



Revista Brasileira de Ciências Sociais

ISSN: 0102-6909

anpocs@anpocs.org.br

Associação Nacional de Pós-Graduação e
Pesquisa em Ciências Sociais
Brasil

Neves, Paulo Sérgio da C.

Luta anti-racista: entre reconhecimento e redistribuição

Revista Brasileira de Ciências Sociais, vol. 20, núm. 59, outubro, 2005, pp. 81-96

Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais

São Paulo, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=10705906>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais artigos
- Home da revista no Redalyc

redalyc.org

Sistema de Informação Científica

Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal

Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto

LUTA ANTI-RACISTA: entre reconhecimento e redistribuição*

Paulo Sérgio da C. Neves

Introdução

Nas últimas décadas, as discussões em torno de temáticas como multiculturalismo, direitos culturais ou políticas afirmativas, que visam a reabilitar grupos sociais discriminados, ganharam uma projeção inusitada, tornando-se muitas vezes, em alguns países, o principal eixo do debate público. Com isso, as lutas de grupos minoritários por reconhecimento social e pelo estabelecimento de uma

ação estatal que combata a discriminação, favoreça a igualdade e permita a convivência entre populações de origens culturais e étnicas diferentes fazem parte da paisagem político-cultural do mundo contemporâneo.

As repercussões desse contexto social, político e ideológico sobre a teoria social são visíveis na importância que o conceito de reconhecimento vem ganhando nas últimas décadas, seja na filosofia e na ciência política, na sociologia e nos estudos culturais, seja ainda na antropologia e no direito.

Apesar disso, não é sem razão que Paul Ricoeur (2004) constatava a ambigüidade e a falta de unidade no uso do conceito de reconhecimento. Embora presente em diversas tradições teóricas, não há um consenso sobre sua importância no campo das idéias: à inflação de autores e obras reivindicando-se do reconhecimento não corresponde uma unidade de pontos de vista sobre seu estatuto e sobre o lugar que ele deve ocupar nas explicações sobre a vida social.

* Este texto foi originalmente apresentado no XXVI-II Encontro Nacional da Anpocs, em outubro de 2004. Agradeço aos participantes do ST "O Republicanismo e as Questões de identidade, da Comunidade e das Políticas Públicas" as críticas e as sugestões que me ajudaram a melhorar os argumentos aqui defendidos.

Mesmo considerando a pertinência epistemológica dessas considerações, é preciso admitir que os debates ligados ao reconhecimento são uma das vertentes mais dinâmicas da filosofia e das ciências humanas contemporâneas,¹ além de expressar o impacto empírico do fenômeno no mundo atual.

Apenas em parte a proeminência da temática do reconhecimento pode ser imputada à emergência, desde os anos de 1960, de movimentos sociais que usavam os discursos da identidade e do reconhecimento como catalisadores da mobilização (Wieviorka, 2001). Também o enfraquecimento das teorias e dos regimes políticos reivindicando-se do marxismo, que não viam as questões culturais senão sob o ângulo da luta de classes, ajuda-nos a compreender a proeminência teórica dessa temática a partir dos anos de 1980. Nesse sentido, pode-se afirmar que as discussões sobre o reconhecimento e o multiculturalismo passaram a ocupar o espaço teórico deixado vago pela crise do pensamento marxista.

Esta é, certamente, a razão que leva Nancy Fraser (1997), em uma série de artigos polêmicos, a reconhecer que estamos em uma era pós-socialista e a denunciar a passagem das ciências humanas do paradigma da distribuição ao paradigma do reconhecimento, em que as questões de identidade ganham prioridade em relação às questões de justiça social.

No fundo, a crítica de Fraser toca na questão de que muitos autores e movimentos sociais passaram a privilegiar a construção ou a preservação identitária, relegando a um segundo plano as demandas materiais, justamente em uma época histórica em que as desigualdades sociais crescem velozmente em todas as partes do mundo.

Neste texto pretendemos discutir essas questões a partir do caso empírico das lutas anti-racistas desenvolvidas por militantes negros no Brasil. Para isso, em um primeiro momento retraçaremos os termos da polêmica dos últimos anos entre os defensores das teorias do reconhecimento e os que defendem as teorias redistributivas na filosofia política e nas ciências sociais, tentando mostrar o interesse teórico de rediscutir essa questão em termos de uma cidadania multicentrada.

Em um segundo momento, analisaremos as estratégias desenvolvidas pelo movimento negro no país. O objetivo aqui é o de mostrar que, em

parte, os impasses políticos desse movimento devem-se ao fato de que ele não conseguiu articular de forma pertinente as demandas por reconhecimento às demandas por redistribuição.

Redistribuição ou reconhecimento? Os termos de um debate

O interesse atual em torno das teorias do reconhecimento pode ser inserido no longo processo histórico da modernidade que, desde os seus primórdios, elegeu a liberdade e a igualdade como alicerces da vida política. A hipótese de Tocqueville (1981), de que as sociedades modernas caminhavam de forma inelutável para o igualitarismo e para a democracia, parece assim servir de fio condutor das transformações sociais, políticas e culturais dos últimos séculos. Assim, pode-se dizer que há uma linha de continuidade entre a idéia de liberdade, que esteve na base da constituição do Estado liberal democrático nos séculos XVII e XVIII, os princípios igualitaristas, que animaram as lutas sociais dos séculos XIX e XX pela expansão da cidadania das classes populares, e as demandas de reconhecimento social dos grupos que tentam mudar o imaginário sobre o lugar que ocupam na sociedade.

Isso nos remete às chamadas políticas do reconhecimento, que desde os anos de 1960 se tornaram o dínamo de muitos movimentos sociais. A premissa básica para os autores que desenvolvem uma teoria pautada no reconhecimento é que este é fundamental para o processo de formação da identidade pessoal e que, por isso, deve ser considerado um importante critério de justiça em uma sociedade.

No campo teórico, o reconhecimento tornar-se-á um tema importante na crítica que alguns autores – Taylor (1982), Sandel (1982), Walzer (1983), entre outros – endereçarão às teorias de justiça distributivas que, na esteira dos trabalhos fundamentais de John Rawls (1971), vão se desenvolver a partir das décadas de 1970 e 1980. O que estava em questão eram os critérios a ser considerados válidos para a definição de uma sociedade justa. Sem entrarmos aqui em detalhe sobre um debate que tem sido um dos mais interessantes da filosofia e da ciência política das últimas décadas,² podemos afirmar que há duas grandes correntes

teóricas: de um lado os autores ditos “liberais” que, embora defendam pontos de vistas antagônicos, têm em comum o fato de imputar à justiça distributiva a determinação do grau de justiça de uma sociedade; de outro, os comunitaristas, críticos dos princípios individualistas e etnocêntricos propostos pelos “liberais”, afirmam que as análises dos critérios de justiça precisam levar em conta o caráter social da identidade humana, o que significa levar em conta aspectos morais e simbólicos na construção de uma teoria da justiça.³

Em outros termos, para os autores comunitaristas, a primazia dada pelas teorias distributivistas à distribuição dos bens na sociedade escamoteia o fato de que muitas vezes as injustiças não são econômicas, mas morais. Ou seja, nessa perspectiva, é possível pensar situações em que, malgrado uma certa igualdade distributiva, alguns grupos possam se sentir oprimidos ou discriminados.

Para Taylor, um dos primeiros filósofos a retomar a discussão acerca do reconhecimento, este deve ser visto como uma necessidade dos seres humanos na busca da auto-realização:

[...] nossa identidade é particularmente formada pelo reconhecimento ou por sua ausência, ou ainda pela má impressão que os outros têm de nós: uma pessoa ou um grupo de pessoas pode sofrer um prejuízo ou uma deformação real se as pessoas ou a sociedade que o englobam remetem-lhe uma imagem limitada, aviltante ou desprezível dele mesmo. O não-reconhecimento ou o reconhecimento inadequado podem causar danos e constituir uma forma de opressão, que a alguns torna prisioneiros de uma maneira de ser falsa, deformada e reduzida (Taylor, 1992, pp. 41-42).

Nessa perspectiva, que Taylor faz remontar a Rousseau e a Hegel, o reconhecimento torna-se fundamental na medida em que a modernidade, por meio do individualismo e do igualitarismo que a caracterizam (Taylor, 1989), cria a expectativa de que todos podem aspirar a um igual reconhecimento por parte da sociedade e do Estado.

