

Cidadania, identidade e multiculturalismo

Márcio Mucedula Aguiar*

Resumo: O argumento desenvolvido neste artigo procura demonstrar a necessidade de **incorporar a** discussão das diferenças no conceito de cidadania. No Brasil, a diferença étnico-racial sempre foi geradora de desigualdades entre brancos e negros. A construção de **um conceito de** cidadania que leve em consideração tal fenômeno **certamente contribuirá** para **diminuir** as desigualdades entre brancos e negros no Brasil. **O argumento** é construído a partir da leitura do texto “A Questão Judaica” de Karl Marx bem como pela incorporação de autores clássicos das ciências Sociais como Pierre Bourdieu e Louis Althusser.

Palavras-Chave: Cidadania. Multiculturalismo. Identidade. Movimento Negro.

Abstract: The proposed argument aims to demonstrate the need for incorporating the discussion about differences in the concept of citizenship. In Brazil, the ethnic-racial discussion has always promoted inequality among white and black people. The formation of a concept of citizenship which takes those differences into consideration will certainly contribute to reduce inequalities among white and black people in Brazil. The argument is set up from the reading of “On the Jewish Question” by Karl Marx and some Social Science classical authors, such as Pierre Bourdieu and Louis Althusser as well.

Keywords: Citizenship. Multiculturalism. Identity. Black People Movement.

* *Márcio Mucedula Aguiar*, Doutor em Ciências Sociais pela Universidade Federal de São Carlos. Atualmente professor no Centro Universitário do Triângulo, Faculdade Católica e na União das Faculdades Aplicadas.

Uma das demandas fundamentais da era contemporânea é a construção de uma cidadania que leve à incorporação, reconhecimento e respeito à diferença. A discussão sobre os limites da cidadania em cumprir essa função não é nova nas Ciências Sociais. Uma das críticas mais contundentes aos limites da cidadania é desenvolvida por Karl Marx. Este texto tem como objetivo discutir e apresentar as principais objeções levantadas por Marx em sua análise da chamada “questão judaica” e, a seguir, fazer um paralelo entre essas objeções e as reivindicações mais atuais dos grupos feministas, negros que lutam pela construção de uma cidadania que incorpore as diferenças.

Para ilustrar melhor o argumento utilizo reflexões de Louis Althusser e Pierre Bourdieu que nos fornecem elementos para pensar o processo de formação da identidade social e sua relação com as demandas mais atuais da construção de uma cidadania que respeite as diferenças. Utilizo também algumas reflexões acerca da constituição do movimento negro e sua luta pela criação de uma sociedade que reconheça e garanta a diversidade étnico-racial no Brasil.

A Questão Judaica e os Limites da Cidadania

Uma das grandes conquistas da revolução francesa foi a implantação de um conjunto de direitos que estabelecem a igualdade entre os vários grupos sociais que compõem determinada sociedade. A ascensão da burguesia coincide com a luta desta classe contra os privilégios da nobreza, buscando uma igualdade efetiva no plano jurídico, como também a liberdade.

Mas, será que a cidadania nesse contexto efetivamente levou à igualdade e à liberdade? Esta passou a ser uma questão central não só para a classe operária como também para os vários grupos sociais que lutam por uma maior participação na sociedade. A análise de um dos textos clássicos deste tema poderá

elucidar questões que ainda são atuais. Karl Marx faz a crítica do conceito de cidadania a partir da análise da questão judaica.¹

Para Bruno Bauer os judeus seriam egoístas, pois exigiam direitos especiais enquanto judeus. Consideravam-se membros de um povo eleito e com isso mantinham-se à margem da humanidade, com esperanças de um futuro que nada tinha a ver com o futuro da humanidade. A Alemanha era um Estado cristão, portanto, um Estado em que pertencer à religião cristã era condição necessária para ser cidadão. Quando este Estado cristão concede direitos aos judeus que requerem a cidadania ele não abre mão de sua essência, pois permanece cristão da mesma forma que o judeu ao ser emancipado, mas, segundo Bauer, enquanto o Estado e os judeus permanecerem no seu princípio religioso é impossível haver emancipação.

Para Marx, Bauer como um bom hegeliano resolve a questão formulando o problema da emancipação e fazendo a sua crítica, mas em termos ideais. Na sua análise a antítese fundamental entre cristãos e judeus é a religiosa. Tão logo judeus e cristãos reconheçam sua religião como fases do desenvolvimento do espírito humano já não se enfrentarão no plano religioso, mas no plano crítico científico e humano. A emancipação religiosa será condição necessária para a emancipação política. Nesse sentido, os judeus deveriam lutar pelos direitos iguais entre os homens na esfera política e não pela manutenção de sua religião.

Para Marx o problema da análise de Bauer consiste basicamente em confundir a emancipação política ou cidadania com a emancipação humana. Os direitos de cidadania mesmo num Estado liberto do preconceito religioso mantém ainda a separação entre os homens, pois apesar de haver a igualdade política os homens ainda continuam religiosos no plano da vida privada. Nesse sentido, a essência da religião não se opõe à perfeição do Estado político, o Estado pode ser livre sem que o homem se torne livre e, apesar da

¹ MARX, Karl. *A Questão Judaica*. São Paulo: Moraes, 1991.

separação entre o Estado e a religião, o homem ainda continua alienado. A religião promove o reconhecimento do homem enquanto homem através de um mediador, no caso de Cristo, que é mediador entre o homem e a divindade. Da mesma forma o Estado passa a ser o mediador entre o homem e liberdade. Apesar do Estado constituir a diferença religiosa como não política ela continua existindo; prova disso é a grande quantidade de religiões existentes na América anglo-saxónica.

Apesar do Estado Político anular a propriedade privada e suprimir a questão da riqueza para o sufrágio universal, elas ainda continuam a existir e fazer diferença entre os homens:

...O Estado como tal, anula, por exemplo, a propriedade privada. O homem declara abolida a propriedade privada de modo político quando suprime o aspecto riqueza para o direito de sufrágio ativo e passivo, como já se fez em muitos Estados norte-americanos.Não obstante, a anulação política da propriedade privada, ao contrário e longe de destruir a propriedade privada, a pressupõe. O Estado anula, ao seu modo as diferenças de nascimento, de status social, de cultura e de ocupação, ao declarar o nascimento, o status social, a cultura como diferenças não políticas, ao proclamar todo membro do povo, sem atender a estas diferenças, co-participante da soberania popular em base de igualdade, ao abordar todos os elementos da vida real do povo do ponto de vista do Estado. Contudo, o Estado deixa que a propriedade privada, a cultura e a ocupação atuem ao seu modo, isto é, como propriedade privada, como cultura e como ocupação, e façam valer sua natureza especial. Longe de acabar com estas diferenças de fato, o Estado só existe sobre tais premissas, só se sente como Estado político e só faz valer sua generalidade em contraposição a esses elementos seus. ...²

² MARX, Karl. *Op. Cit.* p. 24 e 25.

Observa-se que a cidadania política ou a emancipação política apesar de proclamar as diferenças como não políticas, acaba deixando que elas atuem na vida social de forma a gerar desigualdades mesmo que o Estado no seu arcabouço legal proclame a

igualdade política. A cidadania aparece como uma das lutas de vários movimentos sociais; no caso do movimento negro, busca-se lutar por uma efetiva cidadania para a população negra, apesar do Estado também declarar que a tonalidade de pele não possui nenhuma conotação para vida social, pois, perante o Estado brancos e negros são cidadãos.

