

2

Da construção à afirmação das identidades raciais

Ao recuperar nossas próprias plataformas, ocupar nossos próprios espaços culturais e acreditar que nossa forma de contemplar o universo é tão válida quanto qualquer outra, nós poderemos atingir a qualidade de transformação de que precisamos para participar plenamente numa sociedade multicultural. Entretanto, sem esse equilíbrio centrado, não trazemos nada à mesa multicultural, a não ser uma versão mais escura da brancura.

Molefi Asante, 1998, p. 8 citado em: Nascimento, 2003, p. 99.

Certo dia, em conversa com o Senador Abdias do Nascimento sobre como eu imaginava desenvolver este trabalho, ele ponderou que os estudos que buscam tratar da questão racial deveriam, invariavelmente, principiar com uma discussão sobre o tema da identidade, por ser esta a questão da qual derivam todas as demais. Por considerar sábia e refletida a sugestão de um dos maiores líderes dos movimentos sociais negros brasileiros de todos os tempos, começo este meu esforço de construção de um arsenal teórico discutindo identidade, “raça” e “racismo”.

A relevância de se considerar a questão da identidade, especialmente a construção e a afirmação da identidade racial, como um importante instrumento conceitual, está no fato de que a partir dela se poderá analisar como os indivíduos entrevistados perceberam, e percebem, o impacto que a sua formação universitária teve nas suas relações sociais, em função de serem negro(a)s e portadores de diploma do ensino superior, principalmente no que diz respeito ao “racismo” e a discriminação na esfera do trabalho. Além disso, esta questão é significativa para a compreensão do processo de concretização do primeiro pelar da “afrocidadanização”.

Em função disto, passo a apresentar as minhas leituras e interpretações de algumas referências teóricas fundamentais, que utilizarei como base de reflexão para a análise das entrevistas que realizei com os 14 indivíduos que generosamente concordaram em participar deste trabalho. Esta base teórica não apenas serve para esta reflexão, mas apóia também a minha capacidade de “identificar” quem são os profissionais no conjunto dos entrevistados, verdadeiramente “negros”, aqui entendidos enquanto uma construção social, cultural e política.

2.1

Construção de identidades raciais

Há uma massa de produção sobre relações raciais no Brasil que aponta para as históricas dificuldades que os indivíduos da população negra enfrentam, e enfrentaram, para a construção de uma identidade racial negra. Uma revisão exaustiva desta literatura, ainda que interessante, fugiria aos interesses centrais deste trabalho. As razões para estas dificuldades são, naturalmente, de muitas ordens, mas aquela que me parece mais contundente tem a ver com o *habitus* cultural de nossa sociedade, que é fortemente marcado pelo ideal de branqueamento e pelo mito da “democracia racial” historicamente construído. Este último é entendido como uma construção ideológica que aponta para a existência de uma relação concreta na dinâmica da nossa sociedade, na qual, “pretos e brancos convivem harmoniosamente, desfrutando iguais oportunidades de existência, sem nenhuma interferência, nesse jogo de paridade social, das respectivas origens raciais ou étnicas” (Nascimento, 2002, p. 79-80). A propósito dos conteúdos desta suposta “democracia racial”, Abdias do Nascimento é enfático:

Uma “democracia” cuja artificialidade se expõe para quem quiser ver; só um dos elementos que a constituíram detém todo o poder em todos os níveis político-econômico: o branco. Os brancos controlam os meios de disseminar as informações; o aparelho educacional; eles formulam os conceitos, as armas e os valores do país. Não está patente que neste exclusivismo se radica o domínio quase absoluto desfrutado por algo tão falso quanto essa espécie de “democracia racial” (Nascimento, 2002, p. 86).

Refletindo também sobre a “democracia racial”, agora com ênfase no ideal de “branqueamento” que está presente na sociedade brasileira, Neusa Santos Souza (1983) revela o terrível dilema que constitui construir uma identidade racial baseada nos atributos positivos da população negra brasileira. Souza analisou a história de vida de dez indivíduos da população negra que compartilhavam o fato de estarem vivendo um processo de ascensão social, à semelhança do que ocorre com os indivíduos estudados neste trabalho. Analisando as dificuldades vividas pelos seus entrevistados, a autora aponta para o fato de que vivemos em uma “sociedade multirracial, racista e de hegemonia branca que, paradoxalmente, veicula a ideologia de democracia racial, em contradição com a existência de práticas discriminatórias racistas” (Souza, 1983, p. 70).

Souza afirma que esta dificuldade é principalmente atribuída ao preço que a população negra paga pelo “massacre mais ou menos dramático da sua identidade racial” (Souza, 1983, p. 18). Para a autora, esse “massacre” nasce do desejo de ascender socialmente, permanecendo as identificações desta população com referentes na escravidão e afastados dos valores originais e próprios da população negra —especialmente sua herança religiosa—, lançando mão de uma identidade calcada em símbolos brancos, na tentativa de ultrapassar os obstáculos advindos do fato de ter nascido negro. Em função disto:

Essa identidade [pseudo-branca] é contraditória; ao tempo em que serve de aval para o ingresso nos lugares de prestígio e poder, o coloca em conflito com sua historicidade, dado que se vê obrigado a negar o passado e o presente: o passado, no que concerne à tradição e cultura negras e o presente, no que tange à experiência da discriminação racial (Souza, 1983, p. 73).

A superação desta dificuldade demanda alguns processos pelos quais o indivíduo precisaria passar para se sentir plenamente estabelecido em uma sociedade que, como argumenta Souza, tem negado aos indivíduos da população negra o reconhecimento da sua identidade racial como um fator fundamental para sua “integração”.

Compreendo construção de identidade racial como um processo social, cultural e político, implicada em relações de poder, a partir de uma dinâmica de identificações construídas através de um vasto conjunto de significações e de práticas discursivas. Estas últimas são derivadas da posição que o indivíduo se atribui no mundo, implicando sentimentos de pertença e de auto-estima, através dos quais o indivíduo vai se construindo a partir de suas referências culturais e de suas representações, complementando-se em suas relações com os outros nas suas ligações inter-relacionais na sociedade. Assim, como sustenta Tadeu Thomaz da Silva (2004), pode-se dizer que:

A identidade é uma construção, um efeito, um processo de produção, uma relação, um ato performativo. A identidade é instável, contraditória, fragmentada, inconsistente, inacabada. A identidade está ligada a estruturas discursivas e narrativas. A identidade está ligada a sistemas de representação. A identidade tem conexões com relações de poder (Silva, 2004, p. 96-97).

Para Stuart Hall (2004), a identidade corresponde a um processo de identificações, constituído por dois aspectos fundamentais: por um lado, é construída

na linguagem do senso comum a partir do reconhecimento de alguma origem comum, ou de características que são partilhadas com outros grupos ou pessoas, ou ainda a partir de um mesmo ideal. Por outro, é vista pela abordagem discursiva, como uma construção, como um processo nunca complementado, como algo sempre “em processo”. Desta maneira, para o autor:

A identificação é, pois, um processo de articulação, uma suturação, uma sobredeterminação, e não uma subsunção. Há sempre “demasiado” ou “muito pouco” – uma sobredeterminação ou uma falta, mas nunca um ajuste completo, uma totalidade. Como todas as práticas de significação, ela está sujeita ao “jogo da *différance*. Ela obedece à lógica do mais-que-um. E uma vez que, como num processo, a identificação opera por meio da *différance*, ela envolve um trabalho discursivo, o fechamento e a marcação de fronteiras simbólicas, a produção de “efeitos de fronteiras”. Para consolidar o processo, ela requer aquilo que é deixado de fora – o exterior que a constitui (Hall, 2004, p. 106).

O processo de construção da identidade pode ser entendido também como uma “metamorfose” que “representa a pessoa e a engendra”, e não simplesmente como uma representação da pessoa; uma formulação de um centro estático da dinâmica entre o meio social, a cultura e a subjetividade individual (Ciampa, 1987, citado em: Nascimento, 2003, p. 35).

Ainda sobre este processo de construção, Elisa Larkin Nascimento (2003) fala de uma dinâmica de “identificações” na construção da identidade, utilizando como referência os estudos da psicanálise contemporânea a partir do trabalho de Erik H. Erikson (1963). Aquele autor aproxima a psicanálise do meio social e neste contexto ele trabalha a idéia de “identificação”, afirmando que a construção da identidade nunca é estabelecida de forma estática ou imutável, pois suas raízes estão plantadas no tecido social em transformação. Por este aspecto, o desenvolvimento pessoal não se separa da transformação comunitária, assim como a crise de identidade na vida individual e as crises contemporâneas no desenvolvimento histórico se definem e se influenciam mutuamente.

Para Ricardo Franklin Ferreira (2000) a identidade é vista como uma categoria, além de pessoal, fundamentalmente social e política, considerada como uma referência em torno da qual o indivíduo se auto-reconhece e se constitui, estando em constante transformação e construída a partir de sua relação com o outro. Portanto, para o autor, a construção da identidade não é uma simples representação do

indivíduo, mas “uma dialética sem síntese”, sempre submetida à dinâmica do processo de viver (Ferreira, 2000, p. 47).

Neste processo de construção da identidade fundamentada em uma dinâmica de identificações através da qual o indivíduo se referencia e constrói a si e a seu mundo, o autor afirma que o indivíduo desenvolve uma identidade com um “sentido de autoria”. Desta maneira:

Identidade tem relação com *individualidade* –referência em torno da qual o indivíduo se constrói; com *concretude*– não uma abstração ou mera representação do indivíduo, articulando-se com a vida concreta, vivida por um personagem concreto, alicerce de uma sociedade igualmente concreta e constituída ao longo do tempo; com *socialidade* –só pode existir em contexto social; com *historicidade*– vista como configuração localizada historicamente, inserida dentro de um projeto e que permite ao indivíduo alcançar um sentido de autoria na sua forma particular de existir (Ferreira, 2000, p. 48).

A partir deste “sentido de autoria” o autor sugere que o desenvolvimento da identidade afrodescendente brasileira se dá em quatro estágios fundamentais: submissão, impacto, militância e articulação (Ferreira, 2000, p. 69-84).

No estágio de “submissão” o referencial através do qual o afrodescendente constrói sua identidade são as crenças e os valores da cultura branca, vista como superior. Neste estágio, o indivíduo se submete a ideologia da visão dominante do mundo, concebendo sua inferioridade racial, desvalorizando e fugindo de sua identificação com o mundo negro. Ainda neste estágio os problemas etno-raciais são explicados pelo prisma da “culpabilidade da vítima”, cujas condições sociais e econômicas são encaradas como fruto da inépcia e da falta de capacidade pessoal dos indivíduos negros. Em síntese:

As pessoas brancas acreditam ser seu *status* vantajoso devido a qualidade de seu esforço pessoal e as pessoas afro-descendentes, deste estágio, encaram suas dificuldades justificadas pelo fato de não realizarem o esforço equivalente ao esperado delas. Dessa forma, estas pessoas deixam de incluir, na construção de sua identidade, matrizes culturais africanas que, historicamente, são referências participantes da cultura de todo brasileiro (Ferreira, 2000, p. 73).

No estágio de “impacto” a identidade referenciada pelos valores brancos, modelada e sedimentada a partir do processo de socialização, que deixa a pessoa centrada e articulada nas situações da vida, começa a desestabilizar, através de experiências nas quais torna-se impossível negar a não-aceitação por parte do mundo branco, sugerindo nova direção no sentido de transformação ou ressocialização.

