

RECONHECER AS DIFERENÇAS: LIBERAIS, COMUNITARISTAS E AS RELAÇÕES RACIAIS NO BRASIL

Sérgio Costa e Denilson Luís Werle¹

RESUMO

As lutas contemporâneas por reconhecimento, como no caso das disputas no âmbito do multiculturalismo, põem a prova alguns princípios fundantes da política moderna. Trata-se de discutir o respeito público às particularidades culturais e a concessão de direitos coletivos no marco político-jurídico igualitarista e de base individual. O artigo resenha as posições de alguns autores liberais e comunitaristas acerca de tais dilemas para, em seguida, partindo de conceitos e distinções estabelecidas nesse debate, empreender um exame exploratório de alguns argumentos levantados nas discussões sobre as relações raciais no Brasil.

Palavras-chave: reconhecimento; multiculturalismo; racismo; relações raciais no Brasil.

SUMMARY

Contemporary struggles for recognition, such as those that take place in the multiculturalist sphere, frontally challenge some of the basic principles of modern political theory. This article discusses public recognition of cultural particularism and the granting of collective rights within political and legal frameworks that are based on egalitarian and individual principles. The authors review some positions adopted by liberal and communitarian writers on these dilemmas, and, based on the concepts and distinctions established in this debate, undertake an exploratory examination of the arguments raised in discussions of race relations in Brazil.

Keywords: recognition; multiculturalism; racism; race relations in Brazil.

O fenômeno do multiculturalismo nas sociedades contemporâneas expressa a existência, no interior de uma mesma comunidade política, de diferentes grupos sociais que desenvolvem práticas, relações, tradições, valores e identidades culturais (individuais e coletivas) distintas e próprias. O multiculturalismo é a expressão da afirmação e da luta pelo reconhecimento desta pluralidade de valores e diversidade cultural no arcabouço institucional do Estado democrático de direito, mediante o reconhecimento dos direitos básicos dos indivíduos enquanto seres humanos e o reconhecimento das "necessidades particulares" dos indivíduos enquanto membros de grupos culturais específicos. Trata-se de afirmar, como direito básico e universal, que os cidadãos têm necessidade de um contexto cultural seguro para dar significado e orientação a seus modos de conduzir a vida; que a pertença a uma comunidade cultural é fundamental para a autonomia individual; que a

(1) Agradecemos aos colegas presentes no seminário interno do Programa de Pós-Graduação em Sociologia Política da UFSC, bem como a Angela Alonso, Ornar Ribeiro Thomaz e Marcos Nobre por comentários a uma versão preliminar deste ensaio.

cultura, com seus valores e suas vinculações normativas, representa um importante campo de reconhecimento para os indivíduos e que, portanto, a proteção e respeito às diferenças culturais apresenta-se como ampliação do leque de oportunidades de reconhecimento. Entretanto, a efetiva afirmação e reconhecimento da pluralidade de valores e da diversidade cultural não se dá naturalmente, de forma automática e mecânica, por meio do livre jogo de forças no mercado sociocultural. A fim de que os indivíduos possam ser reconhecidos em suas diferenças e os diversos grupos socioculturais possam desenvolver livremente os valores particulares de suas culturas, certas condições são necessárias. Uma das condições principais é que cada grupo deve poder desfrutar do direito de ter iguais oportunidades e recursos ao exercício da cidadania. Isto implica que a cada um seja dado o direito de ser tratado com igual consideração e respeito. Consequentemente, dadas as desigualdades sociais e econômicas entre as diversas culturas, o efetivo reconhecimento e a integração igualitária das particularidades de diversos grupos socioculturais no ordenamento jurídico do Estado democrático de direito exigem um tratamento diferenciado de grupos socioculturais minoritários, a fim de que estes, mediante concessão de vantagens competitivas no acesso a bens e serviços, possam estar em condições para o exercício da cidadania.

Assim entendido, o multiculturalismo (re)coloca em discussão algumas das questões mais fundamentais da filosofia política e da própria política contemporâneas: as formas de tratamento diferenciado de grupos socioculturais, reconhecendo-os em suas diferenças e particularidades, são compatíveis com o modelo universalista e igualitário de cidadania, cerne do Estado democrático de direito? Em outras palavras, pode-se conciliar a busca pelo reconhecimento das diferenças e a conseqüente concessão de vantagens competitivas a certas minorias culturais com o princípio da igualdade inerente ao Estado democrático de direito? Considerando que cada grupo sociocultural apresenta um conjunto de valores e normas particulares a partir do qual os indivíduos formulam seus juízos, elaboram seus planos de vida e orientam suas ações, o desafio colocado pelo multiculturalismo é como discernir, diante dos evidentes padrões ético-normativos conflitantes de diferentes grupos socioculturais, critérios de justiça que tenham um mínimo de universalidade². É importante perceber que a discussão vai além da questão de se as instituições públicas devem ou não devem reconhecer e respeitar as identidades particulares de seus cidadãos e dos grupos socioculturais a que pertencem: o problema é, também, como devem fazê-lo. Se as particularidades culturais devem ser reconhecidas e respeitadas (e, em alguns casos, protegidas e estimuladas) pelas instituições públicas, quais os procedimentos aceitáveis e os limites morais à demanda legítima das culturas particulares?

Uma resposta plausível a tais indagações e dilemas suscitados pelo multiculturalismo passa pelo debate de questões clássicas da teoria social, a saber: a tensão entre indivíduo e sociedade ou, em outros termos, o contraste entre os processos de individualização e de pluralização; a constituição do *self* e de sua relação com a comunidade; o contraste entre a neutralidade das instituições públicas e as políticas do bem comum; o

(2) Ver a esse respeito: Gutmann, 1993.

problema da integração política, da legitimação e da cidadania. Pretende-se, neste ensaio, examinar alguns dos argumentos utilizados por liberais e comunitaristas no tratamento dessas questões, analisando, brevemente, o modo como estas duas correntes do pensamento político propõem concepções de justiça que comportem os dilemas colocados pelo problema do multiculturalismo e do reconhecimento público das diferenças. Em seguida, na segunda seção, comentam-se duas formas de abordar tais temas, colocadas a nosso ver para além do debate entre liberais e comunitaristas, para, finalmente, examinar-se, na última seção, a partir de distinções e de conceitos estabelecidos no debate internacional, alguns argumentos e posições presentes nas discussões sobre as relações raciais no Brasil.

Multiculturalismo e concepções liberais e comunitaristas de reconhecimento

Como primeira constatação sobre o debate entre liberais e comunitaristas, vale a pena ressaltar que ambos compartilham a suposição de que os processos de individualização e de pluralização social acontecem simultaneamente³. Todavia, há divergências quanto à avaliação e às formas políticas mais apropriadas para lidar com estes processos. Enquanto grande parte dos liberais manifesta certa indiferença quanto ao problema da pluralidade de valores e da diversidade cultural, os comunitaristas tendem a enfatizar ambos os processos, alertando para suas conseqüências sobre a organização e estabilidade das relações de convivência social. De um lado, o processo de individualização implicaria o desenraizamento, o narcisismo, a atomização do eu e o esvaziamento da identidade. De outro, a pluralização dos valores culturais poderia levar à perda do espírito comunitário e da solidariedade, à fragmentação e desintegração dos vínculos sociais, à erosão dos fundamentos morais dos critérios de justiça⁴.

As divergências de posição entre liberais e comunitaristas diante dos problemas do multiculturalismo, da pluralidade de valores e do reconhecimento público das particularidades culturais têm a ver com as diferenças entre ambos quanto a duas outras questões, de certo modo anteriores àquelas, a saber, o problema da constituição do *self* e o debate sobre a neutralidade do Estado⁵.

Quanto à constituição do *self*, os argumentos comunitaristas enfatizam a afirmação de que os indivíduos são seres sociais cujas identidades são moldadas pelas práticas, relações e narrativas comuns da comunidade em que estão imersos. Esses argumentos visam criticar a visão liberal atomística de que a racionalidade e o poder moral da autonomia nas escolhas individuais e na formação da identidade sejam dados fora da sociedade e, portanto, ontologicamente anteriores à vida social. A crítica do conceito atomista de pessoa é desencadeada por Sandel (1982)⁶, que, apoiando-se na tese hegeliana de Taylor da existência de um *self* eticamente situado, aponta

(3) Ainda que pouco difundido no Brasil, o debate entre liberais e comunitaristas polarizou as discussões no âmbito das ciências políticas norte-americanas desde os anos 80, com ampla ressonância na mídia e na política institucional. Restringimo-nos aqui às discussões e posições relacionadas com o multiculturalismo. Para um apanhado mais abrangente, ver entre outras resenhas sobre o debate: Caney, 1992; Honneth, 1993.