Para Marx apesar da emancipação política criar condições para igualdade, essa igualdade é apenas formal. O homem parece estar dividido entre sua vida enquanto indivíduo e sua vida enquanto membro da comunidade política. Ironizando os autores da tradição hegeliana ele diz que os homens levam uma vida celestial e outra terrena. A celestial seria a vida dos homens enquanto cidadãos enquanto a terrena é a vida prática em que continuam separados com as diferenças gerando desigualdades entre eles. No momento do sufrágio universal, teoricamente, todos os indivíduos são iguais. Na prática, percebe-se que os grupos economicamente dominantes têm maior poder no apoio aos seus candidatos e na eleição dos mesmos. Portanto, apesar dos homens pertencerem à comunidade política que teoricamente busca o interesse geral, na vida real as diferenças de riquezas, nascimento, cultura, fazem diferença. Hoje em dia poderia ser acrescentado que o conceito de cidadania também não consegue resolver as desigualdades provenientes de etnia, gênero entre outras diferenças e, com isso, emancipação política transforma-se em mera aparência de igualdade.

Da mesma forma que o direito de liberdade acaba justificando o direito de propriedade, que é o direito do ser humano de dispor do patrimônio sem atender os demais homens, ao direito de liberdade liga-se também o direito de segurança que coloca a inviolabilidade da pessoa humana na sua integridade física, mas que também serve para a proteção do patrimônio ou propriedade privada. Para Marx nenhum dos direitos humanos ultrapassa o egoísmo

do homem burguês, que visa apenas o seu interesse particular, necessariamente está dissociado da comunidade política. Existe, portanto, uma contradição entre interesse particular e interesse geral, e os chamados direitos humanos não conseguem escapar dessa contradição.

Enfim, a emancipação política apesar de ser um avanço, ainda é apenas uma etapa da emancipação humana. Apesar de promover a igualdade e liberdade, ela só existe no plano formal. As desigualdades sociais continuam existindo em função da forma desigual com que é distribuída a propriedade privada. Marx avança firmemente na discussão sobre os limites da cidadania, deixando claro que a mesma não consegue promover efetivamente os valores que se propõe. Segundo ele, existe uma crítica arguta ao Estado resultante do processo histórico de formação do capitalismo. Apesar da cidadania ser um avanço ela ainda não consegue promover a igualdade efetiva dos grupos sociais. Como diria Norberto Bobbio³, existe uma distinção entre democracia formal e democracia substancial. A democracia formal é aquela apregoada pelos direitos que existem em nossa legislação. Observando, por exemplo, nossa constituição verifica-se que ela é uma das mais democráticas, pois em termos de direitos avançou muito. Porém, a realidade é muito diferente. Nossa sociedade é profundamente desigual, e a diferença entre os vários grupos que compõem a sociedade brasileira é às vezes gritante. As desigualdades entre negros e brancos no país são um exemplo disso. Para que houvesse uma democracia substancial seria necessário uma melhor distribuição dos recursos econômicos, o que afetaria nossa vida social não havendo uma distância tão grande dos grupos sociais que compõem a sociedade brasileira. Neste sentido, pode-se dizer que a democracia só existe quando a forma corresponde ao conteúdo. Os direitos existentes no papel devem encontrar efetividade na prática social.

³ BOBBIO, N. *Estado, Governo, Sociedad; para uma teoria geral da política*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987. p. 155 à 157.

Apesar do avanço na crítica ao conceito de cidadania Marx não consegue romper com o conceito de indivíduo. Quando fala em emancipação humana ele se refere a uma situação social em que as várias diferenças foram suprimidas em nome de um homem geral. O que seria esse homem geral ou indivíduo? Será que tal conceito consegue contemplar as especificidades dos grupos sociais?

A Diferença e a Crítica da Modernidade

Benhabib e Cornell⁴ mostram como o surgimento do movimento feminista e a chamada nova esquerda levam a uma reestruturação teórica a partir da perspectiva feminista. Poderíamos ampliar, não só o movimento feminista, como o movimento negro e outros movimentos que colocam problemas aos conceitos desenvolvidos pela tradição ocidental de pensamento. Tais movimentos acabam por questionar as categorias fundamentais da metodologia, ciência e teorias ocidentais. Para essas autoras há uma necessidade de mudança do paradigma marxista para o pensamento feminista. O que seria esse chamado indivíduo portador da razão e que busca a liberdade? Será que ele possui gênero, cor, cultura? Será que tais diferenças têm alguma atuação na formação do seu eu e da posição social?

Para essas autoras torna-se necessário uma mudança do paradigma marxista de pensamento que possa contemplar as reivindicações dos grupos feministas. Pode-se observar que o marxismo ortodoxo possui alguns pressupostos: o materialismo histórico enquanto ciência busca generalizações semelhantes a leis; essa concepção coloca que as transformações sociais são determinadas em última análise pelas relações de produção; que a consciência de grupo está ligada à posição ocupada na esfera econômica e nesse sentido as classes sociais são os atores coletivos mais importantes.

⁴ BENHABIB, S.; CORNELL. *Feminismo como crítica da Modernidade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

Segundo essas autoras a tradição do pensamento ocidental é marcada pela construção de um conceito de razão deontológico. O pensamento ocidental faz uma distinção entre o sujeito e o conhecimento. O conhecimento torna-se possível devido à existência de um sujeito que é portador da razão. Ele existe independentemente das condições históricas e é uma categoria universal. Tal conceito é semelhante ao conceito de indivíduo que aparece nas teorias contratualistas. Um indivíduo portador da razão percebe a necessidade da criação de um contrato social para que sua existência seja garantida por meio da criação do Estado.

A chamada razão deontológica acaba por reduzir os conceitos à sua essência deixando de lado a particularidade. O próprio conceito de cidadania não leva em consideração as particularidades dos vários grupos sociais. Portanto, essa razão como conceito deontológico é incapaz de pensar a diferença e particularidades sem reduzi-las à irracionalidade. Para as autoras a dicotomia entre vida pública e privada não é capaz de perceber as especificidades e os anseios, fruto da condição de gênero. A Esfera Pública de uma forma geral foi identificada como o *locus* do indivíduo na busca do bem comum contribuindo para o bem geral. Enquanto isso, a esfera privada foi identificada como o espaço do amor e da afeição. De certa forma, a esfera pública é o espaço da razão enquanto a esfera privada é o espaço por excelência da família. Ou seja, à mulher cabe confinar-se ao espaço privado, pois é nesse *locus* que se realiza a socialização dos filhos, atividade praticamente identificada ao papel da mulher. As mulheres passam a ser “naturalmente” confinadas à esfera de vida privada. Portanto, torna-se necessário uma redefinição das categorias ‘público’ e ‘privado’ e a incorporação de padrões de comportamento e emocionalidade que antes eram identificados ao feminino e “confinados” à esfera privada.

Ao questionar o conceito deontológico de razão e

a dicotomia pública e privada o feminismo acaba também por demonstrar que o princípio normativo e dispositivo institucional da teoria política liberal não consegue lidar com as diferenças. O conceito de indivíduo (*persona* público) é prejudicado pela desigualdade, assimetria e dominação que permeia a identidade privada desse sujeito dotado de gênero. O enfoque liberal do *eu* tem a perda da compreensão do *eu* dotado de gênero, e poderíamos ampliar, o *eu* marcado pela identidade étnico-racial. A crítica do feminismo coincide, dessa forma, com uma série de argumentos que permitem questionar o pensamento ocidental. Esse conjunto de argumentos acaba por buscar uma nova concepção de ciência que Semprini⁵, por exemplo, caracteriza como epistemologia Multicultural.