Adotando um quadro interpretativo próximo, Axel Honneth (1997 e 2002) afirma que o reconhecimento da dignidade individual de todos os membros da sociedade deve ser considerado o principal critério válido de justiça. Da mesma forma que Taylor, Honneth cruza as teses hegelianas sobre o reconhe-

cimento com os princípios interacionistas oriundos da psicologia social de Georges Mead para demonstrar que, estando a socialização dos sujeitos ligada às interações sociais nas quais eles se envolvem, a personalidade individual depende do reconhecimento recíproco dos indivíduos na sociedade. Com isso, uma das formas de avaliar o nível de progresso moral de uma sociedade é verificar o grau de reconhecimento que ela concede aos seus membros. Para ele, o reconhecimento é não apenas um fundamento ético do ser humano, como também a base de compreensão de muitas lutas sociais, atuais e do passado, que foram fatores primordiais na ampliação da equidade no mundo contemporâneo.

Nesse sentido, as lutas por reconhecimento teriam sido esquecidas pelas ciências sociais (Honneth, 1997). Estas não levaram em conta a importância dessas lutas no processo de transformação das sociedades modernas, agindo no sentido de diminuir mais e mais as dessimetrias sociais e as formas de exclusão, mediante três princípios fundamentais de reconhecimento mútuo: o amor (no espaço privado das relações pessoais), a igualdade (no espaço dos direitos instituídos) e a solidariedade (no espaço das relações sociais interdependentes).

Conquanto essas três dimensões do reconhecimento se interpenetrem, é a esfera dos direitos que tem a capacidade de influenciar as outras esferas, quer seja no nível das relações pessoais e amorosas, quer no nível da cooperação que os indivíduos estabelecem em suas relações sociais. Com isso, Honneth tenta afastar-se de uma visão do reconhecimento centrada apenas na estrutura psicológica individual, incorporando uma postura que privilegia o caráter normativo do direito moderno.

Para ele, ainda, o reconhecimento deve ser visto, em nome da autonomia individual, como o “centro normativo de uma concepção da justiça social”. Ou seja, sendo o reconhecimento a base para que os indivíduos possam construir “identidades intactas” – por meio de uma vida afetiva escolhida, do acesso igual aos direitos e da estima social –, ele pode ser visto como a base de uma justiça social expandida.

Ao adotar tal posição, Honneth (2002) assume também duas premissas: a da superioridade moral da modernidade (em que a autonomia individual atingiu seu ponto mais elevado) e a da legitimidade das modernas sociedades democráti-

cas liberais de se apresentarem como o ponto de partida para uma ética política.

Essa postura mostra o quanto a questão do reconhecimento é tributária das transformações socioeconômicas e políticas das últimas décadas. O crescimento dos movimentos identitários (Wieviorka, 2001), a crise do Estado de bem-estar social (Rosanvallon, 1995), a queda dos regimes comunistas, a fragilização do poder estatal pela globalização econômica (Beck, 2003) etc. são o pano de fundo da emergência de uma nova concepção de justiça, em que, mais que a distribuição igualitária dos bens, é a questão da dignidade e do respeito que importa.

A erradicação da desigualdade não representa mais o objetivo normativo, mas é antes a obtenção da dignidade ou a prevenção do desprezo, a “dignidade” ou o “respeito”, e não mais a “repartição igualitária dos bens” ou a “igualdade material” que constituem suas categorias centrais (Honneth, 2002).

O que leva Nancy Fraser (1997) a falar da passagem de um paradigma da redistribuição para um paradigma do reconhecimento. Para a autora, esse fenômeno é típico de uma época pós-socialista, fruto da crise do socialismo e da inexistência de projetos alternativos à democracia liberal e ao capitalismo. A seu ver, é preciso romper com a dicotomia das teorias da justiça contemporâneas, as quais ou privilegiam as injustiças socioeconômicas – como o fazem os autores que pregam uma justiça pautada na redistribuição dos bens, como Rawls (1971) ou Sen (2001), por exemplo –, ou se restringem às injustiças culturais, como Taylor (1992), Honneth (1997) ou Young (1990). Para Fraser, que toma as questões de raça e de gênero como paradigmáticas, “os eixos da injustiça são simultaneamente culturais e socioeconômicos”, razão pela qual é necessário unir os critérios de redistribuição e de reconhecimento na construção de uma sociedade justa.

Para superar esse dilema, a autora propõe a conjunção de uma política econômica socialista (capaz de reduzir as diferenças sociais e econômicas entre os membros de uma sociedade) e uma política cultural desconstrutivista, o que levaria não ao reforço das identidades, como buscam os movimentos culturais atuais, mas à desconstrução das mesmas, ajudando assim a superar as lógicas geradoras das diferenças e da subordinação das minorias.

Na sua perspectiva, a adoção de tal postura teria o mérito não só de possibilitar o combate simultâneo das injustiças sociais e culturais, como também possibilitaria a construção de coalizões entre os grupos subalternos e discriminados na sociedade, o que, segundo ela, as políticas das identidades, ao reforçar as diferenças, tornam difícil.⁴

Em trabalhos posteriores (Fraser, 2000 e 2001), a autora vai propor um modelo interpretativo baseado no *status* (*status model*) para compreender as demandas por reconhecimento, pois a seu ver

[...] o que necessita reconhecimento na sociedade do conhecimento não é a identidade específica do grupo, mas o *status* dos membros individuais do grupo como verdadeiros parceiros nas interações sociais. O não-reconhecimento, nesse sentido, não significa a depreciação ou a deformação da identidade do grupo. Ou melhor, significa subordinação social no sentido de que barra a alguns o acesso à vida social como iguais (2001, p. 8).

Desse modo, um modelo interpretativo pautado no *status* teria a vantagem de evitar a reificação das identidades⁵ e de facilitar a compreensão da justiça tanto em termos distributivos como de reconhecimento.

As críticas mais importantes a essas teses versam sobre a dicotomia entre justiça redistributiva e justiça pautada no reconhecimento. Young, por exemplo, critica a separação entre economia e cultura, que embasa essa dicotomia. Para ela, numa linha próxima aos trabalhos de Pierre Bourdieu sobre a reprodução social, não se pode separar a cultura da economia, pois são inúmeras as interconexões entre ambas. Razão pela qual, sob sua ótica, Fraser não teria percebido “o reconhecimento cultural como um meio para a justiça econômica e política” (Young, 1997, p. 148).

Além disso, ela critica as propostas de Fraser de coalizões baseadas na desconstrução das identidades. Segundo ela, uma visão desconstrutivista das identidades não é possível na prática, pois as mobilizações coletivas se dão em torno de demandas de grupos com identidades próprias. Nesse sentido, as coalizões só são possíveis com o reconhecimento mútuo dos grupos, mas isso não significa que cada grupo deva abdicar de sua identidade. Ao contrário,

é pela afirmação de sua identidade que um grupo pode se apresentar como igual diante de outros grupos, abrindo espaço para ações conjuntas.

Nesse mesmo sentido, Honneth responde a Fraser que não somente as lutas por reconhecimento englobam as lutas por justiça redistributiva, como também é uma ética pautada no reconhecimento que, por abordar outros aspectos que não o econômico, permite uma concepção de justiça mais ampla e associada aos princípios democráticos (Fraser e Honneth, 2003).

Essa prioridade aos direitos individuais e à noção de indivíduo, que permeia o debate tanto pelo lado de autores como Honeth e Taylor, como da perspectiva de Fraser, será questionada por Alain Caillé e Emmanuel Renault em um número especial da *Revista do MAUSS* sobre as relações entre don e reconhecimento. Para Caillé, o debate reconhecimento-redistribuição tem como pano de fundo “a questão de saber se o liberalismo é o regime mais adaptado à exigência de reconhecimento” (2004, p. 17). Para ele, os principais protagonistas deste debate respondem implicitamente de forma positiva a esta questão, o que significa que aceitam os fundamentos individualistas do liberalismo, reduzindo o espectro de uma teoria da justiça aos direitos individuais, sem levar em conta as lógicas sociais simbólicas e morais que perpassam as interações sociais, a exemplo da questão do don.

