta o predomínio do castanho (08 respostas), com variação entre o castanho-claro e o castanho-escuro; foram indicadas, também, as cores preta, verde-claro e mel escuro (01 resposta, cada). Houve uma não-resposta (A).

Em relação ao corpo, houve uma não-resposta (A) e apenas uma resposta se referiu à cor (C); as demais se referiram ao próprio corpo sob o aspecto estético.

Complementando essa “seção” do questionário, agrupam-se duas questões referentes à avaliação estética de um grupo de pessoas estranhas e a respectiva justificativa; depois, a autodefinição racial e a valoração dessa raça/etnia.

Houve uma opção equitativa entre os “modelos” negros e não-negros. Há que se fazer uma ressalva: entre as figuras negras, uma não se caracterizava distintivamente como fenotipicamente negra (“figura” H). De todo modo, a “modelo” E, negra, concentrou as indicações: 05, mesmo que uma justificativa não se refira à beleza, mas a uma provável simpatia. Um dos entrevistados, que deixou de responder às questões anteriores sobre sua constituição e imagem, nessa questão afirma sua negritude, afirmando que “Ela (“modelo” E) [é] mais bonita; cor perfeita; a origem dos negros; a *nossa* cor tem uma cor muito bonita” (A, grifo nosso). Foi a única resposta que se reportou diretamente à cor.

Destaque-se que as duas pessoas autodeclaradas brancas apontaram pessoas afro-descendentes como as mais bonitas – ainda que uma das indicações seja a da “modelo” fenotipicamente destacada no parágrafo anterior. Dos que se autodeclararam, de certa forma, como tendo uma cor considerada inerente a um afro-descendente, apenas “L” (considerando que “A” não indicou sua cor de pele na questão específica para tal), que se autodefiniu como “parda”, escolheu um/uma “modelo” negro/a.

O último grupo de perguntas dentro da “seção” sobre a imagem focou, explicitamente, a questão racial. As respostas indicam algumas contradições, à semelhança da relação entre corpo e cabelo. Assim, 09 pessoas referem-se a “raça”, 02 discutem a “raça” (D, E) e 01 dá uma definição imprecisa, que foge às categorias comuns (L). Não obstante isso, ao se confrontar essas respostas com a que interpela a cor da pele surgem incongruências, como a que pode ser observada na resposta de “B” (“Raça humana; branca”, mas afirmou que sua cor é “parda”) e nas respostas de “G”, “H”, “J” e “K”, que se definem como de cor morena, morena/jambo, morena e parda. Chama a atenção a resposta de “E”, que afirma que “A minha raça é feia”, tendo se declarado “morena”, de cabelos “crespos” e olhos “pretos”. A confrontação entre declaração de “cor” e “raça” aponta para a elucidação de que alguns (a maioria) dentre aqueles que se definiram como “morenos” podem reconhecer-se como afro-

descendentes.

No complemento da questão, ao se indagar sobre orgulho (ou não) de pertença ao grupo étnico/racial declarado, 03 respostas indicam e justificam o orgulho de forma “ativa”:

Eu acho a minha cor muito bonita e igual à de todo mundo. Eu acho minha cor muito bonita. (A).

Orgulho; porque eu gosto de minha cor. (B).

Orgulho. Porque é uma cor linda. (L).

Existe uma resposta imprecisa quanto à caracterização racial (“Eu sou orgulhoso da minha raça – morena clara” – D) e duas respostas imprecisas quanto ao objeto de discussão (E e H). As demais respostas demonstram um caráter de aceitação passiva, um acatamento quase fatalista que se pode resumir no tópico “sou como sou” (F, G, I, J, K). Há uma resposta profundamente negativa, expressa por “C”: “Não, tenho vergonha da minha raça.”

A terceira “seção” do questionário, a que se destinava a uma aferição de pessoas de referência, procurava, sub-repticiamente, corroborar a “visão sobre si” não mais a partir do viés estético, mas a partir do viés axiológico, de acordo com a perspectiva apontada por Rodrigo Ferreira (2000, p. 107): “O modo como alguém compreende a sua própria identidade não depende apenas da maneira como ele se desenvolve, mas também dos modelos pelos quais se guia e dos valores que escolhe para nortear a sua conduta na vida.”

Desse modo, em uma pergunta espontânea, indagava-se aos entrevistados que indicassem alguém que lhes servia de referência, que admiravam, e por quais razões. Na seqüência, viria um grupo de 04 questões estimuladas, interpelando os depoentes sobre personalidades referidas ao ambiente onde moravam ou de importância para a comunidade negra da região. Essas personalidades seriam a “Tia Eva”, “Zumbi dos Palmares”, “Antônio Delfino Pereira” e “Dionísio”.

À primeira das questões, sobre a pessoa admirada, em 07 das 12 respostas foram

indicadas pessoas da própria família: a mãe (G, H, K e L), a avó (C e J) e o pai (I). 02 respostas indicaram pessoas próximas, como o namorado (F) e a pastora da igreja à qual a pessoa entrevistada está vinculada (E). 01 resposta foi genérica (“Uma pessoa que sabe ser amiga, porque muitos não têm amigos” – B) e 01 não atendeu aos propósitos da questão (“Eu não admiro de nenhuma raça; todos têm orgulho da sua” – D). Uma pessoa não respondeu (mais uma vez, o entrevistado “A”). É interessante observar que, dos 07 que indicaram os parentes, 05 afirmaram, em questão anterior, que pertenceriam à raça negra. As pessoas que indicaram os familiares justificaram essa eleição, quase sempre, pelo aspecto da “luta”:

Minha avó, porque ela é uma batalhadora. (C)

Meu pai, porque ele é um guerreiro. (I)

Minha avó; porque ela batalhou muito para criar os filhos e os netos. (J)

Minha mãe, porque ela é uma guerreira. (L)

O último grupo de questões a ser enfrentado se propôs a verificar se algumas personalidades negras seriam conhecidas pelos entrevistados e sob quais aspectos. A primeira personalidade referida era a própria “Tia Eva” que, como sobejamente indicado em passagens desse estudo, entre outras coisas foi fundadora da comunidade onde está inserida a própria escola. Em relação a “Tia Eva”, 01 entrevistado deixou de responder (B) e outro respondeu que não sabia de quem se tratava (L). Outro, ainda, afirmou tratar-se da capelinha existente – “Ela é uma igreja” (E). Os demais traçam diversos perfis, que incluem as seguintes categorias:

- Pessoa batalhadora, determinada: “F”, “G”.
- Uma escrava: “A”, “C”, “D”, “J”.
- Uma fundadora: “D”, “J”.
- “Benzedeira”, “curandeira” e parteira: “A”, “J”.
- Uma negra: “G”, “I”.
- Fundadora de igreja: “I”.

- Folclore: “H”.
- Parente: “A”, “H”.

A segunda personalidade negra sobre a qual se interpelou foi “Zumbi”, cujo nome se encontra inscrito em alguns locais do estabelecimento escolar, como os muros que circundam a quadra de esportes. Em relação a Zumbi, as idéias centram-se em sua identidade como escravo e como lutador revolucionário em prol da liberdade dos negros. Mas existem aqueles que não o identificaram com qualquer categoria: 01 entrevistado não respondeu (F) e outro afirmou não saber de quem se tratava (L). As demais referências delineiam as seguintes categorias:

- Lenda: “E”.
- Protetor dos negros: “G”, “H”.
- Um escravo: “C”.
- Lutador (“capoeirista”): “A”, “J”, “K”.
- Líder quilombola: “B”, “D”, “I”.

Já em relação a Antônio Delfino Pereira, personalidade cujo nome atribuíram à Escola, dentro de uma proposta de diferenciação institucional e de uma política de diversidade cultural e igualdade racial, apenas 03 respondentes afirmaram algo mais objetivo sobre o mesmo e, ainda assim, de forma imprecisa, referindo-o como o fundador da escola (A, B, C). 02 entrevistados referiram-se a Antônio Delfino como sendo o próprio estabelecimento educacional (E, F); 03 entrevistados não responderam (D, J, K); e 04 entrevistados afirmaram não saber (G, H, I, L). Apenas uma resposta permite antever a percepção da escola como relacionada a uma proposta diferenciada (e inclusiva):

O fundador dessa escola que ele deixou pra nós estudar[mos]; os “de fora”; os “de dentro”... [é] mais para negros. (A)

Por fim, em relação a “Dionísio/Furnas dos Dionísios”, 04 pessoas não responderam (B, D, F, J) e 02 afirmaram não saber de quem ou de quê se tratava (I, L). Os demais

entrevistados se dividiram entre aqueles que definiram “Dionísio” como um lugar ou como uma pessoa:

- Um lugar: “H”.
- Uma comunidade negra: “G”, “K”.
- Escravo: “A”, “C”.
- Líder quilombola: “C”.
- Fundador de Furnas: “A”.

Nessa última seção dos questionários a atenção é presa pelos dois extremos: o entrevistado “A”, que ofereceu pouca descrição sobre si, foi quem mais forneceu respostas – e respostas mais completas – sobre as personalidades negras, o que se contrapõe com a entrevistada “L”, que não se furtou a descrever-se, porém não respondeu a qualquer das interpelações sobre as personalidades negras. Também é interessante a entrevistada “E”, que tem na pastora de sua igreja a pessoa mais admirada e que considera sua raça (“morena”) feia; para ela, as personalidades referidas são impessoais – ou são lenda ou são construções materiais (igreja, escola).



## V – À Guisa de Conclusão:

### **Discutindo as Noções de Identidade Negra e Identidade Nacional Brasileira**

Após um longo percurso, partindo da concepção habermasiana da construção da identidade individual e coletiva, e passando pela discussão das figuras do Estado moderno e da nação, chegou-se à discussão sobre a emergência de uma nova configuração, caracterizada como *constelação pós-nacional*, a qual supõe um novo tipo de fidelidade, que é o *patriotismo constitucional*. Esse patriotismo será aquele vivenciado por pessoas que atingiram um estágio de desenvolvimento ético-moral e identitário classificado como *pós-convencional*; identidade que, no plano político, buscará a vivência de uma sociedade justa e democrática, atuando como um cidadão cosmopolita, focado em uma *cidadania constitucional*. A partir desse contexto, enveredou-se para a discussão do *problema do negro*, apresentando, primeiro, a situação de degradação moral, social, psíquica e econômica a que as pessoas reconhecidas como pertencentes a esse contingente populacional brasileiro encontram-se relegadas. Em segundo lugar, buscou-se, mediante uma investigação empírica, averiguar como representantes do contingente populacional negro se compreendiam, a partir de uma perspectiva de diversidade e multiculturalidade – a autopercepção de si não como um simples contingente populacional, mas como um povo *autêntico*, com sua história, sua cultura e suas lutas.

O que se vai tentar, agora, é colocar a especificidade de uma identidade negra em confronto com os pressupostos teóricos discutidos, objetivando demonstrar que o reconhecimento do negro como povo, com suas características étnico-culturais, e o acatamento de muitas de suas lutas e reivindicações são um imperativo para a construção de uma verdadeira democracia brasileira. A compreensão de que a luta do povo negro por

reconhecimento constitui-se em elemento propiciatório para o direcionamento do Estado brasileiro rumo a um patriotismo constitucional, um encaminhamento do país para uma configuração pós-nacional, pois implica uma reorganização cognitiva e social, uma reorganização de valores e de princípios, uma evolução ou desenvolvimento moral para além do simples estágio convencional; o que, segundo Rodrigo Ferreira, é um ponto destacado por Habermas:

Habermas focaliza seu pensamento na conexão existente entre a identidade do Eu e um aspecto do desenvolvimento individual que ele acredita estar bem estruturado e estudado (e que é decisivo para a compreensão da personalidade), a saber, o desenvolvimento moral. Ele acredita que essa ligação é possibilitada em função do entrelaçamento dos processos de socialização, tanto com as formas de identidade que os sujeitos constroem para si quanto com os diversos impasses e crises que eles têm de superar na vida [...] (FERREIRA, Rodrigo, 2000, p. 107).

### **5.1. A construção da identidade coletiva – o povo negro**

A discussão que ainda se estabelece sobre a existência de uma discriminação em termos socioeconômicos e não racialistas, no que tange aos afro-descendentes, encontra, no Brasil, um solo fértil, como já foi sobejamente demonstrado. Contra os discursos, nem sempre dialógicos, assomam as vozes daqueles que se encontram na situação de sujeitos – ou seria melhor referir “pacientes” – que se confrontam com manifestações do tratamento injusto e desigual, expresso na discriminação e no preconceito compreendidos como raciais.

Mesmo à margem de toda uma postura de luta de representantes dos movimentos negros contra uma pseudodemocracia racial e uma visão harmoniosamente mestiça da sociedade brasileira, ainda existem aqueles que advogam a maravilha da organização social e política do país, como uma ode à democracia vivenciada, ou um passo concreto e positivo em sua efetivação. Embora argumentando em um sentido diverso, ao longo de seu artigo, Cavalcanti (2005) deixa “escapar” essa postura:

Falar de patriotismo e nacionalismo no Brasil não sugere qualquer tipo de característica racista ou xenófoba. Ao contrário, nossa *miscigenação racial e composição étnica híbrida* devem ser aceitas e louvadas. Elas nunca incitarão

qualquer nacionalismo expansivo – uma idéia política que poderia funcionar como referência simbólica para um país com proporções quase continentais. (CAVALCANTI, 2005, p. 61, grifos nossos).

De acordo com o autor, então, a discussão de uma identidade nacional, no Brasil, já se encontraria marcada pelo direcionamento rumo à efetivação de um caráter pós-nacional (ou um patriotismo constitucional) porque as pessoas aqui residentes já teriam superado – ao longo da história – as barreiras dos grupos ou dos povos, instituindo um novo povo, sintético e híbrido. No Brasil não se poderia, a rigor, falar de um povo branco, um povo indígena e um povo negro. O Brasil não seria constituído por três povos, mas o povo brasileiro é aquele que resulta da mescla dos três: no Brasil, o que há, é uma “meta-raça” e quem reivindicar uma racialidade é estrangeiro à nação, conforme analisou Guimarães (2002).

Portanto, se foi compreendida a idéia manifesta por Cavalcanti, há que se preservar o processo e seus resultados alcançados até o presente momento, porque eles indicam que, na prática, os povos que se encontraram em solo brasileiro, há séculos, conseguiram realizar – ou antecipar – aquilo que atualmente é teorizado sobre o cidadão de um Estado pós-nacional.

Não é essa, contudo, a compreensão que a esmagadora maioria dos militantes do movimento negro demonstra possuir de sua situação. E quer-nos parecer aqui – pois é justamente essa uma das hipóteses defendidas pelo presente estudo – que a não ruptura com essa concepção é um fator impeditivo para a construção de uma real democracia, de uma sociedade justa e solidária. O acatamento ingênuo e acrítico da teoria da mestiçagem traz odores de um passado moldado pelo já citado Nina Rodrigues, o qual teorizava:

Não é, pois, a concepção teórica, toda especulativa e não demonstrada, de uma incapacidade absoluta de cultura dos negros, que merece preocupar povos, como o brasileiro, que, com a escravidão africana, receberam e incorporaram em sua formação étnica doses colossais de sangue negro. O que importa ao Brasil determinar é o quanto de inferioridade lhe advém da dificuldade de civilizar-se por parte da população negra que possui e se de todo fica essa inferioridade compensada pelo *mestiçamento*, processo natural por que os negros se estão integrando no povo brasileiro, para a grande massa da sua população de cor. (NINA RODRIGUES, 1976, p. 264, grifos nossos).

Segundo Nina Rodrigues, o povo negro existia, sim, mas como um elemento alienígena, que tentou seu ingresso, sua integração no povo brasileiro – já pré-existente ao negro, mediante um processo, tido por “natural”, devido às circunstâncias: o *mestiçamento*.