Utilizando Helms (1993), o autor propõe três fases nesta transformação: (1) a primeira é caracterizada pelo momento de impacto que ocorre com 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” racial; (2) a segunda fase, caracteriza-se pela luta para o desenvolvimento desta nova identidade, pelo abandono da identidade que vinha sendo construída no estágio anterior —de submissão—, com o reconhecimento da importância das qualidades etno-raciais, e (3) na terceira fase, a pessoa passa a agir como se existisse uma “identidade negra” já definida externamente e que deve ser encontrada. Enfim, o estágio de “impacto” é uma fase intermediária que determina a morte do estágio de “submissão” e o afrodescendente, ou a pessoa “afrocentrada”, começa a emergir. O reconhecimento de uma identidade racial referenciada em valores africanos, a ser desenvolvida, sinaliza a entrada da pessoa no estágio da “militância” (Ferreira, 2000, p. 77-78).

A fase da “militância” é caracterizada pelo processo de intensa mudança na subjetividade do negro, no qual vão sendo demolidas velhas perspectivas e, ao mesmo tempo, passa a se desenvolver uma nova estrutura pessoal, referenciada em valores etno-raciais de matrizes africanas. Até esta fase o negro estava submetido a uma “visão do negro” determinada pela cultura branca. Como decorrência, sua maneira de agir era estereotipada, sendo a referência da pessoa negra uma referência “de grupo” definida externamente, levando-a a pensar, sentir e comportar-se de acordo com padrões idealizados por outros. Portanto, o estágio da “militância” é importante para o desenvolvimento da identidade, porque a participação do militante favorece a recuperação dos valores da cultura e da história do negro para, mediante um processo de socialização, levá-lo a desenvolver uma identidade e uma auto-estima mais positivas (Ferreira, 2000, pp. 79 - 83).

Por fim, todos estes estágios definidos pelo autor, levam o indivíduo a desenvolver uma perspectiva afrocentrada não-estereotipada, com atitudes voltadas para a valorização das qualidades referentes à negritude, mais expansivas, mais abertas e menos defensivas.

Neste último estágio, definido por Ferreira como o da “articulação”, há o desenvolvimento de um novo processo de identificação, em que as matrizes africanas são salientadas. A população negra torna-se o principal grupo de referência ao qual o indivíduo pertence, sendo seu vínculo com esse grupo determinado por qualidades do próprio grupo e, não mais, exclusivamente, por fatores externos a ele. Ferreira destaca que esta nova identidade é construída a partir de três dinâmicas: (1) defender e proteger a pessoa de agressões psicológicas; (2) prover um sentido de pertença e ancoradouro social e (3) prover uma fundação, ou ponto de partida, para as transações com pessoas de culturas diferentes daquelas referenciadas em matrizes africanas (Cross, 1991 citado em: Ferreira, 2000, p. 83 - 84).

Essa “nova” identidade, com a qualidade africana como uma de suas importantes dimensões, passa a ter uma função protetora. O indivíduo tem consciência de que o “racismo” ainda faz parte da experiência brasileira e de, provavelmente, ainda ser alvo de atitudes racistas, porém, a partir deste estágio, já desenvolveu recursos de defesa, um sistema de censura e uma orientação de eficácia pessoal que o predispõe a atribuir a culpa de circunstâncias adversas a outros fatores e não mais a si próprio. Desenvolve-se, assim, a consciência da importância das matrizes africanas na construção de sua identidade. O afro-descendente passa a sentir-se aceito, com propósito de vida, a estar profundamente enraizado na cultura negra, sem deixar de perceber as condições às quais está submetido em um mundo que o vê com preconceito. As matrizes africanas passam a ser efetivamente afirmadas (Ferreira, 2000, p. 84).

De acordo com Nascimento, 2003, p. 96-97, esta idéia de construção de uma identidade afrocentrada deriva da “teoria do centro”, que postula a necessidade de explicar a localização do sujeito, que não está referida a um lugar geográfico específico, mas a uma condição e reconhecimento de pertencimento a determinado grupo social, que possibilita desenvolver uma postura própria a cada grupo social e fundamental na sua experiência histórica e cultural. A partir dessa localização teórica, o grupo se define como sujeito de sua própria identidade, em vez de ser definido pelo outro a partir de postulados pretensamente universais, porém elaborados desde um posicionamento específico, alheio e dominante. Nesta abordagem o conceito de “lugar” é fundamental porque dispensa o enfoque sobre a condição racial do sujeito, ou seja, “quem se localiza no ‘lugar’ da abordagem afrocentrada não precisa ser afrodescendente, assim com nem todo afrodescendente se posiciona nesse “lugar”.

Ainda para a autora, a construção da identidade afrocentrada é o que possibilita o conceito de “agência”, que denota protagonismo: o exercício da capacidade de

pensar, criar, agir, participar e transformar a sociedade por força própria. A construção da identidade afrocentrada é o que possibilita essa “agência”, pois “o âmago do ‘racismo’ está numa sociedade hierárquica que se recusa a reconhecer a agência africana” (Asante, 1998, p. 8 citado em: Nascimento, 2003, p. 98).

Finalmente, nesta discussão sobre construção de identidade como uma das mais relevantes formas de expressão dos movimentos sociais contemporâneos, cabe uma aproximação da discussão proposta por Manuel Castells (1999). Ao assumir que toda identidade é uma construção e que toda construção de identidade implica relações de poder, este autor propõe três formas de construção de identidade:

a) “Identidade legitimadora”: introduzida pelas instituições dominantes da sociedade no sentido de expandir e racionalizar sua dominação em relação aos atores sociais. É este tipo específico de identidade que tem legitimado e esvaziado o sentido de direito a auto-identificação racial da população negra, calcado no mito da “democracia racial”;

b) “Identidade de resistência”: criada por atores que se encontram em posições, condições desvalorizadas e/ou estigmatizadas pela lógica da dominação, construindo assim, trincheiras de resistência e sobrevivência com base em princípios diferentes dos que permeiam as instituições da sociedade, e

c) “Identidade de projeto”: que é construída quando os agentes sociais tratam de redefinir a sua posição na sociedade, a partir dos seus próprios legados culturais. Para o autor, para que este tipo de identidade se concretize é necessário que estes agentes sejam mobilizadores de símbolos, ou seja, que para obter sucesso, eles devem se manifestar através dos meios da principal corrente cultural para subvertê-la em benefício de valores subjugados (Castells, 1999, p. 425-427).

Em minha concepção é a “identidade de projeto” a forma de identidade que fundamenta movimentos sociais negros como o PVNC, entre outros, muito embora passa haver divergências internas entre os indivíduos que compõem tais movimentos, até porque cada qual tem a sua subjetividade, aqui falo da essência inerente ao surgimento do grupo, como veremos adiante, por serem estes movimentos que aglutinam grupos ambivalentes —no caso, “raça” e pobreza— procurando, através de sua prática, produzir um tipo de ação social transformadora, tanto em sua dimensão

econômica, quanto na cultural valorativa, como propõe Nancy Fraser (2000). De fato, para Castells, este tipo de identidade deriva da associação de diversos atores sociais que, com base em legados culturais, procuram redefinir a sua posição social, construindo uma nova identidade, cujo horizonte é o de transformar a própria sociedade.¹

Enfim, compreendida como uma dinâmica de identificações fundamentadas no “sentido de autoria” e de “agência”, a “identidade racial” é uma categoria central para se compreender como o indivíduo da população negra se constitui; constrói a sua auto-estima e se posiciona no mundo, que serve de referencial para as suas ações e atitudes. Isto significa dizer, que pensar “identidade racial” é propor a construção e afirmação de um novo “sentido de pertencimento” (Fonseca, 2005, p. 124). Este “pertencimento” é decorrente de uma formação social, cultural e política, que tem a ver com as histórias de vida dos indivíduos da população negra, através das quais os indivíduos se transformam em seres “afroconscientes” e como resultado disso, contribuem para uma “afrocidadanização” na sociedade.

2.2

“Raça” e “racismo” como estruturas de distinção e poder

Uma questão necessária para a compreensão da dificuldade de construção da “identidade racial”, bem como para o entendimento dos problemas enfrentados pela população negra em suas relações sociais, está no entendimento de como se configura no Brasil a questão da “raça” e do “racismo”. Ao trazer estes conceitos, tenho como perspectiva apontar como determinados instrumentos ideológicos, classificatórios e sutis, apesar de todas as mudanças ocorridas nas relações políticas, sociais, econômicas e culturais nas últimas décadas, operam e insistem em se manter como instrumentos de distinção e de subalternização, se configurando naquilo que Fernand Braudel (1992b)² chama de estruturas históricas de “longa duração”, isto é, estruturas

¹ A este respeito ver citação de entrevista na páginas 216-218.

² Aqui se entende por “estrutura” o conceito utilizado e definido por Braudel: não como uma estrutura referente ao “estruturalismo”, mas utilizado para privilegiar a história de “longa duração”, isto é, como uma maneira de observar o passado suprimindo uma parte da enorme história vivida. Ou seja, segundo sua própria definição, “estrutura”, não se trata de relações abstratas, trata-se, ao contrário, “do que na

que refletem “velhos hábitos de pensar e agir, quadros resistentes, duros de morrer, por vezes, contra toda lógica” (Braudel, 1992b, p. 51).

Na perspectiva analítica empreendida por Braudel, os ritmos da duração, permitem identificar a velocidade em que as mudanças ocorrem e como nos acontecimentos estão inseridas várias temporalidades: na curta duração, a dos acontecimentos breves, com data e lugar determinados; na média duração, no decorrer da qual se dão as conjunturas, tendências políticas e/ou econômicas, que, por sua vez, se inserem em processos de “longa duração”, de permanências que convivem com mudanças que parecem imperceptíveis. Um exemplo significativo para se compreender os ritmos da duração, como exposto por este autor, é a escravidão africana brasileira e a história da abolição ocorrida em 1888, como um acontecimento breve, datado e localizado no espaço.

Não obstante, para se compreender este acontecimento e a forma como ocorreu, faz-se necessário que o situemos no processo estrutural, em temporalidades mais longas: no processo de mudanças do sistema capitalista, desde sua constituição histórica e na longa duração do “racismo”. Com efeito, este processo explica não só a permanência até hoje de preconceitos e discriminações em relação à população negra, mas também a origem da própria escravidão, baseada em conceitos de raças superiores e inferiores, criados por sociedades que se propunham a desqualificar e explorar outros grupos humanos. Contudo, a escravidão não cria o “racismo”, mas o tem como pressuposto.