(4) Ver: Frank, 1995, p. 363.

(5) Antes de entrar na discussão destas questões, é importante lembrar que o exame do debate entre liberais e comunitaristas exige certos cuidados, levando em consideração que não se trata de posições unívocas, mas que há uma diversidade de argumentos e pontos de vista de cada um dos lados. Os argumentos apresentados contemplam, segundo Forst (1993, p. 182), pelo menos cinco níveis inter-relacionados: ontológico, normativo, sociológico, da teoria política, da teoria moral. Tendo isso em mente, a análise restringir-se-á aqui às duas questões supramencionadas: a construção do *self* e a neutralidade do Estado.

(6) A crítica refere-se principalmente ao conceito de pessoa moral de John Rawls no qual o *self* é anterior a seus fins, já que lhe é reservado o direito de rever e revisar todas as suas convicções — mesmo as mais profundas — sobre a boa vida. Ver: Sandel, 1982.

para a presença de um nexu constitutivo entre as identidades individual e coletiva. Sandel argumenta que o *self* não é anterior a seus fins; antes, é constituído por eles. O *self*, pelo menos em parte, é constituído por fins que ele não escolhe, mas que descobre em função de sua existência incorporada em contextos culturais compartilhados. A autonomia é vista mais como a prática do autodescobrimento (*self-discovery*, *self-perception*) do que como exercício de escolhas individuais.

A crítica de Taylor (1993), por sua vez, busca desvendar os nexos existentes entre a experiência do reconhecimento (que inclui também o falso e a falta de reconhecimento) e a formação da identidade, apresentando duas formas, interligadas, do discurso do reconhecimento: a esfera íntima — onde a formação da identidade tem lugar num processo dialógico em que as relações com os "outros significantes" são essenciais ao autodescobrimento e à auto-afirmação individual — e a esfera pública — a interpretação de que a identidade se constitui num diálogo aberto confere maior peso à política do reconhecimento igualitário. Taylor dá maior ênfase às condições sociais que permitem a escolha individual. Na visão liberal, conforme entendida por Taylor, os indivíduos são tratados como auto-suficientes (capacidade de distanciamento da sociedade) e, conseqüentemente, não precisariam de um contexto cultural seguro para o exercício de sua capacidade de autodeterminação. Taylor afirma, então, que o exercício da autonomia individual e o desenvolvimento da racionalidade e do senso moral somente podem se dar em um ambiente sociocultural determinado.

Para liberais como Kymlicka (1989) e Raz (1994), a crítica comunitarista está mal formulada, pois baseia-se numa interpretação equivocada da visão liberal. A moralidade política liberal apresenta boas razões para justificar o reconhecimento público da pertença cultural e não exclui o valor das práticas e relações sociais e culturais; apenas lhes atribui um outro significado.

Raz apresenta duas razões para justificar a idéia de que a pertença cultural é crucial para o bem-estar dos indivíduos. A primeira ressalta que a pertença cultural fornece aos indivíduos escolhas significativas sobre como conduzir suas vidas, no sentido de que a familiaridade com uma cultura indica os limites do que é razoável desejar. A segunda afirma que a pertença cultural tem um papel importante na identidade dos indivíduos, aparecendo como espaço primário de identificação. A pertença e a identidade cultural fornecem aos indivíduos um fundamento para a auto-identificação. Conseqüentemente, a comunidade política teria a função de proteger e estimular a diversidade cultural e, em alguns casos, reconhecer os direitos de grupos culturais minoritários.

Kymlicka, por sua vez, procura mostrar que a moralidade política liberal é sensível ao modo como a vida particular e as deliberações morais são relatadas e situadas num contexto social compartilhado. Indo além de liberais como Rawls e Ackerman, Kymlicka ressalta a importância da cultura como um bem primário para a autodeterminação da vida individual. Reconhece que os fins e as concepções individuais do bem são formados e afirmados em sociedade, todavia assinala, a exemplo de Rawls, a importân-

cia da liberdade e capacidade dos indivíduos de distanciar-se das práticas e das estruturas culturais para poder formar, revisar e reformar suas crenças acerca dos significados e dos planos de vida. Nesta concepção, o processo de autodescobrimento, a consciência e o reconhecimento das várias ligações e pertencças culturais — tão valorizados pelos comunitaristas —, não substitui ou impede que os indivíduos exerçam sua autonomia, julgando os propósitos e obrigações herdadas.

É importante observar que a forma liberal de reconhecimento da pertença cultural e dos direitos às minorias dedica pouca atenção à particularidade das culturas em questão. As diferenças não são em si mesmas valorizadas. O que importa é que cada fim ou valor compartilhado que caracteriza a vida cultural de um grupo ou comunidade esteja sujeito à avaliação dos indivíduos autônomos, os quais estão aptos a afirmar ou rejeitar qualquer valor particular, sem com isso correr o risco da perda de direitos ou recursos.

No que se refere à neutralidade liberal, esta pode ser interpretada, conforme Forst (1993), sob três perspectivas — neutralidade das conseqüências: as regras estabelecidas deveriam ter as mesmas conseqüências para todas as comunidades que compartilham um mesmo sistema político; neutralidade dos objetivos: o Estado liberal não defende qualquer concepção do bem em detrimento de outras concepções; e neutralidade da justificação: os princípios de justiça não podem ser fundados em valores éticos substantivos, mas em conceitos morais universalmente aceitos, portanto imparciais.

Neste último ponto se situa a crítica comunitarista. Esta procura mostrar que a retórica da neutralidade liberal é claramente a ocultação de uma determinada concepção do bem, a saber, uma concepção individualista do bem, que levaria ao egoísmo e negligenciaria o valor da comunidade, da participação pública e da virtude cívica. A neutralidade liberal seria uma falácia, pois se os liberais admitem que a capacidade de escolha individual somente pode ser desenvolvida e exercida em comunidade, em um certo tipo de sociedade, e aceitam a necessidade de reconhecer, proteger e promover semelhante sociedade, então aceitam uma política do bem comum. A promoção desta sociedade — o bem comum liberal — deve ser anterior aos direitos individuais naquela sociedade.

Segundo a argumentação de Kymlicka, o uso da expressão "política do bem comum" nessa amplitude torna a oposição entre política da neutralidade e a política do bem comum destituída de relevância teórica e prática, pois os liberais não negam que a neutralidade das instituições públicas implica uma idéia de bem comum⁷. A real diferença reside no modo de conceber e alcançar o bem comum. Na visão liberal de Kymlicka, o Estado promove o bem comum desde que suas metas políticas respeitem e promovam os interesses dos membros da comunidade. E essas metas são expressões do processo de combinação de preferências individuais, o qual se guia pelo princípio deontológico de dar peso igual às preferências de cada indivíduo, não no sentido de que houvesse uma medida pública comum, de intrínseco

(7) "Existe um bem comum presente também nas teorias políticas liberais, dado que qualquer teoria política tem como propósito promover os interesses dos membros da comunidade. A forma que os liberais utilizam para determinar o bem comum é a de combinar as preferências individuais com a escolha da sociedade como um todo, através de processos políticos e econômicos. Afirmar a neutralidade do Estado, portanto, não significa rechaçar a idéia de um bem comum, mas dar-lhe uma certa interpretação" (Kymlicka, 1995, p. 227). Esta e outras citações em alemão, inglês e espanhol foram traduzidas pelos autores.

valor, a partir da qual todas as preferências pudessem ser avaliadas, mas no sentido de que as preferências não são avaliadas de modo algum por um padrão público. Haveria, nesta concepção de bem comum, um maior reconhecimento e respeito à autodeterminação individual. Na visão comunitarista, há uma concepção substantiva de bem comum que expressa e define o modo de vida da comunidade. Existe um padrão a partir do qual todas as preferências são avaliadas. O modo de vida da comunidade forma a base para um *ranking* de concepções do bem, e o peso dado a cada preferência individual depende do quanto ela contribui ou se ajusta ao bem comum. Esta concepção independente do bem, em vez de ser resultado das preferências individuais, coloca-se acima delas, como critério para avaliá-las. Assim, para Kymlicka, os comunitaristas se opõem à idéia de neutralidade e impessoalidade das instituições públicas. A diferença entre as versões liberal e comunitarista de bem comum residiria, então, no fato de que o bem comum liberal está centrado na busca de garantias às capacidades individuais de livre escolha das concepções do bem, exigindo constrangimentos, restrições e limitações aos fins compartilhados, enquanto o bem comum buscado pelos comunitaristas é justamente a promoção destes fins compartilhados, os quais podem constranger e limitar as liberdades individuais de escolher e buscar seus próprios estilos de vida⁸.