Mas, independente dessa existência prévia e distinta de um povo negro, como reconhecido por Nina Rodrigues em fins do século XIX/inícios do século XX, é mister a contestação do mestiçamento como uma estratégia de integração e seu reconhecimento como uma estratégia de aniquilamento. Aliás, Nina Rodrigues bem deixa transparecer o que de fato se pretende e se entende: existem uma cultura e um povo predominantes, aos quais o elemento negro vai se integrar, ou no qual vai subsumir. Certamente, não será, esse povo, aquele “mesclado” com o indígena. Certamente, será o descendente de europeu. E essa assertiva busca impor-se não sem laivos de razão: afinal de contas, o território brasileiro (a *terra brasilis*) foi colonizado pela Coroa Portuguesa e, enquanto colônia, extensão do reino que passa a ver, aqui, sob determinados aspectos, um prolongamento seu, nem que apenas enquanto fornecedor de riquezas. Enquanto extensão populacional, o *povo* forçosamente teria de ser distinto entre os súditos e os demais: nativos e escravos. Essa dicotomia persistiu após a independência colonial: os brasileiros continuavam a ser – deveriam continuar a ser – os descendentes de europeus, que agora tinham, aqui, um reino incipiente, lusófono e lusocêntrico. O problema, como colocado no Capítulo 3, só vai assumir contornos mais delicados quando da proclamação da República, que “obrigava”, enquanto república, a determinar quem era o *publicu* autorizado a participar da *res publica*. Viu-se como Bonifácio já se questionava a respeito, encontrando na presença do negro um obstáculo à homogeneização populacional da nação.

Daí que, segundo essa visão, ser povo brasileiro, para os afro-descendentes, representa o acatamento da cultura do descendente europeu. Aprofundando essa proposição, pode-se concluir que, tornando-se “brasileiro”, o afro-descendente, o negro, não estaria contribuindo

para a construção cultural de um novo povo, mas estaria abdicando de sua cultura; em suma: não teria uma identidade étnica própria.

Tal concepção não teria se exaurido com o fim da escravidão, nos idos de 1888, mas ainda se perpetuaria, encoberta por uma espécie de manipulação, uma *ação estratégica*, segundo definiria Habermas, e que nós apontamos, em um estudo anterior.

[...] como o sistema social onde se desenvolvem as relações está baseado em uma desigualdade intrínseca, o reflexo se faz sentir na comunicação, donde a mesma defrontar-se com algumas distorções; ou seja, a comunicação, em vez de servir ao consenso, à cooperação, à reciprocidade, vai dar azo à coação, à manipulação, à *estratégia*.

Dessa forma, HABERMAS (1992b) vai discernir a própria ação social como podendo ser *comunicativa*, quando favorece a interação dos sujeitos, e *estratégica* quando permite (ou favorece) o domínio ou manipulação de um sujeito sobre o outro (ou um grupo sobre outro). A ação estratégica, contudo, pode ser de dois tipos: *aberta* e *encoberta*; sendo que esta última pode efetivar-se consciente ou inconscientemente – no primeiro caso ocorrendo a *manipulação* e no segundo a *comunicação distorcida*. (JUSTINIANO, 2000, p. 99-100, grifos no original).

Pois bem, de acordo com Ricardo Franklin Ferreira, dentro de um estágio de desenvolvimento de identidade, essa postura de manipulação pode decorrer de – e produzir – uma espécie de “submissão cultural”. Será essa submissão cultural que, como apontado acima, pode fazer com que inexista uma nação multicultural, resultante de contribuições de vários povos. De fato, o que se propõe, é a imersão em uma cultura dominante, a européia e de seus descendentes. Com as conseqüências previsíveis.

O tema geral, em torno do qual as pessoas neste estágio [de submissão] se articulam, corresponde a uma idealização da visão dominante de mundo branco, visto como superior. Em decorrência, há uma desvalorização do mundo negro ou uma tendência dos indivíduos a assumirem como insignificante para suas vidas o fato de serem afro-descendentes. Para a manutenção dessa concepção, o afro-descendente geralmente utiliza algum mecanismo de dissociação. Mantém-se afastado do grupo de referências negras ao qual pertence e, simultaneamente, referencia-se em valores brancos, diminuindo assim o desconforto causado pela tensão desenvolvida nesse processo, em que passam a coexistir qualidades consideradas antagônicas – os valores de matrizes européias e os valores relacionados a matrizes africanas. (FERREIRA, Ricardo, 2000, p. 70-71).

Esse estágio, para Ricardo Ferreira, é um, dentre quatro, existentes no desenvolvimento da identidade, que podem ser descritos da seguinte forma:

Descrevo – referenciando-me em tais trabalhos – o desenvolvimento da identidade

em quatro estágios, fundamentais para o processo de constituição da identidade dos afro-descendentes. Denominei-os *estágio de submissão*; *estágio de impacto*; *estágio de militância* e *estágio de articulação*. Utilizei, na nomeação dos estágios, palavras que refletissem processos psicológicos que se destacam em momentos de vida de uma pessoa [...] (FERREIRA, Ricardo, 2000, p.69, grifos do autor).

Aproximando-se dessa última postura, e enfrentando a visão dominante, de onde brotam argumentos como os favoráveis ao *mestiçamento*, cria-se uma nova conjuntura que um número expressivo de negros, líderes e representantes do movimento negro, reivindica. Conforme apontado por Jhonny, é possível – e, inclusive, necessário – se falar de um povo negro: a observação fria dos dados, seja da educação (analfabetismo, retenção e evasão escolares, indicadores de anos de estudo...), seja da saúde (prevalência de doenças mais comuns, causas de óbitos, níveis e formas de atendimento...), seja do emprego (subemprego e desemprego, faixas salariais...), seja da segurança (polícia, violência), dentre outras categorias, revela que ali, entre aqueles mais “lascados”, existe a predominância de uma *cor*, a qual é indicativa de uma condição histórica – a afro-descendência – e de um pertencimento étnico-racial. Ali, naquela posição da pirâmide, majoritariamente, encontram-se pessoas que, como afirmou Maria Helena, *estão* ali, mas que não sabem de *onde* vieram, quem são, porque sua história têm em comum a travessia do oceano em um navio, na condição de escravos; e, para além disso, o nada.

Pode-se dizer que a identidade negra ainda se encontra em gestação, em processo. E se, atualmente, não se fala rigorosamente em identidades, mas em identificações, ser-nos-á permitido falar que a identidade negra encontra-se em construção justamente pela eleição de seus símbolos, conteúdos, valores, referenciais, esculpidos a partir da dignidade de sua luta por reconhecimento.

Não é uma escolha fácil, como indicaram os entrevistados, cada qual à sua maneira: é um processo crítico, no sentido original<sup>51</sup>, de produzir – e resultar de – uma crise, como bem

---

<sup>51</sup> Referência ao sentido etimológico da palavra crítico, que deriva dos termos grego *kritikós* e latino *criticu*,

testemunhou Maria Helena, ao afirmar que o questionamento dos referenciais pessoais, coletivos e históricos provocou uma fratura em sua identidade, aparentemente definida e estabilizada, quando da convivência com a militância dos movimentos sociais e negro.

A ruptura com a própria mundividência, geralmente, é um processo involuntário, que depende mais das experiências, dos confrontos, que de uma mera volição solitária. Na verdade, pode-se reconhecer, nesse processo de construção de identidade individual e coletiva, o percurso de formação identitária preconizado por Habermas, o qual se escora no desenvolvimento moral e, por implicação, na competência comunicativa. Foi, essa, a ruptura operada em Jhonny, quando se deu conta de que os problemas de “sua” comunidade podiam estar em sintonia com outros problemas, de outras comunidades, em um processo de busca de solução comum que, se por um lado reforçaria o poder das comunidades, também implicava em desenvolvimento moral, conforme teoriza Rodrigo Ferreira:

Do ponto de vista habermasiano, o pressuposto inicial é que a consciência moral reflete a capacidade do indivíduo de usar sua competência interativa para elaborar conscientemente os conflitos de ação *moralmente relevantes*, isto é, aqueles capazes de *solução consensual*. Essa solução consensual dos conflitos de ação nunca pode ser imposta coercitivamente e nem, muito menos, ser consequência de um compromisso superficial entre os envolvidos; mas deve sim ser fruto de processos discursivos, orientados para o *acordo*. A solução consensual dos conflitos requer um acordo sobre o ponto de vista capaz de conquistar consenso entre as partes envolvidas, sem o qual não seria possível chegar a um ordenamento transitivo dos interesses em contraste. (FERREIRA, Rodrigo, 2000, p. 109, grifos do autor).

Nas palavras do próprio Habermas:

[...] com “consciência moral”, indicamos a capacidade de usar a competência interativa para laborar *conscientemente* conflitos de ação moral relevantes. Para a solução consensual de tais conflitos, é necessário [...] um ponto de vista capaz de conquistar consenso, com a ajuda do qual seja possível emprestar um ordenamento transitivo aos interesses em contraste. (HABERMAS, 1983, p. 67, grifos do autor).

Retomando o percurso identitário que Habermas fundamenta em Mead, pode-se dizer que a identidade negra, para se constituir enquanto identidade específica de um *povo negro*, deve ir além do meramente estabelecido. E isso significa um desenvolvimento moral e a

---

significando “relativo a crise”.

conseqüente evolução das formas de identidade. Como foi analisado no Capítulo I, a identidade, de acordo com Mead e Habermas, evoluiria de uma identidade *natural* para uma identidade do *Eu*, passando por uma identidade *de papel*. A identidade do Eu seria uma identidade autêntica, autônoma, que se apropriaria de valores e princípios preconizados por um *Outro generalizado* e os vivenciaria de acordo com as exigências históricas que sua existência lhe apresentasse.

Pois bem, no caso do povo negro, o acatamento, puro e simples, de uma história que se lhe imputa, a submissão a expectativas de conduta convencionais, o colocar-se em *seu lugar*, como é costumeiro falar, tudo isso são circunstâncias que podem reter – ou fatalmente retêm – o povo negro em uma identidade *de papel*. A título de recapitulação, a identidade *de papel* é aquela identidade reduzida a agir de acordo com padrões estipulados, um agir sustentado por símbolos, dependente de papéis, de repertórios de ação, reduzindo aqueles sujeitos dela investidos a “anônimos portadores de papéis” (HABERMAS, 1983, p. 64). A evolução para um nível superior de desenvolvimento moral e de identidade vai exigir uma reciprocidade completa, amparada em relações simétricas e em um reconhecimento pleno, fundado no respeito mútuo e na comunicação ou discussão verdadeira, o que significa interação entre sujeitos competentes e capazes de linguagem e ação.

*Discussão verdadeira*, de acordo com Piaget, seria aquela

[...] caracterizada pela capacidade de um sujeito conseguir colocar-se frente a outro demonstrando suas oposições e discordâncias de forma inteligível, suscitando deste uma ação, ou cooperação, uma resposta, enfim. Dito de outro modo, a *discussão verdadeira* realiza uma *troca equilibrada*, que só é alcançada mediante a conjunção de uma “lógica pessoal” – a qual visa a superação de contradições nas próprias crenças (equilíbrio) –, com uma “lógica grupal ou social” – a qual fornece uma estrutura mais sistematizada de regulações e crenças mais sólidas (majoração) (conf. PIAGET, [1975] 1973b). O que está em jogo é a busca, por parte do sujeito, da superação da ausência de sistematização e de coerência, próprias ao pensamento egocêntrico e decorrente da coação. (JUSTINIANO, 2000, p. 74, grifos no original).

A *troca equilibrada* manifesta-se, efetivamente, naquela relação de reciprocidade completa. O que não significa ausência de confrontos, mas até mesmo o oposto: serão os



confrontos, logicamente mediados, justificados, os choques de afirmações motivadas que produzirão os desequilíbrios nas relações e que, instaurando um processo de busca de novo equilíbrio, desta vez em um patamar mais elevado, que propiciará o desenvolvimento – cognoscitivo, comunicacional, moral e identitário. Deve-se considerar que, ainda de acordo com Piaget,

Os “desequilíbrios” sociais poderiam ser considerados aquelas ações sociais em que não ocorrem permutações ou “trocas” reais. Ou ainda, os “desequilíbrios” sociais podem ser considerados, de fato, como ausência de “reciprocidade” nas ações: não haveria [...] um equilíbrio permeando as ações desenvolvidas coletivamente – as quais podem ser denominadas co-operações. (JUSTINIANO, 2000, p. 72-73).

Esse desequilíbrio tem de ser enfrentado, esse desequilíbrio tem de ser provocado, até mesmo para que a sociedade como um todo possa evoluir e, não só, os indivíduos. Ainda que seja nas relações pessoais que mais se dêem as “trocas”, possibilitadas pela abertura de “Ego” a “Alter” e o estabelecimento de uma postura performática. Foi essa a observação manifesta por Maria Helena, quando verificou o desequilíbrio ocorrido na pessoa de sua amiga, branca, ao se dar conta da dor histórica dos negros, colocando-se no lugar tanto de seus antepassados quanto daqueles a quem eles teriam infligido sofrimentos, humilhações, violências várias. Por seu turno, Maria Helena afirma que sentiu a dor da amiga e que procurou colocar-se no “lugar dela”, performaticamente, e foi essa assunção de uma nova perspectiva que a fez reconhecer-se como solidária na construção de uma nova identidade de ambas.

No caso de “Seu” Michel, a identidade emerge do conhecimento histórico, do reconhecimento da importância de uma figura simbólica, para si, para a coletividade e, sobretudo, para a comunidade – “Tia Eva”. Assim como afirmou Jhonny, “Seu” Michel mudou radicalmente sua visão sobre a própria comunidade e sua fundadora a partir da interação com outras pessoas, ainda que da mesma raça/etnia:

[...] em '98 nós tivemos um encontro [...] Então, a gente... Eu observei que, lá fora, as autoridades até valorizavam mais essa história da “Tia Eva” do que aqui em Campo Grande, né? Então, [em] '98 nós tivemos [em Brasília] o encontro “Rota dos Escravos” [...] e, por causa da “Tia Eva” eu fiz parte da mesa, representando todas as comunidades negras do Brasil. Então eu vi o quanto, não por mim, mas pela história

dela, que foi escrava, e nós estávamos ali pela cultura negra, né? (“Seu” Michel).

A construção da identidade, portanto, tem direta relação com o estabelecimento de identificações, com a propositura de personalidades significativas, como bem o indicou “Seu” Michel, e como destaca Ricardo Ferreira:

A identidade não se reduz somente a uma representação do indivíduo a distingui-lo de outros e, ao mesmo tempo, indicando uma semelhança sua em relação a determinado grupo de referência, porém, mais do que isso – e o que é decisivo para o desenvolvimento da identidade do afro-descendente em uma comunidade hegemônica de valores “brancos” – *a identidade é uma referência em torno da qual a pessoa se constitui*. (FERREIRA, Ricardo, p. 46-47, grifos do autor).

Fica óbvio que existem vários padrões identitários a solicitarem a construção da identidade por parte de um sujeito. É patente, por outro lado, que, dentre um vasto repertório de “papéis” e de modelos de identificação, o sujeito pode escolher aquele que melhor lhe convier. Isso, se o mesmo sujeito não tiver sido vitimado por uma comunicação estratégica, que o manipularia a escolher determinados padrões identitários em detrimento de outros. Portanto, a construção de uma identidade autêntica exigiria, conforme sobejamente indicado, um desenvolvimento moral e a construção de uma autonomia própria a um “Eu” emancipado, direcionado ao nível “pós-convencional”.

A percepção dos conflitos e a busca de solucioná-los pelas vias mais consensuais, identificando os desafios ou problemas mais prementes de respostas e mais necessários de enfrentamento, exigem e estabelecem condições de um agir comunicativo. A construção da identidade, ou das identidades, pressupõe, de fato, uma *negociação*, um diálogo a respeito dos valores e das condições sob as quais cada identidade se erige, partindo da total possibilidade e da isenção de coações. Esse percurso vai exigir, dos atores em questão, para que a identidade de cada um seja a mais autêntica possível, o desenvolvimento das competências comunicativas e interativas que Habermas indica e que estão ancoradas tanto nos pressupostos quanto nas superações das teorias de Kohlberg e Mead.

