

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE DIREITO / CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO**

ANTÔNIO EDUARDO SILVA NICÁCIO

**JUSTIÇA DIFERENCIADA PARA A SUPERAÇÃO DE UMA VIDA
PRECÁRIA**

Belo Horizonte

2011

ANTÔNIO EDUARDO SILVA NICÁCIO

**JUSTIÇA DIFERENCIADA PARA A SUPERAÇÃO DE UMA VIDA
PRECÁRIA**

Dissertação apresentada ao Curso de Pós-Graduação em Direito da Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia do Direito, sob orientação da Professora Doutora Miracy Barbosa de Sousa Gustin.

Belo Horizonte

2011

N582s Nicácio, Antônio Eduardo Silva

2011 Justiça Diferenciada para a superação de uma vida precária. – Belo Horizonte: UFMG / Faculdade de Direito, 2011.

153p.

Dissertação (mestrado) UFMG. Faculdade de Direito

Orientadora: Miracy Barbosa de Sousa Gustin

1. Justiça (Filosofia) 2. Sociologia Jurídica I. Título

CDU: 347.11

ANTÔNIO EDUARDO SILVA NICÁCIO

**JUSTIÇA DIFERENCIADA PARA A SUPERAÇÃO DE UMA VIDA
PRECÁRIA**

Dissertação apresentada e aprovada junto ao Curso de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Minas Gerais visando à obtenção do título de Mestre em Filosofia do Direito.

Belo Horizonte, 04 de agosto de 2011.

Componentes da banca examinadora:

Professora Doutora Miracy Barbosa de Sousa Gustin (Orientadora)

Professora Doutora Mônica Sette Lopes

Professor Doutor José Luiz Quadros

À memória do “meu velho”, Antônio Nicácio.

Meu muito obrigado:

À professora Miracy Gustin - mestra e musa. Ensino vivo da luta pela justiça.

Aos professores Mônica Sette Lopes e José Luiz Quadros, pela gentileza e disponibilidade imediata em aceitar o convite para dividir esse momento comigo.

Aos professores Maria Fernanda Salcedo Repolês e Márcio Túlio Viana, pelo grande incentivo e valiosa contribuição no desenvolvimento desse trabalho. E aos demais colegas de coordenação do Pólos, Fernando Limoeiro, Adriana Sena, Sielen Caldas, Fernanda de Lazari, Larissa Metzker e Marisa Lacerda.

Ao Programa Pólos de Cidadania – minha *Faculdade de Justiça* – e a toda a legião de amigos conquistados durante esses últimos 13 anos. Em especial, a cada um dos moradores dos Aglomerados Serra e Santa Lúcia por me acolherem durante tanto tempo nos Núcleos de Mediação e Cidadania.

A todos os companheiros do Fórum Mineiro de Direitos Humanos, sempre incansáveis na busca pela efetivação dos direitos fundamentais.

Aos autores e aos compositores populares citados no decorrer desse estudo.

Ao Seu Juquinha, Paulo Cerri e filho, e à comunidade da Lapinha da Serra por me receberem e me inspirarem no momento inicial dessa empreitada. À Tia Tê, por me emprestar o sítio de Santa Luzia, e ao Oswaldo, Maria, Paulinho e Beto, por me receberem durante os vários dias necessários para que esse trabalho fosse realizado.

À minha família e aos meus amigos. Especialmente, agradeço: à minha mulher, pela cumplicidade, alegria e paciência cotidiana (para além das aulinhas de inglês); às minhas irmãs, pela amizade de sempre; e à minha mãe, pelo apoio e amor incondicionais e pela revisão ortográfica desse trabalho.