(8) Ver: Kymlicka, 1994.

Mas aí surge um outro problema: como justificar a partir da concepção liberal do bem comum, sem ferir o princípio da neutralidade, o reconhecimento das particularidades culturais e o tratamento diferenciado dos grupos socioculturais minoritários? Para Kymlicka, o princípio de neutralidade das instituições públicas não impede que os liberais defendam a idéia de que o Estado deve tratar de assegurar a existência de uma adequada diversidade de opções culturais aos indivíduos, mediante reconhecimento, proteção e promoção das particularidades culturais. A proteção de uma estrutura sociocultural não é incompatível com a defesa da neutralidade, e a corroboração disto está na defesa liberal das liberdades civis, as quais abrem possibilidades efetivas à emergência do valor das diferentes concepções e preferências de vida. O que os liberais afirmam, segundo Kymlicka, é que a avaliação e o reconhecimento das particularidades culturais devem dar-se prioritariamente fora do Estado. Há uma preferência pelo mercado sociocultural como *topos* apropriado de avaliação e reconhecimento dos diferentes modos de vida. Assim sendo, se o Estado não aparece enquanto arena de reconhecimento, há a necessidade de demarcar fora do Estado os espaços ou arenas de avaliação, reconhecimento ou rejeição dos diferentes modos de vida. Segundo Kymlicka (1995),

as oportunidades para a reflexão coletiva se dão no seio de grupos e associações que não se encontram no nível do Estado, isto é, os amigos e a família, em primeira instância, mas também as igrejas, as associações culturais, os grupos profissionais e os sindicatos, as universidades e os meios de comunicação (p. 244).

Portanto, a neutralidade liberal na versão de Kymlicka não nega a importância de uma estrutura sociocultural plural estável para as opções individuais significativas, nem a importância do compartilhamento de experiências e das exigências sociais da autonomia. Mas há uma maior confiança nos processos sociais, nos fóruns não-estatais de reconhecimento, do que nos processos políticos, o que não quer dizer que o Estado deve ficar indiferente ao valor da pertença cultural. Na visão de Kymlicka, quando minorias culturais sentem sua sobrevivência ameaçada e se encontram em posição desvantajosa em relação a uma cultura dominante, o Estado deve promover políticas de ação afirmativa que visem à correção da posição desvantajosa, mantendo a diversidade cultural.

Para liberais que, como Kymlicka, construíram suas concepções no calor do debate entre liberais e comunitaristas, não há problemas em admitir que a participação em práticas lingüísticas e culturais é o que confere capacidade e possibilidades ao exercício da autonomia individual. A questão que, entretanto, colocam aos comunitaristas é: por que esta participação teria de ser organizada pelo Estado em lugar de sê-lo por meio da livre associação dos indivíduos? Por que deveria o Estado ser o fórum privilegiado para a avaliação coletiva e reconhecimento das práticas culturais?

Segundo o comunitarista Walzer (1993), a ênfase na comunidade política como espaço privilegiado de avaliação das demandas de reconhecimento da pertença cultural tem a ver com uma forma determinada de se conceber os parâmetros que devem orientar a convivência justa entre os diferentes grupos sociais. Walzer procura se opor às concepções que ele qualifica de equidade "simples" como as de Habermas, Rawls ou Ackerman, para os quais haveria critérios únicos a regular a distribuição do conjunto de bens produzidos socialmente. Tratar-se-ia, na formulação de tais autores, de um único critério distributivo fundado na existência suposta de homens e mulheres idealmente racionais e concebidos fora dos contextos específicos que orientam suas escolhas. Para Walzer, os bens sociais — e que, portanto, vêm ao caso na discussão da justiça distributiva — são primeiramente criados e "carregados" de atribuições de significados compartilhados e só então distribuídos. Haveria, portanto, efetivamente, uma precedência do bom em relação ao justo: é preciso inicialmente reconhecer o significado de um bem para aqueles que o consideram um bem, para que então possam ser definidas as formas justas de sua distribuição.

Tomando como base Taylor (1993), pode-se formular uma outra resposta comunitarista argumentando-se que se por um lado é razoável aceitar a defesa liberal do princípio da neutralidade, no sentido de que este afirma a necessidade de sustentar uma estrutura cultural que proporcione um leque de opções significativas aos indivíduos e implique liberdades civis que atendam à exigência de fóruns plurais não-estatais de reconhecimento destas opções, por outro, ao excluir da esfera política a luta pelo reconhecimento, o princípio da neutralidade liberal é insuficiente

ou inadequado para fornecer critérios que possam mostrar quais reivindicações e formas de reconhecimento das diferenças devem ser consideradas legítimas, justificáveis ou razoáveis pelo Estado. Taylor critica a concepção liberal de que as instituições públicas deveriam ser cegas às diferenças e reconhecer apenas as capacidades universais dos indivíduos. A idéia liberal de que o Estado e as instituições públicas oferecem um espaço neutro em que podem coexistir e unir-se pessoas de todas as culturas é falaciosa, pois desconsidera que o Estado é uma comunidade política culturalmente construída e que, portanto, a neutralidade liberal é expressão de um determinado gênero de culturas que traz consigo uma tendência de homogeneização das diferenças. Assim, mesmo o mais austero Estado liberal que se diz neutro em relação a valores de fato preserva alguns valores culturais que, por sua vez, devem estar abertos a revisões e possíveis transformações.

Taylor reafirma, de fato, a necessidade de uma discussão política da idéia de reconhecimento igualitário, expondo o caráter problemático desta idéia. Em sua dimensão pública, o reconhecimento pode ser interpretado, segundo o autor, de dois modos: como política da dignidade igual (articulada com o ideal de autonomia, que sublinha a dignidade de todos os cidadãos e a igualdade de direitos) e como política das diferenças (associada ao ideal de autenticidade, que parte da suposição da dignidade universal de cada indivíduo ser reconhecido pela sua particularidade). Nestas duas formas emerge uma tensão: os defensores da política da dignidade igual afirmam que a política das diferenças exige o reconhecimento de um *status* que não é universalmente compartilhado — certos grupos poderiam desfrutar de direitos de que não gozam os demais —, o que implicaria a violação do princípio da não-discriminação, cerne da idéia de reconhecimento igualitário. Entretanto, para Taylor, este princípio não está sendo violado, pois as exigências de uma "política das diferenças", da qual o multiculturalismo é um exemplo, se dão de acordo com os princípios já estabelecidos na política do respeito igualitário: são uma extensão lógica da política da dignidade. O que está em questão no debate em torno do multiculturalismo é se a sobrevivência cultural de certos grupos deve ser reconhecida publicamente como meta legítima, o que torna sua autenticidade e seu reconhecimento público objeto da discussão política. Taylor pretende, portanto, justificar uma legislação de proteção e promoção cultural no interior de um Estado liberal. Considerando que os indivíduos são, pelo menos em parte, essencialmente constituídos por suas identidades culturais, as garantias individuais asseguradas a estes deveriam estender-se à proteção de suas comunidades culturais. E a reivindicação do direito da sobrevivência e da autodeterminação culturais estaria de acordo com o direito fundamental dos cidadãos dentro de um Estado liberal: a liberdade de perseguir suas próprias concepções do bem.

Taylor defende o reconhecimento do igual valor das diferentes culturas. Conforme o autor, este reconhecimento é problemático e exige algo como um ato de fé, uma crença de que todas as culturas têm um valor.

Aquí surge um novo problema: o que vem a ser um valor? Todas as diferenças devem ser publicamente reconhecidas? Como proceder quando a reivindicação por reconhecimento da autenticidade de certo grupo cultural for de encontro às de outros grupos? Existem critérios objetivos (ou como podem ser construídos) para delinear os limites razoáveis às reivindicações de reconhecimento das diferenças? A dificuldade da abordagem de Taylor reside no fato de não levar em conta, conforme destaca Forst (1993, pp. 210 ss), a distinção entre deliberações éticas e deliberações morais. Enquanto as deliberações morais estão relacionadas com a busca de uma regulação normativa — a partir de um ponto de vista imparcial, comum e universal — das ações e conflitos intersubjetivos, as deliberações éticas estão relacionadas com concepções individuais substantivas do bem, têm alcance mais restrito e nem todas podem ser, em razão de suas especificidades, objeto de discussão e reconhecimento na esfera pública.