De acordo com os depoimentos recolhidos nas entrevistas, produzia-se um desequilíbrio do “Eu” quando os sujeitos percebiam que os valores e referenciais que possuíam – o “Outro Generalizado” que congregava o repertório de papéis e valores esperados –, de certo modo, impediam-nos de se reconhecerem como uma individualidade que podia se situar dentro de uma história diversa, de uma tradição diversa; e, analogamente, inseria-os dentro de um contexto de inferiorização, de negação, de violência. Violência entendida como uma comunicação distorcida e manipuladora – estratégica – que leva o outro a se despersonalizar e, por conseguinte, não se desenvolver plenamente, não se emancipar, conforme definíramos em outra ocasião, quando afirmamos que

[...] A violência assume vários matizes, não podendo ser confundida com a pura e simples agressividade, ainda que esta possa se afigurar como uma faceta daquela. A violência, para o âmbito humano, assume contornos muito mais amplos e sutis, os quais abrangem ações, atitudes e, mesmo, omissões e verbalizações. O aspecto agressivo, físico, seria uma face acintosa, extremada. [...] o fenômeno da violência pode ser melhor entendido enquanto *impedimento ou afastamento das relações baseadas na justiça, no respeito mútuo, no diálogo igualitário e na comunicação verdadeira*. (JUSTINIANO, 2000, p. 22-23, grifos nossos).

Destarte, o que a pesquisa auxiliou a desvelar é que a construção de uma identidade do povo negro insere-se em um contexto maior, que instaura uma luta por reconhecimento, no sentido estabelecido por Honneth. Essa luta seria uma atuação justa e, quando bem compreendida, necessária ao desenvolvimento ético-moral e político de toda a sociedade.

## **5.2. A luta por reconhecimento enquanto percurso identitário**

A investigação a respeito da construção da identidade negra propiciou a aferição de que deve, no arranjo sócio-histórico atual, a empreitada de construir uma nova identificação é um percurso dolorido. Em primeiro lugar, porque o indivíduo é levado a reconhecer a situação onde ele e os seus se encontram e de qual história são herdeiros; em segundo lugar, porque esse mesmo indivíduo é levado a decidir se pretende ou não continuar essa história e essa tradição.

Como Habermas indica, a respeito da construção de uma identidade pós-convencional, existe uma responsabilização que se coloca a cada um, e que se traduz pela tomada da história nas próprias mãos, decidindo sobre ela, porque será por ela que se fará um juízo sobre cada um, de vez que

[...] nossa identidade não é apenas algo com que nos encontramos aí, mas algo que é, também, e por sua vez, nosso próprio projeto. É certo que não podemos buscar nossas próprias tradições, porém, sim, que devemos saber que está em nossas mãos o decidir como podemos prosseguir-las. [...] Pois todo prosseguimento da tradição é seletivo, e é precisamente esta seletividade a que haverá de passar, hoje, através do filtro da crítica, de uma apropriação consciente da própria história [...] pelo filtro da “consciência de pecado”. (HABERMAS, 1994b, p. 121).

O percurso identitário exige, pois, um olhar para o passado, de forma honesta, e o reconhecimento daquilo que esse passado significa. Se o Brasil, hoje, se quer como uma nação democrática e aberta a um futuro em que os modelos de Estado e cidadania ainda vigentes terão de ser superados, é imprescindível que as questões relativas à sua população, aos povos que abriga, sejam enfrentadas. A responsabilidade do percurso identitário não é apenas individual, mas também coletiva:

[...] Depois que o indivíduo se decidiu, existencialmente, por quem ele gostaria de ser, assume a responsabilidade por aquilo que, a partir de agora, tem como essencial à luz de uma história de vida assumida moralmente – ou como não-essencial [...] na vida dos povos existe um equivalente disso. No processo público da tradição, decide-se sobre qual das tradições deve ser continuada e qual não. E a disputa em torno disso será tanto mais acalorada quanto menos pudermos confiar numa história triunfal da nação ou da normalidade sem lacunas daquilo que já se implantou uma vez e quanto maior for a clareza de nossa consciência acerca da ambivalência de qualquer tradição. (HABERMAS, 2005, p. 121-122).

O discurso predominante, até o momento, atua em duas frentes: uma, advogando a unicidade populacional do país e, em decorrência, a não pertinência de uma discussão multicultural; outra, a afirmação de que as pessoas e os discursos que afirmam a necessidade de se reconhecer a especificidade de um povo negro, com suas conseqüentes demandas, pretendem criar uma ruptura desnecessária e infundada no tecido nacional.

Diante dessas posturas, a luta daqueles que se esforçam por obter uma identidade negra tem de desvelar que esse é um agir estratégico, porque o não reconhecimento da

diversidade estabelece as condições para que as coisas – as situações de injustiça e violência, como definida anteriormente – permaneçam como estão, convertendo as vítimas em réus. Como? Atribuindo aos que suportam e padecem injustiças e desfavorecimentos, a responsabilidade pelas próprias mazelas que sobre eles se abatem, como apontou Guimarães:

Quais são as causas da pobreza negra? A explicação normalmente aceita, tanto pelos governos, quanto pelo povo, é de que a discrepância entre brancos e negros deve-se ao passado escravista. Seria, portanto, uma herança do passado, que desapareceria com o tempo. Tal explicação, embora tenha um cerne de verdade, esconde alguns problemas graves. Primeiro, isenta as gerações presentes de responsabilidade pela desigualdade atual; segundo, oferece uma desculpa fácil para a permanência das desigualdades (“como reverterem em cinco anos o que é produto de cinco séculos?”), esta tem sido a frase mais repetida pelos diversos governos republicanos [...]; terceiro, deixa sugerido que os diversos governos têm buscado corrigir, gradualmente, tais disparidades (as vezes, mais que sugerido, o argumento é explícito entre os economistas: é preciso que a economia cresça para que os problemas sociais resolvam-se naturalmente). (GUIMARÃES, 2002, p. 64-65).

É indiscutível que nem todos os pobres são negros; também, que nem todos os negros são pobres; mas igualmente é indiscutível que a grande maioria dos pobres e miseráveis, aqueles privados do exercício pleno de sua cidadania, é constituída de negros (ou afro-descendentes). E, portanto, se as leis condenam a discriminação racial, não o fazendo em relação à discriminação “de classe”, para os negros a situação não se altera (conf. Guimarães (2002)).

Por isso a legitimidade, senão a justiça, da luta dos negros por reconhecimento: ela vai colocar em questão, a partir da dialogicidade, os valores e os princípios que devem reger a ordem democrática e a fundamentação dos direitos humanos. Discussão sobre as normas fundamentadoras das normas, discussão sobre os procedimentos, o que sinaliza um avanço na identidade do “Eu” para um nível pós-convencional, gestado em uma ética universal da linguagem (HABERMAS, 1983).

É somente no âmbito de uma ética universal da linguagem que se torna objeto do discurso prático também a interpretação dos carecimentos, ou seja, daquilo que cada indivíduo crê que deva ser entendido e afirmado como seus verdadeiros interesses. [...] o princípio que justifica as normas não é mais o princípio aplicável da capacidade de generalização das mesmas, mas o procedimento comunitariamente seguido para emprestar realização *discursiva às pretensões de validade normativa*. (FERREIRA, Rodrigo, 2000, p. 115-116, grifos do autor).

Assim, se ao fim e ao cabo, as reivindicações do povo negro não forem satisfatoriamente demandadas, deverá ser pelo resultado da discussão estabelecida, deverá refletir o consenso mutuamente buscado e construído, que espelhará e impulsionará uma evolução das identidades em jogo para além de um estágio convencional, onde todos possam se compreender como membros de uma sociedade mundial.

Nas palavras dos depoentes, transcende o sentimento de injustiça, de aviltamento, manifesto na não ocupação de um lugar para o qual se foi aprovado em primeiro lugar, ou no oferecimento de um produto de preço inferior baseado na suposição de que o cliente não tem condições de compra. Situações que, por serem partilhadas por um contingente populacional, constringe-o a vivenciar uma não-cidadania, circunstância que impele a uma reação, a um reposicionamento da ordem social, à propositura de um novo modelo de conflito: “[...] um modelo de conflito que começa pelos sentimentos coletivos de injustiça é aquele que atribui o surgimento e o curso das lutas sociais às experiências morais que os grupos sociais fazem perante a denegação do reconhecimento jurídico ou social.” (HONNETH, 2003, p. 261).

Embora – recorde-se o afirmado sobre o discurso predominante, hoje, a respeito das relações e reivindicações de caráter étnico-racial – alguns possam afirmar que a luta dos negros esteja eivada de uma proposta desnecessária de injustiça e violência, muitas vezes esse é o único caminho que se apresenta para o estabelecimento de um patamar sobre o qual se iniciar alguma discussão.

Esse é um assentimento ao qual o próprio Honneth se submete, quando aborda aspectos dos entraves ao reconhecimento jurídico e à busca do auto-respeito:

[...] uma saída da dificuldade assim caracterizada é oferecida pelos poucos casos em que os próprios grupos atingidos debatem publicamente a privação de direitos fundamentais, sob o ponto de vista de que, com o reconhecimento denegado, se perderam também as possibilidades do auto-respeito individual. Nessas situações históricas excepcionais, como representaram as *discussões do movimento negro por direitos civis nos EUA* dos anos 1950 e 1960, vem à superfície da linguagem o significado psíquico que o reconhecimento jurídico possui para o auto-respeito de grupos excluídos: sempre se discute nas publicações correspondentes que a

tolerância ao subprivilégio jurídico conduz a um sentimento paralisante de vergonha social, do qual só o protesto ativo e a resistência poderiam libertar. (HONNETH, 2003. p. 197-198, grifos nossos).

O que esses argumentos indicam, é que a articulação do povo negro em torno de demandas que o mobilize positivamente exige não só um despertar e uma reconstrução da auto-estima, do auto-respeito, como a criação de uma “semântica” coletiva capaz de interpretar as experiências pessoais de desrespeito como uma experiência de todo um grupo (HONNETH, 2003). Não obstante se circunstanciar, primariamente, à luta dos negros, suas reivindicações têm um alcance muito mais amplo, como afirmaram os entrevistados, e não só quanto à dignidade individual, ou quanto a uma possível reparação em favor do povo negro.

É aí que se valida – ou revalida – a posição habermasiana, convidando a um terceiro modelo de organização social, que seria a democracia deliberativa, indo para além da experiência limitada dos direitos de um só grupo, por mais direitos de respeito e reconhecimento que tenham. Por isso se faz necessário identificar nas lutas e reivindicações negras não apenas valores éticos, mas indícios que possam ser normatizados moralmente, a partir dos balizamentos de uma *ética do discurso*.

Essa visão mais ampla, que vai além do próprio grupo, que pode contribuir para o benefício e crescimento do todo social, ecoa em Jhonny, quando identifica, por exemplo, que as comunidades quilombolas (rurais) têm muito a ensinar no tocante à solidariedade, à partilha, à resistência a um modelo econômico competitivo e egoísta. A demarcação e o reconhecimento de terras quilombolas, de fato, vão ao encontro de uma política de produção familiar e sustentabilidade que encontra eco em movimentos de trabalhadores rurais, bem como no uso racional dos espaços urbanos.

“Seu” Michel acredita que uma política social e educacional mais justa e inclusiva é uma forma de promoção das camadas mais desfavorecidas. Nas escolas, uma visão mais abrangente da história do povo negro; nos bairros, um maior investimento em infra-estrutura;

tais medidas resgatariam a auto-estima daqueles que se sentem marginalizados.

Na mesma linha, o pensamento de Maria Helena, para quem a organização do movimento negro estimula a organização de outras minorias e, juntas, operem transformações substanciais nas relações de macro e micropoder.

De fato, o que se coloca, aqui, é a vinculação já proposta, quando da apresentação dos resultados da investigação empírica: um “universalismo” do “particularismo” negro. Em outras palavras: sempre que se está tentando avançar discussões sobre direitos e reconhecimentos da especificidade dos negros, no conjunto da sociedade brasileira, o que se intenta, no cume do processo que se quer implantar, é demonstrar que as reivindicações que brotam do clamor do povo negro são, em sentido amplo, eco do clamor de todos aqueles que anseiam por justiça.

Qual poderia ser a categoria que nos autorizaria a sustentar, mesmo no sentido de uma pretensão *fraca* (como Habermas costuma situar suas pretensões discursivas), os argumentos trazidos a lume? Acreditamos, colocando-nos ao lado de Etxeberria, que essa categoria são os direitos humanos. E isso porque

[...] os direitos humanos podem ser considerados como a referência ético-jurídica que melhor está plasmando a universalidade transcultural [...] Em suas formulações explícitas – declarações – e suas fundamentações iniciais são, certamente, criação da cultura ocidental, porém, com clara vocação transcultural que há que se afinar, desde a autocrítica de suas cargas de etnocentrismo e a abertura a um progressivo amadurecimento no diálogo intercultural. (ETXEBERRIA, 1997, p. 279, tradução nossa).

A proposta dos direitos humanos, portanto, é para além das fronteiras, tanto nacionais, quanto culturais. E se, originalmente, apresenta vínculos bastante localizados, até mesmo geográfica e culturalmente, seu alcance é a própria extensão da humanidade, já que

[...] o “fundamento existencial” destes direitos, aquele que lhes dá seu verdadeiro sentido, ao que não podemos renunciar e que devemos continuar, é essa solidariedade de protesto frente à injustiça. [...] ainda que os protesto se tenham dado em marcos culturais e históricos diferentes de modos muito diferentes, existe algo nelas que as une; algo que remete, ao seu modo, a um universal que pulsa por detrás das diferenças: em todas as culturas sabe-se de quem expressou que o ser humano, pelo fato de o ser, tem direito a respeito e consideração. (ETXBERRIA, 1997, p. 79, tradução nossa).



Esse direito, essa consideração, fazem eco à *dignidade*, ao auto-respeito e à autoconsideração, bastante discutidos em relação à luta por reconhecimento. E, se fazem eco, à medida que em se pode verificar que há níveis de vilipêndio, de atentado à dignidade de uma pessoa (ou povo), também se pode inferir que há níveis de afirmação de direitos frente a um poder aviltante, considerando-se que “[...] os direitos humanos são uma reclamação frente aos poderes estabelecidos, são *direitos-resistência* frente aos poderes dominantes.” (ETXBERRIA, 1997, p. 281, grifos do autor, tradução nossa).

Atualmente, já se fala em gerações de direitos humanos; gerações que se elevariam à quarta ordem ou nível. De acordo com essa classificação, que teria sido estabelecida pela primeira vez em 1979, por Karel Vasak, os conteúdos das *gerações* dos direitos humanos seriam os seguintes: os direitos humanos de primeira geração seriam os relacionados à vida e à liberdade; os de segunda geração, os relacionados aos direitos de proteção social; os de terceira geração, aqueles relativos aos direitos de fraternidade, à proteção dos grupos; e os direitos de quarta geração, aqueles referidos à informação, à genética, ao pluralismo, à ecologia – a própria qualidade da vida.

Esses direitos são fundamentais porque se encontrariam inerentes à própria condição de subsistência ou sobrevivência dos seres humanos, indivíduos ou povos – a tal ponto que não necessitariam da positivação jurídica do Direito. Antes, o contrário: por vezes, seria a intrínseca substancialidade dos direitos humanos que contestaria a própria norma jurídica.

[...] os direitos humanos são direitos estabelecidos por princípios morais, exigências derivadas das idéias de dignidade humana, liberdade e igualdade, dos quais gozam todos os seres humanos pelo fato de sê-lo, de tal modo que sua validade não depende de seu reconhecimento efetivo na ordem jurídica [...] a crítica do direito positivo injusto se faz sempre em nome de uns princípios do direito, ainda que não estejam recolhidos em leis, dos *direitos humanos*, aos que se lhes reconhece suficiente força moral para proclamá-los *direitos frente ao Direito* que os nega. (ETXBERRIA, 1997, p. 281-282, grifos do autor, tradução nossa).