RESUMO

Nesta dissertação, serão identificados três elementos para a constituição e reprodução sistemática de uma vida precária recorrentes na sociedade brasileira. São eles: a) *violência simbólica*, que será analisada por meio do encobrimento do abandono e da negação de reconhecimento a determinados sujeitos e grupos sociais minoritários, bem como pela predominância de relações de dominação, discriminação e submissão; b) *cultura da pobreza*, caracterizada pela constante presença de famílias desestruturadas, de um *habitus* precário e de integridades feridas – individual e coletivamente -, que são marcadas pela generalização de baixa auto-estima, ausência de autoconfiança e violação da autonomia. Tais situações ainda são agravadas por leituras teóricas romantizadas do oprimido; c) *naturalização da desigualdade*, decorrente dos efeitos do processo de modernização brasileira e da prevalência em nossa sociedade de uma lógica meritocrática e economicista sustentada por meio de um consentimento social, político e legal. A partir da análise teórica dos contextos de vida precária, o trabalho se apoiará em uma proposta para uma teoria da *Justiça Diferenciada*, fundamentada no reconhecimento, respeito e valorização das diferentes dimensões normativas da vida humana, quais sejam, ética, moral, política e jurídica. Acredita-se que tal teoria possa ter a capacidade de promover a inclusão social e autorrealização dos sujeitos e grupos sociais, compreendidos de maneira multidimensional e emancipada. Tal teoria terá como traço distintivo os seguintes compromissos: atuar para o desenvolvimento do sentimento de pertencimento ampliado a uma comunidade moral e de envolvimento e solidariedade às comunidades éticas e políticas; reconhecer as diferenças específicas dos grupos sociais minoritários e criar condições para a construção e a fruição de estima social e ética; desenvolver o sentimento de responsabilidade política e jurídica e criar condições para a participação genuína, efetiva, crítica e generalizada; por fim, realizar os princípios da democracia radical, da liberdade fática e da igualdade jurídica, por meio de medidas de participação genuína, representação efetiva e equalização social.

Palavras chaves: vida precária - justiça diferenciada – reconhecimento

ABSTRACT

In this dissertation, three elements for the establishment and systematic reproduction of a precarious life recurrent in Brazilian society will be identified. They are: a) *symbolic violence*, which is reviewed through the concealment of the abandonment and the denial of recognition of certain subjects and minority social groups, as well as through the predominance of domination, discrimination and subordination relations; b) *culture of poverty*, characterized by the constant presence of dysfunctional families, with precarious *habitus* and wounded integrity - both individually and collectively - that are marked by the generalization of low self-esteem, lack of confidence and violation of autonomy. Such situations are exacerbated by the romanticized theoretical readings of the oppressed people; c) *naturalization of inequality*, due to the effects of the Brazilian modernization process and the prevalence in our society of a meritocratic and economicist logic supported by a social, political and legal consent. From the theoretical analysis of the precarious life contexts, the paper will lean on a proposal for a theory of a *Differentiated Justice*, based on recognition, respect and appreciation of different normative dimensions of human life, namely, ethical, moral, political and legal. It is believed that such a theory may have the capacity to promote the social inclusion and self-realization of individuals and social groups, understood in a multidimensional and emancipated manner. Such a theory will have as distinctive attribute the following commitments: to work for the development of a sense of belonging extended to a moral community and of involvement and solidarity to the ethical and political communities; to recognize the particular differences of the minority social groups and create conditions for the construction and satisfaction of the social and ethical esteem; to develop the sense of political and legal responsibility and create conditions for genuine participation, effective, critique and extensive; and, finally, to achieve the principles of radical democracy, factual freedom and legal equality, through measures of genuine participation, effective representation and social equalization.

Keywords: precarious life - differentiated justice – recognition

SUMÁRIO

CAPÍTULO 1

INTRODUÇÃO TEÓRICO-METODOLÓGICA	1
1.1 Vida Precária.....	2
1.2 Justiça Diferenciada.....	5
1.2.1 Reconhecimento Ético.....	12
1.2.2 Reconhecimento Moral.....	15
1.2.3 Reconhecimento Político.....	17
1.2.4 Reconhecimento Jurídico.....	20

CAPÍTULO 2

VIOLÊNCIA SIMBÓLICA E A NECESSIDADE DE RECONHECIMENTO MORAL.....	25
2.1 Encobrimento do abandono social.....	28
2.2 Ausência de reconhecimento social.....	31
2.3 Relações de dominação, discriminação e submissão.....	37
2.4 Desenvolvimento do sentimento de pertencimento ampliado.....	51
2.5 Desenvolvimento do sentimento de envolvimento e solidariedade.....	53

CAPÍTULO 3

CULTURA DA POBREZA E A NECESSIDADE DE RECONHECIMENTO ÉTICO.....	56
3.1 Desestruturação familiar e <i>habitus</i> precário.....	57
3.2 Integridade ferida.....	63
3.2.1 Baixa auto-estima e ausência de autoconfiança.....	66
3.2.2 Autonomia violada.....	68
3.3 Romantização do oprimido.....	71
3.4 Reconhecimento das diferenças específicas dos grupos sociais minoritários.....	74