Semprini caracteriza essa epistemologia a partir de alguns pressupostos: a realidade é uma construção; as interpretações são subjetivas; os valores são relativos e o conhecimento é um fato político. Um dos pressupostos do pensamento ocidental é a separação entre sujeito e conhecimento, a realidade que existe independente da representação que o sujeito faz da mesma. Parafrazeando um grande autor os fatos sociais devem ser tratados como coisa⁶. A objetividade é condição necessária para análise da realidade, o sujeito tem que fazer a distinção entre a objetividade e subjetividade. A epistemologia multicultural critica esse pressuposto uma vez que tal objetividade deve ser vista como uma descrição dessa realidade sendo que, no máximo, deve ser vista como uma versão possível dentre outras sobre o objeto de conhecimento.

Já que a realidade não é algo objetivo, as interpretações subjetivas estão amplamente condicionadas pela posição social do agente e pela sua identidade social. Nesse sentido, a interpretação passa a ser algo essencialmente individual. A essa característica acrescenta-se a relatividade dos valores sociais e torna-se difícil estabelecer um plano de

⁵ SEMPRINI, Andrea. *Multiculturalismo*. Bauru: Edusc, 1999. p. 83 à 85.

⁶ DURKHEIM, Emile. *As Regras do Método Sociológico*. São Paulo: Nacional, 1990. p.13.

objetividade que escape ao condicionamento da posição do sujeito. Portanto, a verdade está fundamentada numa história pessoal ou em convenções coletivas. Com isso, ainda segundo Semprini, torna-se necessário relativizar qualquer julgamento de valor. Como consequência desses pressupostos o conhecimento é um fato político, pois, qualquer visão sobre a realidade está marcada pelo jogo de forças entre os grupos, que buscam o poder no interior do sistema.

A incorporação das diferenças na explicação da vida social pode ser observada na discussão de Boaventura Souza Santos⁷ sob a necessidade da *'esquerda'* adotar uma concepção de direitos humanos que incorpore o multiculturalismo. Para o autor, o fim do Socialismo real colocou problemas sérios sobre a questão da emancipação e regulação normativa dos grupos sociais. Ele entende que a tarefa central da política emancipatória do nosso tempo é tentar buscar uma concepção de direitos humanos baseada num diálogo intercultural entre os diversos povos e culturas que transcenda e busque a universalidade sem deixar de respeitar as particularidades. Tal transformação só ocorrerá na medida em que esse diálogo for feito a partir de algumas premissas.

A primeira premissa é a necessidade de superação do debate entre universalismo e particularismo. Nessa discussão não pode haver tal polarização, pois esta prejudicaria uma concepção emancipatória dos direitos humanos. Apesar de todas as culturas serem relativas, para Boaventura, o relativismo enquanto atitude filosófica é incorreto. No outro pólo pode-se observar que todas as culturas aspiram preocupações e valores universais, mas também o universalismo enquanto atitude filosófica também é incorreto. Para evitar tal armadilha o autor propõe que contra o universalismo há de se propor diálogos interculturais entre os vários povos. Para evitar também o relativismo absoluto há de se desenvolver critérios políticos que distingam a

⁷ SANTOS, Boaventura Souza. Por uma concepção multicultural de direitos humanos. In: FELDMAN-BIANCO, Bela; CAPINHA, Graça. *Identities: estudos de cultura e poder*. São Paulo: Hucite, 2000. p. 19-40.

política progressista da política conservadora. Torna-se imprescindível que este diálogo leve a coligações transnacionais que busquem valores ou exigências máximas e não se limite apenas ao “possível”.

A segunda premissa é a de que apesar de todas as culturas possuírem concepções de dignidade humana, nem todas elas a concebem em termos de direitos humanos e, portanto, torna-se imprescindível identificar quais são as preocupações comuns entre as diversas culturas.

A terceira premissa para o autor, e no nosso entender a mais importante, é a idéia de que as culturas são incompletas e problemáticas na sua concepção de direitos humanos. Nenhuma cultura por mais desenvolvida que seja possui uma capacidade de resolver todos os problemas, pois se assim o fosse não haveria pluralidade de culturas. É essa idéia de completude que levou a uma série de intolerâncias. Veja-se quanta barbárie foi resultado do conceito ocidental de civilização. Em nome de tal conceito vários povos foram exterminados. Na busca de um único padrão civilizatório os povos ocidentais impuseram valores acreditando que os mesmos eram os mais completos.

A quarta premissa é a de que todas as culturas possuem versões diferentes sobre a dignidade humana, algumas são mais amplas e outras nem tanto. O ocidente, por exemplo, possui duas concepções de direitos humanos que são divergentes, uma de cunho liberal e outra de cunho marxista. Uma acaba dando prioridade aos direitos cívicos e políticos e a outra dá prioridade aos direitos sociais e econômicos. É necessário, pois, perceber qual delas amplia a reciprocidade entre as culturas.

A última premissa é a que todas as culturas tendem a distribuir as pessoas e os grupos sociais em dois princípios competitivos. Um é a igualdade e o outro é a diferença. A igualdade opera por meio de uma hierarquia entre unidades homogêneas. Pode-se citar

como exemplo a hierarquia cidadão/estrangeiro. Já a diferença opera por meio das hierarquias entre diferenças e identidades consideradas unidas, como por exemplo, a hierarquia entre etnias ou raças. Os dois princípios não se sobrepõem, pois nem todas as igualdades são idênticas e nem todas as diferenças desiguais.

*Essas são premissas de um diálogo intercultural sobre a dignidade humana que pode levar, eventualmente, a uma concepção mestiça de direitos humanos, uma concepção que, em vez de recorrer a falsos universalismos, se organiza como uma constelação de sentidos locais, mutuamente inteligíveis, e se constitui em redes de referências normativas capacitantes.*⁸

⁸ *Ibidem*, p. 30.

Boaventura propõe um diálogo cultural baseado na premissa de uma hermenêutica diatópica. O conceito parte da idéia de que os *topoi* de uma cultura por mais fortes que sejam, são incompletos quanto à própria cultura que pertencem. Essa incompletude não é percebida uma vez que a aspiração da totalidade de todas as culturas acaba levando a que se tome a parte pelo todo. Para o autor o objetivo da hermenêutica diatópica não é atingir a completude, mas levar aos interlocutores o diálogo e a consciência da incompletude de seus *topois*.

Para Boaventura, para que isso seja atingido deve-se buscar:

...das diferentes versões de uma dada cultura, deve ser escolhida aquela que representa o círculo mais amplo de reciprocidade dentre dessa cultura, a versão que vai mais longe no reconhecimento do outro...o mesmo procedimento deve ser adotado na cultura ocidental. Das duas versões de direitos humanos existentes na nossa cultura – a liberal e a marxista – a marxista deve ser adotada, pois amplia para os domínios econômico e social a igualdade que a versão liberal apenas considera legítima no domínio político...uma vez que todas as culturas tendem a distribuir pessoas e grupos de acordo com dois princípios concorrentes de igualdade e diferença,

*as pessoas tem o direito a ser iguais quando a diferença os inferioriza, e o direito a ser diferentes quando a igualdade os descaracteriza.*⁹

⁹ *Idem*, p. 37. Os grifos são meus.