Os direitos humanos são uma construção histórica, em suas manifestações, mas

buscando ancorar-se em valores trans-históricos, que permitem o questionamento de alguns fundamentos de direitos limitados e limitantes, que proporcionam, por exemplo, a aceitação de determinadas formas de violência que, quando não questionadas, desumanizam, desfiguram a humanidade. Daí algumas considerações. Primeira: não é o fato de certo número de culturas defender determinadas condutas e práticas – mesmo com respaldo jurídico – que estabelece a legitimidade e a moralidade dessas mesmas práticas. Veja-se o caso da escravidão: “[...] durante a maior parte da história e na maior parte das culturas se aceitou a escravidão. Isso não quer dizer que [a escravidão] estava justificada; quer dizer, no melhor dos casos, que não havíamos descoberto sua radical falta de justificação.” (ETXEBERRIA, 1997, p. 283-284, tradução nossa). Essa observação pode conduzir, inclusive, a um questionamento a respeito do estágio moral em que se encontravam as pessoas que, se não participavam ou estimulavam tal prática, anuíam ou, simplesmente, deixavam-se ficar com expectadoras da barbárie – contribuía na perpetração do “mal”, conforme Goldhagen (2003). É o caso, aqui, de se reportar às questões éticas e morais, como discutidas por Habermas. Os valores éticos, relativos a um grupo, devem ser tematizados quando se busca o bem para todos, enveredando para o plano moral.

Segunda: deve-se ter presente que a história se converte em um palco de busca de legitimação das reivindicações várias, de várias ordens e de várias culturas. E que a fundamentação dos princípios que devem reger essas reivindicações, pressupõe uma atitude *comunicativa* entre os diversos agentes individuais e coletivos; pressupõe-se que

[...] para completar o que a universalidade dos direitos humanos supõe – que tenha que ver neles não algo “a-histórico”, porém, sim, *trans-histórico*, algo que, nascido em contextos históricos precisos, ultrapassa-os a todos e se mostra, por sua vez, como uma referência ideal que todos devem ter em conta. O que significa: os direitos humanos, nem agora nem nunca, se identificarão plenamente com suas realizações históricas, porém são condição de possibilidade dessas realizações e transformações, em vistas a uma maior liberdade, justiça e solidariedade. (ETXEBERRIA, 1997, p. 287, grifos do autor, tradução nossa).

Em suma, essa releitura dos direitos humanos, em perspectiva universalista, vai ao

encontro de toda uma ética da comunicação, bem como de uma proposta de cidadania constitucional, acreditando-se que as constituições englobem um núcleo de princípios devotados à defesa e promoção da dignidade humana – dentre estes, o reconhecimento da universalidade dos direitos humanos de tal forma que a pretensão de legitimidade dos mesmos

“[...] se converta em uma ética universal mínima que todos os humanos, tenhamos os valores culturais que tenhamos, devemos respeitar e potenciar, porque encontramos esse ponto em que se faz justiça tanto ao particular que merece respeito como a todos os oprimidos pelo particular que reclamam justiça. (ETXEBERRIA, 1997, p. 287, tradução nossa).

O não atendimento a uma expectativa *justa* de direitos fundamentais pode agredir, sim, os vitimados/vitimizados em sua dignidade. Porém, por outro lado – o que talvez seja pior, devido às conseqüências que produz – pode conduzir o agressor, que não é contestado (antes, legitimado pelo uso estratégico das ações e discursos normativos), a uma situação de domínio ou supremacia em que pode confundir o próprio ponto de vista – restrito e limitado – com o universo de possibilidades ou limites da própria moralidade (inclusive moralidade jurídica). Essa condição, quando referida aos direitos fundamentais ou humanos, pode conduzir a situações extremas, como bem o aponta Lafer:

A situação que criou as condições para o genocídio foi justamente o problema dos *seres humanos supérfluos* e como tais encarados, posto pela experiência totalitária e juridicamente ensejado pela privação da cidadania. Aqueles que se viram reduzidos a “mera existência em todos os assuntos de interesse público” foram arrebanhados, por falta de lugar no mundo, nos campos de concentração. O genocídio não é um crime contra um grupo nacional, étnico, racial ou religioso. É um crime que ocorre, lógica e praticamente, acima das nações e dos Estados – das comunidades políticas. É um tema global, pois diz respeito ao mundo como um todo. Trata-se, portanto, de um crime contra a humanidade que assinala, pelo seu ineditismo, a especificidade da ruptura totalitária. (LAFER, 1997, p. 59, grifos nossos).

Reforçando esse ponto de vista de a ruptura ou desrespeito a alguns direitos ou valores colocarem em risco a humanidade como um todo – seja na figura de cada pessoa, individualmente, seja enquanto grupo – Ferrajoli vai discutir os direitos humanos não enquanto direitos humanos de primeira a quarta gerações. Agudizando o enfrentamento da questão, o pensador italiano se indagará a respeito dos fundamentos dos direitos humanos; ou,

em outras palavras, buscará discutir os direitos fundamentais. É por esse percurso que Ferrajoli, a partir da filosofia política, destaca três critérios axiológicos que permitiram reconhecer – e estabelecer – os direitos fundamentais.

O primeiro destes critérios é o nexa entre direitos humanos e *paz* instituído no preâmbulo da Declaração Universal de 1948. Devem estar garantidos como direitos fundamentais todos os direitos vitais cuja garantia seja condição necessária para a paz: direito à vida e à integridade pessoal, os direitos civis e políticos, os direitos de liberdade, mas também, em um mundo no qual sobreviver é sempre menos um fato natural e sempre mais um feito artificial, os direitos sociais para a sobrevivência.

O segundo critério, particularmente relevante para o tema dos direitos das minorias, é o do nexa entre direitos e *igualdade*. A igualdade é, em primeiro lugar, igualdade nos direitos de liberdade, que garantem o igual valor das diferenças pessoais – de nacionalidade, de sexo, de língua, de religião, de opiniões políticas, de condições pessoais e sociais [...] – que fazem de cada pessoa um indivíduo diferente de todos os demais e de cada indivíduo uma pessoa igual a todas as outras; e é, em segundo lugar, igualdade dos direitos sociais, que garantem a redução das desigualdades econômicas e sociais.

O terceiro critério é o papel dos direitos fundamentais como *leis do mais fraco*. Todos os direitos fundamentais são leis do mais fraco, em alternativa à lei do mais forte, que regeria em sua ausência: em primeiro lugar o direito à vida, contra a lei de quem é mais forte, fisicamente; em segundo lugar, os direitos de imunidade e de liberdade, contra o arbítrio de quem é mais forte politicamente; em terceiro lugar, os direitos sociais, que são direitos à sobrevivência – à saúde, à educação, à subsistência e à previdência social – de cuja satisfação dependem, nas sociedades contemporâneas, os mínimos vitais. Existe, de fato, uma relação biunívoca entre o grau de paz e o grau de “garantismo”<sup>52</sup> que sustém todos estes direitos: a paz social é tanto mais sólida e os conflitos tanto menos violentos e perturbadores quanto mais as garantias dos direitos vitais estão estendidas e são efetivas. (FERRAJOLI, 2006, p. 117-118, grifos do autor, tradução nossa).

Portanto, se as discussões e as lutas dos negros podem conduzir a sociedade brasileira como um todo – mas não apenas a sociedade brasileira, como se pode perceber por reflexões de lutas negras nos Estados Unidos e na África do Sul – a um nível mais elevado de reflexão ética, de normatização do ordenamento jurídico, é-nos permitido inferir, é-nos lícito afirmar que, pela desestabilização que tais processos discursivos possam instaurar, desbrava-se a senda condutora para um novo país.

Reforçando: por tais aspetos expostos é que podemos afirmar que a luta dos negros propicia uma contribuição insofismável à totalidade dos povos do Brasil por seu caráter

---

<sup>52</sup> Termo sem correspondência no próprio espanhol. No âmbito jurídico, poderia ser aproximado da *atributividade*, uma das características das leis jurídicas, segundo Miguel Reale, e que se referiria à suposição de um sujeito de ter suas pretensões e/ou solicitações – sobretudo contratos – atendidas. Nas palavras de Miguel Reale, “É uma proporção intersubjetiva em função da qual os sujeitos de uma relação ficam autorizados a

enriquecedor e corretivo de uma democracia ainda em aperfeiçoamento. Eis como Florestan Fernandes deu a entender a luta dos negros por reconhecimento:

Desse ângulo, o negro vem a ser a pedra de toque da revolução democrática na sociedade brasileira. A democracia só será uma realidade quando houver, de fato, igualdade racial no Brasil e o negro não sofrer nenhuma espécie de discriminação, de preconceito, de estigmatização e de segregação, seja em termos de classe, seja em termos de raça. Por isso, a luta de classes, para o negro, deve caminhar juntamente com a luta racial propriamente dita. (FERNANDES, 1989, p. 23-24).

Todavia, enquanto o negro não for reconhecido como *povo* suas demandas serão inócuas. E afirmar-se como povo, grupo distinto dentro da nação brasileira, tem sido uma luta nem sempre profícua, como o presente estudo pretende demonstrar, e que alguns pesquisadores revelam que obteve (essa luta) menos conquistas que as reivindicações de outras minorias. Portanto, o contributo negro à democracia encontra-se cindido:

[...] Por um lado, na qualidade de grupo que sofre exclusão política e discriminação racial, a inclusão dos afro-descendentes poderia conferir maior legitimidade democrática ao Estado. Por outro, como não são considerados um grupo distinto (já que sua diferença seria apenas racial e não étnica ou cultural), eles não mereceriam os mesmos direitos coletivos concedidos aos índios. (HOOKER, 2006, p. 101).

Dentro desse processo, a solidariedade figura como um elemento integrante que modela a própria configuração de um povo e se impõe como uma diretriz ou princípio no percurso de construção identitária. Essa organização supõe, sem sombra de dúvida, um protagonismo que não pode ser reduzido a (ou confundido com) um messianismo, o que conflita com uma postura política de caráter exclusivamente partidária.

### **5.3. Militância, reconhecimento e identidade pós-convencional**

Jhonny e “Seu” Michel fazem coro ao afirmar que o protagonismo militante não é para qualquer um, mas exige um espírito centrado em valores transpessoais. O militante deve ser capaz de “descentrar-se”, de superar um egoísmo, por vezes, legítimo; portanto, em termos morais, tem de ser capaz de superar um egocentrismo típico de uma identidade canhestra.

Veza ou outra, o sucesso da militância esbarra no centramento da comunidade sobre si, obstando sua abertura a grupos diversos, principalmente compostos de etnias não afro-descendente. Foi a observação feita por Jhonny, e que é teorizada, aqui, por Hooker:

[...] Mas, contrariando a expectativa de que as populações urbanas seriam mais militantes e mobilizadas, parece que o isolamento regional e espacial é capaz de promover um alto grau de identificação grupal – étnica ou racial – entre os afro-descendentes e, portanto, a mobilização pelos direitos coletivos. A existência de comunidades rurais de afro-descendentes que reivindicam direitos similares aos dos indígenas sugere a relevância da questão rural/urbano quando se trata da organização em torno dos direitos coletivos. (HOOKER, 2006, p. 97).

A militância tem de catalizar os anseios do grupo que representa e falar por ela, de forma legítima. O que significa que o militante, “intelectual” ou não, em determinados momentos, irá afrontar a norma estabelecida, provocando um desequilíbrio nas relações e lutando por restabelecê-lo em um outro plano, mais evoluído. Para tanto, há que operar um processo catártico em si próprio:

[...] Para superar-se, o intelectual negro precisa superar, ao mesmo tempo, a sua falsa identidade: ele precisa deixar de ser “negro” e de ser “brasileiro”: no sentido convencional da (sic) elites intelectuais, que fixam todos os padrões (de gosto, de consumo, de produção e avaliação etc.). (FERNANDES, 1989, p. 52).

O protagonismo negro pode indicar, para alguns líderes militantes, um isolamento típico do visionário ou do batedor, que vai à frente, nem sempre reconhecido em suas pretensões. Sobretudo, aquele que se investe do papel de líder precisa evoluir na própria estrutura identitária. Como foi indicado, não é possível ser-se uma liderança que busca e propõe novos caminhos de emancipação se ela mesma não estiver em processo de emancipação, não tiver superado as limitações de uma identidade *de papel*, convencional, ou se não for capaz de buscar resoluções consensuais para os conflitos moralmente relevantes, a partir da discussão de princípios universais – ou da fundamentação de princípios universalmente válidos.

Importa destacar que o protagonismo negro nem sempre se revela militante: os entrevistados foram unânimes na afirmação de que muito do que poderia ter sido construído

pelo movimento encontra-se tolhido ou timidamente implementado devido ao *descomprometimento* daqueles negros que, sendo referência para o país e para o mundo, não se assumem como referência para o próprio povo a que pertencem. Se é que chegam a compreender os negros como povo e a si mesmos com pertencentes a esse povo. De modo análogo à conversão esperada e proposta ao intelectual negro, também a celebridade negra – cada qual em sua área de atuação – é convidada a se perceber portadora de uma história, de uma tradição que deve, co-responsavelmente, decidir se pretende, ou não, continuar. Ao se recusar a assumir esse protagonismo, ou essa ruptura, paradoxalmente, essa celebridade negra compõe o jogo daqueles que têm, até o presente momento, construído uma história que, justamente, esquece o negro.

Como analisou Maria Helena, essa pode ser considerada uma atitude estratégica, que afasta o sofrimento e permite, de certo modo, fazer parte de um mundo desejado. Todavia, esse conformismo, ou essa aceitação do jogo e das regras que estão dadas, adia – até quando? – a vivência de um *agir trágico*, que coloca o sujeito frente a dilemas que, por mais sofríveis que pareçam, têm de ser abordados.

Por sua vez, “Seu” Michel foi incisivo ao apontar que a não superação de uma visão particularizada, própria de um grupo ou partido, não é livre e não consegue emancipar-se de uma proposta convencional, em que limites são dados *a priori* – os limites determinados pela agenda política dos partidos aos quais os militantes, por ventura, venham a pertencer. Não se ventila a despolitização; ao contrário: conforme Honneth (2003) salientou, na luta por reconhecimento, há que se buscar uma atuação política, uma interferência ou influência dos poderes e da opinião públicos. Porém, como aponta Habermas (2002b), o que tem de ocorrer, sim, é um avançar para além do convencional, não se discutindo apenas dentro dos limites das normas, mas questionando os próprios fundamentos dessas normas e indo em busca da implantação de um processo de fundamentação dos princípios. O projeto político, em sua

acepção mais ampla, deve potencializar o espírito democrático presente na Constituição e propor os direitos humanos como princípio.

Assim, as lideranças negras, mesmo que não militem diretamente unidas aos movimentos negros, devem se colocar a possibilidade de construir uma nova cidadania, que é a cidadania constitucional e não mais, apenas, a cidadania nacional; pois, reconhece-se que o projeto de nação, ainda vigente, funda-se sobre um projeto de caráter, sobretudo, econômico, injusto e desigual. E se esse projeto, hodiernamente, é impulsionado por uma nova configuração mundial (a globalização) – planta suas raízes em um outro sistema explorador e aviltante – o sistema escravocrata:

De uma perspectiva negra, há pouco interesse no debate formal sobre a democracia e sobre o papel que a nova constituição pode desempenhar para consolidar uma República burguesa democrática. O regime capitalista lança, aqui, suas raízes no passado colonial, na produção escravista e no apogeu que esta alcançou *depois da Independência*. A escravidão atingiu o seu ponto alto, como fator de acumulação interna de capital, não antes mas depois que se constituiu um Estado nacional. Isso pode parecer um paradoxo. Mas não é. As estruturas coloniais de organização da economia, da sociedade e do poder só conheceram sua plenitude quando os senhores de escravo organizaram sua própria forma de hegemonia. O trabalho escravo passou a gerar um excedente econômico que não ia mais para fora na mesma proporção que anteriormente e sobre ele se alicerçou a primeira expansão do capital comercial dentro do país. (FERNANDES, 1989, p. 20, grifos do autor).