Por este aspecto, podemos estabelecer relações entre as durações, a constituição da memória e da identidade sociais, especialmente na conjuntura de “longa duração”, para se perceber e se reavaliar os valores do mundo de hoje, a distinção de diferentes ritmos de transformações históricas, o redimensionamento do presente na continuidade com os processos que o formaram e a construção de identidades com as gerações passadas. Mas, tratar a questão da “raça” e de seu produto, o “racismo”, como uma estrutura história de “longa duração” não significa afirmar que ela não tenha experimentado mudanças ao longo do tempo. Ao contrário, ela envolve uma

massa da sociedade, resiste ao tempo, perdura, escapa das vicissitudes, sobrevive com obstinação e sucesso” (Braudel, 1992a, p. 356).

dialética entre permanência e mudança, por isso é mais difícil de detectar. Como afirma o autor,

É histórico o que muda, também é histórico o que não muda (...) o importante é que a mudança deve compor necessariamente uma não-mudança. Como a água de um rio condenado a correr entre duas margens, muitas vezes mesmo entre ilhas, bancos de areia, obstáculos (...) A mudança é como que pega de antemão numa cilada e, se consegue suprimir um pedaço considerável do passado, é preciso que esse pedaço já não tenha uma resistência excessiva, que já se tenha desgastado por si mesmo. Na verdade, a mudança adere à não-mudança, segue as fraquezas desta, utiliza suas linhas de menor resistência. Sempre há compromisso, coexistência, ajustes e, não menos, querelas, conflitos. **Nessa divisão constante entre o pró e o contra, há, de um lado, o que se move, do outro, o que se obstina a ficar no mesmo lugar.** (Braudel, 1992b, p. 357). [Grifos meus].

A sobrevivência do “racismo” em sociedades democráticas contemporâneas decorre da construção de uma memória coletiva utilizada como fonte de preservação do poder, significando um conjunto de valores, crenças e práticas transmitidas ao longo do tempo. Contudo, deve-se ressaltar que este tipo de memória não se diferencia de forma alguma da memória individual, posto que são os indivíduos que interagem entre si e partilham significados coletivos comuns, que se lembram do passado.

Esta dicotomia, apenas para situarmos brevemente a discussão, aparece nos escritos de Frederic Charles Bartlett (1932 - 1961) e Maurice Halbwachs (1925 - 1950)³. Para Halbwachs, o comportamento, o pensamento e a memória dos indivíduos são aspectos que precisavam ser compreendidos como resultado da socialização e não como resultado de processos individuais e subjetivos, assim, as memórias sobre o passado, por mais que pareçam individuais, baseiam-se em estruturas sociais que antecedem os indivíduos (Santos, 2000, p. 93).

Por sua vez, as análises de Bartlett referem-se à construção social da memória por indivíduos em interação social e apontam para as diferentes possibilidades de reconstrução social do passado pelo presente. Segundo este autor, a memória é uma função que ocorre no interior de um grupo social e está intimamente ligada à percepção, à imaginação e ao pensamento construtivo. Ou seja, para se compreender a memória não se pode partir do indivíduo singular, mas dos indivíduos em interação. A partir deste pressuposto básico, de que a memória não é uma condição de

³ Estamos apropriando esta discussão do trabalho de Santos (2000).

indivíduos isolados, mas de indivíduos em sociedade, se estabelece que a memória faça parte do processo de conhecimento e reconhecimento do mundo e de que este processo se define pela busca de sentido, como um processo ativo de reorganização do passado como resultado de uma forma de reconhecimento ou identidade, de imagens do presente com traços armazenados na mente humana (Santos, 2000, p. 98-99).

Ainda para refletir sobre o papel social da memória, agora mais no plano do indivíduo, nos remetemos ao trabalho de Le Goff (1996) que a define como a propriedade de conservar certas informações, o que nos remete em primeiro lugar a um conjunto de funções psíquicas, graças as quais o sujeito pode atualizar impressões ou informações passadas, ou que sejam representadas como passadas (Le Goff, 1996, p. 423-426),

Compreender os aspectos que se obstinam a ficar no mesmo lugar, nos permite compreender também porque o “racismo” se mantém no presente e se revela através de uma estrutura mental potencializada pela memória da diferença racial, ou seja, como a “marca” sobrevive e se reforça através da lembrança de sua “origem”. De fato, como veremos mais adiante, mesmo com a tentativa de se definir diferenças raciais em outros termos —cor e etnia, por exemplo—, a idéia básica fundada na diferença racial, estabelecendo hierarquias entre os povos, permanece e se reforça a partir da sua própria negatividade e de seu silenciamento.

Uma discussão acerca do “racismo” deve ter como preâmbulo uma breve fundamentação do conceito de “raça”, posto que iluminará a discussão subsequente e colocará em termos mais amplos o sentido que este conceito assumiu no passado e o que mantém no presente, ou seja, como se configurou no passado e como se configura em nossa sociedade nos dias de hoje. Desta forma, apresento algumas das diversas definições dos conceitos “raça” e “racismo”, presentes na literatura sobre o assunto, para identificar os aspectos que se mostrem úteis como instrumental teórico para efeito deste trabalho. Não é minha intenção efetuar uma história ampla desses conceitos, mas apenas identificar alguns aspectos pertinentes aos mesmos.

Do meu ponto de vista, a perspectiva através da qual o conceito de “raça” deve ser entendido é aquela que o aponta como um constructo social, que engloba em sua

constituição uma dimensão que é também biológica, não no sentido de que seja uma realidade que explique a diversidade humana e a divisão em “raças” estanques (Munanga, 2004, p. 22), mas no sentido de que produz a legitimidade dos efeitos da classificação racial universal como elemento de dominação social, hierarquia e subalternidade entre as diferentes populações.

O que logo sobressai dessa perspectiva, do ponto de vista de sua utilidade como instrumental teórico para este estudo, é a questão da diferença racial informada a partir de uma perspectiva baseada nas relações de poder, que se estabeleceram no mundo com o colonialismo, e que geraram um padrão de poder e de distinção hierárquica entre as “raças” e, conseqüentemente, um sistema definidor de subalternidades.

2.2.1

Gênese dos conceitos “raça” e “racismo”

Uma inspiradora discussão sobre a gênese dos conceitos “raça” e “racismo” está contida no artigo “Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia”, de Kabengele Munanga (2004b). A contribuição maior deste trabalho é apresentar em termos analíticos a historicidade do conceito “raça” e do seu corolário: o “racismo”.

Reconstruindo a história do conceito “raça”, o autor descreve que em termos etimológicos a palavra “raça” vem do latim “ratio”, passando pelo italiano “razza”, e significa sorte, categoria ou espécie. Em sua longa história o conceito “raça”, foi utilizado pelas Ciências Naturais para classificar animais e vegetais. Posteriormente, assumiu uma dimensão temporal e espacial, no latim medieval “passou a designar descendência, linhagem, ou seja, um grupo de pessoas que têm um ancestral comum e que possuem algumas características físicas em comum” (Munanga, 2004b, p.17).

Uma base importante para a transformação do conceito de “raça”, e da conseqüente diferenciação humana ao longo da história, foi o estabelecimento no século XVIII da cor da pele como critério objetivo e fundamental de diferenciação entre as “raças”. Assim, em uma classificação que persiste até hoje no imaginário coletivo e na terminologia científica, a espécie humana foi dividida em três raças

estanques: as “raças” branca, negra e amarela. Ainda para ampliar a classificação racial em grupos estanques, acrescentaram-se ao critério da cor outros critérios morfológicos como a forma do nariz, dos lábios, do queixo, do crânio, o ângulo facial, etc. Com o progresso da genética humana, foram introduzidos critérios químicos, baseados no sangue, para consagrar definitivamente a divisão da humanidade em “raças” estanques. De fato, observa Munanga, que o cruzamento de todos os critérios deu origem a dezenas de “raças”, sub-raças e sub-sub-raças (Munanga, 2004b, p. 20).

No entanto, observa este autor que várias pesquisas comparativas levaram à conclusão de que os patrimônios genéticos de dois indivíduos pertencentes a uma mesma “raça” podem ser mais distantes que os pertencentes a “raças” diferentes; um marcador genético característico de uma “raça” pode, embora com menos incidência, ser encontrado em outra “raça”. Combinando todos esses desencontros, os estudiosos desse campo de conhecimento chegaram à conclusão de que “raça” não é uma realidade biológica, mas sim apenas um conceito, cientificamente inoperante, para explicar a diversidade humana e dividi-la em “raças” estanques. Ou seja, biológica e cientificamente, as “raças” não existem, conclui o autor.

Posto que o conceito “raça”, como empregado hoje, nada tem de biológico, este se apresenta como um conceito carregado de ideologia e, como todas as ideologias, escondem uma dimensão não-reclamada: as relações de poder e a discriminação. O campo semântico do conceito de “raça” é determinado pela estrutura global da sociedade e pelas relações de poder que a governam. Desta maneira, no imaginário e na representação coletiva das diversas populações contemporâneas permanecem “raças” fictícias ou construídas a partir de diferenças fenotípicas como a cor da pele e outros critérios morfológicos. É a partir dessas “raças” fictícias ou “raças” sociais que se reproduzem e se mantêm os “racismos” populares (Munanga, 2004b, p. 22).

Para Munanga, o “racismo” surge como uma crença na existência de “raças” naturalmente hierarquizadas pela relação intrínseca entre o físico e o moral, o físico e o intelecto, o físico e o cultural. É justamente o estabelecimento da relação intrínseca entre caracteres biológicos e qualidades morais, psicológicas, intelectuais e culturais

que permite a hierarquização das “raças” em superiores e inferiores. Desse modo, o “racismo” é uma tendência que consiste em considerar as características intelectuais e morais de um dado grupo humano como decorrentes das suas características físicas ou biológicas.

Por outro lado, segundo o autor, a origem do conceito “racismo” deriva do mito bíblico de Noé, no qual se fundamenta a primeira classificação religiosa da diversidade humana. Neste, os três filhos de Noé representam a ancestralidade das três “raças” sendo, respectivamente: Jafé, o ancestral da “raça” branca; Sem, o ancestral da “raça” amarela, e Cam, o ancestral da “raça” negra. Este último foi amaldiçoado pelo pai, por tecer comentários maldosos sobre seu pai, flagrado em posição indecente: “seus filhos serão os últimos, a ser escravizados pelos filhos de seus irmãos” (Munanga, 2004b, p. 25). Esta passagem bíblica ofereceria mais tarde material simbólico para diversas formas de associação da “raça” negra com valores éticos e estéticos desqualificadores.

E já que você me desrespeitou [...] fazendo coisas feias na negrura da noite, os filhos de Cam nascerão feios e negros! Ademais, porque você torceu a cabeça para ver minha nudez, o cabelo de seus netos será enrolado em carapinhas, e seus olhos vermelhos; outra vez, porque seus lábios ridicularizaram a minha má sorte, os deles incharão; e porque você descuidou de minha nudez, eles andarão nus, e seus membros maculinos serão vergonhosamente alongados. Os homens dessa “raça” serão chamados negros, seu ancestral Cam os mandou amar o roubo e a fornicação, se juntar em bando para odiar os seus senhores e nunca dizer a verdade. (Nascimento, 2003, p. 162).

Outra origem do “racismo” identificada pelo autor se assenta na classificação dita “científica” derivada da observação dos caracteres físicos (cor da pele, traços morfológicos). De fato, segundo ele, este é um dado importante posto que desloca uma explicação na qual Deus e o livre arbítrio constituíam o eixo central da divisão da espécie humana, para um novo tipo, no qual a biologia se erige em determinismo racial e se torna a chave de interpretação.