3.5 Desenvolvimento de condições para a construção e a fruição de estima social e ética.....	80
---	-----------

CAPÍTULO 4

NATURALIZAÇÃO DA DESIGUALDADE E A NECESSIDADE DE RECONHECIMENTO POLÍTICO E JURÍDICO.....	83
---	-----------

4.1 Efeitos do processo de modernização.....	85
---	-----------

4.2 Lógica da meritocracia e hegemonia do economicismo.....	93
--	-----------

4.3 Consentimento social, político e legal.....	102
--	------------

4.4 Desenvolvimento do sentimento de responsabilidade política e jurídica.....	114
---	------------

4.5 Radicalização de princípios.....	117
---	------------

4.5.1 Desenvolvimento do princípio da democracia radical e de medidas de participação genuína e representação efetiva.....	117
--	-----

4.5.2 Desenvolvimento dos princípios de liberdade fática e de igualdade material e de medidas de equalização social.....	124
--	-----

CAPÍTULO 5

JUSTIÇA DIFERENCIADA PARA UMA VIDA DIGNA.....	137
--	------------

CAPÍTULO 6

BIBLIOGRAFIA.....	148
--------------------------	------------

CAPÍTULO 1

INTRODUÇÃO TEÓRICO-METODOLÓGICA

O presente trabalho partiu de duas perguntas: por que, apesar de todas as garantias constitucionais, ainda existe no país uma grande maioria que vive em condições de vida precária? Qual teoria da justiça pode se mostrar adequada para reverter essa situação?

Diante de dois problemas, duas variáveis independentes foram identificadas: *Vida Precária e Justiça Diferenciada*. Como variáveis dependentes da vida precária, foram trabalhadas a violência simbólica, a cultura da pobreza e a naturalização da desigualdade. Já a justiça diferenciada foi abordada a partir das variáveis dependentes: reconhecimento ético, moral, político e jurídico. Cada qual com uma série de indicadores próprios.

Juntamente com todo o arcabouço teórico, a pesquisa se utilizou ainda, para a fundamentação e ilustração de suas proposições, de passagens definitivas do cancionário popular. Deste modo, essas visões poéticas e populares foram, em muitos momentos, exploradas no texto praticamente como um material de campo. Visões muitas vezes críveis, noutras distorcidas, da nossa realidade, em contraponto com teorias e impressões pessoais, possibilitando, assim, uma triangulação metodológica.

A hipótese, desde o início, foi a de que diante de um problema tão complexo quanto o histórico processo brasileiro de segregação, exclusão e marginalização social, a justiça também deve ser pensada de maneira abrangente, isto é, como se verá, de forma multidimensional.

1.1 Vida Precária

“Não importa nada: ninguém é cidadão”. Na apocalíptica e não menos realista canção “Haiti”, o compositor Caetano Veloso de maneira provocativa, após traçar um duro, porém poético, quadro da realidade brasileira, assegura que a cidadania - essa palavra que ressoa alto e forte, no entanto quase sempre vazia, no imaginário de todos brasileiros - não se encontra efetivada no nosso cotidiano. Todo mundo já ouviu falar. Imagina que possa ser uma coisa boa e importante, mas dificilmente se consegue enxergar, no dia a dia, os seus efeitos positivos.

Depois de um longo percurso de mudanças históricas no significado desse termo, a cidadania é hoje considerada como um dos fundamentos para o Estado Democrático de Direito em que se constituiu formalmente a nossa República, conforme o inciso II, do artº1 da Constituição Federal de 88. Em regra, ao cidadão são conferidos direitos e garantias fundamentais mínimos – individuais, políticos, sociais, econômicos e culturais. No entanto, é sabido que o Brasil, durante toda a sua existência, formou uma expressiva camada social, composta pela maior parte do nosso povo, que infelizmente não consegue exercer de forma efetiva a sua cidadania plena. Apesar de todas as garantias propostas pela Constituição Federal de 88, tal situação é mantida e reproduzida em decorrência de vários aspectos. Uma grande maioria tem no seu cotidiano não apenas uma cidadania precária, mas a própria *Vida Precária*.