Já conforme Renault, a teoria do reconhecimento, tal como expressa por Honneth, tem como ponto de partida uma lógica individualista intersubjetiva, negligenciando assim a influência das instituições sobre o reconhecimento ou o não-reconhecimento dos indivíduos. Próximo da reflexão de Foucault sobre a micropolítica, o autor vai insistir sobre o fato de que

[...] as instituições não exprimem apenas as relações de reconhecimento, elas as produzem. O erro do conceito expressivo do reconhecimento social é de não considerar senão o problema das expectativas normativas dirigidas às instituições, sem levar em conta o fato de que é sempre no quadro de uma predeterminação institucional que as intersubjetividades enviam demandas de reconhecimento às instituições (2004, pp. 184-185).

Com isso, o autor pretende incluir a discussão sobre as relações de poder no debate sobre o reconhecimento, tornando-o um debate propriamente político.

A questão que permeia de forma implícita toda essa discussão é se o reconhecimento e a distribuição são duas dimensões diferentes que necessitam ser fundidas em um novo paradigma de justiça ou se o reconhecimento, por ser universal e por encarnar a tendência moderna do igualitarismo, pode absorver as demandas redistributivas.

Desse ponto de vista, parecem-nos pertinentes as críticas de diversos autores à separação conceitual entre economia e cultura proposta por Nancy Fraser. Como demonstrou Young (1997), a relação entre economia e cultura é visível em muitas esferas da vida social contemporânea, sobretudo nos casos em que o pertencimento a grupos culturalmente marcados implica a exclusão do mercado de trabalho ou do usufruto de certos bens. Embora concordemos com esta idéia de que não podemos efetivamente dissociar a justiça redistributiva da justiça de reconhecimento, é preciso constatar que diversos movimentos sociais tentam realizar essa dissociação no plano da práxis. Faz-se necessário, então, um deslocamento do debate: é menos importante a discussão sobre a viabilidade analítica ou não de uma separação conceitual entre economia e cultura, ou se preferirmos, entre redistribuição e reconhecimento, que uma análise empírica de situações sociais em que os discursos pautados no reconhecimento atuam. Ou seja, a questão é saber se os movimentos sociais de cunho identitários integram ou não demandas redistributivas.

Young (1997) tem razão, ainda, ao insistir que sem identidade não há ação coletiva, pois sem ela o ator coletivo não se constitui. Contudo, a reivindicação de uma identidade não significa uma ação política coerente com os princípios democráticos e igualitários. Além disso, uma questão que se coloca é se o conceito de identidade pode se sobrepor ao de classe, como preferem os marxistas, ou de *status*, como afirma Fraser (2001). Esse é, talvez, o verdadeiro dilema apresentado nesse debate. Por um lado, não há dúvidas de que a luta por identidade e reconhecimento expressa uma ânsia por justiça, o que mesmo um autor crítico das políticas da identidade como Richard Rorty reconhece, apesar de não ver utilidade em sua instrumentalização. A esse respeito, diz ele sobre os movimentos sociais de cunho culturalista:

[...] quero deixar claro que não tenho nada contra esses movimentos. Mas não vejo por que precisamos pensar neles como praticantes de um novo tipo de política, nem como requerentes de uma sofisticação filosófica para sua descrição e avaliação. No meu ponto de vista, o surgimento do feminismo, da liberação gay, de vários tipos de movimentos separatistas étnicos, dos direitos aborígenes e de movimentos semelhantes simplesmente dá mais força ao velho esboço da utopia igualitária (2001, p. 488).

No entanto, reconhecer isso não resolve a questão. Podem os movimentos identitários lutar contra as várias desigualdades (sociais, econômicas e culturais⁶) sem perder suas especificidades? Ou ainda, podem lutar contra as discriminações e, ao mesmo tempo, lutar contra a lógica que as gera e legitima?

Por outro lado, inserir o reconhecimento apenas no plano da satisfação individual, como fazem Honneth e Taylor,⁷ implica a redução da significação política do reconhecimento à política liberal dos direitos individuais. Ao fazer isso, relega-se a segundo plano uma discussão mais aprofundada sobre a cidadania, a qual, como demonstrou Marshall (1967), comporta também aspectos no plano social. Aqui, as posições de Cailié (2004) e Renault (2004), sobre a necessidade das teorias do reconhecimento se aproximarem das questões simbólicas e do poder, podem ajudar-nos a perceber o reconhecimento como uma premissa para a realização da cidadania em um contexto marcado por relações de poder e de dominação simbólica. Isso, desde que a cidadania não seja concebida apenas em termos de uma lógica de institucionalização legal de direitos individuais e coletivos (o que Honneth, por exemplo, faz ao conceber a esfera do direito tendencialmente preponderante em relação às esferas do amor e da solidariedade), mas também com referência às representações simbólicas hegemônicas sobre os grupos minoritários.

Justamente por ser o reconhecimento uma das dimensões da cidadania é que ele não pode ser desvinculado nem de outras lutas sociais pela ampliação do espaço de exercício da cidadania, nem das relações de poder em vigor na sociedade. O que significa dizer que o reconhecimento não é uma dimensão à parte da vida social: toda

luta social tem uma carga de luta por reconhecimento, mas isso não quer dizer que o reconhecimento por si só possa explicá-la. Ou seja, as lutas por reconhecimento são, sobretudo, lutas pela inclusão simbólica de grupos discriminados (por uma cidadania simbólica⁸); e embora elas possam ser vetores para demandas pela inclusão social desses grupos, não bastam para fazê-lo.

O movimento negro no Brasil e seus dilemas

No Brasil, o debate entre redistribuição e reconhecimento perpassa as discussões sobre a questão racial. Por um lado, a posição tradicional da esquerda tem sido a de tentar explicar o racismo no Brasil a partir das desigualdades sociais que, por conta de um passado histórico marcado pela escravidão, impõem aos negros as posições sociais mais baixas. Os movimentos negros, por outro lado, vão procurar defender a idéia de que o racismo é a principal clivagem da sociedade brasileira, a tal ponto que ele dificulta a ascensão social da população de origem negra no país.⁹

Seja como for, o ressurgimento do movimento negro nos anos de 1970 representou uma mudança importante na forma como a questão racial aparecia no espaço público até então.¹⁰ Embora com dificuldades, e apenas a partir do final dos anos de 1980, as diferenças socioeconômicas entre a população de origem negra e a população branca tornaram-se gradativamente uma questão importante na agenda política do país.

Assim, por exemplo, na primeira metade da década de 1990, o então presidente da CUT, central sindical que aglutinava os sindicalistas da esquerda, manifestou-se em favor de uma maior abertura do sindicalismo brasileiro às demandas de maior igualdade racial no mercado de trabalho.¹¹ Da mesma forma, os principais partidos de esquerda e de centro-esquerda do país passaram a incorporar em seus programas de campanha medidas para diminuir as disparidades raciais, a exemplo do que ocorreu nas últimas eleições presidenciais, quando diversos candidatos, inclusive o atual presidente, se comprometeram com programas de ação afirmativa para os negros.

Em parte essa maior abertura da esquerda às questões raciais explica-se pelo fato de que mui-

tos dos militantes dos movimentos sociais negros são também membros desses partidos. Mas, há que se levar também em conta que o tema da discriminação racial se tornou mais recorrente no interior da sociedade brasileira, seja pela ação denunciatória dos militantes de associações negras, seja pela penetração da temática nos meios de comunicação de massa,¹² seja ainda pela multiplicação das ações culturais de cunho anti-racista e de valorização da cultura negra,¹³ o que ajuda a compreender por que os partidos políticos passaram a prestar mais atenção nessa questão.

O movimento negro recoloca uma discussão que tem marcado a sociedade brasileira desde o século XIX, a saber: qual o papel do negro na sociedade brasileira? Recusando a resposta centrada na mestiçagem como a principal característica do país dada pelos intelectuais regionalistas, Gilberto Freyre primeiramente, a partir dos anos de 1930 e erigida como ideologia nacional pelos políticos ligados ao nacional-populismo,¹⁴ o movimento negro passa a reivindicar uma identidade negra pautada na origem comum dos descendentes dos escravos.