Percebe-se que tal visão explicitada por Boaventura pode ser utilizada na concepção de cidadania ou seja, uma cidadania que busque levar a igualdade entre os diversos grupos sociais que compõem uma determinada sociedade. É perceptível no caso brasileiro em que a diferença inferioriza e, assim, a cidadania precisa ser incorporada à questão étnico-racial. Se nossa cidadania não avançar incorporando tal diferença para evitar que ela leve à desigualdade torna-se impossível uma cidadania efetiva no país. Assim, só a superação desse dilema pode levar à efetiva democratização no Brasil.

Ideologia, Interpelação e Cidadania

Dando continuidade ao argumento desenvolvido no texto acerca da necessidade de incorporação das diferenças na questão da cidadania para que ela se torne efetiva, há de se acrescentar um problema que ocorre no Brasil e que dificulta a luta do movimento negro na busca da efetiva cidadania: o mito da democracia racial. Na obra de Gilberto Freyre¹⁰, esse mito é caracterizado pela crença que a miscigenação praticada entre brancos, negros e índios no Brasil levou a uma diminuição dos antagonismos sociais desses grupos.

¹⁰ FREYRE, G. *Casa Grande & Senzala*. Rio de Janeiro: Record, 1989. Ver especialmente prefácio.

Acredita-se que a miscigenação no plano biológico se traduziu numa maior democratização das relações dos diversos grupos sociais que compõem a sociedade brasileira. Esse mito agiu e ainda age poderosamente na desmobilização da sociedade na luta contra o racismo e da discriminação. Afinal, o mito age no sentido de colocar o Brasil como um modelo de relações sociais entre grupos diferentes, que pode ser, por exemplo, como contraponto ao racismo “virulento” que existe nos Estados Unidos. Tal mito acaba por encobrir as

relações hierárquicas e desiguais existentes entre brancos e negros em nosso país. Associado ao mito da democracia racial existe uma estratificação sócio racial que estabelece dois pólos a saber, de um lado o negro e de outro o branco.¹¹ sendo que entre esses dois pólos existe uma variedade de gradientes. A cor da pessoa quanto mais próxima da branca maiores serão as suas chances de mobilidade social. Com isso os mulatos tendem a ter maiores chances de mobilidade social que as pessoas que possuem um gradiente de cor mais próxima da cor negra.

Associada a essa estratificação sócio-racial pode-se observar um conjunto de representações e imagens depreciativas do elemento negro na sociedade que acaba fazendo com que as pessoas que possuem origem africana tenham um auto-referencial negativo de si mesmas, acabando por negarem sua ascendência¹². Este se torna um problema de difícil superação numa sociedade em que predominam valores como padrões de beleza brancos e que associam a razão ao elemento branco. Aos negros ainda cabem, no imaginário popular, atividades de caráter físico. Os espaços socialmente delimitados estão relacionados ao esporte e às artes.

Portanto, um dos grandes problemas que o movimento negro enfrenta no decorrer da história brasileira é a falta de adesão às suas propostas. Para os elementos de cor branca, tais movimentos são responsáveis pela criação do racismo, uma vez que o movimento negro acabaria por criar uma espécie de racismo ao contrário. O negro, de vítima passa a ser responsável pela situação social em que se encontra. Nesse encaminhamento, conforme os negros ascendem socialmente passam por um processo de “branqueamento social” tendendo a se negar enquanto negros. Com isso a luta do movimento negro passa a ser a busca de um conceito de cidadania que abarque as especificidades de uma população que historicamente foi marginalizada e excluída.

¹¹ FERNANDES, F. *A integração do negro na Sociedade de Classes*. São Paulo: Ática, 1978.

¹² Para um maior aprofundamento desta interpretação ver: FANNON, F. *Pele negra, máscaras brancas*. Porto: A. Ferreira, sd.

Louis Althusser em sua análise dos aparelhos ideológicos do Estado nós fornece alguns elementos importantes para entender a construção da identidade dos grupos sociais, e como tal construção está relacionada ao conceito de interpelação. Ao analisar o sistema capitalista ele observa que a condição última de qualquer sistema produtivo é a reprodução das suas condições de produção. O sistema capitalista para conseguir continuar existindo precisa reproduzir as forças produtivas como também as relações de produção existentes. Segundo o autor, a reprodução da força de trabalho é assegurada pelos salários pagos à classe trabalhadora. Mas, para que essa força de trabalho seja reproduzida ela deve ser feita através de uma qualificação da força de trabalho. A reprodução da força de trabalho não se dá mais no local do trabalho, mas por meio do sistema escolar capitalista, como também em outras instituições e instâncias.

A escola é o local onde se aprende a ler, escrever, contar e em última análise as técnicas e os elementos de uma “cultura científica” necessária para que a mão-de-obra seja incorporada ao mercado de trabalho. Além desses elementos, aprende-se também as regras de bom comportamento, regras de moral e consciência cívica. O indivíduo apreende desde cedo a socialização necessária para sua incorporação ao mercado de trabalho como também é feito o trabalho de “condicionamento” e aceitação do sistema capitalista como algo natural e necessário da vida social. De certa forma aprende-se na escola a saber mandar nos operários, como também a saber obedecer as ordens sem questioná-las. A socialização proporcionada pela escola existe no sentido de reproduzir a submissão às regras vigentes. A escola como também outras instituições do Estado como a Igreja e o Exército, segundo Althusser, fornecem o “*know-how*” necessário que assegure a submissão do indivíduo a uma ideologia dominante.

A reprodução da força de trabalho evidencia, como condição sine qua non, não somente a reprodução de sua “qualificação” mas também a reprodução de sua submissão à ideologia dominante, ou da “prática” desta ideologia, devendo ficar claro que não basta dizer: “não somente mas também”, pois a reprodução da qualificação da força de trabalho assegura em e sob as formas de submissão ideológica.¹³

¹³ ALTHUSSER, L. *Aparelhos Ideológicos do Estado*. Rio de Janeiro: Graal, 1985. p. 59.

Para reforçar seu argumento Althusser busca elucidar sua interpretação com a análise e crítica da obra de Marx. Segundo ele, para Marx, a estrutura de toda sociedade é constituída por níveis e instâncias articuladas. Essa estrutura forma os níveis e instâncias e pode ser caracterizada de um lado por uma infraestrutura e de outro uma superestrutura. A infraestrutura é a base econômica, ou seja, as forças produtivas e as relações de produção do modo de produção capitalista. A superestrutura pode ser caracterizada por dois níveis ou instâncias: a instância jurídico-política, que são basicamente o Direito e o Estado, e a esfera ideológica que pode ser caracterizada com as distintas ideologias, religiosas, moral, jurídica e política. A base ou infraestrutura condiciona a superestrutura. Dito de outra forma, as formas ideológicas são condicionadas pela forma de organização da produção.

Apesar disso ainda existe uma certa autonomia relativa da superestrutura em relação à base, ou seja, na visão de Althusser existe uma ação de retorno da superestrutura sobre a base. Com isso ele passa a analisar o Estado que é concebido como um aparelho repressivo. Em última análise o Estado é a máquina que permite à classe dominante assegurar sua dominação sobre a classe operária. Essa concepção segundo o autor aparece nos escritos de Marx no *Manifesto* como também no *18 Brumário*.

...O Estado é uma “máquina” de repressão que permite às classes dominantes (no século XIX à classe burguesa e à classe dos

grandes latifundiários) assegurar sua dominação sobre a classe operária, para submetê-la ao processo de extorsão da mais-valia (quer dizer, à exploração capitalista).¹⁴

¹⁴ *Ibidem*, p. 62.