Percebe-se que tanto liberais quanto comunitaristas afirmam a necessidade do reconhecimento das diferenças culturais. Entretanto, nem uns nem outros indicam quais os procedimentos legítimos ou mais adequados (mantendo os princípios da universalidade e igualdade) para avaliar as demandas por reconhecimento. Trata-se, na próxima seção, de duas possibilidades de abordar o tema do reconhecimento colocadas, a nosso ver, num lugar teórico distinto das posições liberais e comunitaristas.

O reconhecimento para além dos liberais e dos comunitaristas

A perspectiva habermasiana: "inclusão sensível às diferenças"

Uma forma alternativa aos intentos dos liberais e dos comunitaristas de acomodar, numa concepção de Estado democrático de direito, as diversas e, em alguns casos, conflituosas demandas por reconhecimento é a noção de política deliberativa de Habermas. Nela, o modelo liberal privatista de um "contrato" ou "acordo razoável" entre participantes de um mercado é substituído pela prática do entendimento entre participantes de uma comunicação voltada para o encontro de decisões motivadas racionalmente⁹. Os sujeitos do direito não precisam ser concebidos como senhores abstratos do seu *self*; eles se constituem por intermédio do reconhecimento mútuo e das formas de vida compartilhadas intersubjetivamente, o que implica a consideração das pessoas em suas redes sociais, suas formas culturais de vida etc. A análise de Habermas não parte de uma definição prévia das necessidades e direitos individuais. O que importa é a possibilidade de universalização dos interesses no interior de um processo comunicativo, discursivo e argumentativo de formação da opinião e da vontade política, fonte legítima de elaboração de normas e princípios de justiça de caráter universal. *Ipsis verbis*:

(9) Ver a esse respeito as formulações de Lima, 1993.

Pertence ao caráter social das pessoas naturais o suposto de que elas se formam como indivíduos através das formas de vida intersubjetivamente compartilhadas, conformando sua identidade nas relações de reconhecimento recíproco. Também na perspectiva do direito, as pessoas individuais só podem, por isso, ser protegidas juntamente com o contexto onde se dão seus processos de formação, juntamente, portanto, com um acesso assegurado às relações interpessoais, às redes sociais e às suas respectivas formas culturais de vida. O processo de decisão que contemple tais aspectos, assim como um processo de conformação legal estabelecido discursivamente, têm que levar em conta, ao lado das preferências dadas, também os valores e normas (Habermas, 1996, p. 166, grifo no original).

Por outro lado, dialogando com os comunitaristas, Habermas defende a neutralidade da *forma* jurídica com relação às diferentes concepções de bem. O autor se propõe a tratar dos desafios colocados pelas formulações de Taylor, elaborando a seguinte questão: será que uma teoria do direito de base individualista pode responder às lutas pelo reconhecimento, nas quais se trata da "articulação e afirmação de identidades coletivas?" (idem, p. 237).

Para responder à pergunta, o autor começa por distinguir as diferentes formas e contextos em que as lutas pelo reconhecimento ocorrem contemporaneamente. Mesmo admitindo que movimentos como o feminismo, o multiculturalismo, o nacionalismo e a luta contra a "herança eurocêntrica do colonialismo" podem, todos eles, ser considerados manifestações de emancipação de caráter cultural — o que, obviamente, não elimina a incorporação nas disputas de problemas relacionados com desigualdades sociais, econômicas etc. —, o autor procura alertar para as importantes distinções entre estes diversos fenômenos. O movimento feminista luta contra uma cultura dominante sexista e discricionária e as questões que traz não dizem respeito apenas às mulheres — podem afetar diretamente também a autocompreensão das pessoas do sexo masculino. No caso das lutas de minorias étnicas e culturais pelo reconhecimento de sua própria identidade, a superação da opressão cultural pressupõe igualmente mudanças nas concepções de mundo da cultura majoritária. Não obstante, diferentemente da luta de gênero, que implica uma inflexão profunda no papel dos homens, há aqui a demanda por uma mudança menos enfática nos papéis e interesses dos que compartilham da cultura majoritária. No caso do nacionalismo, refere-se a populações que, entendendo-se como portadoras de uma história comum, apresentam-se como grupo étnico homogêneo a aspirar a existência de um Estado independente. O suposto, certamente discutível, é que a segmentação territorial resolva as dificuldades de convivência¹⁰ sem que as diferentes comunidades, necessariamente, tenham que modificar suas convicções fundamentais. No contexto das lutas contra a "herança colonial eurocêntrica", por sua vez, trata-se dos déficits de

(10) Habermas (1996, p. 170) alerta para o caráter falacioso de tal suposição, mostrando que, de fato, a formação de novos Estados nacionais dá-se, historicamente, ao custo de rituais sangrentos de "limpeza étnica" submetendo-se novas minorias a formas de repressão e de negação de reconhecimento.

reconhecimento nas relações entre o Ocidente e Oriente e entre os países do Norte e do Sul.

Feitas tais distinções, Habermas discute as possibilidades e os desdobramentos da reivindicação comunitarista de um Estado que, orientado pelas lutas por reconhecimento, institucionalizasse, com efeito vinculante, a defesa de determinadas concepções de bem. O autor explora, então, as relações entre predisposições éticas¹¹ e normas legais, argumentando em favor da distinção entre política e direito. Isto é, procura afirmar a neutralidade ética da ordem jurídica sem negar, ao mesmo tempo, a "impregnação ética de qualquer comunidade jurídica e de qualquer processo democrático de concretização dos direitos fundamentais" (Habermas, 1996, p. 255). Nesse sentido, a consideração de direitos coletivos, em alguns casos admitida e necessária, não pode suprimir a "estrutura do direito", "a forma jurídica". Ela não pode suspender os mecanismos discursivos que orientam a formação da vontade política e a própria discussão das normas que regem a vida coletiva. Afinal, as normas no Estado de direito demandam, ao lado de sua legalidade, a legitimidade, definida pelo princípio da autoprodução e auto-aplicação (*Selbsteinwirkung*) do conjunto de regras válidas. A transformação de reivindicações de grupos culturais em norma válida não seria, portanto, legítima, se suprimisse a lógica discursiva de formação do direito no Estado democrático, vinculando *a priori* os cidadãos a determinadas concepções de mundo. Essas concepções "colorem" necessariamente o edifício legal, mas a partir de múltiplas mediações procedurais. Em outras palavras, a decodificação normativa das disposições difusas de uma comunidade política determinada não pode, conforme o autor, prescindir da ponderação e da avaliação crítica e reflexiva dos cidadãos facultadas pelo processo mesmo de discussão e constituição das leis no Estado de direito. Ressalte-se aqui que a valorização por Habermas do espaço particular da reflexão individual e das escolhas pessoais não se confunde com o conceito liberal de autonomia. Como mostra Cooke (1995), a autonomia liberal restringe-se às possibilidades de realização individual da concepção própria de boa vida. Para Habermas, a autonomia é intersubjetiva, dialógica e multidimensional, só concretizável dentro de uma rede de relações comunicativas. Haveria, portanto, em Habermas uma estreita ligação entre a autonomia individual — definida pela capacidade do indivíduo de perseguir sua própria concepção de bem — e a autonomia cívica — qual seja, a habilitação dos cidadãos para participar dos processos de formação da opinião e da vontade —, ambas vinculadas à autonomia moral, esta entendida como senso de obediência às leis auto-impostas.

A posição de Habermas com relação ao reconhecimento parece distinguir-se, assim, tanto das posições comunitaristas quanto liberais. Contra os liberais, Habermas adere ao argumento comunitarista de que a avaliação e o reconhecimento dos diferentes modos de vida devem ser uma questão política. Todavia, diferentemente dos comunitaristas, Habermas não deseja promover a vinculação incondicional das pessoas às práticas que se quer defender ou preservar. A reflexão política, entendida como um

(11) Para Habermas (1996), as questões éticas são aquelas referidas na primeira pessoa, ficando "gramaticalmente remetidas, assim, ao contexto da identidade (de um indivíduo ou) de um grupo" (p. 252).

processo de argumentação pública, é necessária como forma de as pessoas evitarem aceitar as práticas existentes em caráter definitivo, acriticamente, perpetuando necessidades que tenham se tornado, na perspectiva de um determinado grupo sociocultural, anacrônicas. A reflexão política também se faz necessária noutro sentido: possibilitar a emergência da distinção entre a obtenção de um direito — demandas que são universalizáveis e justificáveis publicamente, portanto passíveis de compartilhamento com os demais membros de uma comunidade política — e a obtenção de um privilégio exclusivista, mediante distinção e singularização.