Nesse sentido, os anos de 1980 vão marcar uma fase antinacionalista do movimento negro. Se, como mostrou R. Benedict (1983), o nacionalismo busca criar uniformidade onde antes havia a multiplicidade cultural, a estratégia do movimento negro nesse período era outra: a de combater a ideologia nacionalista, reivindicando a diversidade cultural e étnica do país, mostrando que os afro-brasileiros sempre foram tratados como outros, malgrado os discursos que valorizavam a integração entre as raças, e denunciando os efeitos perversos da ideologia do branqueamento.¹⁵ Assim, buscava-se mostrar que as clivagens sociais existentes na sociedade podiam também ser traduzidas em termos raciais.¹⁶

Para tanto, o movimento negro buscou criar uma comunidade de interesses em torno da origem africana (ver Mendonça, 1996), retrabalhando os símbolos da cultura afro-brasileira, de forma a criar um protótipo do negro brasileiro com o qual toda a população de origem negra pudesse se identificar.

Essa busca identitária não se dá em um vazio social. Como lembra Emcke (2000), as identidades culturais não são escolhidas. Elas são construídas, mas não são opções voluntárias das pessoas; ao

contrário, dependem das relações de poder na sociedade, as quais estabelecem as diferenças e os limites das identidades. Ser negro, mulher, homossexual etc. diz respeito a identidades construídas historicamente pela sociedade, o que influencia a maneira como os indivíduos se vêem a si próprios e aos outros membros da sociedade. Isso significa que as políticas de identidade não são apenas estratégias de reificação de diferenças, elas são também formas de re-significação das mesmas, pois reivindicam de forma positiva identidades socialmente degradadas. Em um processo dinâmico, essas políticas, por sua vez, terão efeitos sobre o processo de construção das identidades, que retroagirão sobre as próprias políticas de identidades.

O problema das criações identitárias desse tipo é que, como afirma Bauman (2003), elas são, em certo sentido, impostas pelos grupos mais fortes da sociedade, ou seja, a definição do que é “ser negro”, mesmo quando articulada por militantes negros anti-racistas, obedece à lógica da sociedade que valoriza o “ser branco”. Isso significa dizer que, embora denunciando a exclusão social dos negros, a estratégia política adotada pelo movimento negro sedimenta simbolicamente as fronteiras classificatórias operadas na prática pela sociedade. A inversão do estigma em fonte de orgulho tem, malgrado todo benefício em termos de auto-estima, o efeito perverso de perenizar a lógica classificatória dos dominantes, aqueles que impõem o estigma. Em outras palavras, os militantes desses movimentos não valorizam as identidades dos grupos de forma completamente autônoma.

Contudo, essa é a estratégia possível para transformar o estigma em orgulho, auxiliando na auto-estima do grupo estigmatizado e, assim, abrindo perspectivas para a percepção da exclusão. Porém, isso não acarreta necessariamente a superação da exclusão em si, o que pressupõe certa mobilização dos excluídos no sentido de reivindicar políticas públicas que visem à superação da exclusão. Quer dizer, esses movimentos podem ser importantes para a melhoria da auto-imagem dos indivíduos dos grupos marginalizados, mas não bastam por si sós para combater a exclusão social.¹⁷

Deve-se dizer ainda que o movimento negro, que surgiu a partir dos anos de 1970 no Brasil, opera com critérios globais. Embora ancorado na realidade nacional, esse movimento se posicio-

na a partir da experiência de outras realidades nacionais (África do Sul, Estados Unidos etc.), promovendo o amálgama entre particularismo e universalismo: os negros são vistos como um grupo diferente no seio da sociedade brasileira e, ao mesmo tempo, como membros de uma comunidade transnacional, quer seja a diáspora negra ou a África (discursos oriundos do pan-africanismo e dos discursos sobre a negritude¹⁸). Isso o torna, senão um movimento extraterritorial, ao menos um movimento globalizado, em que as lógicas de outros contextos sociais são usadas como lentes de análise da realidade local e nacional.¹⁹

Uma outra característica da ação do movimento negro nas últimas décadas tem sido o uso da cultura com fins de mobilização da população em torno da questão racial. A busca de uma identidade cultural negra capaz de levar a população de origem afro-brasileira à mobilização política fez com que uma parte do movimento negro começasse a desenvolver atividades culturais vistas como puramente negras: os blocos afros,²⁰ as escolas de samba, os grupos de reggae etc.

Esse fato instigou o brasilianista norte-americano Hanchard (1996) a criticar o movimento negro pela primazia dada às estratégias culturais em detrimento das estratégias políticas. Para ele, isso faz com que os militantes negros brasileiros não tenham uma estratégia de luta pelo poder capaz de articular alianças com outras forças políticas e de estabelecer uma hegemonia. Já para Bairos (1996), socióloga e militante do movimento negro, essa é uma crítica centrada na experiência norte-americana que não leva em conta as características da realidade brasileira. Ela defende uma posição próxima à de Young (1997), ao argumentar que a via cultural faz parte de uma das estratégias do movimento negro na luta para combater o racismo no país e, ao mesmo tempo, para intervir nas esferas do poder.

Esse debate tem como cenário o pequeno número de militantes do movimento negro, o que revela as dificuldades enfrentadas para mobilizar a população a partir de uma estratégia pautada em uma concepção de relações raciais bi-polares, quando estudos empíricos mostram que no Brasil as relações raciais têm algumas especificidades. O racismo aqui surge no espaço público de forma camuflada, pois, no dizer de Florestan Fernandes (1978), tem-se preconceito de se ter preconceito;

além disso, como mostraram os estudos clássicos de Nogueira (1983 e 1998), no Brasil o preconceito é mais “de marca” que “de origem”, a cor da pele servindo de parâmetro para a construção da hierarquia social; por outro lado, alguns trabalhos recentes (Maggie, 1989) afirmaram o caráter gradualista e relacional de nosso racismo (com uma escala descendente de valores que vai do mais claro ao mais escuro e com tendência a clarear as pessoas mais próximas e a escurecer as mais distantes); por fim, Sansone (1996) demonstrou a existência de espaços sociais com relações raciais “duras” e “moles”: nas áreas “moles” não haveria maiores conflitos entre brancos e negros, enquanto nas “duras” sim. São essas características que levaram os autores de uma pesquisa de opinião (*Folha de S. Paulo*-Datafolha, 1995) a considerarem o racismo no Brasil um “racismo cordial”.

Sendo assim, a nosso ver, o problemático não é a ausência de uma estratégia política por parte do movimento negro, nem a ausência de luta pelo poder, como pretende Hanchard (1996), mas a ausência de uma estratégia que procure ligar a redistribuição ao reconhecimento, o que poderia dar um maior respaldo social a esse movimento, ao mesmo tempo em que possibilitaria a construção de alianças com outras forças sociais.

Um exemplo dessa possibilidade é a experiência das comunidades remanescentes de quilombos no país. Após a aprovação na Constituição de 1988 de um dispositivo possibilitando a legalização das terras ocupadas por remanescentes de antigos quilombos, diversas comunidades rurais passaram a reivindicar uma identidade negra e a se organizar politicamente para conseguir do Estado o reconhecimento do estatuto de remanescentes e, por conseguinte, a posse legal das terras (Arruti, 1997). Esse é um fato raro no país, onde a revalorização da identidade é acompanhada de uma perspectiva redistributiva visível, o que talvez explique a participação ativa da população negra não militante em uma ação política de cunho racial.

Seja como for, nos últimos anos, parece estar havendo uma transformação na prática das organizações do movimento negro no Brasil. Ainda é cedo para se ter uma idéia definitiva desse processo, porém a maior abertura dos governos (nas esferas nacional, estadual e municipal) a algumas demandas desse movimento, inclusive a participação de mili-

tares nos órgãos governamentais, parece estar formando uma postura mais pragmática²¹ e menos voltada para uma política da identidade.

Contudo, o que parece mais e mais visível é que a proximidade de parte do movimento negro com o poder estatal fez com que esse movimento se abrisse a outras demandas que não a busca por identidade. A crescente preocupação com a igualdade é o contraponto de uma maior responsabilidade na condução de políticas públicas, seja como membros do governo, seja como representantes de ONG's que realizam parcerias com agências governamentais ou com agências financiadoras internacionais.