Segundo Munanga, a partir dos anos 1970, um outro importante deslocamento acontece na concepção de “racismo”: com o avanço das ciências biológicas (genética humana, bioquímica e biologia molecular) ocorreu um descrédito na realidade científica do conceito “raça”. De fato, já no fim do século XX e início do atual, o “racismo” não precisa mais do conceito de “raça” no sentido biológico para decretar a existência das diferenças insuperáveis entre grupos estereotipados. Assim,

Embora a “raça” não exista biologicamente, isto é insuficiente para fazer desaparecer as categorias mentais que a sustentam. O difícil é aniquilar as “raças” fictícias que rondam nossas representações e imaginários coletivos. Enquanto o “racismo” clássico se alimentava da noção de “raça”, o “racismo” novo se alimenta da noção de etnia definida como um grupo cultural, categoria que constitui um léxico mais aceitável que a “raça” (Munanga, 2004b, p. 27).

A propósito deste fato, o autor afirma que o “racismo” praticado nas sociedades contemporâneas não precisa mais do conceito de “raça” ou da variante biológica, reformulando-se através dos conceitos de etnia, diferença cultural ou identidade cultural, no entanto, as vítimas de hoje são as mesmas de ontem e as “raças” de ontem são as etnias de hoje. Por este aspecto, “o que mudou, na realidade, são os termos ou conceitos, mas o esquema ideológico que subentende a dominação e a exclusão ficou intato” (Munanga, 2004b, p. 29).

Para Munanga, estamos entrando em uma nova fase, na qual o “racismo” é construído com base nas diferenças culturais e identitárias. Nela se apresenta um grande paradoxo pois, segundo o autor, racistas e anti-racistas carregam a mesma bandeira, baseada no respeito às diferenças culturais e na construção de uma política multicultural. Por fim, o autor afirma que no Brasil o mito da “democracia racial” bloqueou durante muitos anos o debate nacional sobre as políticas de “ação afirmativa” e, paralelamente, o mito do “sincretismo cultural” ou da “cultura mestiça” atrasou também o debate nacional sobre a implementação do multiculturalismo⁴ no sistema educacional (Munanga, 2004b, p. 28).

2.2.2

“Raça” como “colonialidade do poder”

Outra grande contribuição para desenvolver conceitualmente a questão da “raça” nos é dada por Aníbal Quijano (2001). Para ele, “raça” é uma categoria metal da modernidade que surge no contexto da constituição da América e do capitalismo colonial/moderno e eurocentrado. Este capitalismo teria estabelecido um novo padrão de poder mundial, configurado a partir de dois eixos fundamentais. Por um lado, a “colonialidade do poder”, isto é: o estabelecimento de um padrão de classificação social da população mundial submetido à idéia de “raça”, uma construção mental que

⁴ Uma definição mais ampla deste tema será tratado mais adiante.

expressa esta dominação colonial. Por outro lado, a articulação de todas as formas históricas de controle do trabalho, de seus recursos e de seus produtos, em torno do capital e do mercado mundial.

Quijano ressalta que o termo “colonialidade” não se confunde com “colonialismo”, já que ambos se referem a fenômenos e questões diferentes. No entanto, estes termos estão relacionados, posto que a “colonialidade do poder” não teria sido historicamente possível sem o “colonialismo” imposto ao mundo a partir do século XVI (Quijano, 2002, p. 23).

Fundamenta na “colonialidade do poder” uma dimensão econômica da classificação racial, importante para se entender como esta idéia classificatória e hierarquizada se propaga, mas também, para entender por que o seu produto —o “racismo”— persiste como elemento definidor de hierarquias e subalternidades nas sociedades pós-coloniais, dificultando tanto o processo de “cidadanização” quanto o processo de democratização.

Para ele, a idéia de “raça”, em seu sentido moderno, não tem história conhecida antes da conquista da América. A formação de relações sociais fundadas nesta idéia produziu na América identidades sociais historicamente novas —índios, negros e mestiços—, redefinindo outras —espanhol e português—, mais tarde europeus. Nesse processo, à medida que as relações sociais se configuravam em relações de dominação, tais identidades foram associadas a hierarquias, lugares correspondentes como constitutivas dessas identidades e, em consequência, ao padrão de dominação colonial que se estabelecia. Assim,

Desde entonces ha demostrado ser el más eficaz y perdurable instrumento de dominación social universal, pues de él pasó a depender inclusive otro igualmente universal, pero más antiguo, el inter-sexual o de género: los pueblos conquistados y dominados fueron situados en una posición natural de inferioridad y, en consecuencia, también sus rasgos fenotípicos, así como sus descubrimientos mentales y culturales. De ese modo, raza se convirtió en el primer criterio fundamental para la distribución de la población mundial en los rangos, lugares y roles en la estructura de poder de la nueva sociedad (Quijano, 2001, p. 203).

Outro aspecto importante relacionado a novas identidades históricas é o fato de que estas foram associadas à nova estrutura global de controle do trabalho. Assim, ambos os elementos, “raça” e divisão do trabalho, ficaram estruturalmente associados e reforçando-se mutuamente, apesar de nenhum dos dois serem necessariamente

dependente um do outro para existir e se relacionar. Deste modo, a distribuição racista de novas identidades sociais foi combinada com uma distribuição racista do trabalho e das formas de exploração do capitalismo colonial. Isto se expressou, sobretudo, em uma quase exclusiva associação da “brancura social” com o salário e, por definição, com os postos de mando da administração colonial. Com efeito,

Cada forma de control del trabajo estuvo articulada con una raza particular. Consecuentemente, el control de una forma específica de trabajo podía ser al mismo tiempo el control de un grupo específico de gente dominada. Una nueva tecnología de dominación/explotación, en este caso raza/trabajo, se articuló de manera que apareciera como naturalmente asociada. Lo cual, hasta ahora, há sido excepcionalmente exitoso (Quijano, 2001, p. 205).

Quijano afirma que esta classificação racial da população e sua posterior associação às formas de trabalho não-assalariado, desenvolveu entre os europeus brancos a específica percepção de que o trabalho pago era privilégio dos brancos, resultando que a inferioridade racial dos colonizados implicava que não eram dignos de pagamento de salário. Assim, no contexto da “colonialidade do poder” na América, a escravidão foi deliberadamente estabelecida e organizada para produzir mercadoria para o mercado mundial e, desse modo, servir as necessidades do capitalismo. Esta mesma racionalidade está presente ainda hoje nas relações trabalhistas baseadas nestas distinções, ou seja, salário menor para as “raças” inferiores por igual trabalho dos brancos (Quijano, 2001, p. 208).

O autor aponta ainda um outro aspecto de suma importância, o fato de que, como parte do novo padrão mundial de poder, a Europa também concentrou sob sua hegemonia todas as formas de controle da subjetividade, da cultura e em especial do conhecimento: da produção de conhecimento. Neste sentido, geraram uma operação mental de fundamental importância para todo o padrão de poder mundial, sobretudo nas relações intersubjetivas, criando uma nova perspectiva temporal de história e cultura imaginada como experiências e produtos exclusivamente europeus (Quijano, 2001, p. 210).

Afirma Quijano, que com o estabelecimento da “colonialidade do poder”, a população dominada não só foi submetida às relações de trabalho, mas também foi submetida à hegemonia eurocêntrica na maneira de adquirir conhecimento, promovendo uma subordinação que não é somente étnica e racial, mas colonial e

epistêmica. Neste sentido, se apresenta como a cara oculta desta modernidade que manteve e mantém em silêncio os saberes que foram subalternizados e rebaixados a formas de saber não epistêmico e acadêmico.

Para ele, o mais notável é que para uma grande maioria da população mundial, incluindo os opositores e as vítimas do “racismo”, a idéia mesma de “raça”, como um elemento da “natureza”, que tem implicações nas relações sociais, se mantenha virtualmente intocada em sua origem. Desse modo,

Es, pues, profunda, perdurable y virtualmente universal, la admisión de que raza es un fenómeno de la biología humana que tiene implicaciones necesarias en la historia natural de la especie y, en consecuencia, en la historia de las relaciones de poder entre las gentes. En eso radica, sin duda, la excepcional eficacia de este instrumento de dominación social. No obstante, se trata de un desnudo constructo ideológico, que no tiene, literalmente, nada que ver con nada en la estructura biológica de la especie humana y todo que ver, en cambio, con la historia de las relaciones de poder en el capitalismo mundial, colonial/moderno, eurocentrico (Quijano, 2000, p. 39).

Quijano é enfático em afirmar que a descolonização do poder, qualquer que seja o âmbito concreto de referência, tem como ponto de partida a descolonização de toda a perspectiva do conhecimento. Com efeito, “raça” e “racismo” estão colocados, como nenhum outro elemento das modernas relações de poder capitalista, nessa decisiva encruzilhada (Quijano, 2000, p. 44). Assim, a idéia de “raça” como instrumento de dominação social e poder inventado nos últimos quinhentos anos, baseado na diferenciação identitária racial, trouxe para o âmbito das relações sociais cotidianas sua manifestação mais perceptível e onipresente e, por isso mesmo mais sutil, o seu efeito mais perverso⁵: o “racismo”.

⁵ Segundo Boudon (1977, p. 12), por **Efeitos Perversos** entende-se os efeitos individuais ou coletivos que resultam da justaposição de comportamentos individuais sem que estes estejam incluídos nos objetivos procurados pelos atores. Tais efeitos são onipresentes na vida social e representam uma das causas fundamentais dos desequilíbrios sociais e da mudança social. Assim, os indivíduos podem atingir o objetivo que procuravam efetivamente, mas tendo que suportar ao mesmo tempo aborrecimentos não-procurados. Podem não somente atingir o objetivo procurado, mas recolher ao mesmo tempo vantagens não-procuradas. Podem atingir seus objetivos individuais, mas produzir paralelamente males coletivos, ou, ao contrário, produzir bens coletivos não explicitamente buscados. Mas os indivíduos podem também *não atingir* os objetivos que se propuseram, embora tenham posto em prática, de certo modo, os melhores meios para atingi-los. Finalmente podem não somente atingir um resultado individual diferente do procurado, mas produzir paralelamente ou males ou bens coletivos não incluídos em seus objetivos.

2.2.3

“Raça” e “sortilégio da cor”

Uma referência fundamental para a discussão sobre “raça” e “racismo” vem de Elisa Larkin Nascimento (2003). Seu trabalho é particularmente importante por permitir reconhecer as sutilezas através das quais o “racismo” se manifesta ou, melhor dizendo, se esconde, no contexto sociocultural brasileiro. O que sobressai neste estudo é a noção de dominação, invisibilidade e silenciamento que caracteriza o tratamento dado a questão racial e seus efeitos na sociedade brasileira, configurando-se na constituição de uma pretensa “democracia racial”. Em sua perspectiva,

Além de operar desigualdades sociais, o “racismo” cumpre funções mais amplas de dominação como ideologia de hegemonia ocidental que transmite e reproduz o processo de desumanização dos povos dominados. Essa ideologia atua por meios de representações sociais em nível do subconsciente ou do imaginário social. Não precisa ser explicitada em linguagem direta, pois se instala, mediante o processo de socialização, na representação do real internalizada pelos indivíduos. As dimensões simbólicas das representações que permeiam a educação e a cultura, e os efeitos psicológicos que estas operam sobre negros e brancos, revelam-se parte integrante dos mecanismos de discriminação nas relações sociais. São inseparáveis e constitutivos do “racismo” (Nascimento, 2004, p. 58).