O reconhecimento como perspectiva epistemológica

Uma das contribuições mais originais e de importância fundacional para a discussão contemporânea sobre o reconhecimento é aquela apresentada por Axel Honneth, principal expoente do que se conhece por terceira geração da Escola de Frankfurt. O autor se coloca o propósito, diante das diversas formas de considerar a expressão e a luta pelo reconhecimento público dos diferentes grupos culturais, de construir um lugar epistemológico para compreender as reivindicações por reconhecimento. Para Honneth (1994, pp. 79 ss), a questão do reconhecimento constitui o fundamento mesmo da perspectiva crítica na teoria social. O autor parte da premissa de que qualquer teoria social crítica não pode prescindir de uma instância pré-teórica que defina seu respaldo na realidade social. Apoiando-se em Horkheimer, o autor define a teoria crítica como "o lado intelectual do processo histórico de emancipação", identificando, em seguida, duas possibilidades opostas para o aprofundamento renovado da perspectiva crítica. A primeira delas seria a possibilidade negativista apresentada nos escritos tardios de Adorno. Trata-se da ênfase do prognóstico da autodissolução do núcleo da sociedade, do crescimento incontrolável dos sistemas tecnológicos e do conseqüente auto-referenciamento da coordenação sistêmica. Este tipo de perspectiva estaria presente, com as devidas variações, em autores como Foucault, ao tratar da passividade diante dos aparatos de poder, ou Baudrillard¹², para quem os seres humanos teriam sido transformados em meros objetos da reprodução via *autopoiesis* do poder sistêmico. Prevalendo-se o diagnóstico social de onipotência sistêmica, ficam comprometidas, de saída, as possibilidades de emergência de uma perspectiva social crítica apoiada na realidade mesma, ou seja, desaparece o lugar social das práticas emancipatórias. Honneth trabalha, então, a segunda possibilidade para a renovação da perspectiva crítica apontada, qual seja, a contribuição habermasiana. Ela revivificaria a pretensão de Horkheimer, ao identificar no entendimento comunicativo verificado nas interações no mundo da vida a "esfera emancipatória pré-teórica" reclamada pela perspectiva intelectual crítica. A tarefa crítica da teoria social consistiria, segundo tal paradigma da comunicação, em identificar as

(12) Em trabalho anterior, Honneth (1991) já havia mostrado semelhanças no diagnóstico social da primeira geração de Frankfurt e do pós-modernismo. Os processos culturais indicados pelos pós-modernistas não representariam muito mais que uma atualização do conceito de indústria cultural de Adorno e Horkheimer. Apesar do diagnóstico social comum, os pós-modernistas, contrariamente aos frankfurtianos, comemoram a erosão normativa do mundo da vida. O recurso teórico utilizado pelos pós-modernistas para tal desdramatização dos processos de esgarçamento do tecido social seria a adoção de um conceito estético da liberdade individual: este conceito permitiria identificar na dissolução das forças vinculantes a chance para a emergência lúdica das "diferenças".

restrições sociais e cognitivas para tal entendimento comunicativo. Honneth mostra-nos, então, o dilema que tal perspectiva crítica coloca: ela implica o apelo normativo ao aprofundamento daqueles processos sociais que permitam o desenvolvimento das regras lingüísticas do entendimento; clama, portanto, por uma racionalização comunicativa do mundo da vida. Ora, como podemos pensar numa perspectiva crítica, enquanto "lado intelectual do processo histórico de emancipação", apoiados na aposta em um processo social independente da vontade dos sujeitos humanos? Aqui se coloca, para Honneth, a questão do reconhecimento como possibilidade de ampliação do paradigma da comunicação: o conjunto de experiências morais dos indivíduos caracterizadas pelo respeito (ou desrespeito), pelo reconhecimento (ou ausência deste) das demandas identitárias irá constituir o lugar epistemológico no qual se ancora a crítica social. Honneth propõe que o paradigma da comunicação seja compreendido não apenas no sentido da racionalidade voltada para o entendimento, mas no sentido de uma noção das condições de reconhecimento. Isto implica dizer que as condições de alcance do entendimento livre de dominação não podem mais ser tomadas como referência para se entender os distúrbios e patologias sociais. O critério proposto por Honneth é o da pressuposição intersubjetiva da formação da identidade humana, a qual pode ser aferida nas formas sociais de reconhecimento. Aí o indivíduo desenvolve e adquire uma identidade social e, principalmente, aprende a considerar o outro como um igual e, ao mesmo tempo, membro de uma coletividade. Segue-se que ocorrem patologias e distúrbios no desenvolvimento da sociedade todas as vezes que forem observadas perdas e distorções nas relações sociais de reconhecimento, sempre que as condições de reconhecimento forem deterioradas pela negação pública do reconhecimento merecido. Em outras palavras, o foco de interesse não pode mais ser a tensão entre o mundo da vida e o sistema; antes, deve voltar-se para as causas sociais da sistemática violação das condições de reconhecimento. A teoria crítica deve deslocar sua atenção da autoprodução independente dos sistemas para a perda e distorção das condições e relações sociais de reconhecimento.

Honneth chama-nos a atenção ainda para o caráter emancipatório das experiências de reconhecimento. Quando as possibilidades de reconhecimento são negadas aos sujeitos, estes reagem com os sentimentos morais que acompanham a experiência do desrespeito (perda da auto-estima, indignação etc.), os quais acabam se tornando fonte de protestos e resistências a serem articulados em uma esfera pública porosa e democrática, naqueles termos propostos por Habermas.

Multiculturalismo e relações raciais no Brasil

Nessa seção final fazemos breve alusão ao debate no Brasil sobre questões relacionadas com o multiculturalismo e, mais especificamente,

com as formas de reconhecimento das populações afro-descendentes, consideradas aqui as diferentes gradações cromáticas presentes na "ideologia racial brasileira"¹³. As demandas por reconhecimento trazidas por outros grupos podem ter, a nosso ver, pressupostos próprios, demandando, correspondentemente, uma discussão particular. Busca-se, num procedimento exploratório, estabelecer distinções e esboçar algumas conseqüências teóricas e políticas de argumentos levantados na discussão brasileira.

De saída, parece-nos fundamental constatar uma dificuldade básica na transposição dos termos do debate sobre o multiculturalismo para o contexto brasileiro. Refere-se aqui à natureza mesma do desrespeito e das formas como se manifesta a privação de reconhecimento das populações afro-descendentes em nosso país. Na discussão sobre o multiculturalismo, trata-se, como se mostrou, de disputas caracterizadas primariamente por seu caráter cultural, da busca de preservação e reconhecimento de identidades culturais preexistentes e razoavelmente diferenciadas. No caso brasileiro, trata-se, de um lado, de uma ambígua valorização assimilacionista do que se entende como legado cultural africano e, de outro, de uma marcante hierarquização das oportunidades sociais e econômicas, impondo-se aos afro-descendentes uma posição subalterna¹⁴. Ou seja, diferentemente das minorias étnicas, às quais se referem as reivindicações multiculturalistas tratadas na seção anterior, não se pode falar, em nosso caso, de uma coincidência iniludível entre raça e cultura. Enquanto, por exemplo, a minoria francófona canadense da qual partem Taylor e Kymlicka pôde preservar, juntamente com o idioma francês, seus valores culturais, os descendentes africanos brasileiros não puderam manter as instituições para sua reprodução sociocultural. Como mostra Jessé Souza (1997), ao lado da forte e afortunada presença da herança africana em formas de expressão da cultura popular, as instituições brasileiras mantiveram-se marcadamente ibéricas¹⁵. A isso se soma a multiplicidade étnica e lingüística dos povos africanos trazidos compulsoriamente ao Brasil, além das épocas, circunstâncias e condições de vida e trabalho muito diversas impostas aos africanos e seus descendentes nas distintas regiões do país. Esse conjunto de fatores faz da trajetória dos afro-descendentes no Brasil uma experiência histórica única e múltipla¹⁶, dificultando analogias com outras minorias étnicas e as lutas pelo reconhecimento de suas identidades.