Um exemplo dessa transformação é a posição de parte do movimento negro diante da adoção das chamadas políticas afirmativas voltadas para a população negra, uma das discussões políticas que, atualmente, mais aparecem nos meios de comunicação do país. Essas medidas, uma das bandeiras dos intelectuais e militantes negros, visam, por intermédio de políticas públicas diferencialmente aplicadas segundo critérios raciais, a diminuir as desigualdades sociais que separam as populações brancas e não-brancas.

Assim, pela primeira vez em sua história, o país assume oficialmente que a democracia racial, o discurso oficial da identidade nacional depois dos anos de 1930, não funciona a contento quando se trata de integrar econômica e socialmente os afro-descendentes.

Tal fato não poderia deixar de despertar vivos debates na imprensa e nos meios políticos do país, alguns criticando as políticas afirmativas por ferirem o princípio da igualdade de todos perante o Estado e a lei, outros as defendendo, com o argumento de que, por vezes, faz-se necessária a implantação de políticas públicas desiguais para promover a igualdade.²²

Estáramos nesse momento assistindo à passagem do movimento negro de uma ação prioritariamente marcada pela denúncia e pelo viés culturalista a uma ação mais política e mais voltada ao combate das disparidades sociais? A preocupação com a criação de uma identidade negra estaria desaparecendo para ceder lugar a uma maior preocupação com formas de diminuir as disparidades? Ainda é cedo para podermos ver claramente os contornos desse processo, que não

se dá apenas no nível local, mas que, desde meados dos anos de 1990, com o governo FHC, tem marcado a ação do movimento negro em âmbito nacional.

Entretanto, o estudo empírico que realizamos junto aos movimentos negros do estado de Sergipe mostra que a preocupação identitária persiste entre os militantes, o que traz consigo a possibilidade de o Estado ser utilizado para a adoção de práticas que visem a desenvolver uma forma específica de identidade negra. Mas, nesse caso, quem determina o que é a identidade negra? Os militantes próximos dos partidos que estão no poder?

Ou seja, o risco é vermos o Estado adotar políticas mais diferencialistas do que distributivas. Diferencialistas no sentido de incitarem à reivindicação da diferença, mas sem muita efetividade no combate às desigualdades sociais. Por exemplo, as políticas de cotas nas universidades e nos órgãos públicos se pensadas apenas em termos raciais e não em termos de desigualdade social, garantindo vagas para negros, independentemente de eles serem pobres ou não, correm o risco de, malgrado o incentivo à autoclassificação como negro, favorecer apenas aos membros das classes médias negras, com pouca efetividade em relação aos negros pobres, a grande maioria dos negros e dos pobres do país.

Conclusão

Esses são dilemas de difícil resolução, mas que a luta anti-racista impõe aos brasileiros no processo de construção de uma nação igualitária e democrática. Nesse sentido, qualquer que venha a ser a avaliação sobre essa luta no futuro, ela tem o mérito inquestionável de ter despertado o debate sobre o preconceito racial e as formas de exclusão social dos negros.

Porém, uma vez feita a constatação do racismo, o problema está longe de ter sido resolvido. Como fazer para superar o racismo constatado? Que tipos de políticas se fazem necessárias para tornar o país mais igualitário, inclusive no que se refere às distorções de origem racial?

De certa maneira, até aqui, esse movimento tinha-se contentado em propor uma política de revalorização das manifestações culturais de ori-

gem africana e em buscar a construção de uma identidade negra mobilizável politicamente que possibilitasse o acesso dos militantes aos centros de decisão governamentais. Mesmo se em alguns discursos a mudança da estrutura social se apresentasse como uma perspectiva de longo prazo, na prática o movimento negro tinha privilegiado as mudanças simbólicas em torno da questão racial no país.²³

Isso parece estar se transformando rapidamente no que se refere à prática do movimento negro nos últimos anos, como procuramos mostrar anteriormente. Mas, o que acontece quando uma das grandes bandeiras desse movimento, as políticas afirmativas, começam a ser implantadas em diversas partes do país? Trata-se de medida destinada a reduzir as diferenças entre brancos e não-brancos ou é apenas uma forma de reforçar uma identidade baseada na origem africana entre os não-brancos no Brasil? São elas capazes de alterar as desigualdades sociais ou apenas correspondem a um rodízio dos indivíduos em relação às posições sociais de prestígio?

Nos Estados Unidos, país que implanta as políticas afirmativas desde os anos de 1960, não há um consenso sobre seus efeitos sobre a promoção da igualdade social. Wieviorka (2001) mostra como o debate em torno das políticas afirmativas nos Estados Unidos é marcado, por um lado, pelas críticas à naturalização das diferenças e ao consequente aumento das tensões raciais que essas políticas implicam, e, por outro, pela defesa das ações afirmativas como luta contra as desigualdades sociais. Como podemos observar, a tensão entre esses dois campos continua elevada mesmo depois de mais de trinta anos de políticas afirmativas.

Para os críticos, estas não são, no sentido próprio do termo, ações distributivas, pois, se a rigor elas podem beneficiar certo número de indivíduos do grupo alvo da ação, os resultados globais em termos de diminuição das diferenças sociais no conjunto da sociedade não são evidentes. Em contraposição, para seus defensores, o caráter obrigatório dessas políticas conseguiu, por exemplo, reduzir de forma efetiva a discriminação racial no mercado de trabalho. Isso teria como consequência uma melhoria na situação geral da população negra norte-americana.

Donzelot *et al.* (2003) mostram como as polí-

ticas afirmativas foram implantadas nos anos de 1960, sobretudo a partir do governo Nixon, como uma tentativa de dar respostas às insatisfações da população negra sem, contudo, aumentar as despesas do Estado. Ao transferir para o nível da aplicação da lei a perspectiva de redução da discriminação contra os negros, implicitamente retirava-se do Estado a obrigação de garantir as condições sociais que pudessem modificar as condições de vida nos guetos negros. Esperava-se que a inserção de alguns de seus membros no mercado de trabalho qualificado seria capaz de exercer um efeito positivo no seio das comunidades negras. O que, para alguns opositores às políticas afirmativas, não ocorreu, pois na maioria dos casos os negros em ascensão procuraram distanciar-se dos guetos de onde eram originários.

Como vemos, mesmo nos Estados Unidos não é fácil realizar uma avaliação isenta sobre as políticas afirmativas. De todo modo, o que pode ser dito sobre essas políticas é que elas não se destinam necessariamente a combater as fontes das desigualdades sociais; seus objetivos são mais modestos, buscam, sobretudo, integrar um grupo ou membros desse grupo ao sistema, afastando algumas barreiras que lhes impediam o acesso. Nos termos de Nancy Fraser (1997), tais políticas são reformadoras e não transformadoras da estrutura social.

Dessa forma, queremos apenas lembrar que as cotas, elevadas nesses últimos anos no Brasil ao *status* de solução para combater os efeitos sociais do racismo, não demonstraram ainda de maneira efetiva, nos países onde já foram implantadas, ser capazes de combater as desigualdades sociais de forma global e, por conseguinte, de reduzir a pobreza entre os negros e demais grupos subalternos.

Isso não significa que as políticas de cotas sejam sem interesse. Na situação atual do país, talvez elas sejam efetivamente as únicas medidas factíveis a curto prazo para engajar o Estado no combate à discriminação racial. Além disso, essas políticas, ao possibilitarem a ascensão de negros a posições de destaque na sociedade, têm um efeito importante no aumento da auto-estima da população negra. Seu maior interesse reside, talvez, no fato de suscitar um debate sobre as desigualdades sociais de origem racial no país. Todavia, isso não deveria levar as forças sociais anti-racistas a esquecer as reivindicações por po-

líticas públicas que favoreçam o conjunto da população discriminada.²⁴

De todo modo, a prioridade dada às políticas de cotas mostra que uma parte importante do movimento negro reduziu suas expectativas à criação de uma classe média negra, a qual teria a missão de tornar a sociedade menos desigual.²⁵ Ora, o que a experiência norte-americana tem mostrado é que a criação de uma classe média negra não significa necessariamente uma ação dessa classe em favor dos negros mais pobres.