Para entender ainda melhor Althusser também faz a distinção entre Estado e Aparelho de Estado: “...O Estado é, antes de mais nada, o que os clássicos do marxismo chamaram de o aparelho de Estado. Este termo compreende: não somente o aparelho especializado (no sentido estrito), cuja existência e necessidade reconhecemos pelas exigências da prática jurídica, a saber: a política – os tribunais – e as prisões; mas também o exército, que intervém diretamente como força repressiva de apoio em última instância diretamente como força repressiva de apoio em última instância (o proletariado pagou com seu sangue esta experiência) quando a polícia e seus órgãos auxiliares são “ultrapassados pelos acontecimentos”; e acima deste conjunto, o chefe do Estado, o Governo e a Administração.¹⁵

¹⁵ *Idem*, p. 63.

Para Althusser toda luta política gira em torno da tomada e manutenção do Estado. Com isso torna-se necessário fazer a distinção entre poder do Estado e aparelho do Estado. O objetivo da luta de classes é a busca do poder do Estado. Os aparelhos do Estado não se confundem com o Aparelho repressivo do Estado (governo, administração, exército, a polícia, os tribunais, as prisões etc.), pois tais aparelhos funcionam por meio da violência em situações limites. Os aparelhos do Estado podem ser chamados de aparelhos ideológicos, que são as diversas instituições que se apresentam de forma distintas e especializadas.

Os Aparelhos Ideológicos do Estado (AIE) que podemos citar em suas diversas modalidades são os AIE religiosos (as diferentes igrejas), A AIE escolar, familiar, jurídico, político, sindical, de informação (imprensa, rádio, televisão) e cultural. Percebe-se que a maior parte desses aparelhos ideológicos está no domínio privado enquanto os repressivos estão no domínio público. De certa forma o Estado não é nem público e nem privado, mas é a condição da distinção

do público e privado. Os Aparelhos Ideológicos do Estado funcionam por meio da ideologia. As várias instituições que os compõem têm o papel de inculcamento das ideologias que mantém e reproduzem o tipo de sistema capitalista. Nenhuma classe social pode deter o poder de Estado sem exercer a hegemonia sobre os Aparelhos Ideológicos do Estado. Neste sentido a luta política não se resume apenas na tomada do poder do Estado, mas principalmente, tal luta se manifesta pela busca do domínio ideológico que é a grande responsável pela aceitação passiva e submissa do modo de produção capitalista.

Portanto, a reprodução das relações de produção é assegurada pelo exercício de poder por meio dos aparelhos ideológicos do Estado e do aparelho repressivo. Dessa forma o Estado consegue se impor de várias maneiras. Quando ocorre uma greve, por exemplo, ele pode, além de mobilizar o seu aparato repressivo, manipular a opinião pública sobre o movimento pelos meios de comunicação de massas que criam uma certa imagem a ser direcionada para a população, de forma que ela perceba o movimento segundo os seus interesses. No Brasil, esta questão parece estar bem clara na maneira como o governo se relaciona com o movimento dos trabalhadores sem-terra. Quando os trabalhadores invadem as terras, o Estado utiliza do seu aparato repressivo e, ultimamente, por meio de uma série de propagandas na imprensa, utiliza da ideologia para descredenciá-los perante a opinião pública. As invasões são caracterizadas como violentas e prejudiciais para a reforma agrária no país.

Um outro exemplo pode ser citado com relação ao mito da democracia racial. O Estado brasileiro até bem pouco tempo contribuía para a manutenção desse mito por meio da escola. A versão ensinada às crianças era de que o processo de colonização no Brasil se deu a partir do encontro harmônico entre as três raças. Com isso desde pequenas, as crianças aprendiam a acreditar nesse mito. Uma das questões levantadas pelo

movimento negro era a necessidade de mudança nos livros didáticos como também do currículo escolar para que não contribuíssem ainda mais para manutenção do racismo e discriminação. Nesse sentido a análise de Althusser é extremamente elucidativa quanto às formas de manutenção do poder e papel da ideologia nesse processo.

Para esclarecer um pouco mais a discussão torna-se necessário, segundo Althusser, retomar um pouco à análise sobre a questão da ideologia em Marx. Ainda, segundo o autor, Marx concebia a ideologia como um sistema de idéias, representações que dominam o “espírito” de um homem ou grupo social. Para se criar uma teoria das ideologias era necessário buscá-la na história das formações sociais. Na *Ideologia Alemã*, esse conceito aparecia como um sonho, ilusão ou nada; a realidade aparecia como algo totalmente oposto à sua representação. Nesse sentido, para Marx, a ideologia era uma *bricolage* imaginária constituída pelos resíduos da história concreta dos indivíduos. Na *Ideologia Alemã*, para Althusser a ideologia nada mais é que puro sonho e também não possui história, no sentido de não ter uma história propriamente sua.

Na percepção e análise de Althusser desse conceito, a ideologia possui uma história sua, mas por outro lado, em geral não tem história. A ideologia possui uma estrutura e funcionamento que fazem dela uma realidade não-histórica. A ideologia não tem história e deve ser relacionada à proposição de Freud de que o inconsciente é eterno:

....as ideologias têm uma história sua (embora seja ela, em última instância, determinada pela luta de classes); e por outro lado, acredito poder sustentar ao mesmo tempo que a ideologia em geral não tem história, não em um sentido negativo (o de que a história está fora dela), mas no sentido positivo. a ideologia tem uma estrutura e um funcionamento tais que fazem dela uma realidade não histórica, isto é, omnibistórica, no sentido em que esta estrutura e este funcionamento apresentam da mesma forma imutável em

*toda sua história, no sentido do manifesto define a história como história da luta de classes, ou seja, história das sociedades de classe.*¹⁶

¹⁶ *Idem*, p. 84.

Observemos como ele relaciona ideologia e inconsciente:

*Se eterno significa, não a transcendência a toda história (temporal), mas ominipresença, transbistórica e portanto imutabilidade em sua forma em toda extensão da história, eu retomarei palavra por palavra da expressão de Freud e direi: a ideologia é eterna, como o inconsciente. E acrescentarei que esta aproximação me parece teoricamente justificada pelo fato de que a eternidade do inconsciente não deixa de ter relação com a eternidade da ideologia em geral.*¹⁷

¹⁷ *Idem*, p. 85.

Althusser elabora algumas teses sobre a estrutura e funcionamento da ideologia. A primeira delas considera a ideologia como uma representação imaginária dos indivíduos com suas condições reais de existência. Partindo de tal pressuposto, por que segundo Althusser os homens necessitariam dessa transposição imaginária? Em uma resposta simplista poderia ser colocado que existe um grupo de homens cínicos que assentam sua dominação e exploração do povo sobre uma representação falseada do mundo. A segunda interpretação possível seria a de que os homens fazem uma representação imaginária de suas condições de existência por que as mesmas são em si alienadas. Na visão de Althusser não são as condições reais de existência, seu mundo real que os homens representam na ideologia. O que é nelas de fato representado é sua relação com as condições reais de existência. Nesse sentido, é a natureza imaginária dessa relação que sustenta toda a deformação imaginária. Portanto, a ideologia representa não o sistema das relações reais que governa a existência dos homens, mas a relação imaginária destes indivíduos com as relações reais sob as quais vivem. A ideologia possui uma existência real, pois sempre existe em um

Aparelho Ideológico de Estado. A representação ideológica é feita pelo sujeito dotado de uma consciência que crê nas idéias que sua consciência lhe inspira, imprimindo nos atos de sua prática material tais representações enquanto sujeito livre. As idéias desaparecem como tais, a sua existência está inscrita nos atos e práticas regulados por rituais definidos pelos Aparelhos Ideológicos do Estado. Os rituais existentes nos AIE prescrevem atos materiais de um sujeito que age conscientemente segundo sua crença. Para o autor a esta formulação deve-se acrescentar as seguintes noções: sujeito, consciência, crença e atos. Só existe prática por meio e sob uma ideologia, e esta só existe por sua vez pelo sujeito e para o sujeito. Com isso chegamos ao aspecto que interessa à presente discussão: na visão de Althusser a ideologia tem por função interpelar os indivíduos enquanto sujeitos. Ou dito de outra forma, a ideologia tem por função constituir indivíduos concretos em sujeitos.