Tal ressalva não se confunde com um apelo a uma concepção essencialista de etnia e identidade cultural. No mais tardar com o advento da literatura feminista contemporânea, percebeu-se o fato de que a "identidade de um grupo não se define por um conjunto de fatos objetivos, ela é o produto de significados experienciados" (Young, 1995, p. 161). Transposta para nossos termos, a constatação implica o reconhecimento de que a pluralidade das formas de vida e as distintas trajetórias individuais e coletivas que caracterizam as diversas populações de afro-descendentes brasileiros não podem ser apresentadas como argumento definitivo para deslegitimar expressões culturais que não sejam "nem brasileiras, nem nacionais, mas pertencentes à diáspora africana". É exatamente a busca da

(13) Sobre as idéias de cor, raça e *status* na construção do racismo brasileiro, ver o trabalho esclarecedor de Guimarães (1995a).

(14) Vários trabalhos recentes têm buscado apoiar sobre indicadores específicos a demonstração da segregação dos afro-descendentes no mercado de trabalho, no sistema educacional e, de forma geral, no acesso aos bens públicos, colocando a nu os limites do mito, vigente pelo menos desde Gilberto Freyre, de que, entre nós, não há racismo, "mas uma doce e malemolengue forma de dominação dos brancos sobre os negros". Vale a menção ao artigo de Sant'anna e Paixão (1997), que tem o mérito adicional de chamar a atenção para o caráter regionalmente diferenciado da exclusão dos afro-descendentes (a citação anterior encontra-se na página 37).

(15) Para Souza (1997), tais circunstâncias levam a que "os negros brasileiros [sejam] tão brasileiros e tão pouco 'afro-brasileiros' como qualquer branco" (p. 1) [os números de páginas deste e de outros ensaios que integram a coletânea — Souza, 1997 — se referem a versões anteriores à publicação do livro].

(16) O argumento "do caráter único da experiência dos negros na América" foi utilizado por Grant e Orr (1996) como justificativa para a preferência pelo termo "*Black*" em vez de "*African-American*" para designar a população afro-descendente norte-americana. Conforme as autoras, o termo "*African-American*" busca construir uma aproximação, historicamente equivocada, entre a condição dos afro-descendentes e a de outras comunidades étnicas que vivem nos Estados Unidos.

construção de uma tal identidade coletiva, apoiada sobre sentimentos compartilhados de exclusão e discriminação e sobre "vínculos simbólicos com outras comunidades da diáspora africana", que tem inspirado a maior parte dos movimentos sociais e grupos culturais e políticos ligados aos afro-descendentes surgidos a partir dos anos 70 no Brasil (Hanchard, 1996, pp. 54 ss). Tais grupos têm mostrado uma extraordinária e meritória capacidade de construir novos contextos de reconhecimento e fortalecimento da autoestima dos afro-descendentes¹⁷, revelando, ainda, a potencialidade política do apelo à identidade racial para a reversão da discriminação teimosa e persistente. Por meio de suas práticas discursivas, argumentativas e estéticas, estes movimentos buscam construir uma identidade "afro-brasileira" abrangente que ressalte a especificidade e a autenticidade dos afro-descendentes, rejeitando os termos do "ideal de branqueamento" e do mito da democracia racial, que, se de um lado pode ser vista como meta a ser alcançada, de outro, gera um silêncio e uma censura cultural inibidores da problematização e do surgimento dos discursos sobre o racismo e as relações raciais. Contudo, o êxito público das novas formas de expressão "afro-brasileiras" não transforma o amplo conjunto da população afro-descendente em uma comunidade étnica cultural e politicamente homogênea. Parece-nos de suma importância, como procuraremos mostrar mais adiante, que tal fato seja devidamente levado em consideração nos processos de formulação de políticas públicas adequadas à nação multicultural brasileira.

Quando se trata de pensar nas formas de intervenção estatal no campo das relações raciais, podem-se encontrar, no debate brasileiro, posições que, ressalvada a referida natureza diferenciada de nossa situação, apresentam identificações e interseções mais ou menos nítidas com as formulações liberais e comunitaristas destacadas na primeira seção. Mesmo sem pretender diminuir a importância de outras contribuições a este campo temático das relações raciais, o qual constitui, nos anos recentes, a nosso ver, ao lado das reflexões sobre meio ambiente, o fulcro mais fértil e promissor das ciências sociais no país, gostaríamos de recuperar aqui, brevemente, as posições de dois autores, representantes de duas posições em confronto neste debate: Fábio Wanderley Reis e Antônio Sérgio A. Guimarães.

O argumento de Reis (1997), mesmo conferindo uma ênfase à pertença cultural muito menor que aquela atribuída por liberais como Raz e Kymlicka, representa, no que diz respeito ao modelo de Estado preconizado — neutralidade em relação às diferentes concepções de vida vigentes na sociedade — e à forma de entender a constituição do *self* — acento na autonomia e na identidade individuais —, um exemplo paradigmático do modo liberal de tratamento das reivindicações multiculturalistas. Para o autor, a sociedade a ser buscada é aquela em que predomine a democracia racial, o que significa que "as características raciais das pessoas venham a mostrar-se socialmente irrelevantes, isto é, em que as oportunidades de todo tipo [materiais, educacionais, artísticas etc.] que se oferecem

(17) A coletânea organizada por Munanga (1996) traz exemplos ilustrativos do papel de tais iniciativas no combate ao racismo.

aos indivíduos não estejam condicionadas por sua inclusão neste ou naquele grupo racial", onde as oportunidades de intercâmbio e interação social não sejam limitadas por fatores de *status*, dominação ou adscrição. Assim, é democrática a sociedade que possibilita "a livre busca da realização pessoal e que estimula e premia adequadamente os esforços e méritos pessoais correspondentes" (Reis, 1997, pp. 2 ss), independentemente da inserção dos indivíduos nesta ou naquela categoria social. Subjacente a essa imagem de sociedade está a idéia de que o individualismo é o valor crucial a ser buscado e de que o capitalismo tem em si mesmo um caráter socialmente democratizante¹⁸.

Diante dessa meta e dadas as condições estruturais e sociopsicológicas de exclusão, marginalização e baixa auto-estima de certos grupos raciais, o autor coloca-se a questão de "como se pode pretender agir com eficácia no sentido de superar as deficiências existentes e assegurar que se caminhe em direção à meta da efetiva democracia racial" (Reis, 1997, p. 8). Em outras palavras, que tipo de ação estatal é desejável em termos de realização da democracia racial? Segundo Reis, o Estado deve adotar ações explícitas de avanço e melhoria das relações raciais no Brasil no sentido de priorizar a própria neutralização do preconceito e da discriminação raciais. Além do aperfeiçoamento dos dispositivos e mecanismos legais e jurídicos, deveria atuar pedagogicamente contra o preconceito nas várias instituições responsáveis pela produção e transmissão dos valores culturais. Note-se que a ação estatal reclamada aqui em nada se confunde com a reivindicação comunitarista de um Estado que procure preservar e promover determinadas comunidades culturais e o conjunto de valores que lhes sejam próprios. As políticas públicas para o combate ao racismo prescritas por Reis visam, ao contrário, remover os obstáculos interpostos à livre constituição de um *ranking* próprio de preferências individuais; a sobrevivência das diferentes formas de vida e das distintas *Weltanschauungen* só pode ser assegurada pela adesão e prestígio que lhes conferirem os indivíduos em seus processos de escolha autônoma e soberana, no quadro de um mercado sociocultural livre de constrictões.

Contudo, ao remeter as dificuldades colocadas pela convivência, numa mesma comunidade política, de grupos étnicos e socioculturais portadores de visões de mundo distintas — em muitos casos concorrentes e conflitantes — para a esfera individual, portanto para o plano privado, Reis se expõe à crítica comunitarista tratada antes. Ou seja, ao negar o conteúdo público da luta pelo reconhecimento de identidades coletivas que não sejam redutíveis à soma dos interesses individuais daqueles que dela compartilham, Reis ignora o fundamento mesmo das reivindicações multiculturalistas. Se privado das possibilidades de preservação do contexto cultural, no qual sua identidade e suas preferências são construídas, nem mesmo as condições da "afirmação espontânea do eu" estarão dadas. Há, portanto, no caso das reivindicações multiculturalistas, claramente, uma precedência ontológica da identidade coletiva e das concepções do bem que a fundamentam sobre a identidade e as preferências individuais. Caso não sejam

(18) Para fazer justiça ao mérito do argumento de Reis, deve-se notar que não se trata, em suas formulações, de um individualismo desenfreado e destrutivo. A idéia é que a identidade individual, coerentemente com os pressupostos da ontologia liberal explicitados acima, venha a ser, tanto quanto possível, o objeto de deliberação pessoal livre e autônoma, o que implica em observar duas coisas: primeiro, que a noção de autonomia envolve tanto a idéia de "afirmação espontânea do eu" quanto a de autocontrole; segundo, que a deliberação reflexiva deverá necessariamente processar o material sociocultural disponível e o "condicionamento adscritivo" por ele exercido, envolvendo um oscilante jogo de engajamento e distanciamento das práticas culturais existentes (Reis, 1988, pp. 37 ss).

estabelecidas políticas diferenciadas, não-universalistas, que respondam às demandas particulares dos diferentes grupos, na forma, por exemplo, de implementação de direitos coletivos, aquelas concepções de bem majoritárias, encarnadas nas instituições, terão asseguradas sua reprodução e difusão, condenando as visões de mundo minoritárias ao desaparecimento e a autonomia dos indivíduos que delas compartilham à inviabilização.