Tudo isso talvez não seja mais que um reflexo do que vem ocorrendo em todo mundo. Como Nancy Fraser tem insistido em seus textos recentes, a depreciação do ideal socialista teve como consequência a redução do apelo mobilizador das lutas redistributivas. Assim, os valores individualistas de uma sociedade de mercado tornaram-se o referencial não só dos governos, como também de muitos movimentos sociais.

É certo que as lutas por reconhecimento, como as que o movimento negro tem feito no Brasil, não podem ser interpretadas apenas sob esse prisma. Mas também é certo que no caso específico aqui analisado tem havido uma tendência a dissociar a busca de identidade da luta pela igualdade de chances para todos. O dilema do movimento negro atual é justamente como conciliar essas duas faces de uma mesma moeda.

Uma das respostas possíveis, como procuramos mostrar anteriormente, é trazer a discussão sobre o reconhecimento para o espaço da cidadania. A metáfora marshalliana sobre uma cidadania compósita, malgrado as críticas que lhe podem endereçar, apresenta o mérito de mostrar que a cidadania não se reduz apenas à participação política ou ao gozo de direitos civis, ou ainda ao usufruto de um certo bem-estar social. Como se sabe, para Marshall a cidadania evolui para a integração dessas três perspectivas. Da mesma forma, podemos dizer que os movimentos identitários, surgidos a partir da última metade do século XX, entendem o reconhecimento como uma outra dimensão da cidadania, qual seja, a cidadania simbólica.

Inserir o reconhecimento na esfera da cidadania significa dar-lhe um estatuto que vai além da auto-estima pessoal ou dos direitos de um grupo específico. Significa que o reconhecimento passa a ser concebido como um dos critérios de justiça da sociedade.

Como vimos, a crítica de autores como Fraser (1997), Rorty (1998) ou Bauman (2003) às políticas de reconhecimento é no sentido de que essas políticas não podem servir de alibi para o esquecimento da dimensão social da cidadania.

Dessa forma, considerar a questão do reconhecimento em termos de cidadania simbólica sugere que o reconhecimento é indissociável das outras esferas da cidadania e que, portanto, as lutas por reconhecimento devem se dar *pari passu* com as lutas por ampliação da cidadania em uma sociedade. Ora, a globalização no âmbito das demandas por reconhecimento, que em relação à questão negra inicia-se com o movimento da negritude e com os laços que se tecem em torno da noção de diáspora negra e de Atlântico negro, tende a desvincular as demandas por reconhecimento das demandas de cidadania, tornando-as meras questões de identidade e de construção de fronteiras das diferenças. Nessa vertente, ainda forte no seio do movimento negro, as diferenças entre negros e brancos são naturais e não construídas socialmente.

Como fazer, então, para conciliar na prática as demandas por reconhecimento e as lutas pela ampliação da cidadania, tornando essas demandas verdadeiras lutas por uma cidadania simbólica, sem cair em uma reificação das diferenças, conforme analisado por Appiah (1997).

Este texto chega ao fim compreendendo mais perplexidades do que conclusões definitivas. Isso tem a ver com a dificuldade de se abordar essa temática com a distância necessária, nem tão próxima, que impeça uma visão crítica, nem tão distante, que leve a uma visão totalmente desinteressada dos rumos que possam tomar as ações analisadas. Não estamos certos de termos encontrado esse ponto de equilíbrio, mas foi esse o espírito que nos animou. Para concluir, gostaríamos de fazer uma retificação. O título deste artigo faz referência aos dilemas da luta anti-racista no Brasil. Na verdade, os dilemas não são apenas dos que lutam contra o racismo no país. Em uma das reuniões nacionais preparatórias para a III Conferência Mundial Contra o Racismo em Durban, uma militante negra disse algo que nos parece pertinente: para ela, o movimento negro teria cumprido um papel importante ao fazer as denúncias contra o racismo, obrigando assim a sociedade brasileira a olhar para si própria com menos condescendência em relação à questão racial. Isso, de certa forma, havia sido alcançado; agora te-

ria chegado a vez de a sociedade civil intervir, incorporando as demandas anti-racistas na agenda pública do país.

Essa é uma maneira de dizer que o principal papel de um movimento social é o de ajudar a mudar as representações vigentes em uma sociedade. As transformações estruturais, embora influenciadas por essas mudanças no âmbito do imaginário, dependerão das alianças que os movimentos sociais conseguirem estabelecer, mas não apenas eles. Assim, o dilema do qual falávamos há pouco, na verdade, é de todos nós!

Notas

- 1 As quais congregam alguns dos mais importantes filósofos e pensadores sociais de nossa época: de Junger Habermas a Charles Taylor, de Alain Touraine a Zygmunt Bauman, de Richard Rorty a Paul Ricoeur, de Axel Honneth a Nancy Fraser, de Marion J. Young a Seyla Benhabib, entre outros.
- 2 O rico debate que essas críticas geraram ficou conhecido no mundo anglo-saxão como o debate entre comunitaristas e liberais. Para uma boa síntese a respeito, ver Kymlicka (1990), Wieviorka (2001) e Vita (2000).
- 3 É certo que essas duas correntes não esgotam o debate sobre as teorias da justiça. Uma análise mais apurada deveria abranger os autores que trabalham com a noção de “exploração” (Roemer, 1982 e 1996), ou os que, como Habermas (1997), discutem a justiça dentro do quadro do Estado democrático de direito.
- 4 Essa incapacidade de formação de coalizões entre os grupos subalternos é um dos principais pontos da crítica que autores como Zygmunt Bauman (2003), Richard Rorty (1998) ou Amélie O. Rorty (1997) fazem às políticas pautadas nas identidades culturais e/ou étnicas. Segundo eles, essas políticas serviriam para dissimular as injustiças sociais e as novas formas de exclusão gestadas no mundo contemporâneo. Aqui, vale a pena lembrar que Fraser diverge desses autores quando afirma a pertinência das lutas por reconhecimento uma vez associadas às lutas distributivas.
- 5 Sobre esse ponto, Zurn (2003) critica o abandono de uma postura desconstrutivista das identidades por Fraser em sua nova fase por não considerar a possibilidade de se constituírem identidades auto-referenciadas em torno dos grupos de *status*, mesmo de *status* degradados, retornando assim às demandas por identidade.
- 6 Desigualdades que podem ser interpretadas em termos de *status*, de classes e de identidade, respectivamente.
- 7 Embora para esses autores o reconhecimento se constitua de forma intersubjetiva, ele se manifesta, sobretudo, na possibilidade de “auto-realização” individual. Nesse sentido, Caillé e Lazzeri (2004, p. 91) observam que a reatualização de Hegel por Honneth priorizou as três categorias centrais do reconhecimento (eticidade social, direito e amor), mas negligenciou a categoria “trabalho”, uma das três potências para Hegel.
- 8 Uma tentativa preliminar de conceitualização da cidadania simbólica pode ser vista em Neves (2002).
- 9 A respeito das posições do movimento negro desse período, ver Nascimento e Nascimento (2000).
- 10 Nesse sentido, o movimento negro que surge nos anos de 1970 é bem diferente daquele dos anos de 1930, por exemplo, quando a prioridade era buscar uma integração na sociedade nacional a partir da introjeção pelos negros dos valores dessa sociedade. A esse respeito, ver Hofbauer (1999) citado por Costa (2002).
- 11 Entrevista de Vicentinho, então presidente da CUT, ao jornal *Folha de S. Paulo*, 1/7/95, pp. 3-6.
- 12 Exemplos desse fenômeno encontram-se na frequência com que a discussão sobre o preconceito aparece em programas televisivos e o aparecimento de uma imprensa voltada para a população afro-descendente. O mais badalado projeto editorial com essa perspectiva, a revista mensal *Raça Brasil*, existe desde setembro de 1996.
- 13 Sobre o aspecto cultural do movimento negro brasileiro, ver a polêmica entre Michael Hanchard e Luíza Bairos (revista *Afro-Ásia*, 17 e 18).
- 14 Já existe uma rica literatura sobre o processo de construção da identidade nacional centrada na idéia de democracia racial; ver, a esse respeito, Skidmore