Na esteira da obra do sociólogo Jessé Souza, mais precisamente dos livros “A construção social da subcidadania” (2003) e “A Ralé Brasileira” (2009), em diálogo com um acúmulo de impressões, observações e intuições decorrentes de uma vivência de 15 anos trabalhando diariamente para a efetivação dos direitos fundamentais e para o desenvolvimento da cidadania em regiões de vulnerabilidade social do Estado de Minas Gerais, o presente trabalho propõe uma sistematização teórica, radical e ampla, dos elementos que atuam de forma definitiva para que a maioria do povo brasileiro se encontre em situação de vida precária. Para tanto trabalhou-se com as seguintes variáveis: *Violência Simbólica, Cultura da Pobreza e Naturalização da Desigualdade*.

Ao lançar mão da mesma estratégia metodológica que Jessé Souza utiliza para estudar clássicos como Gilberto Freyre e Florestan Fernandes, o trabalho atual se apoiará em alguns argumentos desenvolvidos pelo referido autor, que certamente compõe uma das principais análises contemporâneas do nosso país, para propor conclusões por vezes diferentes das levantadas por Souza.

No decorrer do trabalho, será demonstrado como os sujeitos que vivem nesses contextos de vida precária são reiteradamente atingidos por uma violência simbólica que vai desde o abandono – historicamente encoberto e cotidianamente renovado - de todas essas camadas sociais até a ausência de reconhecimento social que marca a vida dessas pessoas, destituindo-as de autoconfiança, autorrespeito e autoestima. Soma-se a isso a prevalência de relações de dominação – ideológica, política, financeira e jurídica - e discriminação, que ainda impelem a um comportamento de submissão e subordinação por parte desses sujeitos e grupos oprimidos.

Outro elemento importante para a produção e reprodução dessas situações de vida precária que será analisado é a cultura da pobreza, perpetuada e agravada tanto pela presença expressiva de famílias desestruturadas, caracterizadas por relações instrumentais e pela ausência da figura paterna, quanto pela generalização de um *habitus* precário. A partir de uma releitura de Bourdieu realizada por Jessé Souza, será demonstrado como esse *habitus* precário, enquanto um conjunto insuficiente de precondições avaliativas que conduzem a nossa atuação em sociedade, concorre para inviabilizar o desenvolvimento de autocontrole, disciplina e autorresponsabilidade, não correspondendo às exigências de uma sociedade capitalista competitiva. Como resultado – e paradoxalmente também causa – dessa cultura da pobreza tem-se a constituição de um sem número de pessoas e grupos sociais inteiros com a integridade completamente ferida. Trata-se de uma miséria existencial que atinge a integridade desses sujeitos e grupos sociais em todos os seus aspectos: físico, moral, psíquico, espiritual, político e cultural. Tal fator contribui para a violação da autonomia – considerada como uma necessidade do ser humano - e a consolidação de uma baixa auto-estima dessas pessoas e grupos. Colaboram ainda para a reprodução dessa cultura

da pobreza visões romantizadas do oprimido, que, resultantes de uma prática assistencialista, eliminam a possibilidade de emancipação social ao retirar o potencial de indignação e empoderamento dos sujeitos.

Por fim, será analisado o fato de que essas situações de vida precária são potencializadas pela reprodução sistemática e consequente naturalização da desigualdade social, que, como será observado, são decorrentes dos efeitos do processo de modernização brasileira, pautado na transposição de um capitalismo industrial e de práticas institucionais embasadas em ideologias pragmáticas. Tal processo gerou tanto o desenvolvimento, novamente na esteira de Jessé Souza, de instituições e práticas de má-fé, como um êxodo rural sem precedentes da população rural e de pequenas cidades do país para as grandes metrópoles, criando bolsões de miséria nos centros urbanos. Como fatores que atuam sobremaneira para a naturalização e legitimação da desigualdade, destacam-se a lógica da meritocracia e a hegemonia do economicismo. Por um lado a meritocracia, por meio da ideologia do desempenho, define – de forma pseudo-natural e falaciosamente neutra - quem serão os vencedores e os perdedores na sociedade e transforma a marginalização e exclusão em um fracasso pessoal dos sujeitos e grupos que vivem em situação de vulnerabilidade social. Por outro, complementarmente, a hegemonia do economicismo fundamenta e proclama a idolatria moderna pela produção e acumulação financeira, segundo a qual todos os problemas sociais de uma sociedade podem e devem ser resolvidos por meio do desenvolvimento econômico. Neste sentido, como se verá, a economia é quem passa a ditar as regras de todas as esferas normativas da nossa sociedade. Para acentuar ainda mais esse quadro, a reprodução e a naturalização da desigualdade brasileira é consentida social, política e legalmente, dando razão à letra da música de Caetano Veloso, quando este nos diz que “pobres são como podres e todos sabem como se tratam os pretos”.