Para a autora, um dos processos através do qual o “racismo” se “manifesta” no contexto sociocultural brasileiro, se revela através de um processo que transforma a idéia original de “raça”, a partir do esvaziamento do conteúdo racial das relações discriminatórias, para uma perspectiva de neutralidade baseada em uma hierarquia racial de escala gradativa de cor e prestígio, que classifica pela “marca” ou pelo fenótipo, de origem racial ou étnica, portanto, “não-racista”. Contudo, observa que esta distinção é fictícia, posto que não existe uma distinção real em relação ao preconceito de marca e o preconceito de origem porque “a marca é simplesmente o signo da origem; é através da marca que a origem é discriminada, sendo esta, e não o fenótipo em si, o alvo da discriminação” (Nascimento, 2004, p. 46-47).

A substituição da idéia de “raça” pelo mote da cor permitiu a nação construir uma pretensa ideologia anti-racista, fundamentada em toda uma teoria academicamente formulada e socialmente consolidada no imaginário popular, capaz de encobrir a realidade de um sistema de dominação racial de extrema eficácia. No entanto, a noção de “raça”, firmemente embutida na hierarquia social da cor, carece de realidade biológica, mas exerce uma função social de forte impacto concreto sobre a vida real. Trata-se do fenômeno de “raça” socialmente construída (Nascimento, 2004, p. 47).

A autora aponta dois importantes momentos expressivos nos quais este processo de esvaziamento se operou: primeiramente, o episódio do Holocausto contra os judeus na Europa, que incidiu sobre esta população européia e que engendrou um consenso bastante amplo sobre a necessidade de eliminar as distinções raciais de todo o pensamento e prática social. O segundo momento aconteceu com o desmoronamento do embasamento científico operado pela ciência biológica da categoria “racial”. A autora, no entanto, ressalta que mesmo ao se relegar a categoria “raça” ao campo da ficção científica, não se conseguiu eliminar sua vigência de fato e, conseqüentemente os efeitos perversos sobre aqueles nos quais incide (Nascimento, 2003, p. 45).

Ao processo utilizado para encobrir e evitar os efeitos perniciosos do “racismo”, baseado na idéia de “raça”, a autora denomina de “sortilégio da cor”: uma ideologia que opera nas relações raciais, tendo como principal função ocultar o supremacismo branco e o etnocentrismo ocidental. Desta forma, aparece o aspecto mais nocivo da “manifestação” do “racismo”, ocultado pelo “sortilégio da cor”: a transformação do negro brasileiro em “branco virtual”.

De fato, como define Nascimento, o processo de encobrimento do “racismo” operado pelo “sortilégio da cor”, constrói a figura do “branco virtual”, o mestiço desafrikanizado, identificado com os valores da sociedade ocidental, negando seu próprio “racismo”, projetando-o em um “outro” racista que, não raro, vem a ser o próprio negro e os movimentos sociais organizados. Assim, “o “branco virtual” é o que assume e se engaja, mesmo de forma inconsciente, nos processos do “racismo” calcado no “sortilégio da cor”. “Trata-se da hegemonia de uma identidade étnica invisível, silenciosa, que reina implícita como universal e imune ao questionamento” (Nascimento, 2004, p. 383-384).

Com isso, o ideal de branqueamento tem obstaculizado não só uma discussão mais enfática sobre a questão racial no Brasil, mas acima de tudo, tem dificultado o reconhecimento efetivo do “racismo” como um meio de distinção e poder. Com isso se desconsidera a perspectiva racial das desigualdades, o que influi de maneira negativa na construção de uma identidade racial sustentável e de uma “cidadania”

mais ampla e mobilizadora, para a consecução na esfera pública de políticas voltadas à ampliação da participação dos negros na vida do país.

Além disso, a autora aponta que em toda a América Latina, em sua história de dominação, a teoria do embraquecimento verteu-se na convicção de que as elites ibéricas teriam criado uma versão cordial e harmoniosa de relações raciais baseada na mestiçagem. Assim, identifica dois corolários associados a esta noção: por um lado, a definição de que a escravidão africana na região foi uma instituição benevolente em geral, uma forma amena de servidão. Por outro, que a ausência de segregação racial determinada por lei, junto com a garantia constitucional da igualdade, bastam para caracterizar a sociedade como “não-racista” (Nascimento, 2004, p.129).

Um outro aspecto importante apontado pela autora, no que concerne ao processo ideológico do supremacismo branco na sociedade brasileira, trata-se da distinção entre “racismo” e “racialismo”, tomada de Anthony Appiah (1992, 1997), através do trabalho de Antonio Sérgio Guimarães (1999, citado em Nascimento, 2003, p. 52). Nesta perspectiva, o “racismo” se caracterizaria pelo conjunto dos mecanismos discriminatórios institucionais que perpetuam as desigualdades, enquanto o “racialismo” significaria a crença na existência de “raças” biológicas como subdivisões da espécie humana. Desta maneira, se verifica que o “anti-racialismo” consiste na desmoralização e no combate ao conceito de “raça” biológica, enquanto que o “anti-racismo” iria mais além, combatendo os mecanismos discriminatórios e as desigualdades.

Para a autora o “sortilégio da cor”, como instrumento de dominação e poder, forjou na sociedade brasileira uma identidade nacional calcada na rejeição do critério estabelecido pela ciência biológica, favorecendo a categoria cor e divorciando-a da origem racial. Esta forma de “racismo” introjetou-se na consciência da nação, articulando-se ao discurso nacional e fundamentou um sistema social de profundas desigualdades raciais, em um suposto paraíso de harmonia racial (Nascimento, 2003, p. 152).

Invisíveis e emudecidas, as noções racistas de cunho biológico acompanham intimamente a alegação da inexistência do “racismo” no Brasil, assim compondo parte integrante e recalçada da ideologia da democracia racial (...) Com o recalque do critério biológico, o medo da maioria negra, que provocou no passado a criação da política do embraquecimento, pôde ceder lugar à indignada reação da sociedade

brasileira contra a sua caracterização como racista, invocando a miscigenação como “prova” cabal de seu anti-racismo. Trata-se do destacado resultado do Sortilégio da Cor (Nascimento, 2003, p. 152).

Certamente a discussão sobre “raça” e “racismo” é bem mais ampla e complexa do que a exposta aqui. Ela coloca várias outras discussões e interpretações, que incluem a questão da “miscigenação”, incidindo diretamente na questão do branqueamento, e a questão da “eugenia”, ligada a pureza de sangue. Não obstante, mesmo considerando a importância que cada uma dessas dimensões possui e sua influência na construção e definição desses conceitos, julgo pertinente privilegiar aqueles que incidem diretamente sobre aquilo que tenho em mente como instrumental teórico. Neste momento, o meu objetivo é o de trazer à luz os mecanismos que impedem, ou não, a ascensão do negro capacitado no mercado de trabalho, além dos apontados acima, a questão simbólica da representação da identidade cultural negra e sua influência direta na construção de estereótipos e estigmas.

Neste estudo, assumo como premissa que, para ser combatido, o “racismo” deve necessariamente ser fundamentado no conceito “raça”, sem que se seja racista, entendido como diferença racial universal e eurocentrada, imposta aos povos colonizados para garantir a distinção de uns e a subalternidade de outros. Assim concebido, este combate ao “racismo” seria a condição essencial para que se possa dar, de fato, tanto a “afrocidadanização”, quanto a democratização do país.

2.3

Identidade e reconhecimento

Quando discuto a construção de uma identidade racial na sociedade brasileira, onde o indivíduos da população negra são sistematicamente estigmatizados, a questão que se impõe diz respeito à necessidade de reconhecimento.

A idéia de “estigma” pode ser entendida, de uma maneira geral, como uma marca, um atributo ou um estereótipo que serve para identificar as pessoas que portam determinados traços, bons ou ruins. Para Goffman (1988) existem três tipos de “estigma” nitidamente diferentes: em primeiro lugar, há as abominações do corpo, as várias deformidades físicas. Em segundo, as culpas de caráter individual, percebidas como vontade fraca, paixões tirânicas ou não-naturais, crenças falsas e

rígidas, desonestidade, sendo essas inferidas a partir de relatos conhecidos de, por exemplo, distúrbio mental, prisão, vício, alcoolismo, homossexualismo, desemprego, tentativas de suicídio e comportamento político radical. Finalmente, há os “estigmas” tribais de raça, nação e religião, que podem ser transmitidos através de uma família. Em todos esses modelos descritos por Goffman encontram-se um mesmo problema sociológico: o indivíduo que poderia ter sido bem recebido na relação social cotidiana possui um traço que pode impor a atenção e afastar aqueles que ele encontra, destruindo a possibilidade de atenção para outros atributos seus. Portanto, um indivíduo estigmatizado sofre por causa do falso reconhecimento ou por falta deste (Goffman, 1988, p. 22).

O reconhecimento ao qual me refiro aqui diz respeito não só do valor intrínseco destes indivíduos, do seu pertencimento a um determinado grupo racial para, a partir daí, empreender transformações amplas. Este se refere, especialmente, ao reconhecimento social dos indivíduos da população negra como indivíduos que protagonizaram e construíram a nossa sociedade.

Para pautar esta discussão, discutirei as perspectiva de três autores que são referências para este debate: Charles Taylor, Axel Honneth e Nancy Fraser.

2.3.1

Identidade e política de reconhecimento

Charles Taylor (1993) se utiliza da política do reconhecimento e a vincula a questão da identidade para dar conta do individualismo contemporâneo, correlacionado ao multiculturalismo. No que concerne a esta questão, é pertinente introduzir alguns aspectos do multiculturalismo, posto que sua discussão incide diretamente na minha proposta de estudo.

O multiculturalismo surge como parte do desenvolvimento do pluralismo social, que ilustra a existência nas sociedades contemporâneas de diferentes grupos sociais, que desenvolvem políticas e práticas em várias frentes e que visam construir uma sociedade multiétnica. Sendo assim, o multiculturalismo se transforma em área de concepção de lutas por reconhecimento da existência de pluralidade de valores e diversidade cultural, constituindo, em algumas países ocidentais, um terreno de

debates e polêmicas intermináveis, confrontando diferentes ideologias, quanto aos modos de promover igualdade de oportunidades e o reconhecimento do direito a diferença.

Para Costa e Werle (2000), o multiculturalismo recoloca algumas das questões fundamentais da filosofia política contemporânea: as formas de tratamento diferenciado de grupos socioculturais, reconhecendo-os em suas diferenças e particularidades, que são compatíveis com o modelo universalista igualitário de “cidadania”, cerne do Estado democrático de direito.

Outro aspecto significativo do multiculturalismo é de se apresentar como um poderoso movimento de idéias que o alimenta com um *corpus* teórico, dando-lhe substrato conceitual e legitimação intelectual. Nesta condição, se revela um importante produtor de subjetividades, ao se inserir principalmente na sociedade contemporânea com uma nova proposta educacional. Em um contexto multicultural, a educação pode estimular a compreensão e o desenvolvimento de valores relacionados à democracia, tais como os valores da tolerância a justas diferenças, do respeito mútuo e da pesquisa cooperativa. Este tipo específico de educação inscreve uma variedade de crenças, políticas e práticas para dar substrato ao conhecimento e a atitudes em uma sociedade multirracial.⁶

Este é um complexo sistema de educação que inclui a promoção do pluralismo cultural e da igualdade social. Em uma concepção pós-moderna, a educação multicultural se enquadra no marco da resistência e da transformação da sociedade e pretende especificar a diferença e a diversidade dentro de um currículo que permita, através do ensinamento, a construção de uma “cidadania” híbrida e de uma solidariedade social. Dessa forma, esta modalidade de educação representa um grande esforço para reconhecer a diversidade cultural no currículo, enfatizando especialmente os aspectos relacionados ao entendimento cultural, a competência cultural e a emancipação cultural.