A ideologia age ou funciona de tal forma que “recruta” sujeitos dentre os indivíduos, ou transforma indivíduos em sujeitos. Tal operação de recrutamento Althusser chama de interpelação. Quando o indivíduo é interpelado e se reconhece na interpelação, ele se torna sujeito. O exemplo utilizado por Althusser para explicar o fenômeno da interpelação é sobre a ideologia religiosa cristã. Segundo o autor a religião convoca as pessoas para servir a “Deus”. A ideologia cristã se dirige aos indivíduos para transformá-los em sujeitos. Ela interpela os indivíduos e faz o indivíduo se reconhecer enquanto sujeito que foi convocado por “Deus”. De indivíduo ele passa a ser sujeito ativo. Toda ideologia na visão do autor tem um centro, um lugar absoluto ocupado pelo sujeito absoluto que interpela uma infinidade de indivíduos como sujeitos.

Resumindo Althusser diria: A ideologia tem como função a interpelação dos indivíduos em sujeitos; leva o sujeito à submissão da mesma; leva também ao reconhecimento entre sujeitos e ideologia. Para os

sujeitos há uma garantia de que tudo está bem se os sujeitos se reconhecem e agem de acordo com tal qualidade. Na acepção da modernidade o sujeito é considerado uma subjetividade livre, centro de iniciativas, autor e responsável pelos seus atos. Althusser desmistifica tal concepção ao mostrar como a ideologia age sobre o indivíduo e o condiciona.

Em nossa percepção o conceito de interpelação pode ser utilizado para constituir uma possível estratégia do movimento negro em busca de uma cidadania que incorpore suas demandas. Em nossa visão só um forte movimento de grande representatividade social pode pressionar o governo à criação de políticas públicas específicas para a população negra que reverta o quadro de desigualdade social no país. Nesse sentido é necessário que esse movimento crie uma ideologia que interpele os indivíduos para as suas propostas. Ou seja, que transforme os indivíduos em sujeitos ativos do movimento. No caso brasileiro, o mito da democracia racial exerce um grande papel desmobilizador na luta contra o racismo e a discriminação. Só será possível uma estratégia de luta que seja feita em função de uma ideologia que leve a população negra e branca a se identificar com o problema da discriminação e racismo. Um problema a ser enfrentado na busca dessa ideologia são as grandes diferenças que os grupos sociais possuem entre si em termos de valores, estilos de vida, gostos e posições que ocupam no interior da sociedade não só na população negra como também entre os brancos. Pierre Bourdieu é um dos teóricos que nos fornecem elementos para entender tal problema.

A questão do Habitus

¹⁸ BOURDIEU, P. Esboço de uma teoria prática. In: PIERRE BOURDIEU, *Coleção Grandes Cientistas Sociais*, São Paulo: Ática, 1994.

Para Bourdieu¹⁸ o mundo social pode ser explicado por três modos de conhecimento: o conhecimento fenomenológico, o conhecimento objetivista e o conhecimento praxiológico. No conhecimento

fenomenológico, a verdade é extraída da experiência primeira do mundo social. O mundo social é apreendido como natural e evidente, sobre o qual não se precisa pensar. As representações são resultantes das primeiras impressões que a consciência forma da realidade. Na forma de conhecimento objetivista, as relações objetivas da realidade estruturam práticas e representações das práticas e, portanto, há possibilidade de ruptura entre o conhecimento entre as primeiras representações que se fazem da realidade e o conhecimento objetivo. Quanto ao conhecimento praxiológico, este não busca só o sistema de relações objetivas, mas também *as relações dialéticas entre as estruturas e as disposições* estruturadas as quais se atualizam e tendem a reproduzi-la. Nessa concepção há um duplo processo de interação entre exteriorização e interioridade. O autor procura fazer uma crítica ao objetivismo do estruturalismo principalmente do modelo da lingüística de Saussure. Na visão objetivista parece que a comunicação só existe se os agentes estão objetivamente afinados de modo a associar o mesmo sentido ao mesmo signo. Na visão objetivista do estruturalismo as práticas e interpretações só são possíveis se relacionadas a um mesmo sistema de relações constantes, independentes das consciências e vontade individuais e irredutíveis na sua execução prática. A lingüística Saussuriana privilegia a estrutura do signo em detrimento de suas funções práticas que não se reduzem jamais às funções de comunicação e conhecimento. Só se permite perceber se as propriedades estruturais da mensagem, emissor e receptor são impessoais e intercambiáveis. Quando se passa da estrutura da língua para as funções que ela preenche, percebe-se que o uso que delas fazem os agentes e o contexto em que é usada, são importantes. Um erro desse tipo de análise seria atribuir aos grupos e instituições, disposições que só se podem construir nas consciências individuais. Tal análise acaba fazendo do sentido objetivo das práticas o fim subjetivo do sujeito.

Segundo o autor, é necessária uma ruptura com o objetivismo metódico. O realismo da estrutura implica numa visão de relações objetivas em totalidades já constituídas, fora da história, do indivíduo e do grupo. Nesse sentido, torna-se necessária a construção de uma teoria da prática. *Passar do opus operatum ao modos operandi*. Tentar buscar o modo de engendramento das práticas. Buscar a dialética da interioridade e exterioridade. Explicar a interiorização da exterioridade e a exteriorização da interioridade. As estruturas constitutivas de um tipo particular de meio (condições materiais de existência) que são regularidades associadas ao meio, produzem **Habitus**. O Habitus para Bourdieu, seria um sistema de disposições, um princípio gerador e estruturador das práticas e das representações que podem ser objetivamente reguladas e regulares sem ser produto de obediência às regras. São adaptações aos fins sem supor a intenção consciente dos fins. São ações orquestradas sem ser o produto da ação organizadora de um regente. O *habitus* está no princípio de encadeamento das ações que são objetivamente organizadas como estratégia.

Pode-se perceber uma crítica não só ao estruturalismo como também à escola da ação racional. Na verdade, para o autor, os agentes não ajustam conscientemente suas aspirações a uma avaliação exata de suas chances de sucesso. A avaliação que os agentes fazem de suas aspirações de sucesso faz antever a existência de um campo de sabedoria semi-formal: ditados, lugares comuns, preceitos éticos, princípios inconsciente do *ethos*, que levam a uma disposição geral e transponível. Portanto, as práticas estão ajustadas às chances objetivas. Disposições duravelmente inculcadas pelas condições objetivas engendram aspirações compatíveis com as condições objetivas. Para Bourdieu tais disposições levam a “*recusar o recusado e a amar o inevitável*”. O conflito de gerações, por exemplo, não opõe classes de pessoas separadas naturalmente pela idade, mas *habitus* que são produtos de diferentes

modos de engendramento. Portanto torna-se necessário abandonar teorias que tornam a prática uma reação mecânica. Não se pode reduzir interações objetivas das obras humanas a intenções conscientes deliberadas dos seus autores. Tal prática é informada pela relação dialética entre a situação em que está inserida a pessoa e o *habitus* de seu grupo. Para explicar a prática é necessário relacioná-la à estrutura objetiva que define condições sociais de produção de um determinado *habitus*. A identidade de condições de existência tende a produzir um sistema de disposições semelhantes. Cada agente quer saiba ou não, é produtor e reproduzidor do sentido objetivo. Enquanto produto da história o *habitus* produz práticas individuais e coletivas que produzem história. O princípio da continuidade e regularidade que o objetivismo concede ao mundo social sem explicá-lo é o sistema de disposição do passado que sobreviveu no atual e perpetua-se no futuro.