Antônio S. A. Guimarães elabora uma crítica às formas de reconhecimento próprias ao Estado liberal e propõe mecanismos de intervenção estatal nos moldes de uma decidida política das diferenças, identificando-se, sob tais aspectos, com as propostas comunitaristas. Entretanto, em outros pontos essenciais, afasta-se, como mostraremos adiante, de objetivos precípuos do comunitarismo.

O autor mostra que o discurso universalista a prescrever uma igualdade formal e abstrata entre todos os brasileiros, colocado "por cima e além de qualquer contato ou engajamento com os interesses reais das pessoas envolvidas", constituiu, desde a Abolição, a marca característica do racismo brasileiro. O direito igualitarista, avesso a distinções e aplainador das diferenças, teria permitido precisamente a constituição da nação brasileira como amálgama dos aqui nascidos: "as regras de pertinência nacional suprimiram e subsumiram sentimentos étnicos, raciais e comunitários". Nesse sentido, a reversão da discriminação contra os afro-descendentes requer, a um só tempo, o completo desnudamento do mito da democracia racial e a "reidentificação dos negros em termos étnico-culturais", a partir da "cultura afro-brasileira" e do "legado cultural e político do 'Atlântico Negro' — isto é, o Movimento pelos Direitos Civis nos Estados Unidos, a renascença cultural caribenha, a luta contra o *apartheid* na África do Sul etc. [...] Para os afro-brasileiros, para aqueles que chamam a si mesmos de 'negros', o anti-racismo tem que significar [...], antes de tudo, a admissão de sua 'raça', isto é, a percepção racializada de si mesmo e dos outros" (Guimarães, 1995b, p. 43).

Ao Estado deveriam caber, nesse processo, a promoção e o fortalecimento, por meio de políticas de ação afirmativa, da identidade cultural dos afro-descendentes, transformando as diferenças — hoje razão de discriminação e de desigualdade — em "fonte de compensação e reparação". O acesso diferenciado dos afro-descendentes aos bens públicos, ao mesmo tempo que compensaria as desigualdades efetivas resultantes da "inoperância prática da idéia de que os indivíduos são portadores de direitos iguais", deveria, portanto, estimular os afro-descendentes a construir plenamente sua identidade étnica, de sorte a, de alguma forma, restabelecer a coincidência entre o legado cultural africano e a população afro-descendente, o elo entre cultura e raça (Guimarães, 1997, p. 28).

Ao reivindicar um Estado que não seja neutro em relação às diversas concepções de vida existentes na sociedade e que considere os diferentes cidadãos a partir de suas necessidades particulares e de sua inserção concreta na sociedade, Guimarães se aproxima dos comunitaristas. Todavia, deles o autor se distancia quando fica explicitado o sentido para o

engajamento prescrito para o Estado. Para os comunitaristas, o que justifica a ação do Estado em favor de determinadas formas culturais de vida é o valor intrínseco destas, seu papel insubstituível para a construção das possibilidades de uma vida pessoal guiada pela autenticidade. Para Guimarães, em contrapartida, a pertença cultural não se apresenta como um bem em si mesmo; a sua relevância revela-se, de outra forma, em sua funcionalidade, enquanto combustível ideológico para a luta política por uma igualdade efetiva de oportunidades. Parece estar suposto aqui que, assim como o mito da democracia racial, operado desde o Estado, foi eficiente para promover a assimilação do legado africano e a homogeneização cultural do país, a "publicidade" da diferença, articulada agora tanto pelo Estado quanto pelos movimentos sociais, poderá efetivamente recriar aquela identidade cultural dos afro-descendentes, concebida nos termos de seus laços "afro-brasileiros".

Guimarães atribui, portanto, à identidade cultural um caráter marcadamente instrumental, o que faz com que tal conceito cumpra papel semelhante àquele desempenhado, numa tradição teórica diversa, por categorias como proletariado ou classe trabalhadora: construídas intelectualmente como virtualidade política, elas precisam ser apropriadas pelos sujeitos históricos incumbidos de sua própria emancipação.

Levando em conta a idéia de reconhecimento de Honneth, coloca-se a seguinte objeção aos argumentos de Guimarães: será que todo o conjunto dos afro-descendentes, em suas experiências concretas de busca de reconhecimento, quer ser percebido e considerado como parte constituinte daquela comunidade político-cultural específica, articulando-se, portanto, em torno de uma "esfera pública afro-brasileira" (Hanchard, 1996, p. 55), distinta e apartada? Ou, em outros termos, seria adequado tratar identidades efetivamente existentes, construídas, fora do marco da racialização vislumbrado por Guimarães, mas a partir das formas de vida compartilhadas intersubjetivamente pelos afro-descendentes, como manifestação de uma "falsa consciência"?

Se nos orientamos pela pesquisa realizada por Sansone (1996) com "pessoas não-brancas" na Região Metropolitana de Salvador, podemos observar que o mundo da vida compartilhado pelos afro-descendentes, as formas como vivenciam o racismo e as relações raciais em suas experiências diárias de reconhecimento, é heterogêneo e multifacetado, marcado por variações cromáticas e uma multiplicidade de diferenças que não podem ser simplesmente apagadas, aglutinadas e homogeneizadas em uma diferença totalizante, alimentada, entre outros, pelo próprio Estado — por mais tentador que o recurso político a tal homogeneização possa parecer.

As experiências estéticas e culturais inovadoras e as novas formas de construção da negritude vinculadas a iniciativas integradas num contexto mais amplo de luta emancipatória verificadas em algumas cidades coexistem, por exemplo, com formas de vida de populações afro-descendentes cujos universos mais fundamentais de reconhecimento situam-se nas comunidades territorialmente delimitadas e homogeneamente construídas sobre

REFERÊNCIAS

Caney, Simon. "Liberalism and communitarism: A misconceived debate". *Political Studies*, XL, 1992.

Cooke, Mave. "Authenticity and autonomy: Taylor and the politics of recognition". Berlin: OSI/FU-Berlin, 1995 (mimeo).

Forst, Rainer. "Kommunitarismus und Liberalismus: Stationen einer Debatte" [Comunitarismo e liberalismo: Estações de um debate]. In: Honneth, Axel (org.). *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*. Frankfurt/M.: Campus, 1993.

Frank, Martin. "Multiculturalismus und Nationalismus. Neue Konfliktlinien in der Liberalismus-Kommunitarismus Debatte" [Multiculturalismo e nacionalismo: novas linhas de conflito no debate liberalismo/comunitarismo]. *Politische Vierteljahresschrift*, nº 26, 1995.

Grant, Ruth W. e Orr, Marion. "Language, race and politics: From 'Black' to 'African-American'". *Politics & Society*, 24(2), 1996.

Guimarães, Antônio S. A. "Raça, racismo e grupos de cor no Brasil". *Estudos Afro-Asiáticos*, nº 27, 1995a.

_____. "Racismo e anti-racismo no Brasil". *Novos Estudos*. São Paulo: Cebrap, nº 43, novembro de 1995b.

_____. "A desigualdade que anula a desigualdade: notas sobre o caso da ação afirmativa no Brasil". In: Souza, Jessé (org.). *Multiculturalismo e racismo: Uma comparação Brasil-Estados Unidos*. Brasília: Paralelo 15, 1997.

Gutmann, Amy. "The challenge of multiculturalism in political ethics". *Philosophy and Political Affairs*, 22(3), 1993.

Habermas, Jürgen. *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie* [A inclusão do outro. Estudos de teoria política]. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1996.