1.2 Justiça Diferenciada

Neste contexto de vida precária, surge a necessidade indeclinável de se refletir acerca de uma teoria da justiça que vislumbre uma prática adequada para que efetivamente se possa romper com essa cultura histórica de exclusão e segregação. Uma teoria que consiga articular as identidades e as diferenças que estão na base da nossa sociedade civil e, por conseguinte, superar as desvantagens, as opressões e os desamparos – bem como os privilégios - decorrentes das desigualdades sociais. Ou seja, uma teoria que compreenda e respeite o compromisso e a importância dos Direitos Humanos para a inclusão e a participação de todos os membros da nossa sociedade em uma cidadania plena e com múltiplas identidades. E que possibilite a proteção e o reconhecimento das mais diversas identidades concretas, que não se furte quando necessário de se apresentar como uma teoria de justiça distributiva e compensatória.

Preceitos teóricos que estabeleçam estreita relação entre as pretensões de validade de valores e normas e as aspirações de reconhecimento das pessoas. Em última instância, uma teoria que seja sensível e atenta às diversas dimensões normativas presentes na vida humana: da ética à moral, da política ao direito. Nesta teoria há o reconhecimento da incapacidade e do não desejo do direito para regular de modo absoluto a vida humana. O direito é uma esfera fundamental para a produção normativa de uma sociedade, mas de maneira alguma é, como amplamente difundido, a única. Isto é, deve-se pensar em uma teoria que considere todos os integrantes de uma sociedade como indivíduos multidimensionais. Sendo que, como afirma Milton Santos, certamente um dos maiores pensadores brasileiros, cada uma das dimensões se articula com as demais na procura de um sentido para a vida. Isso é o que constitui um indivíduo em busca do futuro, a partir de uma concepção de mundo diferenciada (SANTOS, 1987, p. 41-42). Uma concepção teórica que reconheça a diversidade cultural e normativa de uma sociedade contemporânea como a maior ferramenta para se criar unidade entre as pessoas e as mais diversas comunidades éticas, sem que, para tanto, seja preciso o recurso a verdades auto-evidentes, transcendentais ou absolutistas.

Diferentemente de outros momentos da história da humanidade, deve-se ter como pacífico que as sociedades plurais não são vistas como problemas, mas sim como solução. Enfim, uma teoria da justiça que possibilite ao direito, à política, à ética e à moral, o estabelecimento de fundações duradouras e efetivamente democráticas e socialmente justas.

Como amparo teórico para esta exposição, dois autores serão fundamentais: a jurista espanhola Maria José Añón e o filósofo alemão Rainer Forst. Cada um será, com sua própria concepção doutrinária, de extrema importância para a consolidação dos argumentos teóricos que aqui serão desenvolvidos. Rainer Forst, no livro “Contextos da Justiça”, formula “uma teoria que ele denomina de multidimensional no reconhecimento das pessoas” (FORST, 2010, p. 286). A partir da análise do debate entre as teorias comunitaristas e as teorias liberais e deontológicas, Forst propõe algumas redefinições dos conceitos de pessoa do direito, cidadania ou de uma moral universalista, que consideram conceituações diferenciadas de pessoa, de comunidade e dos valores ou normas (FORST, 2010, p. 275). A constatação dessa diversidade de conceitos é basilar para que o autor formule a tese dos “contextos da justiça”, considerados como contextos de reconhecimento recíproco. Se por um lado as teorias deontológico-liberais ignoram a existência desses contextos, as teorias comunitaristas, ao contrário, são completamente contaminadas por eles. A partir da análise dessas teorias, foi possível a Forst formular uma diferenciação de quatro contextos normativos nos quais as pessoas estão inseridas: “*como pessoa ética, pessoa do direito, cidadão (ã) com plenos direitos e pessoa moral*” (FORST, 2010, p. 275). Cada um desses contextos possui seus diferentes modos de justificação normativa de valores e de norma, bem como diferentes “comunidades de justificação” (FORST, 2010, p. 275). Ou seja, a teoria dos contextos da justiça sustenta a existência de esferas normativas diferentes na vida de uma pessoa. Não é apenas o direito que cria normas e obrigações para um indivíduo. Uma norma moral é tão obrigatória e universal quanto uma norma jurídica. As comunidades éticas também produzem seus valores e normas de maneira própria e diferente das outras dimensões normativas, sendo que as questões práticas do cotidiano são enfrentadas no interior desses diferentes contextos de justiça.