As ações coletivas são produtos de uma conjuntura, conjunção necessária das disposições e acontecimentos objetivos. A oposição entre indivíduo e sociedade dificulta a construção dialética entre estrutura e *habitus*. A classe social deve ser analisada como *habitus* de classe que seria um sistema de disposições comuns a todos os participantes da mesma estrutura. As estruturas objetivas inculcam através das experiências o sentido da realidade. E o *habitus* é o sistema subjetivo não individual de estruturas internalizadas, mas esquemas de percepção, concepção comuns a todos os nichos do mesmo grupo ou classe.

No caso brasileiro, uma das dificuldades para criação de uma ideologia que unifique os vários grupos sociais da população negra, são os *habitus* diferentes gerados por situações objetivas diferenciadas dessa mesma população. Se a grande maioria encontra-se excluída e marginalizada, há alguns segmentos que possuem uma situação objetiva bem diferente. Com isso os *habitus* desses grupos são diferenciados pois

possuem valores, percepções e concepções de mundo diferenciadas que dificultam a sua unificação enquanto um grupo com uma estratégia comum. A percepção do racismo e a discriminação bem como a estratégia de luta para enfrentá-lo tendem a serem diferentes conforme a posição social que a pessoa ocupa. Com certeza a forma de perceber o racismo é diferente, por exemplo, entre um empregado doméstico e um dentista negro. A posição e o grupo social em que ambos se encontram implicará em habitus diferenciados e, com isso, estratégias de luta contra a discriminação e racismo diferenciadas.

Nas palavras de Bourdieu:

É sua posição presente e passada na estrutura social que os indivíduos, entendidos como pessoas físicas, transportam com eles, em todo tempo e lugar sob a forma de habitus. Os indivíduos “vestem” os habitus como hábitos, assim como o hábito faz o monge, isto é, faz a pessoa social, com todas as disposições que são, ao mesmo tempo, marcas da posição social e, portanto, da distância social entre as posições objetivas, entre as pessoas sociais conjunturalmente aproximadas (no espaço físico, que não é espaço social) e a reafirmação dessa distância e das condutas exigidas para “guardar as distâncias” ou manipulá-las estrategicamente, simbólica ou realmente, reduzi-las (coisa mais fácil para o dominante que o dominado), aumentá-las ou simplesmente mantê-las (evitando “deixar-se levar”, “familiarizar-se”, em poucas palavras, “guardando o seu lugar” ou, ao contrário, “evitando permitir-se...”, “tomar liberdade de...”, enfim, “ficando no seu lugar”).¹⁹

¹⁹ *Ibidem*, p. 75

²⁰ BOURDIEU, P. Espaço social e poder simbólico. In: *Coisas Ditas*. São Paulo: Brasiliense, 1990. p.149.

Ainda segundo Bourdieu²⁰, a análise estruturalista levou a um avanço no sentido de mostrar que no mundo social e não apenas nos sistemas simbólico, de linguagem e mito, existem estruturas objetivas independentemente da consciência e da vontade dos agentes, que são capazes de orientar ou coagir práticas e representações. Mas, apesar do avanço, é preciso superá-la no sentido de criar o que Bourdieu chama de

construtivismo estruturalista. Tal postura implicará em buscar a gênese social dos esquemas de percepção, pensamento e ação que são os *habitus* e por outro lado buscar as estruturas sociais (campos e grupos) que as engendram.

De uma maneira geral, as Ciências Sociais segundo Bourdieu oscilam entre o objetivismo e o subjetivismo. De um lado procura tratar os fenômenos sociais enquanto “coisas” e de outro reduzir o mundo social às representações que deles fazem os agentes. Na verdade essas duas posturas não estão contrapostas, mas são momentos da análise que estão numa relação dialética. O conceito de espaço social pode ser utilizado como tentativa dessa ruptura. De certa forma pode-se comparar o espaço social com o espaço geográfico.

...Mas esse espaço é construído de tal maneira que, quanto mais próximos estiverem os grupos ou instituições ali situados, mais propriedades eles terão em comum, quanto mais afastados, menos propriedades em comum eles terão. As distâncias espaciais – no papel – coincidem com as distâncias sociais.²¹

²¹ *Ibidem*, p.153.

Segundo Bourdieu, o erro de Marx foi tratar as classes sociais no papel como classes reais, ou seja, concluir que da homogeneidade objetiva das condições e condicionamento que decorrem da identidade de posição no espaço social surge um grupo unificado enquanto classe. Da mesma forma apesar da maioria da população negra encontrar-se em condições de extrema desvantagem na posição ocupada no espaço social, nem por isso devido a tais condições objetivas ela se aglutinou num bloco único de luta contra o racismo. Na visão de Bourdieu, a noção de espaço social permite escapar desse erro tendo inclusive a possibilidade de explicar como se processaria a unificação desses indivíduos num grupo, pois os indivíduos que tendem a se constituir em grupos são os que estão mais próximos no espaço social. Nesse sentido os grupos que estão por fazer não estão dados

na realidade social. O movimento negro ainda está por fazer a unificação dos vários grupos sociais em torno de uma identidade que possibilite a luta contra o racismo e discriminação e a busca de uma cidadania multicultural.

A análise de Bourdieu nos mostra que as disposições dos agentes, seus *habitus*, e as estruturas mentais por meio dos quais eles apreendem o mundo social são em essência produto de interiorização das estruturas do mundo social. Nesse sentido as representações dos agentes variam segundo sua posição e segundo seus *habitus* como sistemas de esquemas de percepção e apreciação. O *habitus* é ao mesmo tempo um sistema de produção de práticas e um sistema de esquemas de percepção e apreciação dos produtos.

As relações objetivas do mundo social levam a que alguns grupos sociais tenham mais poder na obtenção e distribuição dos recursos sociais. Com isso o poder resultante da posição ocupada objetivamente por um grupo social transforma-se em poder simbólico. O tratamento destinado a uma pessoa depende muito de como outro a classifica. Suponhamos que uma pessoa resolva comprar em uma determinada loja. Dependendo de seus trajes, da forma de falar e da profissão ocupada, ela receberá um determinado tratamento. Com certeza um médico será tratado de forma muito mais distinta que um trabalhador braçal. Portanto, sua posição nas estruturas objetivas implicará num certo poder simbólico.

Para Bourdieu

Esses poderes sociais fundamentais são de acordo com minhas pesquisas empíricas, o capital econômico, em suas diferentes formas, e o capital cultural, além do capital simbólico, forma de que se revestem as diferentes espécies de capital quando percebidas e reconhecidas como legítimas. Assim, os agentes estão distribuídos no espaço social global de capital que eles possuem sob diferentes espécies, e, na segunda dimensão, de acordo com a estrutura de seu capital, isto é, de acordo com o peso relativo das diferentes espécies de capital, econômico, e cultural, no volume total de seu capital.²²

²² BOURDIEU, P. *Op. Cit.* p.154.