Hanchard, Michael. "Cinderela negra? Raça e esfera pública no Brasil". *Estudos Afro-Asiáticos*, nº 30, 1996.

Hasenbalg, Carlos. "Entre o mito e os fatos: Racismo e relações raciais no Brasil". In: Maio, Marcos C. e Santos, Ricardo V. (orgs.): *Raça, ciência e sociedade*. Rio de Janeiro: Fiocruz/CCBB, 1996.

laços primários de parentesco e sociabilidade. Dentro da diversidade de formas e situações nas quais os afro-descendentes buscam reconhecimento encontram-se, igualmente, aquelas populações que, conforme observou Sansone, desenvolveram um *modus vivendi* caracterizado pelo predomínio da cordialidade, da harmonia e da recusa do conflito como forma de lidar com, e contornar, as diferenças raciais e pela tendência a considerar a mestiçagem

um estilo de vida, uma maneira de pensar o mundo [...], produzindo momentos de confraternização e criando discursos na direção do mito da democracia racial. [Este inspira] discursos, sonhos e às vezes práticas, [...] tem um componente de realidade, não podendo ser simplesmente negado pela análise antropológica como se fosse um disfarce imposto para mascarar uma realidade de racismo (Sansone, 1996, p. 215).

Isso parece indicar que muitos afro-descendentes, ao se defrontar com a experiência de racismo nas relações cotidianas, reagem moralmente assumindo o mito da democracia racial como valor e norma implícita de convivência social, procurando negar a importância da cor nas relações e interações sociais. Haveria, portanto, uma multiplicidade de formas, estratégias e contextos com que os afro-descendentes buscariam a justa consideração de suas diferenças. Assim sendo, qualquer política orientada para o respeito e promoção das identidades dos afro-descendentes não tem por que privilegiar uma forma específica de manifestação das demandas por reconhecimento; afinal, considerar as diferenças representa, conforme mostrou Taylor, uma extensão lógica do reconhecimento universal, entendido agora como direito à experientiação de cada condição particular de ser humano (ou humana). O caminho indicado por Guimarães, ao eleger *a priori* a forma "adequada" de construção da identidade que uma estratégia de reconhecimento deve proteger e promover, acaba revelando-se, ao contrário do que se propunha, pouco sensível às diferenças.

As dificuldades identificadas nos trabalhos de Reis e Guimarães nos fazem retornar àquelas questões fundantes do debate sobre o multiculturalismo, e que, no caso brasileiro, aparecem retratadas com muita propriedade no dilema apresentado por Hasenbalg: como legitimar a diversidade cultural, criar formas de convivência e coexistência das diferenças, eliminar o racismo, assegurando ao mesmo tempo a integração social igualitária dos grupos étnicos e raciais, com suas demandas particulares e múltiplas? (Hasenbalg, 1996, p. 245).

A busca de saídas para esse dilema — e mais do que para ele, para a difícil e urgente questão política que ele traduz — exige um esforço de reflexão e compreensão certamente muito maior que aquele que pôde ser empreendido aqui. Não obstante, gostaríamos de concluir sublinhando,

Honneth, Axel. "Die soziale Dynamik von Missachtung. Zur Ortsbestimmung einer kritischen Gesellschaftstheorie" [A dinâmica social do desrespeito. Sobre a localização de uma teoria social crítica], *Leviathan*, 20(1), 1994.

_____. "Pluralisierung und Anerkennung. Zum Selbstverständnis postmoderner Sozialtheorien". [Pluralização e reconhecimento. Sobre o auto-entendimento das teorias sociais pós-modernas], *Merkur*, 1991.

_____. (org.). *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften* [Comunitarismo. Um debate sobre os fundamentos morais das sociedades modernas]. Frankfurt/M.: Campus, 1993.

Kymlicka, Will. *Liberalism, community and culture*. New York: Oxford University Press, 1989.

_____. *Filosofia política contemporânea: Uma introdução*. Barcelona: Ariel, 1995.

Lima, Luiz Antonio de O. "Alternativas éticas ao neoliberalismo: as propostas de Rawls e Habermas". *Lua Nova*, nº 28/29, 1993.

Munanga, Kabelenge. *Estratégias e políticas da combate à discriminação racial*. São Paulo: Edusp, 1996.

Raz, Joseph. "Multiculturalism: a liberal perspective". *Dissent*, winter, 1994.

Reis, Fábio Wanderley. "Identidade, política e teoria da escolha racional". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, nº 6, 1988.

_____. "O mito e o valor da democracia racial". In: Souza, Jessé (org.). *Multiculturalismo e racismo: Uma comparação Brasil-Estados Unidos*. Brasília: Paralelo 15, 1997.

Sandel, Michael. *Liberalism and the limits of justice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

Sansone, Lívio. "As relações raciais em Casa-grande & senzala revisitadas à luz do processo de internacionalização e globalização". In: Maio, Marcos C. e Santos, Ricardo V. (orgs.). *Raça, ciência e sociedade*. Rio de Janeiro: Fiocruz/CCEB, 1996.

Sant'anna, Wânia e Paixão, Marcelo. "Desenvolvimento humano e população afro-descendente no Brasil: uma questão de raça". *Proposta*, nº 73, 1997.

como indicação para discussões futuras, as possibilidades de uma política do reconhecimento, nos termos colocados por Habermas.

A proteção às redes sociais e às diversas formas culturais de vida preconizada pelo autor pode representar um ponto de partida para se pensar a criação de possibilidades de reconhecimento ancoradas nas formas em que elas efetivamente são buscadas e experienciadas. Ao mesmo tempo, a construção de uma esfera pública inclusiva e porosa, com condições de acesso equitativo, assegurado quando for o caso pelo próprio Estado, forçaria a tematização das situações de discriminação, contribuindo para alterar disposições político-culturais orientadas para a privação ao "outro" do devido reconhecimento. A formação de esferas públicas claramente apartadas, como sugeriu Hanchard, pouco contribuiria para a reversão do racismo tão profundamente ancorado em nossa cultura política. Assim como no caso das lutas feministas contra o sexismo, o combate ao racismo impõe também aos brancos uma revisão profunda do entendimento que têm de si próprios e das relações raciais. E é exatamente por meio do confronto cotidiano com as lutas por reconhecimento dos afro-descendentes que os brancos aprenderão a considerá-los igualmente portadores do direito à diferença.

O proceduralismo radical da política deliberativa desenhada por Habermas, por sua vez, evitaria a prescrição, como condição de saída, de uma concepção de bem individualista para a comunidade política brasileira — fato que decorre inevitavelmente da proposta de Reis. Permite que as diferentes visões de mundo próprias à nossa sociedade (as comunitárias e as solidárias, as familiares e as formalistas, as conciliadoras e as racialistas, as tradicionais, as quilombolas e as vanguardistas) e os diferentes critérios de justiça que delas emanam possam integrar o processo comunicativo de conformação das regras que irão reger nossa vida coletiva.

Ao mesmo tempo, fica recusada a construção de adscrições imputadas inapelavelmente aos membros dos diferentes grupos socioculturais virtual ou realmente existentes. Garante-se a preservação do espaço da decisão e da crítica individuais acerca das condições de pertença a uma comunidade determinada: a recusa de valores prescritos para o grupo não implicaria risco de perda de qualquer direito ou recurso.

Santana, Alayde e Souza, Jessé. "Introdução". In: Souza, Jessé (org.). *Multiculturalismo e racismo: Uma comparação Brasil-Estados Unidos*. Brasília: Paralelo 15, 1997.

Souza, Jessé. "Multiculturalismo e racismo: Por que comparar Brasil e Estados Unidos?". In: Souza, Jessé (org.). *Multiculturalismo e racismo: Uma comparação Brasil-Estados Unidos*. Brasília: Paralelo 15, 1997.

Taylor, Charles. *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

Walzer, Michael. *las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y de la igualdad*. México: Fondo de Cultura, 1993.

Young, Iris M. "Together in difference: Transforming the logic of group political conflict". In: Kymlicka, Will. *The rights of minority cultures*. Oxford: Oxford University Press, 1995.

Recebido para publicação em 14 de outubro de 1997.

Sérgio Costa é doutor em Sociologia pela Universidade Livre de Berlim, professor da UFSC e pesquisador do Cebrap. Já publicou nesta revista "Contextos da construção do espaço público no Brasil" (nº 47). Denilson Luís Werle é mestrando em Sociologia Política na UFSC.

Novos Estudos
CEBRAP
N.º 49, novembro 1997
pp. 159-178