Dentro desse contexto, Habermas é bastante esclarecedor, mesmo que falando a partir do drama alemão, quando destaca que os “sobreviventes” não têm o direito de esquecer aquilo que as vítimas padeceram, e que o papel de um “Eu ‘pós-convencional’” consiste em buscar a emancipação sem detrimento das implicações *trágicas* de seu agir. Habermas vai aguçar a discussão e soprar a brasa que açula as consciências, sentenciando que a face humana foi desfigurada e a inocência esvaída com o Holocausto judeu.

[...] Em Auschwitz acabou afetada uma profunda capa de solidariedade entre todos aqueles que possuem rosto humano; a integridade dessa capa profunda era dada como suposta, até então, sem se reparar muito nela, em que pesem todas as bestialidades que registra a história universal. Esse laço de ingenuidade foi rompido, então; uma ingenuidade de que haviam extraído sua autoridade tradições inquestionáveis, das quais se haviam nutrido continuidades históricas. Auschwitz mudou as condições relativas à continuação da vida histórica, e isto não só na Alemanha. (HABERMAS, 1994b, p. 87, tradução nossa).



E essa ruptura da tradição, esse enfrentamento da história, que redefiniu toda a autocompreensão que a Alemanha tinha de si mesma, que colidiu com uma identidade ingênua, lega a todos, algozes e vítimas, lições e imperativos de reconstrução existencial. Mas, exatamente como Habermas coloca no fim de sua argumentação, esse fato não se resumiu apenas à Alemanha: é a própria espécie humana que se ressentida daquilo que, territorialmente, pode ser delimitado, mas que, humanamente, encontra-se disseminado na experiência de todo aquele que sofre e daquele que faz sofrer.

Ousamos um passo além. Se não é possível uma comparação, porque cada história tem em si sua tragédia, aventamos uma leitura retroativa, projetiva em direção ao passado – se se pode dizer assim –, daquilo que significou e significa o Holocausto judeu, estabelecendo um paralelo com a história do povo negro. Este também foi diaspórizado. Este povo também foi brutalizado, animalizado, utilizado como força de trabalho e, após tornar-se economicamente inviável, como refere “Seu” Michel, foi considerado menos que um animal – pois o animal, pelo menos, é deixado no campo para se alimentar, ao passo que o negro foi expulso das terras onde produzira e gerara riquezas.

Se a história negra na América, no Brasil, não tem sido considerada um holocausto, pode-se dizer que, em parte, é devido à condição do povo negro, que não é capaz de se articular e sensibilizar os demais; pessoas que, como afirma Maria Helena, sentiriam vergonha de assumir aquilo que teriam feito para outros povos.

A hora que um branco cai em si e ele começa a ver a história de como foi, como eles agiram, isso é uma vergonha: “Então, eu não quero saber disso.” [...] Foi isso que ela [uma amiga] colocou, ela deixou isso bem claro [...] eu comecei a pensar: e é mesmo; porque, se eu tivesse feito isso, eu me sentiria envergonhada. (Maria Helena).

Mas esse sentimento não deve ser um empecilho para que a história seja revisitada e que se reatualize, como um alerta para que não mais se repita. O que o Holocausto pode ensinar aos demais, que não tiveram *essa* experiência, é o reconhecimento de outras formas de

aniquilamento, que não foram verbalizados, nem considerados como tal. Afinal:

[...] Uns são os herdeiros das vítimas e daqueles que prestaram ajuda ou ofereceram resistência. Outros, os herdeiros dos autores ou daqueles que nada fizeram para evitá-lo. Esta herança dividida não estabelece, para os nascidos depois, nenhum mérito pessoal nem nenhuma culpa pessoal. Porém, além de toda culpa individualmente imputável, distintos contextos históricos podem significar cargas históricas distintas. Com as formas de vida nas quais temos crescido e que têm acuado nossa identidade, assumimos classes muito distintas de responsabilidade histórica [...] (HABERMAS, 1994b, p. 86, tradução nossa).

É certo que essa postura encontra resistência, sobretudo pelo que de *compensação* pode, daí, advir. Na Alemanha, de tempos em tempos, divulgam-se notícias sobre processos de indenização que visam reparar danos de vítimas do regime nazista, mesmo que a reparação não seja feita diretamente às vítimas, mas aos seus descendentes<sup>53</sup>.

Concordando com Florestan Fernandes (1989, p. 23), anteriormente referido, “o negro vem a ser a pedra de toque da revolução democrática na sociedade brasileira”, pois a sua militância, a sua luta por reconhecimento, o resgate de seu holocausto e a exigência de sua superação, impelem ao enfrentamento e à ereção, mesmo à custa de toda vergonha e sofrimento, seja dos perpetradores, seja das vítimas, de uma nova moralidade,

[...] tornando assim inevitável uma violação das regras (uma infração); um agir que, em tais condições, apesar de tudo, se mantiver dentro das condições da moralidade, pode ser chamado de agir “trágico”. Está presente no conceito de trágico a aceitação intencional da pena ou da culpa, ou seja, a realização do postulado moral da consciência inclusive em presença de um dilema moralmente insolúvel. Isso ilumina o sentido do agir moral em geral: qualificamos de moralmente “boas” as pessoas que conservam, inclusive sob *stress*, ou seja, em conflitos de ação moralmente relevantes, a competência interativa de que dispõem em situações normais pobres de conflitos – em contraste com as pessoas que recusam inconscientemente o conflito. (HABERMAS, 1983, p. 71, itálicos do autor, grifos nossos).

Em seu percurso identitário, sobretudo quando o protagonismo de seu processo se deve à sua própria militância, o povo negro tem muito a contribuir, a despeito de medos,

<sup>53</sup> O *Financial Times* noticiou, em sua edição de 30 de março de 2007, que a maior rede de departamentos da Alemanha, a KarstadtQuelle, pagou aos descendentes americanos da família judia Wertheim a indenização de 88 milhões de euros, referentes à apropriação da rede de varejo (império de varejo, na verdade) de Guenther Wertheim pelos nazistas, em 1938. Esse fato só foi descoberto por sua filha, Barbara Principe, nos idos de 1990, a qual deu início ao processo de reparação pelos danos sofridos. O valor, que em nada apaga a dor e o vilipêndio da família ultrajada, está entre os maiores já pagos a uma única família, em decorrência de danos causados aos judeus pelo Holocausto. O artigo pode ser acessado no site do próprio jornal, ou pelo endereço eletrônico < <http://www.ft.com/cms/s/a51b3004-ded1-11db-b5c9-000b5df10621.html>>.

temores, vergonhas e outros sentimentos, que não invalidam o avanço para uma nova ordem social e uma moralidade mais aperfeiçoada e evoluída. Embora muitos não aceitem, esse é um processo rico e positivo para a construção de uma identidade emancipada.

[...] Temos medo quando agimos em conflitos morais diferentemente do modo como supúnhamos – com base num juízo claro – que devêssemos agir. Afastando tais medos, que marcam o retorno de medos infantis, terminamos ao mesmo tempo por ocultar a discrepância entre a capacidade de juízo e a disponibilidade para a ação. [...] É interessante notar que algumas pesquisas recentes fazem supor que uma melhor classificação dos mecanismos de defesa possa ser possível a partir de uma ordenação segundo a lógica do desenvolvimento dos medos despertados pela violação de mandamentos morais (medo da pena, vergonha ou angústia provocada pela consciência moral, etc.). *Determinadas formações de identidade favorecem esses medos, tornando possíveis visões morais que são, por assim dizer, mais avançadas do que os motivos de ação mobilizados em seu interior.* (HABERMAS, 1983, p. 71, grifos nossos).

Sob esse ponto de vista, podemos encontrar em Habermas um indicativo sobre o percurso identitário do povo negro – mas não apenas: um percurso favorável à formação de uma nova identidade, mais desenvolvida e para além do convencional, um percurso mais moralmente adequado. Por isso que afirmamos, anteriormente: as solicitações, as reivindicações, as pretensões apresentadas pelos negros podem até não ser atendidas, mas, se conseguirem mobilizar discussões verdadeiras, simétricas, estarão contribuindo para a promoção de uma nova moralidade – *discursiva* –, um novo tipo de sociedade – *justa e democrática* – e uma nova identidade – *pós-convencional*. Reportando-nos a Habermas, vamos constatar que o pensador alemão indica que essa evolução representa e confirma a superação da teoria kohlberguiana, pressupondo a inclusão de um sétimo estágio, que avança para além da moralidade mesma:

[...] O modelo de uma identidade do Eu não coercitiva é mais rico e exigente do que um modelo de autonomia desenvolvido exclusivamente sob o ponto de vista da moralidade. [...] O sentido da passagem do sexto ao sétimo nível – que, considerado filosoficamente, é a passagem de uma ética formalista dos deveres a uma ética universal da linguagem – pode ser visto na circunstância pela qual as interpretações dos carecimentos não são mais assumidas como dadas, mas introduzidas na formação discursiva da vontade. [...] No *medium* constituído por comunicações formadoras de normas e valores, e penetradas por experiências estéticas, os conteúdos culturais herdados não são mais simplesmente os marcos com os quais modelar os carecimentos; ao contrário: em tal *medium*, os carecimentos podem buscar e encontrar as suas adequadas interpretações. [...] A identidade do Eu significa uma liberdade que – na intenção, se não de identificar, pelo menos de

conciliar dignidade e felicidade – põe limites a si mesma. (HABERMAS, 1983, p. 72, grifos do autor).

#### **5.4. Concluindo: a construção identitária como um processo educativo**

Essas últimas linhas pretenderão demonstrar que o percurso identitário é um processo educativo dialógico – educação de si e educação do Outro; educação de si a partir do outro e educação do Outro a partir da educação de si.

A proposta normativa que Habermas destaca para as Ciências Sociais incide sobre as práticas escolares, considerando que a educação formal, por ser formal, contempla *normas*, tanto quanto contempla *regras*.

O fato de relacionar a regra com o modo de vida particular dá a entender que Habermas deseja distinguir entre o conteúdo normativo de um modo de vida concreto e as regras do discurso. Por isso, aquele que participa do discurso deve poder diferenciar os conteúdos do agir cotidiano e o conteúdo inerente às regras do discurso. As normas se relacionam com a práxis, enquanto as regras se imbricam com os pressupostos ideais do entendimento lingüístico. Assim, quem participa da prática argumentativa deve elaborar pressupostos ideais do tipo referido, pois o teor normativo destas suposições de racionalidade (acesso público, igualdade de direitos, autenticidade e ausência de coação) leva a que o indivíduo, que apenas pretende fundamentar normas, acabe por aceitar condições procedimentais que são implicitamente equivalentes ao reconhecimento de uma regra argumentativa U. (PIZZI, 2005, p. 24).

As regras e as normas podem ser simplesmente acatadas, na ambiência escolar como na práxis cotidiana, e uma vivência submissa, sem confrontos desestabilizadores de crenças e valores, pode condenar o sujeito a um processo menos passível de aprimoramento. O encontro com o Outro e os desafios interpostos para o estabelecimento de uma interação que realize e atenda todos os participantes de uma ação comunicativa exigem, quanto mais uma pessoa se emancipa, competências (cognitivas, sociais, comunicacionais...) que garantam a satisfação de suas pretensões.

Essas exigências vêm, não raras vezes, pelo apartamento de alguém em relação ao seu meio existencial e a colocação em um outro meio rico de solicitações, que estimulam o rearranjo das competências interativas, principalmente na busca do estabelecimento de simetria nas relações. Tal deslocamento pode conduzir ao desenvolvimento da consciência de

si, como demonstra o estudo de Backes (2006), focado na negociação e construção da identidade afro-descendente a partir da análise do projeto Negraeva, que objetivava a inclusão de membros da comunidade “Tia Eva” no ensino superior. De acordo com Backes,

[...] A entrada das classes populares, no caso estudantes afrodescendentes, na universidade representa um fator decisivo para o processo identitário para os sujeitos diretamente envolvidos, bem como para todo o grupo racial. Esse aspecto positivo começa antes mesmo da entrada na universidade, pois, para que esta se torne possível, são necessários encontros, reuniões, discussões, ou seja, é preciso uma forte organização popular. Nestes grupos desenvolve-se um sentimento de pertencimento racial, por meio do qual seus membros vão se fortalecendo para enfrentar os processos discriminatórios aos quais são submetidos cotidianamente, seja pelo tipo de trabalho que exercem (empregada doméstica, faxineiro...), pelas piadas, pelas práticas pedagógicas, pela exploração maior (salários mais baixos) [...] (BACKES, 2006, p. 432-433).

Após a entrada nesse nível de educação, Backes diagnostica uma redefinição da identidade, a qual decorre da articulação e negociação das diversas pretensões em jogo:

[...] vários são os efeitos que o acesso à universidade tem para os sujeitos que historicamente foram excluídos deste espaço. [...] Assim, quando os sujeitos frequentam o ambiente universitário, quando este ambiente passa a fazer parte do seu universo social e cultural, estes passam a ter mais força para reivindicar direitos, questionar atitudes discriminatórias, desconstruir o mito da democracia racial, construindo uma identidade cultural/racial/étnica de forma a se verem e serem vistos pelos outros como uma identidade legítima, que não pode ser usada para justificar a dominação e a exploração econômica, como se fez e se faz no Brasil desde os tempos da colonização. (BACKES, 2006, p. 441).

O que outros estudos apontam, à semelhança do realizado por Backes, é que o desenvolvimento da identidade, requer o desenvolvimento de interações mais qualificadas e o estabelecimento de simetria nas relações, uma interação completa (nos dizeres de Habermas), de fato, e não apenas “propostas” curriculares, por mais bem montadas que elas possam ser. Estas são um elemento significativo, até necessário, mas não suficiente. Conclusão que espelha aquela à qual chegamos em nosso estudo anterior, em nível de mestrado, quando defendemos que a construção de regras, por mais perfeitas e bem intencionadas que sejam, quando feitas à revelia daqueles a quem tem de atender, configura-se em mais uma manifestação de dominação, de coação, de violência, enfim.

Assim é que a investigação de Eugênia Marques (2004), confrontando, justamente,

uma escola situada em uma comunidade quilombola (Furnas dos Dionísios) e outra em um bairro periférico de Campo Grande, a partir de suas propostas pedagógicas, conclui pela ausência de uma real transversalidade que, de fato, contemple mudanças substanciais na organização e prática curriculares – apesar da proposta para tal.

Se, portanto, o que vai colocar as pessoas em vias de desenvolvimento de sua identidade são as qualificações que a mesma adquire e potencializa nas suas interações, a participação ou a disposição das pessoas em situações desafiadoras, até em que ponto isso pode ser, de fato, enriquecedor? O que nossa discussão até aqui procurou demonstrar é que o desenvolvimento de uma consciência identitária (no caso, ser negro) e de pertença a uma coletividade específica (no caso, povo negro) está em correlação com o gradual enfrentamento, bem sucedido, das crises históricas pelas quais os sujeitos passam.

O processo de formação não só se realiza de modo descontínuo, mas é, via de regra, marcado por crises. A solução de problemas específicos de uma fase do desenvolvimento é precedida por uma fase de desestruturação e, em parte, de regressão. Ter experimentado a solução produtiva de uma crise, ou seja, a superação dos perigos de traçados patológicos de desenvolvimento, é condição necessária para dominar crises subseqüentes. [...]

[...]

A identidade do Eu indica a competência de um sujeito capaz de linguagem e de ação para enfrentar determinadas exigências de consistência. [...] A identidade do Eu depende naturalmente de determinadas premissas cognoscitivas, mas não é uma determinação do Eu epistêmico, consistindo antes numa competência que se forma em interações sociais. (HABERMAS, 1983, p. 53; 54).

Uma crise de identificação é aquela que pode ocorrer quando os referenciais próximos a um sujeito, de alguma forma, não são positivamente compreendidos/assumidos por uma determinada coletividade que assume a figura do *Outro generalizado*. O gradual desenvolvimento moral, parte do desenvolvimento da personalidade, com sua determinação nas eleições que o sujeito é levado a assumir, conquistará, então, importante e insubstituível tarefa na constituição da identidade do eu (HABERMAS, 1983). As relações escolares podem facultar ou obstaculizar aquele desenvolvimento moral, inclusive pela qualidade do repertório de formas de agir que disponibiliza ou retira ao agente.