Aliás, os diferentes valores e normas práticas são fundamentados nos próprios contextos, uma vez que correspondem às pretensões de validade oriundas de cada uma dessas dimensões normativas. Essas pretensões de validade de valores e normas de cada contexto se vinculam de forma complexa com as aspirações de reconhecimento das pessoas e grupos sociais, tornando-se necessária a identificação de quais dessas reivindicações por reconhecimento devem e podem ser justificadas reciprocamente.

No intuito de tornar possível uma teoria coerente do juízo prático diante da pluralidade de esferas normativas, Forst considera “essencial fazer a distinção entre o juízo em uma das dimensões mencionadas e *entre* elas” (FORST, 2010, p. 322). Essa distinção deve ser feita pelas próprias pessoas diante de questões práticas de cada contexto. Como essas dimensões normativas se vinculam de maneira complexa, não raro existem conflitos entre essas esferas, entre os “juízos no contexto” e os “juízos entre contextos” (FORST, 2010, p. 322). Mais uma vez cabe às próprias pessoas identificar quais obrigações dos diferentes contextos estão em disputa e avaliar qual delas é mais fundamental. Deste modo, percebe-se que tal teoria demanda dos indivíduos uma postura radicalmente autônoma ao conferir uma forte responsabilidade às pessoas. Por mais que os diferentes contextos se relacionem e se entrelacem, fazendo com que suas normas e valores se apresentem com uma aparência de unidade nas questões práticas do cotidiano, é importante saber definir em determinados momentos de conflitos entre as esferas normativas qual é a resposta adequada. Trata-se de um “(...) momento irreduzível da *autonomia* das pessoas” (FORST, 2010, p. 323), que por mais que demande uma faculdade subjetiva, o próprio juízo é uma forma de justificação intersubjetiva, que desempenha um papel central no equilíbrio entre a identidade e a diferença, entre a reciprocidade e a universalidade. Como mostra Forst:

À questão “o que devo fazer?” existem respostas éticas (“faça isso porque poderá se identificar melhor com isso e se justificar para si mesmo como pessoa que você é ou quer ser”), bem como jurídicas (“faça isso porque é lícito”), políticas (“faça isso porque leva ao interesse geral”) e morais (“faça isso porque é moralmente imperativo”). (FORST, 2010, p. 323).

Diante dessa multiplicidade de respostas para uma mesma pergunta, abre-se um espaço para que a própria pessoa se situe no mundo normativo que lhe atribui dimensões variadas de responsabilidades e critérios formais das boas razões que devem ser consideradas para as escolhas. Não há como definir previamente como as pessoas devem fazer suas definições, é tarefa de cada um estabelecer o vínculo autônomo da responsabilidade ética, jurídica, política e moral em relação a si mesmo e aos outros (FORST, 2010, p. 325). Em razão dessa árdua tarefa, Forst considera que a teoria dos contextos da justiça pressupõe um conceito exigente de pessoa responsável, que corresponderá a um conceito também exigente de sociedade responsável. Desse modo, tal teoria se apresenta, por um lado, como a possibilidade de articular de forma harmônica a ética e a moral e, por outro, o direito e a política, ou seja, a justiça e o bem. Acredita-se que essa teoria seja capaz de vincular, de uma maneira viável, o reconhecimento das identidades específicas de cada comunidade ética com os modos coletivos de vida. E, inclusive, articular as “determinações substantivas da justiça social, com a validade dos direitos subjetivos, procedimentos discursivos e princípios morais universais por meio de *um* conceito de razão prática comunicativa” (FORST, 2010, p. 276). Rainer Forst assegura que:

(...) as pessoas são simultaneamente membros (pelo menos a maioria) de comunidades éticas, de uma comunidade jurídica e de uma comunidade política (normalmente, as duas últimas coincidem) e, por fim, de uma comunidade moral abrangente de todos os seres humanos. (FORST, 2010, p. 323).