Daí se percebe que o multiculturalismo com suas múltiplas formas de expressão (questão de gênero, sexualidade, etnia, identidade, etc.) vem, pouco a pouco, ocupando um lugar privilegiado nas discussões educacionais. O espaço que vem se

⁶ Um importante estudo sobre este tema é encontrado em Candau & Anhorn (2001).

abrindo em diversas sociedades para as discussões vinculadas à diversidade cultural, lingüística e identitária é, em última instância, respostas aos diferentes movimentos sociais que representam vozes em busca de direitos e legitimidade, bem como o reconhecimento, por parte dos governos, da necessidade de se elaborar políticas públicas que atendam de maneira eficaz a essas várias reivindicações.

O multiculturalismo é, portanto, um determinado tipo de ideologia e de política, que se mostra como uma das propostas a ser discutida como perspectiva de se organizar o poder nas sociedades democráticas contemporâneas, ou seja, em contextos socio-históricos plurais.

Referenciando-se nesta discussão, Taylor distingue duas tradições na teoria liberal; por um lado, a política da dignidade igualitária, baseada na idéia de que todos os homens merecem respeito e direitos iguais; por outro, a política da diferença, baseada na necessidade de reconhecimento da identidade única de indivíduos e grupos. Através de sua teoria poderemos compreender as reivindicações oriundas dos movimentos sociais negros no Brasil, pelo reconhecimento e pela defesa da especificidade africana na sua formação, ou seja, por uma identidade afrobrasileira.

Taylor compreende que a exigência do reconhecimento se baseia na relação entre reconhecimento e identidade, onde a identidade individual se estabelece pelo sentido definidor atribuído à própria pessoa de suas características como ser humano. Supõe que nossa identidade se define e se molda através do reconhecimento, ou na sua ausência. Para o autor, o reconhecimento pode ocorrer de duas formas, a saber: como um reconhecimento legítimo, que valorizamos como sendo aquele que merecemos ou como ilegítimo, que não aceitamos como definidor de nossa verdadeira identidade. O reconhecimento, legítimo ou ilegítimo, inclui a interpretação de nossa identidade advinda de outras pessoas, levando a crença de que o reconhecimento é uma necessidade humana vital.

O reconhecimento se apresenta em dois campos específicos, a saber: (1) pela proteção dos direitos básicos dos indivíduos, enquanto seres humanos, e (2) no reconhecimento das necessidades particulares dos indivíduos que são membros de grupos culturais específicos. O pleno reconhecimento dos indivíduos como cidadãos iguais envolve perceber duas formas de respeito: (1) o respeito à identidade única de

cada indivíduo, qualquer que seja seu sexo, “raça” ou etnia, e (2) o respeito às atividades, às práticas e aos modos de ver o mundo, que são objeto de uma valorização singular, inseparáveis dos grupos em desvantagem. (Taylor, 1993).

A tese é que nossa identidade se molda em parte pelo reconhecimento e em parte pela falta deste: freqüentemente, também, se expressa pelo falso reconhecimento de outros, e assim, um indivíduo ou um grupo de pessoas podem sofrer um verdadeiro dano, uma autêntica deformação se as pessoas ou a sociedade que o rodeiam lhe mostram, como reflexo, um quadro limitativo, ou degradante ou depreciativo de si mesmo. O falso reconhecimento ou a falta de reconhecimento podem causar dano, podem ser uma forma de opressão que aprisione alguém em um modo de ser falso, deformado e reduzido (Taylor, 1993, p. 44).

Charles Taylor, realizou um estudo histórico-filosófico da questão do reconhecimento e da identidade, distinguindo o antigo sentido de “honra” do sentido moderno de “dignidade”. O antigo sentido de honra, concedia preferências e privilégios a alguns escolhidos, em detrimento de outros e permitia, dessa forma, a existência de hierarquias entre os cidadãos e, como consequência, a desigualdade. Já o conceito de dignidade igualitária, empregado em sentido universalista, insere a todos os seres humanos. Portanto, este último conceito, no que se refere à política do reconhecimento, é essencial para a cultura democrática.

Com a idéia de uma identidade intimamente forjada, surge o ideal de autenticidade, que o autor retira principalmente das obras de Rousseau e Herder. Este propicia a formação da última fase do desenvolvimento do conceito de reconhecimento, como a fase do reconhecimento igualitário. Ressalta, contudo, que a modernidade não se constitui pela convivência pacífica entre dignidade igualitária e reconhecimento igualitário. Ao contrário, será este potencial de conflito que estará na base da constituição de uma sociedade plural.

A construção da identidade não se efetua somente em um plano íntimo. É construída também na esfera social. Nesta esfera, Taylor identifica a intrínseca relação entre reconhecimento e identidade. Nesse sentido, enfatiza um aspecto decisivo da condição humana, seu caráter fundamentalmente dialógico. Conclui Taylor que,

... deste modo, que eu descubra minha própria identidade não significa que eu a tenha elaborado em isolamento, mas que eu tenha negociado por meio de um diálogo com os demais. O desenvolvimento de um ideal de identidade que se gera internamente atribui

uma nova importância ao reconhecimento. Minha própria identidade depende, de forma crucial de minhas relações com os “outros” (Taylor, 1994, p. 64).

Taylor utiliza o dialogismo para explicitar como a constituição da identidade do indivíduo se realiza em uma troca contínua, estruturando-se e definindo-se através da comparação e da diferença. Demonstra assim, a importância dos elementos intersubjetivos na fundação do “eu” em sua realização no processo de interativo com o “outro”. Neste sentido,

A percepção que um indivíduo tem de si mesmo e de sua individualidade depende de estruturas cognitivas, esquemas corporais, afinidades comuns e outras qualificações inscritas num quadro que emerge somente no decurso de interações com membros de seu grupo de pertença e dos outros grupos sociais. A própria capacidade de um indivíduo de se pensar como indivíduo e definir as qualificações desta individualidade é amplamente determinada por suas interações e experiências sociais (Taylor, 1994, p. 64).

Naturalmente, uma teoria dialógica é de suma importância para que se perceba que a questão da identidade não apenas se realiza através da troca e da interação, mas também da existência de diferenças nessas relações. Por sua vez, explica também, a exigência que fazem as minorias para verem seus direitos reconhecidos. Portanto, a importância e a valorização da diferença tornam-se fundamental para a construção da identidade. Dessa forma, o reconhecimento pode ser elaborado em duas esferas distintas: na esfera íntima, o reconhecimento se realiza na formação da identidade e do sujeito, através de práticas linguísticas apreendidas na interação com outros sujeitos e, na esfera pública, condiciona a questão da “cidadania” ao reconhecimento igualitário para a construção democrática.

Nesse sentido, o autor enfatiza o caráter universalista, tanto da dignidade igualitária, quanto do reconhecimento igualitário. Destaca ainda que o universalismo sublinhado pela dignidade compartilhada por todos foi responsável pela consagração de direitos civis e políticos. Assim, da mesma forma em que a construção das identidades pessoais se realiza por intermédio do diálogo com o “outro”, as identidades sociais dependem de políticas constantes de reconhecimento igualitário.

Este reconhecimento se apresenta, de um lado, como uma exigência que se processa contra a opressão, na medida em que a falta de reconhecimento conforma identidades que internalizam signos de inferioridade e humilhação, e de outro, o

reconhecimento igualitário assegura o espaço da diferença e, como forma de princípio de igualdade universal obriga o reconhecimento das identidades. Desse modo,

Com a política da dignidade igualitária, o que se estabelece pretende ser universalmente o mesmo, um certo idêntico de direitos e imunidades; com a política da diferença, o que pedimos que seja reconhecido é a identidade única deste indivíduo ou deste grupo, o fato de ser distinto aos demais (Taylor, 1994, p. 61).

A sociedade moderna democrata-liberal se notabiliza por possuir em sua elaboração constitucional a igualdade de direitos e de títulos fazendo, dessa forma, surgir a política da diferença, através da qual cada um deve ser reconhecido por sua identidade única. Portanto, esses dois aspectos da política do reconhecimento, a política da dignidade igualitária e a política da diferença, formam o eixo explicativo das controvérsias entre o Estado e as demandas subjetivas.

A política da dignidade igualitária pressupõe a existência de seres humanos racionais, que conduzem suas vidas de acordo com princípios que são igualmente dignos de respeito. Por sua vez, a política da diferença é fundada no valor universal da preservação da própria identidade, seja esta individual ou cultural. Nesse caso, toda cultura é igualmente digna de respeito. Embora pareçam conflituosas, essas políticas possuem um traço de complementariedade específico pois, como diz Taylor: “a política da diferença brota organicamente da política da dignidade universal” (Taylor, 1994, p. 61). A política da dignidade igualitária requer que se trate as pessoas de uma maneira que não enxergue as suas diferenças, enquanto que a política da diferença demanda um tratamento diferenciado. A diferença, portanto, não constitui uma negação ou traição da igualdade, ao contrário, ela passa a constituir a matriz da explicação da igualdade.

2.3.2

Reconhecimento como motor de mudança social

Axel Honneth (1996) desenvolve, com base no modelo de luta por reconhecimento desenvolvido por Hegel, o fundamento de uma teoria social com conteúdo normativo. Apresenta como resultado de sua pesquisa empírica três formas de desrespeito social, que correspondem às três formas de reconhecimento encontradas. Define que o reconhecimento igualitário das diferenças culturais

proporcionará a efetiva criação da auto-estima, determinando na igualdade de oportunidades a valorização social. Sua concepção de reconhecimento enquanto luta se revela de significativa importância para a compreensão do sentido aqui atribuído a “ação afirmativa”, quando realizada pelo viés da ação social, tal como para a construção da identidade, da auto-estima e da cidadania plena.

Em sua teoria social normativa o autor identifica três formas de relações de reconhecimento, cada qual contendo um potencial de motivação para o conflito social. Enfatiza que a luta por estabelecimento de relações mútuas de reconhecimento é pré-condição para a realização da própria preservação social. Realça a importância do relacionamento social para o desenvolvimento e manutenção de uma identidade pessoal. Esses relacionamentos incluem: (1) relações primárias de amor e amizade; (2) legalidade institucionalizada de relações universais de respeito para com a autonomia e a dignidade da pessoa, e (3) redes de solidariedade e compartilhamento de valores dentro das quais o específico mérito individual dos membros de uma comunidade pode ser reconhecido.

Em sua pesquisa empírica para determinar as várias formas de relações de reconhecimento, o autor percebe como resultado que existem três formas correspondentes de desrespeitos para cada tipo de relação: (1) abuso e estupro; (2) negação de direitos e exclusão, e (3) depreciação e insulto. Para o estabelecimento de uma teoria crítica do reconhecimento, baseada em constantes lutas que evoluem nas interações sociais, ele utiliza os pressupostos intersubjetivos de George Herbert Mead. Este autor destaca a interação social como unidade de análise fundamental, que apresenta uma alternativa para a sintetização entre processos de discussão que envolve estrutura e ação.