Nesse sentido, um movimento social tem mais chances de aglutinar as pessoas que estão num mesmo setor do espaço social que possuem recursos similares. Na visão de Bourdieu nas sociedades mais avançadas do ponto de vista econômico, a diferenciação em termos econômicos e sociais é ainda mais forte, mas isso não impede que os grupos sociais possam se organizar em estratégias comuns, apesar de pertencerem a setores do espaço social diferenciados. Pois, “...a força das diferenças econômicas e sociais nunca é tamanha a ponto de impedir que se possa organizar agentes segundo outros princípios de divisão – étnicos, religiosos ou nacionais, por exemplo.”²³

²³ *Ibidem*, p. 160.

Há de se encontrar um princípio que oriente a luta do Movimento Negro na construção de uma identidade que possibilite a articulação dos vários segmentos sociais que compõem a população brasileira.

A luta do Movimento Negro não é só uma luta por recursos materiais, mas uma luta pelo poder simbólico. Seus grupos precisam lutar pela visibilidade social tornando manifesto suas aspirações e construindo uma imagem que possa ser manipulada ao seu favor.

*...Para mudar o mundo, é preciso mudar as maneiras de fazer o mundo, isto é a visão de mundo e as operações práticas pelas quais os grupos são produzidos e reproduzidos....Primeiramente, como toda forma de discurso performativo, o poder simbólico deve estar fundado na posse do capital simbólico. O poder de impor às outras mente uma visão, antiga ou nova, das divisões sociais depende da autoridade social adquirida nas lutas anteriores. O Capital Simbólico é um crédito, é o poder atribuído àqueles que obtiveram reconhecimento suficiente para ter condição impor reconhecimento: assim, o poder de constituição de um grupo, através da mobilização, ou de fazer existir por procuração, falando por ele enquanto porta-voz autorizado, só pode ser obtido ao término de um longo processo de institucionalização, ao término do qual é instituído um mandatário, que recebe do grupo o poder de fazer o grupo.*²⁴

²⁴ *Ibidem*, p. 166.

O poder de um movimento social se mede por sua capacidade em ter visibilidade e reconhecimento social. As divisões sociais são fruto das lutas entre os diversos grupos no espaço social. Um grupo tem tanto mais poder quanto maior for sua capacidade de tornar explícitas as divisões sociais implícitas. O Movimento Negro terá força quando conseguir demonstrar que o lugar social reservado para o negro na sociedade é injusto e desigual e, portanto, necessária a sua modificação.

A teoria do espaço social torna-se um bom instrumental para entender a luta dos movimentos sociais pelo seu reconhecimento e, portanto, pode ser utilizada para interpretar as estratégias necessárias para que o Movimento Negro consiga uma cidadania que respeite e garanta os direitos de uma grande parcela da população brasileira, excluída historicamente no passado e que ainda continua numa situação difícil no presente. A cidadania necessita ser construída a partir de uma perspectiva em que as diferenças sejam respeitadas e não geradoras de desigualdades.

Considerações Finais

Este trabalho teve como objetivo fazer uma crítica ao conceito de cidadania que não incorpora as especificidades dos vários grupos sociais que compõem a sociedade, tendo em vista principalmente a necessidade de um conceito de cidadania que incorpore a questão étnico-racial. Atualmente existe uma demanda por parte do Movimento Negro nacional da necessidade da criação de políticas específicas para a população negra no sentido de diminuir a grande desigualdade social existente entre brancos e negros no Brasil. Há também a necessidade de uma postura mais ativa do Estado brasileiro no combate ao racismo e discriminação no país.

O texto procurou demonstrar que isso ocorrerá na medida em que se crie um conceito de cidadania

multicultural. Ou seja, um conceito de cidadania que evite que as diferenças sejam fonte de desigualdade. Num país em que predomina a crença da existência de uma democracia racial, o Movimento Negro tem extrema dificuldade no sentido de articular vários grupos sociais no combate ao racismo e discriminação, bem como discutir políticas específicas que visem promover a população negra no Brasil. A busca de uma cidadania multicultural, passa necessariamente por um processo de construção de uma identidade social que mobilize a população negra e sensibilize os demais grupos sociais para criação de um estado de direito que diminua as desigualdades entre brancos e negros no Brasil. Buscou-se utilizar dos conceitos desenvolvidos nas ciências sociais que ajudam a compreender como se dá a formação da identidade social, e como a construção dessa identidade é necessária para a mobilização da sociedade na construção de um novo tipo de cidadania. Este novo conceito de cidadania deve ser buscado com a incorporação da discussão atual do multiculturalismo. Os novos movimentos sociais demonstraram como a questão das diferenças precisa ser contemplada atualmente para evitar que tais diferenças sejam geradoras de desigualdade entre os grupos sociais. Ou seja, as questões de gênero, de etnia-raça, de idade e das especificidades de uma forma geral, precisam ser articuladas num conceito de cidadania que evite que essas diferenças sejam fontes de desigualdade social.

Os conceitos de interpeção bem como de espaço social são conceitos elucidativos que nos fornecem pistas para compreender as estratégias de construção dos grupos sociais e sua visibilidade na sociedade. Tais conceitos nos mostram que o sucesso dos grupos sociais na luta por seus objetivos passa necessariamente pela construção de sua visibilidade como grupos sociais, bem como pela mudança das visões que a sociedade possui dos mesmos. O Movimento Negro só obterá sucesso em seus objetivos na medida em

que tenha maior visibilidade social e mude as visões que ainda persistem no Brasil sobre o negro. Tal mudança só se dará quando parcelas cada vez maiores da população forem convencidas da necessidade de um novo tipo de cidadania que respeite as diferenças e especificidades dos vários grupos sociais.

Referências:

ALTHUSSER, L. *Aparelhos Ideológicos do Estado*. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

BENHABIB, S.; CORNELL. *Feminismo como Crítica da Modernidade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

BOBBIO, N. *Estado, Governo, Sociedade*; para uma teoria geral da política. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1987.

BOURDIE, P. Esboço de uma teoria prática. In: Pierre Bourdieu, *Coleção Grandes Cientistas Sociais*, São Paulo: Ática. 1994.

_____. Espaço social e poder simbólico. In: *Coisas Ditas*. São Paulo: Brasiliense, 1990.

DURKHEIM, Emile. *As Regras do Método Sociológico*. São Paulo: Nacional, 1990.

FELDMAN-BIANCO, Bela; CAPINHA, Graça. *Identidades: estudos de cultura e poder*. São Paulo: Hucitec, 2000.

FREYRE, G. *Casa Grande & Senzala*. Rio de Janeiro: Record, 1989.

FERNANDES, F. *A integração do negro na sociedade de classes*. São Paulo: Ática, 1978.

FANNON, F. *Pele negra, máscaras brancas*. Porto: A. Ferreira, sd.

FELDMAN-BIANCO, Bela; CAPINHA, Graça. *Identidades: estudos de cultura e poder*. São Paulo: Hucitec, 2000.

MARX, Karl. *A Questão Judaica*. São Paulo: Moraes, 1991.

SANTOS, Boaventura Souza. Por uma concepção multicultural de direitos humanos. In:

SEMPRINI, Andrea. *Multiculturalismo*. Bauru: Edusc, 1999.