A breve investigação realizada na escola presente na comunidade “Tia Eva” mostra uma cisão em alguns de seus freqüentadores: a despeito de ser uma escola fundada em uma localidade referida como “quilombo urbano”, e com o propósito de promover a cultura negra, o que é feito mediante várias iniciativas de caráter educativo, artístico, cultural, social e político, alguns dos entrevistados demonstraram uma inconsistência entre a visão sobre si e o juízo sobre si. Essa inconsistência pode ser demonstrada pela oposição de um conjunto de categorias conceituais que situam, de um lado, a etnia, a cor e/ou raça dos entrevistados e, de outro, a negatividade, a recusa, a depreciação estética. Tal dicotomia faz com que, em determinados momentos, a pessoa se afirme morena, ou com traços que amenizam uma tipologia que, em termos de raça é, depois, afirmada como negra; e essa condição é designada como feia, como vergonhosa<sup>54</sup>.

O acatamento de que a raça negra é feia, vergonhosa, se reflete na indicação dos modelos estéticos: conforme a apresentação dos resultados, cinco dentre os oito respondentes que se afirmam (ou podem ser considerados) negros ou afro-descendentes indicaram como modelo de beleza uma pessoa branca.

Por outro lado, há que se destacar que a “modelo ‘E’”, a que recebeu o maior número de indicações dentre todos os modelos, foi unanimidade entre os estudantes do ensino médio; os mesmos estudantes que indicaram como pessoas de referência o pai, ou a avó, ou a mãe. Também foram esses estudantes que deram, enquanto nível de escolaridade (ensino médio),

---

<sup>54</sup> Marie-Louise Von Franz, “discípula” de Jung, publicou diversos livros sobre os contos de fada e a sua influência no psiquismo e, inclusive, na formação da individualidade (por exemplo, *A individuação nos contos de fada*, São Paulo: Paulinas, 1985. (Coleção Amor e Psique)). Ela destaca o fato de, neste tipo de literatura, ser comum a associação do feio com o mal. Já em seus estudos antropológicos, Overing (1991) discute a noção estética da produção entre populações indígenas; frise-se, os Piaroa. De acordo com Overing, “A beleza exterior, na estética Piaroa, é uma manifestação da beleza de habilidades produtivas e *capacidades morais* que estão alojadas dentro das pessoas.” (OVERING, 1991, p. 20, grifos nossos). Além disso, “Os padrões éticos Piaroa conjugavam o social e o moralmente bom ao limpo, ao belo e ao contido [...]” (OVERING, 1991, p. 22). Ainda que aqui não se explore essa temática, é interessante observar a correlação estabelecida, pelo que pode aventar, essa auto-avaliação estética negativa, a respeito de uma autopercepção moral. Aliás, essa é uma discussão elaborada por Barbosa (2003), o qual destaca que Habermas, ao investir no desdobramento do nível 6 de desenvolvimento moral de Kohlberg, aí supõe uma competência estética, cuja experiência “[...] poderia favorecer a transição de um Eu formado na dependência de um contexto particular às exigências de um Eu autônomo, capaz de transcender desde dentro o contexto de sua própria formação.” (BARBOSA, 2003, p. 30).

as respostas com maior adequação sobre “Tia Eva” e, também, de modo geral, sobre Zumbi.

Se forem colocadas essas impressões ou observações ao lado das colhidas por Backes, citado acima, poder-se-ia afirmar que a gradual aquisição de competência interativa e comunicacional, bem como um enfrentamento cada vez maior de desafios e crises vai proporcionando ocasiões para que o sujeito faça – consciente ou inconscientemente – suas eleições identitárias, ou suas identificações. A competência lingüística, conquistada ou estimulada na busca da justificação de suas pretensões, antepõe ao sujeito de ações de fala condições inalienáveis, dentro de um contexto de reconhecimento recíproco:

[...] O falante, ao entrar na argumentação, deve ter consciência de que sua argumentação jamais será reconhecida, se ele apenas busca satisfazer suas próprias pretensões. [...] Apresentar razões significa [...] admitir “condições gerais de simetria pressupostas por qualquer um, como suficientemente dadas, na medida em que pretende participar do discurso”. (PIZZO, 2005, p. 22, citando Habermas).

Mesmo reconhecendo que as conquistas dos negros rurais, por terem um maior grau de identidade grupal, são mais significativas, amplas e numerosas que as dos negros que vivem nos centros urbanos (HOOKER, 2006), tem-se de chamar a atenção para o fato de que essa identidade grupal se dá no confronto com o outro. Mas, um confronto com o outro – coletivo – a partir de um *Outro generalizado* diverso daquele convencionalmente proposto pela cultura dominante.

É justamente essa especificidade negra, essa diversidade cultural, que pode colocar a nascente democracia brasileira em movimento, o que significa uma sociedade inclusiva, que busca mecanismos de promoção e inclusão dos mais diversos povos particulares que contribuem para a construção de um novo país. Mas, uma sociedade inclusiva, de fato, deve contemplar arranjos que permitam a seus integrantes – individuais e coletivos – o alcance de espaços cada vez maiores de realização, de reconhecimento, de auto-estima, de integridade, de autonomia.

Dentre as observações das lideranças negras, e pelo vislumbrado na autocompreensão



de estudantes de comunidades negras, seja no nível fundamental ou no superior, a elevação da auto-estima é um fator determinante para a negociação simétrica de expectativas e construção histórica da nação. Discutir a fundamentação de princípios universais, dentro de uma ética, também universal, da linguagem ou uma ética discursiva, pressupõe uma liberdade face, inclusive, a preconceitos e a precauções morais.

Se o encontro responsável com a história exige uma tomada de atitude e decisão, isso deve ter incidência nos próprios mecanismos sociais, políticos, econômicos e jurídicos de promoção e inclusão de uma parcela da sociedade que, anteriormente a essas medidas, deve ser reconhecida como portadora de uma diversidade étnico-racial. Uma dessas medidas passa pela educação. E se começou, timidamente, com a Lei 9.394/96, a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional, que foi potencializada pela Lei 10.639/03, ainda falta muito a fazer, sobretudo nos níveis mais avançados.

No Brasil, embora o sistema universitário nunca tenha excluído oficialmente os negros, o acesso geral à educação superior sempre foi extremamente seletivo, com os brancos tendo chances muito maiores de admissão nas universidades mais concorridas. Na última década, o sistema educacional superior expandiu-se no segmento privado e as universidades públicas de maior prestígio permanecem extremamente seletivas (instituições federais e estaduais com acesso gratuito aos estudantes). Ironicamente, a falta de um sistema segregado (a inexistência de universidades historicamente negras) torna a baixa representatividade de estudantes de graduação negros na universidade brasileira mais intensa que em países com políticas segregacionistas, como os Estados Unidos e a África do Sul. (SILVA, G., 2006, p. 137-138).

Não se ignora que as ações afirmativas, dentre as quais se destacam as cotas raciais, são um tema polêmico, que necessitam maior discussão e aprofundamento e, também, uma avaliação mais acurada<sup>55</sup>. Porém, como bem exemplificou o projeto Negraeva, não se trata, apenas, de uma questão de inclusão escolar:

---

<sup>55</sup> Em consonância com as posturas que foram apresentadas no Capítulo III, quando se abordaram as cotas, averiguamos, em discussões informais, que há uma resistência bastante grande, mesmo nos meios acadêmicos, em relação à concessão desse benefício (direito, diríamos) aos negros. Como apontam as pesquisas, é justamente entre aquelas pessoas que podem ser classificadas como afro-descendentes, e de classes ou situação socioeconômica mais bem sucedida, que se encontram os maiores focos de resistência. É possível se inferir que, nesses casos, os interlocutores (mormente os afro-descendentes de situação econômica mais elevada) demonstram um receio de terem sua posição econômica, social e, sobretudo, profissional, contestada, depreciada,

[...] os negros (pretos e pardos) devem ser beneficiados para ter chances de inclusão social. Os negros são excluídos porque são negros, não porque são pobres, e portanto há um aspecto particular aos negros que deve ser abordado por políticas sociais. A justificativa é que os negros são mais excluídos do que os brancos por serem discriminados, independentemente de sua origem social, portanto o mesmo quadro de inclusão social é usado para defender políticas focadas em raça. O objetivo é a inclusão social dos negros como coletividade. [...]

[...]

[...] de acordo com o quadro interpretativo da diversidade, a meta da ação afirmativa não seria apenas melhorar os índices socioeconômicos da população negra, mas também reforçar a identidade negra e aumentar a consciência da discriminação e da desigualdade raciais. Para que isso aconteça, os estudantes devem asseverar as suas identidades. Em outras palavras, cultura e raça se sobrepõem, e os indivíduos negros devem ser incluídos porque são capazes de contribuir com uma perspectiva racial específica. (SILVA, G., 2006, p. 146-147; 147-148).

Essas proposições, então, mais que um recrudescimento do particularismo negro, seriam um romper direcionado para um universalismo que, no sentido defendido por Habermas, principia justamente no universalismo moral.

[...] que significa universalismo? Que se relativiza a própria forma de existência, atendendo às pretensões legítimas das demais formas de vida; que se reconhecem iguais direitos aos outros, aos estranhos, com todas as suas idiossincrasias e tudo o que neles nos é difícil de entender; que alguém não se obstina na universalização da própria identidade, que alguém não exclui nem condena tudo quanto se desvie dela; que os âmbitos de tolerância têm que se fazer infinitamente maiores do que são hoje; tudo isto é o que quer dizer universalismo moral. (HABERMAS, 1994b, p. 117, tradução nossa).

Portanto, a partir da perspectiva desse universalismo moral – da relativização dos particularismos (éticos) – é possível se afirmar que, mesmo dentro de um país, de um Estado, é viável a construção de uma identidade pós-nacional; porque os sujeitos, então, passarão a reger suas ações por princípios gerais, e a conceber uma nova compreensão da cidadania, que é aquela fundada nos princípios democráticos e dos direitos humanos, já presentes de forma germinal na Constituição Federal. Como aponta Elve Cenci:

[...] A tese de Habermas é a de que no interior de cada Estado deve surgir uma perspectiva cosmopolita, isto é, nas “sociedades civis” e nos “espaços públicos” que poderá surgir “a consciência de uma solidariedade cosmopolita”. Ou seja, a mudança de consciência dos cidadãos deve acontecer no âmbito interno para que possa haver transformação na postura daqueles que efetivamente agem na esfera global. (CENCI, 2005, p. 65).

---

atribuída a favores ou condescendências legais e, não, ao seu sacrifício, não raro, excepcional – portanto, não

Mantendo nossa discussão em uma perspectiva limitada, interna ao Estado, pode-se dizer que uma sociedade que se percebe multicultural, multiétnica, ou multi-racial, pode conseguir essa transformação de postura. Só que ela vai resultar de todo um percurso marcado por uma luta por reconhecimento, protagonizada pelos próprios sujeitos que se emancipam e, assim fazendo, reconstróem suas identidades em patamares cada vez mais “evoluídos”, porque guiados por princípios universais que se fundamentam em um agir comunicativo orientado para o entendimento, que tem a reciprocidade por relação necessária.

Uma identidade do Eu estabelecida em um nível pós-convencional não pode se furtar a esse desafio, nem às crises que ele desencadeia. Mais: a consolidação de uma sociedade justa, solidária e democrática impõe essa organização identitária. Será, ao fim e ao cabo, a vivência desses sujeitos portadores de identidades pós-convencionais que instaurará uma nova ordem política, configurada por um Estado pós-nacional, o que significa dizer, um Estado capaz de acolher, em seu território, as mais diversas identidades, porque a cidadania se dará a partir do acatamento dos princípios constitucionais de democracia e direitos humanos.

Processo que, se pode ser contemplado em sua madureza na militância daqueles que protagonizam a luta por reconhecimento de si e de seu povo, tem seu início, nem sempre satisfatoriamente implementado, nos processos formais de educação, ainda que esse processo se dê em escolas especialmente moldadas para auxiliar no resgate da história, da memória e da auto-estima.

---

significativo (ou impactante) como referencial para uma parcela expressiva da população.

## REFERÊNCIAS

ALEXANDER, Neville. Cidadania, identidade racial e construção nacional na África do Sul. Trad. Norberto Guarinello; João Henrique Costa. In *Tempo Social: Revista de Sociologia da USP*, São Paulo, v. 18, n. 2, p. 113-129, nov. 2006.

ALMEIDA, Fábio Portela Lopes de; SIMON, Henrique Smidt. Sobre a política de cota de negros no sistema de acesso ao ensino superior. *Jus Navigandi*, Teresina, ano 8, n. 467, 17 out. 2004. Disponível em: <<http://jus2.uol.com.br/doutrina/texto.asp?id=5810>>. Acesso em: 06 maio 2007.

ARAÚJO, Luciana Aparecida. *A linguagem e a moralidade na constituição do "Eu"*. 2006. 232 f. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Filosofia e Ciências, Universidade Estadual Paulista, Marília, SP, 2006.

AVRITZER, Leonardo. *A moralidade da democracia: ensaios em teoria habermasiana e teoria democrática*. São Paulo: Perspectiva / Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1996. (Debates, n. 272)

AZEVEDO, Eliane. *Raça: conceito e preconceito*. 2ª ed. São Paulo: Ática, 1990. (Princípios)

BACKES, José Licínio. Articulando raça e classe: efeitos para a construção da identidade afrodescendente. In *Educação & Sociedade: Revista de Ciência da Educação*, Campinas, v. 27, n. 95, p. 429-443, maio/ago. 2006.

BANNELL, Ralph Ings. Razão comunicativa e pragmática formal: sobre a noção de aprendizagem no pensamento de Habermas. In DUTRA, Delamar Volpato; PINZANI, Alessandro (Orgs.). *Habermas em discussão: Anais do Colóquio Habermas realizado na UFSC*. Florianópolis: NEFIPO, 2005, p. 39-49.

BARBOSA, Ricardo. Competência estética, consciência moral e linguagem. In LEITE, L. B.; BARBOSA, R. J. C. (Org). *Filosofia prática e modernidade*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2003, p. 27-52.

BARROS, Geová da Silva. Racismo institucional: a cor da pele como principal fator de suspeição. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – CFCH, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2006.

BERNARDINO, Joaze. Ação afirmativa e a rediscussão do mito da democracia racial no Brasil. *Estudos Afro-Asiáticos*, ano 24, nº 2, p. 247-273, 2002.

BHABHA, Homi K. Narrando la nación. In BRAVO, Álvaro Fernández (Comp.). *La Invención de la Nación: lecturas de la identidad de Herder a Homi Bhabha*. Buenos Aires: Manantial, 2000.

BRAVO, Álvaro Fernández (Comp.). *La invención de la nación: lecturas de la identidad de Herder a Homi Bhabha*. Buenos Aires: Manantial, 2000.

BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil*. 5 de fevereiro de 1988. Disponível

em:

<<https://legislacao.planalto.gov.br/Legislacao.nsf/viwTodos/509f2321d97cd2d203256b280052800a?OpenDocument&Highlight=1,constitui%C3%A7%C3%A3o&AutoFramed>>. Acesso em: 30 maio 2006.

BRASIL. Lei 9.100, de 29 de setembro de 1995. Disponível em: <[http://legislacao.planalto.gov.br/legislacao.nsf/Viw\\_Identificacao/lei%209.100-1995?OpenDocument](http://legislacao.planalto.gov.br/legislacao.nsf/Viw_Identificacao/lei%209.100-1995?OpenDocument)>. Acesso em: 25 mar. 2007.

BRASIL. Lei 9.504, de 30 de setembro de 1997. Disponível em: <[http://legislacao.planalto.gov.br/legislacao.nsf/Viw\\_Identificacao/lei%209.504-1997?OpenDocument](http://legislacao.planalto.gov.br/legislacao.nsf/Viw_Identificacao/lei%209.504-1997?OpenDocument)>. Acesso em: 25 mar. 2007.