Para Mead, na interpretação de Domingues (2001), no condicionamento mútuo da interação social, o "sujeito" (*self*), simultaneamente ativo e objeto de si mesmo e da sociedade, compunha-se de dois aspectos: o "eu" (*I*) e o "mim" (*me*). O primeiro responde pelo aspecto ativo do sujeito, anterior à reflexividade no que tange à ação. Ele se move pelo impulso de intervir no mundo. O segundo vem depois e já condicionado socialmente pela visão que os outros têm do sujeito e de como respondem à sua ação ele é, assim, altamente reflexivo.

Ao longo de sua educação, de sua integração à vida social, isto é, de sua socialização, o indivíduo aprende a interagir em três etapas básicas, delineadas por Mead, como as da "brincadeira", do "jogo" e do "outro generalizado". Na primeira, a espontaneidade seria dominante e não haveria regras fixas. Na segunda, as regras da interação definem claramente quem é quem e que papéis se devem cumprir. Na terceira, o indivíduo teria acesso a todos os papéis de sua comunidade, sendo capaz de ver-se neles e compreender, desta forma, o comportamento dos outros e a eles responder adequadamente no curso da interação.

Esses relacionamentos não são a-históricos, mas devem ser estabelecidos e expandidos através de luta social, a qual não pode ser entendida como uma simples luta por interesses, pois esta é uma luta moral, dado o sentimento de atrocidade e de indignação decorrentes da rejeição de reivindicações por reconhecimento. Assim, esta intersubjetiva idéia normativa de sociedade justa é empiricamente confinada no histórico de luta por reconhecimento.

Nessa linha de raciocínio, Honneth desenvolve sua teoria social combinando os elementos pragmáticos de Mead com os elementos teóricos do jovem Hegel e elabora sua teoria nos seguintes termos. A reprodução da vida social é governada, de modo imperativo, pelo mútuo reconhecimento, porque o desenvolvimento único de uma perspectiva normativa de vida social tem como enfoque a interação social. Percebe, no entanto, que nem Mead, nem Hegel desenvolve sistematicamente considerações sobre as formas de desrespeito que serviriam como equivalente negativo para a correspondente relação de reconhecimento. Nesse sentido, desenvolve três concepções normativas que permeiam seu trabalho: (1) o meio de reconhecimento; (2) a forma possível de relacionamento próprio, e (3) o potencial de desenvolvimento moral.

A combinação das concepções teóricas de Hegel e Mead serve de base para a construção tipológica da política do reconhecimento de Honneth. Nessa tipologia ele determina em termos epistemológicos três dimensões distintas de reconhecimento: as relações primárias, as relações legais e as relações da comunidade de valor. Na dimensão das relações primárias encontrará a forma de reconhecimento que tem como elemento específico o amor e a amizade; na dimensão das relações legais a

forma de reconhecimento identificada como a aquisição de direitos, e na dimensão da comunidade de valor, a forma de reconhecimento associada a solidariedade social.

Para cada uma dessas dimensões sociais, existem dimensões correlatas na produção do *self* individual: para as relações primárias, tem-se a constituição da autoconfiança; para as relações legais tem-se a constituição do auto-respeito, e para as relações de solidariedade tem-se a constituição da auto-estima. No entanto, pelo potencial de conflito social inerente a cada uma dessas dimensões, ele aponta que a negação de qualquer uma dessas dimensões constitui formas de desrespeito que aviltam respectivamente a integridade física, a integridade social e a dignidade pessoal.

Nas dimensões primárias, o relacionamento amoroso deve ser entendido como um determinado tipo de relacionamento constituído de forte afeição emocional entre um pequeno número de pessoas. Na concepção de Hegel, o amor representa o primeiro estágio recíproco de reconhecimento. Neste, cada sujeito toma conhecimento das necessidades e carências referentes ao outro, como também das dependências mútuas.

No entanto, para dar conta da dimensão fundamental da constituição do *self* individual na formação social do indivíduo, ou seja, a dimensão primária, Honneth recorre as concepções teóricas de Winnicott, porque compreende que suas concepções acerca da bem sucedida relação mãe/filho se colocam além das interpretações feitas por Freud, destacando a afetividade intersubjetiva como um componente essencial para o processo de amadurecimento pessoal.

Winnicott sustenta que o equilíbrio fundamental entre simbiose e autonomia na futura vida social do adulto seria atingido por intermédio de uma relação satisfatória entre mãe e filho. Portanto, se na relação primária falta o carinho da mãe, podem acontecer distúrbios na formação e no comportamento do bebê. O desenvolvimento fundamental desse nível de confiança emocional, constituído na dedicação da mãe ao seu filho nas diversas fases pelas quais passa a criança, se apresenta como pré-condição para o pleno desenvolvimento na esfera social de atitudes maduras de relacionamentos afetivos.

As fases pelas quais passa a criança, em direção a sua formação adulta, são descritas da seguinte forma: a fase primeira onde há a dependência recíproca e total entre a mãe e o filho, o que acontece em seus primeiros dias de vida. Nessa fase, o filho não consegue comunicar suas necessidades e, dessa forma, a mãe se sente impulsionada a dedicar-se por completo ao seu filho. A fase seguinte ocorre após os seis primeiros meses de vida da criança, quando ela começa a perceber o mundo a sua volta e, desta forma, passa a sentir confiança em si mesma e a experimentar uma relativa independência. É nesta fase que se revela a mais primária das lutas por reconhecimento. Nela a criança ataca sua mãe como a um ser que lhe é externo. Ao perceber que não recebe como resposta algum tipo de castigo ou repressão, e sim o carinho e a compreensão da mãe, a criança adquire confiança em si mesma, o que lhe permite ficar só e sem problemas.

As relações primárias que se manifestam nas relações afetivas como amor e amizade impulsionam o processo de surgimento da autoconfiança, que passa a ser de extrema importância para a constituição do *self* individual. Por sua vez, no plano social, o direito proporcionará aos cidadãos se reconhecerem mutuamente enquanto submetidos às mesmas leis, como possuidores de autonomia individual para escolherem entre as normas que estabelecem a convivência social. Nesse sentido, há na construção do auto-respeito a determinação de uma dignidade igualitária, onde independentemente de sua posição social, o ideal de justiça considere cada sujeito como digno de julgamento em igualdade de condições. Portanto, nessa segunda dimensão da luta por reconhecimento é imperativo que a igualdade se imponha desde a consideração de direitos políticos, abrangendo até as condições pré-políticas de participação.

Hegel e Mead contrastam as relações amorosas e as relações legais com uma nova forma de reconhecimento mútuo, as relações de estima entre indivíduos. Embora escolham caminhos diferentes para dar conta desta noção: ambos determinam que dentro de cada grupo de *status*, a pessoa possa estimar a outra porque ambas compartilham traços e habilidades que são acordados a certo nível de permanência na escala social de valor. Nesse sentido, nas sociedades modernas as relações de estima são assunto de permanente luta, na qual os diferentes grupos

tentam, por meio de força simbólica e com referência à sua meta geral, aumentar o valor da habilidade associada a si próprios.

O reconhecimento igualitário das diferenças culturais dos sujeitos proporcionará a efetiva criação da auto-estima que, nessas condições, determina a igualdade de oportunidades na valorização social. Nesta, o importante é reconhecer a existência de diferenças nas qualidades dos sujeitos, segundo formas culturais genéricas. Assim, para Honneth, a gramática é que se produza no sujeito que se diferencia a sensação legítima de auto-valorização, e nos outros, um sentimento ativo e positivo de admiração e reconhecimento (Honneth, 1996, p. 120).

Embora cada uma das dimensões de reconhecimento estabelecida por Honneth tenha significativa importância para o meu trabalho, a dimensão da comunidade de valor associada à solidariedade social mostra ser aquela que melhor se adapta às minhas pretensões, pois ela abre um caminho para o entendimento do tipo de relação social que busco identificar.

Este tipo de perspectiva pode explicar tanto o êxito do movimento dos direitos civis como a própria luta histórica da população negra pelos seus direitos e pelo reconhecimento da sua especificidade racial. Portanto, as motivações morais das lutas por reconhecimento servem de motor para a mudança social.

2.3.3

Reconhecimento em uma perspectiva econômica

Nancy Fraser (2000) tem como sua principal preocupação estabelecer uma relação entre política do reconhecimento da diferença cultural com os problemas de economia política. A autora se afasta da discussão que envolve a questão da identidade e da diferença e percebe a necessidade de se construir uma teoria crítica do reconhecimento que esteja vinculada ao aspecto socioeconômico geral. Sua teoria enfatiza os modos pelos quais as desvantagens econômicas e os desrespeitos culturais estão entrelaçados apoiando-se uns aos outros, como também busca esclarecer os dilemas políticos surgidos quando tentamos combater separadamente ambos tipos de injustiça. Para Fraser, os esforços em reparar essas injustiças por meio da combinação do Estado de bem-estar liberal com o multiculturalismo dominante estão ocasionando

efeitos perversos. Trabalha em uma perspectiva que envolve grupos ambivalentes, como negros e mulheres, e propõe uma concepção de remédios transformativos para dar conta das injustiças econômicas e culturais.

Com Fraser, a questão do reconhecimento deixa de referir-se apenas e especificamente às esferas da identidade e da diferença, para ser elaborada em uma perspectiva econômica de inspiração pós-socialista. De fato, sua condição pós-socialista revela-se no entendimento da questão do reconhecimento como elemento paradigmático da política do fim de século XX. Entende que nessa condição pós-socialista, em que surge o dilema "redistribuição" ou "reconhecimento", a luta de classes cedeu lugar para a dominação cultural como a injustiça fundamental, no entanto, em termos de inclusão social e de justiça distributiva chama a atenção para o aumento, em muitas regiões do mundo, da desigualdade material e para a necessidade de ser enfrentada a questão do reconhecimento, também como uma questão econômica de desigualdade social e não apenas como derivativa da questão cultural.

Sua preocupação está em estabelecer a relação entre o reconhecimento da diferença cultural com os problemas de distribuição econômica. Percebe a necessidade de se construir uma teoria crítica do reconhecimento que esteja vinculada ao espectro socioeconômico geral. Sua teoria enfatiza como as desvantagens econômicas e os desrespeitos culturais estão entrelaçados, apoiando-se um ao outro, como também mostra a necessidade de esclarecer os dilemas políticos que surgem quando tentamos combater ambas injustiças, cultural e econômica.

Para elaborar uma crítica teórica da política do reconhecimento e para definir soluções para os dilemas que se apresentam à sociedade moderna em formas de injustiças, Fraser identifica duas esferas de atuação, que definem a estrutura básica das injustiças sociais. Por um lado, aponta a questão do reconhecimento como derivada das injustiças advindas da estrutura cultural e simbólica de representação social e, por outro, identifica os problemas referentes à questão de redistribuição, vinculando-os diretamente a estrutura socioeconômica. Entretanto, enfatiza que as questões da cultura e da economia política estão sempre imbricadas e que virtualmente toda luta contra injustiças implica demandas por redistribuição e reconhecimento. Assim, por motivos heurísticos, faz distinções analíticas por meio

das quais pode fazer abstrações das complexidades do mundo real, para que seja possível elaborar esquemas conceituais que iluminem estas questões. Assim, a distinção entre injustiça econômica e injustiça cultural se apresenta em seu trabalho como uma forma ideal típica. Portanto,

Longe de ocuparem esferas separadas, injustiça econômica e injustiça cultural normalmente estão imbricadas dialeticamente, reforçando-se mutuamente. Normas culturais enviesadas de forma injusta contra alguns são institucionalizadas no Estado e na economia, enquanto as desvantagens econômicas impedem participação igual na fabricação da cultura em esferas públicas e no cotidiano. O resultado é freqüentemente um ciclo vicioso de subordinação cultural e econômica (Fraser, 2000, p. 251).