- (1989 e 1994).
- 15 As relações entre os militantes dos movimentos negros e os intelectuais das ciências humanas que, a partir dos anos de 1950, começam a estudar as relações raciais no país de um ponto de vista crítico ainda precisam ser mais bem investigadas, mas há indícios de que eles já foram muito próximos.
 - 16 O termo racial aqui é utilizado no sentido dado por Banton (1970) e Guimarães (1999 e 2002), isto é, raça não como conceito biológico, mas como conceito socialmente legitimado nas interações sociais.
 - 17 Tendo isso em vista, Michel Wieviorka (2001) faz a distinção entre duas situações de reivindicação identitária: de um lado as identidades acompanhadas de exclusão e, de outro, as identidades sem exclusão.
 - 18 Ver a esse respeito Appiah (1997) e Gilroy (2001), entre outros.
 - 19 Esse aspecto da discussão da questão racial no Brasil deu lugar a intenso debate que se seguiu à publicação de um texto de Pierre Bourdieu e Loïc Wacquant (2002) criticando o uso dos modelos analíticos oriundos dos Estados Unidos para interpretar a questão racial no Brasil. Ver também, Costa (2002) e Sansone (2002).
 - 20 Ver a esse respeito Agier (1991a e b).
 - 21 Essa avaliação foi nos repetida por diversos militantes negros ao curso da pesquisa, sobretudo após a ascensão do Partido dos Trabalhadores à presidência da República.
 - 22 Para a defesa dos argumentos favoráveis às políticas afirmativas, ver Guimarães (1999 e 2002). Uma visão crítica é ilustrada em Fry e Maggie (2002).
 - 23 O que, diga-se de passagem, constituía-se, por si só em uma tarefa hercúlea e das mais importantes. Além disso, deve-se considerar que um movimento social por mais potente que seja não pode ir além dos limites pragmáticos que a sociedade lhe impõe.
 - 24 As ações afirmativas do tipo cotas visam a atingir os indivíduos considerados representantes de um grupo discriminado. Há ainda outras ações que se destinam a abranger uma comunidade como um todo, por exemplo, os projetos de renovação urbana, as criações de zonas especiais de educação etc. Esta opo-

sição entre políticas urbanas é conhecida em termos de *people versus place* (Donzelot *et al.*, 2003).

- 25 A prioridade na criação de uma classe média negra explica-se, segundo alguns militantes, na visão de que assim a mobilização política dos negros em torno da discriminação racial seria mais intensa.

BIBLIOGRAFIA

- AGIER, Michel. (1991a), *Ethnopolitique: racisme, status et mouvement noir à Bahia*. Salvador (mimeo.).
- . (1991b), “Introdução” ao suplemento especial *Cantos e toques: etnografias do espaço negro na Bahia*, Caderno CRH, Salvador.
- ANDERSON, Benedict. (1983), *Imagined Communities*. Londres, Verso.
- ANDREWS, George Reid. (1991), “O protesto político negro em São Paulo, 1888-1988”. *Estudos Afro-Asiáticos*, 27, dez.
- APPIAH, Kwame Anthony. (1997), *Na casa de meu pai*, São Paulo, Contraponto.
- ARRUTI, José Maurício Andion. (1997), “As formas do silêncio e a emergência da memória”. Trabalho apresentado na II Reunião de Antropologia do Mercosul, nov.
- ALVAREZ, Sônia E.; DAGNINO, Evelina & ESCOBAR, Arturo (orgs.). (2000), *Cultura e política nos movimentos sociais latino-americanos*. Belo Horizonte, Editora da UFMG.
- BAIRROS, Luíza. (1996), “Orfeu e poder: uma perspectiva afro-americana sobre a política racial no Brasil”. *Afro-Ásia*, 17: 173-186.
- BANTON, Michael. (1977), *A idéia de raça*. Lisboa, Edições 70.
- BARTH, Fredrik. (1976), *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México, Fondo de Cultura Económica.
- BAUMAN, Zygmunt. (2003), *Comunidade*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor.

- BECK, Ulrich. (2003), *Pouvoir e contre-pouvoir à l'ère de la mondialisation*. Paris, Alto-Aubier.
- BOURDIEU, Pierre & WACQUANT, Loïc. (2002), "Sobre as artimanhas da razão imperialista". *Estudos Afro-Asiáticos*, 24 (1): 15-33.
- CAILLÉ, Alain. (2004), "Présentation". *Revue du MAUSS*, 23: 5-28.
- CAILLÉ, Alain & LAZZERI, Christian. (2004), "La reconnaissance aujourd'hui: enjeux du concept". *Revue du MAUSS*, 23: 88-115.
- CARDOSO, Hamilton B. (1987), "Limites do confronto racial e aspectos da experiência negra do Brasil: reflexões", in Emir Sader (org.), *Movimentos sociais na transição democrática*, São Paulo, Cortez, pp. 82-104.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. (1986), *Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade*. São Paulo, Brasiliense.
- COSTA, Sérgio. (2002), "A construção sociológica da raça no Brasil". *Estudos Afro-Asiáticos*, 24 (1): 35-61.
- DAMATTA, Roberto. (1987), "Digressão: a fábula das três raças, ou o problema do racismo à brasileira", in _____, *Relativizando: uma introdução à antropologia social*, Rio de Janeiro, Rocco.
- DANTAS, Beatriz Góis. (1988), *Vovó nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro, Graal.
- DONZELOT, Jacques; MÉVEL, Catherine & WYVEKENS, Anne. (2003), *Faire société: la politique de la ville aux Etats-Unis et en France*. Paris, Seuil.
- EMCKE, Carolin. (2000), "Between choice and coercion: identities, injuries and different forms of recognition". *Constellations*, 7 (4): 483-495.
- FERNANDES, Florestan. (1978), *A integração do negro na sociedade de classes*. 3ª ed. São Paulo, Ática.
- FOLHA DE S. PAULO-DATAFOLHA. (1995), *Racismo cordial*. São Paulo, Ática.
- FRASER, Nancy. (1997), *Justice interruptus: critical reflections on the pos-socialist condition*. Nova York/Londres, Routledge.
- _____. (2000), "Rethinking recognition". *New Left Review*, 3: 107-120, maio-jun.
- _____. (2001), "Social justice in the knowledge society: redistribution, recognition and participation". Conferência proferida em maio de 2001, Beitrag Zum Kongress "gut zu wissen", Heinrich-Böll Stiftung (site www.wissensgesellschaft.org, visitado em 13/7/2004).
- FRASER, Nancy & HONNETH, Axel. (2003), *Redistribution or recognition? A political-philosophical exchange*. Londres/Nova York, Verso.
- FRENCH, John. (1999), *The missteps of anti-imperialist reason: Pierre Bourdieu, Loïc Wacquant, and Michael Hanchard's orpheus and power*. Working Paper #27, Duke-University of North Carolina.
- FRY, Peter & MAGGIE, Yvonne. (2002), "Le débat qui n'a pas eu lieu: les quotas pour les noirs dans les universités brésiliennes". *Cahiers du Brésil Contemporain*, 49/50: 167-182.
- GILROY, Paul. (2001), *O Atlântico negro*. São Paulo, Editora 34.
- GOHN, Maria da Glória. (1997), *Teoria dos movimentos sociais*. São Paulo, Loyola.
- GUIMARÃES, Antônio Sérgio. (1999), *Racismo e anti-racismo no Brasil*. São Paulo, Editora 34.
- _____. (2002), *Classes, raças e democracia*. São Paulo, Editora 34.
- HABERMAS, Jürgen. (1997), *Débat sur la justice politique*. Paris, CERF.
- HANCHARD, Michael. (1996), "Resposta a Luíza Bairros". *Afro-Ásia*, 18: 227-233.
- HASENBALG, Carlos. (1979), *Discriminações e desigualdades raciais no Brasil*. Rio de Janeiro, Graal.