BRASIL. Lei 9.394, de 20 de dezembro de 1996. Disponível em: <[http://legislacao.planalto.gov.br/legislacao.nsf/Viw\\_Identificacao/lei%209.394-1996?OpenDocument](http://legislacao.planalto.gov.br/legislacao.nsf/Viw_Identificacao/lei%209.394-1996?OpenDocument)>. Acesso em: 25 mar. 2007.

BRASIL. Lei 10.639, de 09 de janeiro de 2003. *Diário Oficial da República Federativa do Brasil*, Brasília, DF, 10 jan. 2003.

BRASIL. Lei 11.274, de fevereiro de 2006. Disponível em: <[http://legislacao.planalto.gov.br/legislacao.nsf/Viw\\_Identificacao/lei%2011.274-2006?OpenDocument](http://legislacao.planalto.gov.br/legislacao.nsf/Viw_Identificacao/lei%2011.274-2006?OpenDocument)>. Acesso em: 25 mar. 2007.

CARVALHO, José Alberto Magno; WOOD, Charles H.; ANDRADE, Flávia Cristina Drumond. Notas acerca das categorias dos censos e sobre a classificação subjetiva de cor no Brasil: 1980/90. *Revista Brasileira de Estudos de População*, v. 20, n. 1, p. 29-42, jan./jun., 2003. Disponível em: <[http://www.abep.nepo.unicamp.br/docs/rev\\_inf/vol20\\_n1\\_2003/vol20\\_n1\\_2003\\_4artigo\\_p29a42.pdf](http://www.abep.nepo.unicamp.br/docs/rev_inf/vol20_n1_2003/vol20_n1_2003_4artigo_p29a42.pdf)>. Acesso em: 06 fev. 2007.

CASTELLS, Manuel. *O poder da identidade*. Trad. Klaus Brandini Gerhardt. São Paulo: Paz e Terra, 1999. (A era da informação: economia, sociedade e cultura; v. 2).

CAVALCANTI, António Maia. A idéia de patriotismo constitucional e sua integração à cultura política-jurídica brasileira. In DUTRA, Delamar Volpato; PINZANI, Alessandro (Orgs.). *Habermas em discussão: Anais do Colóquio Habermas realizado na UFSC*. Florianópolis: NEFIPO, 2005, p. 53-62.

CENCI, Elve Miguel. Direito e globalização: o posicionamento de habermas diante da proposta de uma constituição para a União Européia. In DUTRA, Delamar Volpato; PINZANI, Alessandro (Orgs.). *Habermas em discussão: Anais do Colóquio Habermas realizado na UFSC*. Florianópolis: NEFIPO, 2005, p. 63-68.

COMAS, Juan. Os Mitos Raciais. In COMAS, Juan et alii. *Raça e ciência*. São Paulo: Perspectiva, 1970, p. 11-55. (Debates / Ciências Sociais, v. 1).

CUNHA, Manuela Carneiro. *Negros, estrangeiros: os escravos libertos e sua volta à África*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

DAMATTA, Roberto. *O que faz o Brasil, Brasil?* 3ª ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1989.

DAVIDSON, Philip; YOUNISS, James. Which comes first, morality or identity? In KURTINES, W.; GEWIRTZ, J. (ed.). *Handbook of moral behavior and development*. New Jersey: Lawrence Earlbaun Associates, Inc. 1991, p. 105-121, v. 1: Theory.

DENZIN, Norman K.; LINCOLN, Yvonna S. (Ed.). *Handbook of qualitative research*. Thousand Oaks, California: Sage Publications, 1994.

DICIONÁRIO AURÉLIO ELETRÔNICO – Século XXI. Versão 3.0. Lexicon Informática Ltda, 1999.

DUARTE, Rosália. Pesquisa qualitativa: reflexões sobre o trabalho de campo. In *Cadernos de Pesquisa*, n. 15, p. 139-156, mar. 2002.

ELIAS, Norbert. *O processo civilizador: formação do Estado e civilização* Trad. Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1993, v. 2.

ETXEBERRIA, Xabier. *Ética de la diferencia: en el marco de la Antropología cultural*. Bilbao: Universidad de Deusto, 1997.

FERES JUNIOR, João. Aspectos semânticos da discriminação racial no Brasil: para além da teoria da modernidade. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 21, n. 61, 2006. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0102-69092006000200009&lng=pt&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69092006000200009&lng=pt&nrm=iso)>. Acesso em: 06 fev. 2007. Pré-publicação. doi: 10.1590/S0102-69092006000200009

FERNANDES, Florestan. *A constituição inacabada: vias históricas e significado político*. São Paulo: Estação Liberdade, 1989.

FERRAJOLI, Luigi. *A soberania no mundo moderno: nascimento e crise do Estado nacional*. 1ª ed. Trad. Carlo Coccioli e Márcio Lauria Filho. São Paulo: Martins Fontes, 2002. (Justiça e Direito).

\_\_\_\_\_. Sobre la definición de “democracia”. Una discusión con Michelanagelo (*sic*) Bovero. *Isonomia*, n. 19, p. 227-240, oct. 2003.

\_\_\_\_\_. Sobre los derechos fundamentales. *Cuestiones constitucionales*, n. 15, p. 113-136, jul./dic. 2006.

FERREIRA, Ricardo Franklin. *Afro-descendente: identidade em construção*. Rio de Janeiro/São Paulo: Pallas/Fapesp/Educ, 2000.

FERREIRA, Rodrigo Mendes, *Individuação e socialização em Jürgen Habermas: um estudo sobre a formação discursiva da vontade*. São Paulo: Annablume / Belo Horizonte: Unicentro Newton Paiva, 2000.

FLEURI, Reinaldo Matias. Políticas da diferença: para além dos estereótipos na prática educacional. In *Educação & Sociedade: Revista de Ciência da Educação*, Campinas, v. 27, n. 95, p. 495-520, maio/ago. 2006.

FREIRE, Paulo. *Educação como prática da liberdade*. 19ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.

GEERTZ, Clifford. Cuatro fases del nacionalismo. In BRAVO, Álvaro Fernández (comp.). *La Invención de la Nación: lecturas de la identidad de Herder a Homi Bhabha*. Buenos Aires: Manantial, 2000.

GOLDHAGEN, Daniel Jonah. *Os carrascos voluntários de Hitler: o povo alemão e o holocausto*. 2ª ed. Trad. Luís Sérgio Roizman. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

GOMES, Flávio dos Santos. Amostras humanas: índios, negros e relações interétnicas no Brasil colonial. In MAGGIE, Yvonne & REZENDE, Cláudia Barcellos (Org.). *Raça como retórica: a construção da diferença*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002, p. 27-81.

GUIBERNAU I BERDUN, Maria Montserrat. *Nacionalismos: o estado nacional e o nacionalismo no século XX*. Trad. Mauro Gama, Cláudia Martinelli Gama. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.

GUIMARÃES, Antonio S. A. *Classes, raças e democracia*. São Paulo: Editora 34, 2002.

\_\_\_\_\_. Depois da democracia racial. In *Tempo Social: Revista de Sociologia da USP*, São Paulo, v. 18, n. 2, p. 269-287, nov. 2006.

\_\_\_\_\_. Racismo e anti-racismo no Brasil. In *Novos Estudos*, n. 43, p. 26-44, nov. 1995.

HABERMAS, Jürgen. *A crise de legitimação no capitalismo tardio*. Trad. Vamireh Chacon. 2ª ed. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 1994a. (Estudos Alemães).

\_\_\_\_\_. *Agir comunicativo e razão destranscendentalizada*. Trad. Lúcia Aragão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro: 2002a. (Colégio Brasil, v. 4).

\_\_\_\_\_. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. São Paulo: Loyola, 2002b.

\_\_\_\_\_. *Comentários à ética do discurso*. Trad. Gilda Lopes Encarnação. Lisboa: Instituto Piaget, [1999].

\_\_\_\_\_. *Conocimiento y interés*. Trad. Manuel Jiménez Redondo, José F. Ivars Y Luis Martin Santos. Madrid: Taurus, 1982.

\_\_\_\_\_. *Consciência moral e agir comunicativo*. Trad. Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989. (Biblioteca Tempo Universitário, n. 84. Estudos Alemães).

\_\_\_\_\_. *Diagnósticos do tempo: seis ensaios*. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2005.

\_\_\_\_\_. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997a. (Biblioteca Tempo Universitário, n. 102, v. 2).

\_\_\_\_\_. *Identidades nacionales y postnacionales*. Trad. Manuel Jiménez Redondo. Reimpresión. Madrid: Editorial Tecnos, 1994b.

\_\_\_\_\_. *La constelación posnacional: ensayos políticos*. Trad. Pere Fabra Abat, Daniel Gamper Sachse & Luis Pérez Díaz. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 2000. (Biblioteca del Presente).

\_\_\_\_\_. *O discurso filosófico da modernidade*. Trad. Ana Maria Bernardo et al.. Lisboa, Portugal: Publicações Dom Quixote, 1990a. (Nova Enciclopédia).

\_\_\_\_\_. *O Ocidente dividido*. Trad. Luciana Villas Bôas. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2006.

\_\_\_\_\_. *Para a reconstrução do materialismo histórico*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Brasiliense, 1983.

\_\_\_\_\_. *Passado como futuro*. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993. (Tempo Universitário, n. 94)

\_\_\_\_\_. *Pensamento pós-metafísico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990b.

\_\_\_\_\_. ¿Por qué la Unión Europea necesita un marco constitucional? *Boletín Mexicano de Derecho Comparado*, [S.l.], n. 105, p. 947-978, 2002c. Versión on-line disponible en <<http://www.juridicas.unam.mx/publica/rev/indice.htm?r=boletin&n=105>>. Acceso en: 2 enero 2007.

\_\_\_\_\_. *Sí, voglio una Costituzione per l'Europa federale*. Disponibile a <<http://www.caffeeuropa.it/attualita/112attualitahabermas.html>>. Acceso in: 2 gennaio 2007.

\_\_\_\_\_. *Técnica e ciência como “ideologia”*. Trad. Artur Morão. Lisboa, Portugal: Edições 70, 1997b. (Biblioteca de Filosofia Contemporânea).

HALL, Stuart. SOVIK, Liv (Org.). *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília, DF: UNESCO, 2003.

HALL, Stuart; DU GAY, Paul (Ed.). *Questions of cultural identity*. London/Thousand Oaks/New Delhi: Sage Publications, 2002.

HOBBSAWM, Eric J. Etnicidad y nacionalismo en Europa hoy. In BRAVO, Álvaro Fernández (comp.). *La Invención de la Nación: lecturas de la identidad de Herder a Homi Bhabha*. Buenos Aires: Manantial, 2000, p. 173-184.

\_\_\_\_\_. *Nações e nacionalismos desde 1780: programa, mito e realidade*. Trad. Maria Célia Paoli, Ana Maria Quirino. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Ed. 34, 2003.

HOOKER, Juliet. Inclusão indígena e exclusão dos afro-descendentes na América Latina. Trad. Alexandre Massella. In *Tempo Social: Revista de Sociologia da USP*, São Paulo, v. 18, n. 2, p. 89-111, nov. 2006.

JUSTINIANO, Leonides da Silva. *Violência e comunicação: uma discussão à luz da epistemologia genética e da Teoria da Ação Comunicativa*. 2000. 133 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Faculdade de Filosofia e Ciências, Universidade Estadual Paulista, Marília, SP, 2000.

KOMPARATO, Fábio Konder. Prefácio. In MÜLLER, Friedrich. *Quem é o povo?: a questão fundamental da democracia*. 2ª ed. Tradução Peter Naumann. [São Paulo]: Max Limonad,



2000, p. 9-28.

KUJAWSKI, Gilberto de Mello. *Patriotismo e nacionalismo*. São Paulo: Massao Ohno Editor, 1997. (Cadernos Liberais, v. 3).

LACROIX, Justine. Patriotismo constitucional e identidade pós-nacional em Jürgen Habermas. In ROCHLITZ, Rainer. (Coord.). *Habermas: o uso público da razão*. Trad. Lea Novaes. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2005, p. 113-136.

LAFER, Celso. A reconstrução dos direitos humanos: a contribuição de Hannah Arendt.. In *Estudos Avançados*, 11 (30), p. 55-65, 1997.

LEITE, Roberto Basilone. Hermenêutica constitucional como processo político comunicativo: a crítica de Jürgen Habermas às concepções liberal e comunitarista. In LOIS, Cecília Caballero (Org.). *Justiça e democracia: entre o universalismo e o comunitarismo*. São Paulo: Landy Editora, 2005, p. 197-229.

LEIRIS, Michel. Raça e Civilização. In COMAS, Juan et alii. *Raça e Ciência*. São Paulo: Perspectiva, 1970, p. 189-229. (Debates / Ciências Sociais, v. 1).

LESSER, Jeffrey. *A Negociação da identidade nacional: imigrantes, minorias e a luta pela etnicidade no Brasil*. Trad. Patrícia de Queiroz Carvalho Zimbres. São Paulo: Editora UNESP, 2001.

LÉVY-STRAUSS, Claude. *Raça e história*. Trad. Eduardo P. Graeff et al.. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Os Pensadores).

LÉVY-STRAUSS, Claude. Raça e história. In COMAS, Juan et alii. *Raça e ciência*. São Paulo: Perspectiva, 1970, p. 231-270. (Debates / Ciências Sociais, v. 1).

LITTLE, Kenneth L. Raça e sociedade. In COMAS, Juan et alii. *Raça e ciência*. São Paulo: Perspectiva, 1970, p. 57-109. (Debates / Ciências Sociais, v. 1).

MAGGIE, Yvonne; FRY, Peter. O debate que não houve: a reserva de vagas para negros nas universidades brasileiras. *Enfoques – Revista Eletrônica*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 93-117, 2002. Disponível em <[http://www.enfoques.ifcs.ufrj.br/dezembro02/pdfs/dezembro\\_04.pdf](http://www.enfoques.ifcs.ufrj.br/dezembro02/pdfs/dezembro_04.pdf)>. Acesso em 18 de maio de 2007.

MAGGIE, Yvonne; REZENDE, Cláudia Barcellos (Org.). *Raça como retórica: a construção da diferença*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

MALHEIRO, Perdigão. *A escravidão no Brasil: ensaio histórico, jurídico, social*. 3ª ed. Petrópolis: Vozes; Brasília: Instituto Nacional do Livro/Ministério da Educação e Cultura, 1976. (Dimensões do Brasil, v. 2).

MEAD, Goerge H. *Spiritu, persona y sociedad – desde al punto de vista del conductismo social*. Trad. Florial Mazía. Buenos Aires: Paidós, 1953. (Biblioteca de Psicología Social y Sociología).

MENEGASSI, Renilson José. A representação do negro no livro didático brasileiro de língua materna. *Revista Espaço Acadêmico*, nº 36, maio de 2004. Versão on-line disponível em <<http://www.espacoacademico.com.br/>>. Acesso em 25 de abril de 2007.

MENEGASSI, Renilson José; SOUZA, Neucimara Ferreira de. A visão do negro no livro didático de português. *Revista Espaço Acadêmico*, nº 47, abril de 2005. Versão on-line disponível em <<http://www.espacoacademico.com.br/>>. Acesso em 25 de abril de 2007.

MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO. *Educação anti-racista: caminhos abertos pela Lei Federal nº 10.639/03*. Brasília, DF: 2005.

MÜLLER, Friedrich. *Quem é o povo?: a questão fundamental da democracia*. 2ª ed. Tradução Peter Naumann. [São Paulo]: Max Limonad, 2000.

MUNANGA, Kabenguele. Políticas de ação afirmativa em benefício da população negra no Brasil: um ponto de vista em defesa de cotas. *Sociedade e cultura*, v. 4, n. 2, p. 31-43, jul./dez. 2001. Disponível em <<http://www.revistas.ufg.br/index.php/fchf/article/viewFile/515/464>>. Acesso em: 18 maio 2007.

\_\_\_\_\_. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra*. Petrópolis: Vozes, 1999.

NASCIMENTO, Abdias (Org.). *O negro revoltado*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982.