Nessas esferas localiza grupos que, por suas especificidades, se encontram em cada ponto do espectro estudado, podendo ser encontrados em ambos espectros. Assim, no espectro da política econômica localiza historicamente a concepção marxista de classe, como paradigmática das questões referentes à questão redistributiva. Por sua vez, localiza no espectro da representação cultural-valorativa, os homossexuais que ela interpreta como um segmento de sexualidade menosprezada culturalmente na esfera social. No entanto, adverte que as injustiças econômicas que sofrem os grupos pertencentes ao espectro da sexualidade menosprezada não são derivados da estrutura política-econômica e sim do desrespeito cultural baseados no heterossexismo. Noutro extremo, os problemas das classes exploradas dizem respeito à redistribuição e não a problemas de reconhecimento.

Avançando em seu argumento Nancy Fraser localiza coletividades que se encontram no meio de seu espectro conceitual, que define como coletividades ambivalentes, porque combinam as características da classe explorada com características culturais menosprezadas. As coletividades que se apresentam como paradigmáticas deste modelo híbrido, segundo a autora, são “raça” e “gênero”, que englobam também as dimensões político-econômica e cultural-valorativa.

A questão de gênero é apontada como paradigmática, porque estrutura o princípio básico da divisão econômica do trabalho entre dois parâmetros: por um lado, em trabalho produtivo e assalariado, que se refere especificamente às ocupações dos homens e, por outro, em trabalho reprodutivo e doméstico, referindo-se nesse caso às ocupações específicas das mulheres. A autora define que o “gênero” estrutura também a divisão dentro do trabalho assalariado entre ocupações manufatureiras e

profissionais, bem pagas e dominadas pelos homens, e trabalho doméstico, mal pago e dominado pelas mulheres.

Contudo, a questão de gênero também é uma questão cultural-valorativa. A autora aponta como característica principal dessa questão o androcentrismo: a construção de normas que privilegiam características associadas com a masculinidade. Outrossim, a “raça” também ocupa o lado do espectro que diz respeito à estrutura cultural-valorativa de maneira idêntica à questão da sexualidade menosprezada, calcada no eurocentrismo, que privilegia os traços associados ao fato de ser branco.

Assiná-la a autora que há “racismo” cultural com a desvalorização e a depreciação de coisas como “negras”, “marrons” e “amarela”. Nesse sentido, a depreciação racial pode assumir várias formas, variando desde a posição de considerar afrodescendentes como intelectualmente inferiores, mas privilegiados atlética e musicalmente, até a visão estereotipada dos asiáticos como minoria modelo.

Em suma, como parte do espectro cultural ambivalente, a questão de “gênero” apresenta duas faces: uma envolve injustiças baseadas na estrutura político-econômica, que requerem remédios redistributivos, e outra envolve injustiças baseadas na estrutura cultural-valorativa, que pedem como remédio o reconhecimento.

Como a questão de “gênero”, a questão da “raça” também ocupa uma posição de coletividade ambivalente, pois apresenta elementos calcados na estrutura político-econômica, notadamente na divisão capitalista do trabalho, que determina para os negros as ocupações mal pagas, sujas ou domésticas, e as ocupações técnicas, administrativas, de melhor *status*, para os brancos. Aponta também que a atual divisão do trabalho é um legado do colonialismo e da escravidão, que elaboraram categorizações raciais para justificar as formas brutais de apropriação e exploração.

Para Nancy Fraser, a solução para a injustiça econômica é algum tipo de reelaboração de política social, que implica a redistribuição de ingresso, a reorganização da divisão do trabalho e decisões democraticamente adotadas para transformar a estrutura econômica básica. A solução para a injustiça cultural implica em reconhecer e em valorizar positivamente, como também, a promover a

diferenciação dos grupos. Portanto, a exigência por reconhecimento produz diferenciação cultural e a exigência por redistribuição visa promover a “des-diferenciação” econômica.

Nesse sentido, propõe remédios que se apresentam como concepções alternativas de redistribuição e de reconhecimento, com o objetivo de curar as injustiças presentes em ambos espectros. Dessa forma, constrói genericamente para cada tipo de injustiça soluções afirmativas e soluções transformativas. Destaca o fato de que nas soluções afirmativas está presente, em sua aplicabilidade prática, a possibilidade do aparecimento de efeitos perversos.

Estabelece, assim, remédios para soluções de injustiças culturais em dois parâmetros: em um extremo encontram-se os remédios de reconhecimento afirmativo, ligados diretamente às questões multiculturais, que se propõem a reparar desrespeitos por meio da reavaliação das identidades de grupos injustamente desvalorizados, mas que deixam intacto, tanto o conteúdo dessas identidades, quanto as diferenciações dos grupos que a estruturam. No outro extremo, há os remédios transformativos, associados a desconstrução, porque reparariam o desrespeito por meio da transformação da estrutura cultural-valorativa subjacente. Pela desestabilização das identidades e das diferenciações existentes de grupo, esses remédios não iriam apenas elevar a auto-estima dos integrantes dos grupos atualmente desrespeitados, mas mudariam a percepção de todos sobre esta condição.

Para ilustrar a questão dos remédios afirmativos e transformativos à serem aplicados nas injustiças de reconhecimento, faz recurso da categoria "sexualidade menosprezada". Por um lado, identifica que os remédios afirmativos de reconhecimento para a questão da homofobia e para o heterossexismo são comumente associados às políticas de identidade *gay*, que visam valorizar estas identidades. Por outro, identifica que os remédios transformativos de reconhecimento estão associados à política dos homossexuais, que visa desconstruir a dicotomia homo-hetero. Desse modo, os remédios afirmativos tendem a promover diferenciação de grupos e os remédios transformativos tendem a desestabilizar as diferenciações para permitir reagrupamentos futuros.

Em duas perspectivas se reconhecem as aplicações de remédios para as soluções que envolvem injustiças econômicas: em uma perspectiva em que se reconhece que os remédios afirmativos se vinculam diretamente ao Estado de bem-estar liberal, que tenta superar a má distribuição, deixando intacta a estrutura subjacente; por sua vez, os remédios transformativos têm sido historicamente associados ao socialismo, que reestruturam as distribuições injustas por meio da transformação das estruturas político-econômicas.

A redistribuição afirmativa atua em duas concepções. Na concepção normativa, que pressupõe o reconhecimento universal do valor moral das pessoas, Fraser chama de “comprometimento oficial de reconhecimento”. Em outra concepção, a autora identifica que a prática de redistribuição afirmativa tende a iniciar uma dimensão estigmatizante, contradizendo seu comprometimento oficial com o universalismo. Desta maneira, entende essa segunda dinâmica como o efeito prático de reconhecimento da redistribuição afirmativa.

Para Fraser, a redistribuição afirmativa pode estigmatizar a desvantagem, somando o insulto da falta de reconhecimento à injúria da privação. Ao contrário, a redistribuição transformativa pode promover solidariedade e ajudar a rever algumas formas de não-reconhecimento. Assevera que os remédios transformativos para redistribuição tipicamente combinam programas universalistas de bem-estar social, impostos progressivos, políticas macroeconômicas voltados para a criação de pleno emprego, um setor público grande, propriedade pública e/ou coletiva significativa e tomada de decisões democráticas sobre prioridades socioeconômicas básicas do emprego. Portanto, sua tendência é minar a diferenciação de classe.

A aplicação de remédios transformativos para problemas de injustiças econômicas reduz desigualdades sociais sem criar classes estigmatizadas de pessoas vulneráveis, percebidas como beneficiárias de vantagens especiais. Seu efeito imediato é promover reciprocidade e solidariedade nas relações de reconhecimento. Sendo assim, uma abordagem voltada para a revisão das injustiças redistributiva pode ajudar a solucionar injustiças de reconhecimento. Se por um lado, na aplicação de remédios afirmativos pode surgir como efeito perverso a promoção de diferenciação

entre classes, por outro, na aplicação de remédios transformativos a tendência é diminuir a diferenciação.

Fraser assume como melhor proposta para escapar ao dilema redistribuição-reconhecimento, o cruzamento entre soluções de reconhecimento e redistribuição de cunho transformativos. Nesse ínterim, utiliza as coletividades ambivalentes como paradigmática dessa solução para escapar ao cenário imposto pelas soluções afirmativas. Elenca concepções básicas da combinação entre socialismo e desconstrução para reforçar sua proposta: primeiramente supõe que seus argumentos servem para qualquer tipo de coletividades ambivalentes. Dessa forma, afirma que sua abordagem transformativa dupla deveria servir para um amplo número de grupos oprimidos. Em segundo lugar, destaca que o dilema redistribuição-reconhecimento surge de forma endógena, dentro de uma única coletividade e, também, de forma exógena, entre as coletividades cruzadas. Assim,

... qualquer um que seja gay e da classe trabalhadora enfrentará uma versão do dilema, a despeito de classe ou sexualidade serem vistos como ambivalentes. E qualquer um que seja mulher e negra o encontrará em uma forma aguda e de várias camadas (Fraser, 2000, p. 281).

Nesse sentido, a melhor hipótese para reparar as injustiças econômicas e culturais é o projeto de transformar as estruturas profundas da economia política e da estrutura cultural e simbólica de representação social em uma combinação que una socialismo e desconstrução. Sendo assim, uma redistribuição transformativa para reparar injustiça racial na economia consiste em alguma forma de “anti-racismo” socialista democrático ou “anti-racismo” social-democrático e, um reconhecimento transformativo para reparar injustiças raciais na cultura consiste na desconstrução “anti-racista” voltada para estruturar o eurocentrismo por meio da desestabilização de dicotomias raciais.

Para Fraser, os esforços em reparar essas injustiças, por meio da combinação do estado de bem-estar liberal com o multiculturalismo dominante, estão gerando efeitos perversos. Portanto, o projeto de transformar as estruturas profundas da economia

política e da cultura parece ser a orientação programática ampla para todas as atuais lutas contra a injustiça, pois este não supõe um "jogo de soma zero".⁷

Mesmo compreendendo que a defesa de uma política de reconhecimento, especialmente em sociedades como a brasileira, pode ser insuficiente para pensar “cidadanização”, acredito que seus pressupostos são importantes para este trabalho, não só para enfrentar a questão da construção e afirmação da identidade racial negra, mas também pela importância que esta pode ter para se discutir questões como: qualificação profissional, mérito acadêmico e reconhecimento na esfera do trabalho, bem como para discutir a implementação de políticas de ação afirmativa.

No entanto, trazer a reflexão de Nancy Fraser para este trabalho importa para manter presente que o reconhecimento de uma identidade subordinada não implica, necessariamente, resultados transformadores quanto às condições concretas da sua afirmação no jogo político (Nascimento 2003, p. 94).

⁷ "Jogo de soma zero" pertence a uma categoria especial da teoria dos jogos, efetuado por duas pessoas, que determina como específico resultado que o ganho de um é a perda do outro. Este pertence a categoria de jogos não cooperativos e, dessa forma, não abre espaço para qualquer possibilidade de cooperação, pois o interesse de um participante é diametralmente oposto ao do outro.