- HOBBSAWN, Eric. (1990), *Nações e nacionalismos*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- HOFBAUER, Andréas. (1999), *Uma história do "branqueamento" ou o "negro" em questão*. Tese de doutorado em Antropologia, São Paulo, Universidade de São Paulo.
- HONNETH, Axel. (1997), "Recognition and moral obligation". *Social Research*, 64 (1): 16-35.
- _____. (2000), *La lutte pour la reconnaissance*. Paris, CERF.
- _____. (2002), "Reconnaissance et justice". *Revue Le Passant Ordinaire* (site <http://www.passant-ordinaire.com/revue/38-94.asp>, visitado em 13/7/2004).
- KYMLICKA, Will. (1990), *Contemporary political philosophy: an introduction*. Oxford, Oxford University Press.
- _____. (1995), *Multicultural citizenship: a liberal theory of minority rights*. Oxford, Clarendon Press.
- MARSHALL, T. H. (1967), *Cidadania, classe social e status*. Rio de Janeiro, Zahar.
- MAGGIE, Yvonne. (1989), "Introdução". *Catálogo do Centenário da Abolição*, Rio de Janeiro, UFRJ.
- MENDONÇA, Luciana F. M. (1996), *Movimento negro: da marca de inferioridade à construção da identidade étnica*. Dissertação de mestrado, São Paulo, Universidade de São Paulo.
- NASCIMENTO, Abdias & NASCIMENTO, Elisa L. (2000), "Reflexões sobre o movimento negro no Brasil (1938-1997)", in Antônio S. Guimarães e L. Huntley (orgs.), *Tirando a máscara: ensaios sobre o racismo no Brasil*, São Paulo, Paz e Terra.
- NEVES, Paulo S. C. (2002), "Direitos humanos e cidadania simbólica no Brasil", in Rubens Pinto Lyra (org.), *Direitos humanos: os desafios do século XXI. Uma abordagem interdisciplinar*, Brasília, Brasília Jurídica.
- NOGUEIRA, Oracy. (1983), "Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem: sugestão de um quadro de referência para interpretação do material sobre relações raciais no Brasil", in _____, *Tanto preto quanto branco*, São Paulo, Global.
- _____. (1998), *Preconceito de marca: as relações raciais em Itapetininga*. São Paulo, Edusp.
- RAMOS, Alcida Rita. (1998), *Indigenism: ethnic politics in Brazil*. Madison, The University of Wisconsin Press.
- RAWLS, John. (1971), *A theory of justice*. Cambridge, Harvard University Press.
- RENAULT, Emmanuel. (2004), "Reconnaissance, institutions, injustice". *Revue du MAUSS* (De la reconnaissance: don, identité e estime de soi), 23: 180-195.
- RICOEUR, Paul. (2004), *Parcours de la reconnaissance*. Paris, Éditions Stock.
- ROBEYNS, Ingrid. (2003), "Is Nancy Fraser critique of theories of distributive justice justified?". *Constellations*, 10 (4): 538-553.
- ROEMER, John. (1982), *A general theory of exploitation and class*. Cambridge, Harvard University Press.
- _____. (1996) *Egalitarian perspectives: essays in philosophical economics*. Cambridge, Cambridge University Press.
- RORTY, Amélie O. (1997), "From decency to civility by way of economics: 'first let's eat and then talk of right and wrong'". *Social Research*, 64 (1): 112-130.
- RORTY, Richard. (1998), *Achieving our country, leftist thought in Twentieth-Century América*. Cambridge, Harvard University Press.
- _____. (2001), "Utopias globais, história e filosofia", in Cândido Mendes e Luiz Eduardo Soares (orgs.), *Pluralismo cultural, identidade e globalização*, Rio de Janeiro, Record, pp. 480-493.

- ROSANVALLON, Pierre. (1995), *La nouvelle question sociale: repenser l'État providence*. Paris, Seuil.
- SADER, Éder. (1988), *Quando novos personagens entraram em cena*. São Paulo, Paz e Terra.
- SANDEL, Michael. (1982), *Liberalism and the limits of justice*. Cambridge, Cambridge University Press.
- SANSONE, Lívio. (1996), "Nem somente preto nem negro: o sistema de classificação racial no Brasil que muda". *Afro-Ásia*, 18: 165-187.
- _____. (2002), "Um campo saturado de tensões: o estudo das relações raciais e das culturas negras no Brasil". *Estudos Afro-Asiáticos*, 24 (1): 5-14.
- SEN, Amartya. (2001), *A desigualdade reexaminada*. São Paulo, Record.
- SKIDMORE, Thomas E. (1989), *Preto no branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- _____. (1994), *O Brasil visto de fora*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- TAYLOR, Charles. (1989), *The sources of the self*. Cambridge, Harvard University Press.
- _____. (1992), *Multiculturalism and the "politics of recognition"*. Princeton, Princeton University Press.
- TOCQUEVILLE, Alexis. (1981), *De la démocratie en Amérique*. Paris, Flammarion.
- YOUNG, Iris Marion. (1990), *Justice and the politics of difference*. Princeton, Princeton University Press.
- _____. (1997), "Unruly categories: a critique of Nancy Fraser's dual systems theory". *New Left Review*, 222: 147-160, mar./abr.
- VITA, Álvaro de. (2000), *Justiça igualitária e seus críticos*. São Paulo, Editora da Unesp.
- WALZER, Michael. (1983), *Spheres of justice: a defense of pluralism and equality*. Oxford, Blackwell.
- WIEVIORKA, Michel. (2001), *La différence*. Paris, Balland.
- ZURN, Christopher F. (2003), "Identity or status? Struggles over recognition in Fraser, Honneth and Taylor". *Constellations*, 10 (4): 519-537.

**LUTA ANTI-RACISTA:
ENTRE RECONHECIMENTO
E REDISTRIBUIÇÃO**

Paulo Sérgio da C. Neves

Palavras-chave

Reconhecimento; Redistribuição;
Relações raciais; Movimento ne-
gro; Ações afirmativas.

Tornou-se lugar comum a constatação de que as “lutas por reconhecimento” são uma das maiores tendências da política contemporânea. No Brasil, esse debate surge com os movimentos negros e ganha maior visibilidade a partir das propostas de ações afirmativas. Por um lado, a estratégia desses movimentos tem se pautado em uma premissa de pureza racial na tentativa de criação de uma identidade étnica politizável; por outro, as suas demandas redistributivas buscam engajar o Estado em torno de políticas públicas que diminuam as diferenças socioeconômicas entre a população branca e a não-branca no país. Estamos aqui diante do dilema de como articular as políticas por reconhecimento e as políticas redistributivas. O objetivo desse texto é o de analisar essas questões à luz dos impasses discursivos do movimento negro.

**POLITICAL ACTION
BETWEEN RECOGNITION
AND REDISTRIBUTION:
ANTI-RACIST ENGAGEMENT
DILEMMAS IN BRAZIL**

Paulo Sérgio da C. Neves

Keywords

Recognition; Redistribution;
Racial relations; Black move-
ment; Affirmative actions.

It has been a commonplace the evidence that the “fights for recognition” are one of the biggest tendencies of contemporary politics. In Brazil this debate emerges with Afro-Brazilian movements and has gained more visibility since assertive actions proposals. On the one hand, the policy of these movements has been ruled by a premise of racial purity, in an attempt of creating a mobilizing ethnic identity; on the other hand, its redistributive demands try to engage the government in public policies which reduce the social-economic differences between white and non-white population in the country. We are before the dilemma of how to articulate the policies for recognition and the redistributive ones. The aim of this paper is to analyze such issues in light of the Afro-Brazilian movement discourse predicament.

**L’ACTION POLITIQUE PLACÉE
ENTRE LA RECONNAISSANCE
ET LA REDISTRIBUTION:
LES DILEMMES DE LA LUTTE
ANTIRACISTE AU BRÉSIL**

Paulo Sérgio da C. Neves

Mots-clés

Reconnaissance; Redistribution;
Mouvement noir; Actions
Affirmatives.

Les “luttres pour la reconnaissance” sont parmi les principales tendances de la politique contemporaine. Au Brésil, le débat est apparu avec les mouvements noirs et a gagné plus de visibilité à partir des propositions de mise en place d’actions affirmatives. D’un côté, la stratégie de ces mouvements est fondée sur une prémisses de pureté raciale, sur l’essai de création d’une identité ethnique mobilisatrice. D’un autre côté, leurs demandes pour la mise en place de politiques de redistribution cherchent à engager l’État dans des politiques publiques capables de diminuer les inégalités socio-économiques entre la population blanche et la population non blanche. Nous sommes, dans ce cas, confrontés au dilemme qui consiste à articuler les politiques pour la reconnaissance avec les politiques de redistribution. L’objectif de ce texte est d’analyser ces questions à la lumière des impasses discursives du mouvement noir.