NASCIMENTO, Elisa Larkin. *O sortilégio da cor: identidade, raça e gênero no Brasil*. São Paulo: Summus, 2003.

NINA RODRIGUES, Raimundo. *Os africanos no Brasil*. 4ª ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional; Brasília: Instituto Nacional do Livro, 1976. (Brasiliana, v. 9).

OLIVEIRA, Fátima. *Saúde da população negra: Brasil ano 2001*. Brasília: OPAS, 2002.

OSÓRIO, Rafael Guerreiro; SOARES, Sergei. A geração 80: um documentário estatístico sobre a produção das diferenças educacionais entre negros e brancos. In: SOARES, Sergei et alii (Org.). *Os mecanismos de discriminação racial nas escolas brasileiras*. Rio de Janeiro: Ipea, 2005, p. 21-39.

OVERING, Joanna. A estética da produção: o senso de comunidade entre os Cubeo e os Piaroa. In *Revista de Antropologia*, São Paulo, n. 34, p. 7-33, 1991.

PAREKH, Bhikhu. El Etnocentrismo del Discurso Nacionalista. In BRAVO, Álvaro Fernández (Comp.). *La Invención de la Nación: lecturas de la identidad de Herder a Homi Bhabha*. Buenos Aires: Manantial, 2000, p. 91-122.

PIZZI, Jovino. Os ajustes de Habermas aos pressupostos ideais do entendimento lingüístico: um (re)estudo do nível 6 do desenvolvimento moral. In DUTRA, Delamar Volpato; PINZANI, Alessandro (Orgs.). *Habermas em discussão: Anais do Colóquio Habermas realizado na UFSC*. Florianópolis: NEFIPO, 2005, p. 20-26.

REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos. (Orgs.). *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

RENAN, Ernest. ¿Qué es una nación? In BRAVO, Álvaro Fernández (Comp.). *La Invención de la Nación: lecturas de la identidad de Herder a Homi Bhabha*. Buenos Aires: Manantial,

2000, p. 53-66.

RIBEIRO, Renilson Rosa. *Colônia(s) de identidades: discursos sobre raças nos manuais escolares de História do Brasil*. 2004. 421f. Dissertação (Mestrado) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2004.

ROSEMBERG, Fúlvia; BAZILLI, Chirley; SILVA, Paulo Vinícius Baptista da. Racismo em livros didáticos brasileiros e seu combate: uma revisão de literatura. *Educação e Pesquisa*, São Paulo, v. 29, n. 1, p. 125-146, jan./jul. 2003.

SANÉ, Pierre. *Reivindicações articuladas (e contestadas) de reparação dos crimes da história, a propósito da escravidão e do colonialismo, por ocasião da conferência de Durban*. Trad. Jeanne Sawaya. S.l.: Unesco Brasil, 2002.

SANTOS, Milton. *Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal*. Rio de Janeiro; São Paulo: Record, 2000.

SCHWARCZ, Lilia Mortiz. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil - 1870-1930*. 3ª reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 2001

SILVA, Ana Célia de. A representação social do negro no livro didático: o que mudou? Versão on-line disponível em <<http://www.educacaoonline.pro.br>>. Acesso em 25 de abril de 2007.

SILVA, Ana Rosa Clochet da. *Construção da nação e escravidão no pensamento de José Bonifácio – 1783-1823*. Campinas, SP: Editora da Unicamp / Centro de Memória Unicamp (CMU), 1999. (Tempo e Memória, n. 12).

SILVA, Graziella Moraes Dias da. Ações afirmativas no Brasil e na África do Sul. In *Tempo Social: Revista de Sociologia da USP*, São Paulo, v. 18, n. 2, p. 131-165, nov. 2006.

SMITH, Anthony D. ¿Gastronomía o geología? El rol del nacionalismo en la reconstrucción de las naciones. In BRAVO, Álvaro Fernández (Comp.). *La Invención de la Nación: lecturas de la identidad de Herder a Homi Bhabha*. Buenos Aires: Manantial, 2000.

SNAREY, John; KELJO, Kurt. In a *gemeinschaft* voice: the cross-cultural expansion of moral development theory. In KURTINES, W.; GEWIRTZ, J. (Ed.). *Handbook of moral behavior and development*. New Jersey: Lawrence Earlbaun Associates, Inc. 1991p. 395-424, v. 1: Theory.

SOARES, Gláucio Ary Dillon; BORGES, Doriam. A cor da morte. *Ciência Hoje*, v. 35, n. 209, p. 26-31, outubro de 2004.

SOBRAL, Marisa; AGUIAR, Luiz Antonio (Org.). *Para entender o Brasil*. São Paulo: Alegro, 2001.

SOUZA, Maria Elena Viana. *Culturas, realidades e preconceito racial no cotidiano escolar*. 2003. 234 f. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP, 2003.

TAVARES, Quintino Lopes Castro. Multiculturalismo. In LOIS, Cecília Caballero (Org.). *Justiça e democracia: entre o universalismo e o comunitarismo*. São Paulo: Landy Editora,

2005, p. 89-124.

TEMER, Michel. *Elementos de direito constitucional*. 8ª ed. rev. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 1991.

TOSTES, Marcello. A ação afirmativa e os argumentos racionais. Disponível em: <<http://oindividuo.com/convidado/tostes8.htm#v1>>. Acesso em: 14 nov. 2006.

VELASCO, Juan Carlos. El compromiso de Habermas. *Eurozine*, 25 de julio de 2003. Disponible en <<http://www.eurozine.com>>. Acezado en 28 de abril de 2007.

\_\_\_\_\_. Patriotismo constitucional y republicanismismo. In *Claves de razón práctica*, n. 125, 200-.

\_\_\_\_\_. Republicanismo, constitucionalismo y diversidad cultural. In *Revista de Estudios Políticos*, n. 175, jul./sept. 2004.

VELASCO, Marina. *Ética do discurso: Apel ou Habermas?* Rio de Janeiro: FAPERJ / Mauad, 2001.

VIDICH, Arthur J.; LYMAN, Stanford M. Qualitative Methods: their history in sociology and anthropology. In DENZIN, Norman K.; LINCOLN, Yvonna S. (ed.). *Handbook of qualitative research*. Thousand Oaks, California: Sage Publications, 1994, p. 23-59.

VIEIRA, Liszt. *Os argonautas da cidadania: a sociedade civil na globalização*. Rio de Janeiro: Record, 2001.

WASELFISZ, Júlio Jacobo. *Mapa da Violência III: os jovens do Brasil*. Brasília: Unesco/Instituto A. S./Ministério da Justiça/Secretaria Especial dos Direitos Humanos, 2002.

## APÊNDICE A - BIBLIOGRAFIA COMPLEMENTAR

São referenciados, a seguir, alguns subsídios (dentre livros, capítulos de livros e artigos) que foram consultados e podem, àquelas pessoas que tiverem esse interesse, servir para um maior aprofundamento em um ou outro dos temas tratados na presente tese.

AGIER, Michel. Refugiados diante da nova ordem mundial. Trad. Michel Agier. In *Tempo Social: Revista de Sociologia da USP*, São Paulo, v. 18, n. 2, p. 197-215, nov. 2006.

ARENDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

ASSIS, Marta Diniz Paulo; CANEN, Ana. Identidade negra e espaço educacional: vozes, histórias e contribuições do multiculturalismo. *Cadernos de Pesquisa*, São Paulo, v. 34, n. 123, p. 709-724, set./dez. 2004.

BANDURA, Albert. Social cognitive theory of moral thought and action. In KURTINES, W.; GEWIRTZ, J. (Ed.). *Handbook of moral behavior and development*. New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates, Inc. 1991. Vol. 01: Theory, p. 45-103.

BARBOSA, Muryatan Santana. Guerreiro Ramos: o personalismo negro. In *Tempo Social: Revista de Sociologia da USP*, São Paulo, v. 18, n. 2, p. 217-228, nov. 2006.

CAMARGO, Dulce Maria Pompêo; ALBUQUERQUE, Judite Gonçalves de. O eu e o outro no ensino médio indígena: Alto Rio Negro (AM). In *Educação & Sociedade: Revista de Ciência da Educação*, Campinas, v. 27, n. 95, p. 445-469, maio/ago. 2006.

CANDAU, Vera Maria; SIMÃO e KOFF, Adélia Maria Nehme. Conversas com... Sobre a didática e a perspectiva multi/intercultural. In *Educação & Sociedade: Revista de Ciência da Educação*, Campinas, v. 27, n. 95, p.471-493, maio/ago. 2006.

CHIAVENATO, Júlio José. *O negro no Brasil: da senzala à Guerra do Paraguai*. São Paulo: Brasiliense, 1980.

FASSIN, Didier. Conflitos do outono de 2005 na França. Trad. Paulo Neves. In *Tempo Social: Revista de Sociologia da USP*, São Paulo, v. 18, n. 2, p. 185-196, nov. 2006.

FREITAG, Bárbara; ROUANET, Sérgio Paulo. *Habermas*. São Paulo: Ática, 2001. (Coleção Grandes Cientistas Sociais, n. 15. Sociologia).

GIBBS, John C. Toward an integration of Kohlberg's and Hoffman's theories of morality. In KURTINES, W.; GEWIRTZ, J. (Ed.). *Handbook of moral behavior and development*. New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates, Inc. 1991. Vol. 01: Theory, p. 183-222.

GORENDER, Jacob. *Brasil em preto & branco: o passado escravista que não passou*. São Paulo: Editora Senac, 2000. (Série Livre Pensar, v. 4).

GOULART, José Alípio. *Da fuga ao suicídio: aspectos da rebeldia dos escravos no Brasil*. Rio de Janeiro: Conquista/INL/MEC, 1972. (Temas Brasileiros, v. 13).

\_\_\_\_\_. *Da palmatória ao patíbulo: castigos de escravos no Brasil*. Rio de Janeiro: Conquista/INL/MEC, 1972. (Temas Brasileiro, v. 12).

HOFFMAN, Martin L. Empathy, social cognition, and moral action. In KURTINES, W.; GEWIRTZ, J. (Ed.). *Handbook of moral behavior and development*. New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates, Inc. 1991. Vol. 01: Theory, p. 275-299.

HOFFMAN, Kelly; CENTENO, Miguel Angel. Um continente entortado (América Latina). Trad. De Ana Paula Lima Rodgers. In *Tempo Social: Revista de Sociologia da USP*, São Paulo, v. 18, n. 2, p. 11-46, nov. 2006.

KURTINES, William M. et. al. Social and moral development from the perspective of psychosocial theory. In KURTINES, W.; GEWIRTZ, J. (ed.). *Handbook of moral behavior and development*. New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates, Inc. 1991. Vol. 01: Theory, p. 303-333.

LEPRE, Rita Melissa. *Raciocínio moral e uso abusivo de álcool por adolescentes*. 2005. 190 f. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Filosofia e Ciências, Universidade Estadual Paulista, Marília, SP, 2005.

LOPES, Iole Ilíada. O território e os Estados pós-nacionais: uma abordagem geográfica das teorias recentes da Jürgen Habermas. 2004. Tese (Doutorado em Geografia Humana) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2004.

MIRANDA, Luiz Francisco Albuquerque de. A razão ilustrada e a diversidade humana. In *Educação & Sociedade: Revista de Ciência da Educação*, Campinas, v. 27, n. 95, p. 341-360, maio/ago. 2006.

PAGER, Devah. Medir a discriminação. Trad. Norberto Guarinell; João Henrique Costa. In *Tempo Social: Revista de Sociologia da USP*, São Paulo, v. 18, n. 2, p. 65-88, nov. 2006.

RICOEUR, Paul. *O si-mesmo como um outro*. Trad. Lucy Moreira César. Campinas, SP: Papyrus, 1991.

RIGG, Bryan Mark. *Os soldados judeus de Hitler: a história que não foi contada das leis raciais nazistas e de homens de ascendência judia nas forças armadas alemãs*. Trad. Marcos Santarrita. Rio de Janeiro: Imago, 2003.

SALES Jr., Ronaldo. Democracia racial: o não-dito racista. In *Tempo Social: Revista de Sociologia da USP*, São Paulo, v. 18, n. 2, p. 229-258, nov. 2006.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *Retrato em branco e negro: jornais, escravos e cidadãos em São Paulo no final do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

SODRÉ, Muniz. *Claros e escuros: identidade, povo e mídia no Brasil*. Petrópolis: Vozes,

1999. (Identidade Brasileira).

SOUZA, Antônio Carlos Santana. *A concordância de gênero entre o sujeito e o predicativo na fala da Comunidade Quilombola da Caçandoca*. 2000. Dissertação (Mestrado em Lingüística e Semiótica Geral) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2000.

TELLES, Edward. Os mexicanos-americanos e a nação americana: resposta ao professor Huntington. Trad. Alexandre Massella. In *Tempo Social: Revista de Sociologia da USP*, São Paulo, v. 18, n. 2, p. 167-184, nov. 2006.

TILLY, Charles. O acesso desigual ao conhecimento científico. Trad. Alexandre Massella. In *Tempo Social: Revista de Sociologia da USP*, São Paulo, v. 18, n. 2, p. 47-63, nov. 2006.

APÊNDICE B – Questionário aplicado aos estudantes

ESCOLA: .....

1. QUAL A SUA IDADE? .....

2. QUAL A SÉRIE EM QUE VOCÊ ESTÁ ESTUDANDO? .....

3. VOCÊ ACHA QUE A ESCOLA É IMPORTANTE NA SUA VIDA? POR QUÊ?

.....  
.....

4. O QUE VOCÊ MAIS GOSTA, EM SUA ESCOLA?

.....  
.....

5. VOCÊ GOSTA DO LOCAL ONDE MORA? POR QUÊ?

.....  
.....

6. SE TIVESSE DE SE APRESENTAR A ALGUÉM, COMO VOCÊ DIRIA QUE É...?

a. SEU TIPO DE CABELO: .....

b. SUA COR DE PELE: .....

c. A COR DE SEUS OLHOS: .....

d. SEU CORPO: .....

7. QUAL DAS PESSOAS ABAIXO VOCÊ ACHA MAIS BONITA? (Marque apenas UMA, com X).



A.( )



B.( )



C.( )



D.( )



E.( )



F.( )



G.( )



H.( )



I.( )



J.( )



8. POR QUE VOCÊ ESCOLHEU ESSA PESSOA?

.....  
.....

9. QUANDO SE FALA DE “RAÇA/ETNIA”, VOCÊ SE CONSIDERA PERTENCENTE A QUAL “RAÇA”?

.....

10. VOCÊ SENTE ORGULHO OU VERGONHA DE SUA “RAÇA”? POR QUÊ?

.....  
.....  
.....

11. QUAL PESSOA VOCÊ ADMIRA? POR QUÊ?

.....  
.....  
.....

12. ESCREVA O QUE VOCÊ SABE A RESPEITO DAS PESSOAS A SEGUIR:

TIA EVA

.....  
.....  
.....

ZUMBI DOS PALMARES

.....  
.....  
.....

ANTÔNIO DELFINO PEREIRA

.....  
.....  
.....

DIONÍSIO (Furnas dos Dionísios)

.....  
.....  
.....

OBRIGADO!!

*“[...] Dizemos aos confusos,  
Conhece-te a ti mesmo,  
como se conhecer-se a si mesmo  
não fosse a quinta e mais dificultosa operação  
das aritméticas humanas.”\**

---

\* SARAMAGO, José. *A caverna*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 71. (Prêmio Nobel).

# Livros Grátis

( <http://www.livrosgratis.com.br> )

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)  
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)  
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)  
[Baixar livros de Matemática](#)  
[Baixar livros de Medicina](#)  
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)  
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)  
[Baixar livros de Meteorologia](#)  
[Baixar Monografias e TCC](#)  
[Baixar livros Multidisciplinar](#)  
[Baixar livros de Música](#)  
[Baixar livros de Psicologia](#)  
[Baixar livros de Química](#)  
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)  
[Baixar livros de Serviço Social](#)  
[Baixar livros de Sociologia](#)  
[Baixar livros de Teologia](#)  
[Baixar livros de Trabalho](#)  
[Baixar livros de Turismo](#)