No entanto, numa sociedade excludente e desigual como a brasileira, vários grupos sociais têm sua participação e o seu reconhecimento negados enquanto membros de determinadas comunidades. Numa sociedade, em que a maioria da população tem uma vida precária, o pertencimento dessas pessoas às comunidades se torna também precário. Várias comunidades éticas não são reconhecidas e os integrantes de determinados grupos sociais minoritários – conceito que será desenvolvido de forma pormenorizada mais adiante no trabalho - não são, com frequência, reconhecidos como parte de uma mesma comunidade moral. Aliás, a participação dessas pessoas nas comunidades políticas e jurídicas é, a todo o momento, cerceada.

Nesse ponto, faz-se necessária a introdução de alguns argumentos teóricos desenvolvidos por Maria José Añón. A jurista espanhola é uma das principais divulgadoras do que veio a se chamar “Cidadania Diferenciada”. Alguns argumentos desenvolvidos pela autora na construção de sua obra são extremamente válidos para o adensamento da teoria dos contextos da justiça e, principalmente, para a transformação dessa teoria dos contextos normativos em uma *Justiça Diferenciada*.

Se o pertencimento a essas dimensões normativas muitas vezes é tornado precário em decorrência de todo o processo de exclusão e segregação historicamente construído em nossa sociedade, a capacidade de criticar uma comunidade à luz de outra se torna extremamente reduzida. Como é a partir do enfrentamento das razões de cada uma das esferas que os critérios de avaliação das questões práticas são construídos e escolhidos, a não pertença, ou o pertencimento restrito a determinado contexto de produção, termina por dar precariedade ainda mais a vida de grupos sociais inteiros, formados por inúmeras comunidades éticas, que vivem à margem na sociedade. Deste modo, revela-se um desafio fazer com que o pertencimento aos diferentes contextos normativos se torne ampliado e integral. A autora refere-se à conceituação de Rawls no qual a justiça exige eliminar os prejuízos imerecidos ou moralmente arbitrários, particularmente se estes são profundos e estendidos e estão presentes desde o nascimento (RAWLS, apud AÑÓN, 2001, p.133). Para que seja possível efetivamente pôr fim a esses prejuízos, que podem ser considerados como o não reconhecimento de determinado contexto normativo ou, antes, a impossibilidade de se fazer membro desses contextos, faz-se necessário pleitear tanto o direito de inclusão, quanto de distinção e respeito às diferentes esferas normativas.

É preciso que essa participação não exija a renúncia a distintas identidades e formas de vida para que a participação não fique reduzida só àqueles sujeitos que não se encontram em condições de exploração, marginalização, assimilação ou segregação cultural e discriminação (AÑÓN, 2001, p. 145). Aliás, é exatamente esta condição precária que dificulta ou impossibilita o pertencimento a esses diferentes contextos

normativos. É exatamente essa precariedade da vida de boa parte da nossa população que deve prioritariamente ser sanada. Deste modo, uma *Justiça Diferenciada* deve tanto assegurar o pertencimento de todos nas diferentes esferas normativas, bem como organizar e reconhecer o pluralismo ético existente em uma sociedade, do qual derivam inúmeras diferenças e desigualdades. Só assim o princípio da igualdade poderá de forma complexa ter seu “conteúdo completo e consistente” (AÑÓN, 2001, p. 146). De tal modo, o princípio democrático poderá concretamente possibilitar que todos os integrantes de uma sociedade se reconheçam reciprocamente como titulares de direitos e deveres, diferenças e consensos. Somente assim se poderá conviver e reconhecer a possibilidade do dissenso em uma sociedade e a importância da efetivação da diferença. Procura-se a construção de uma teoria da justiça que seja compartilhada e que pautada pela autonomia de seus membros, que, com capacidade crítica e de juízo, possam adotar um ponto de vista distanciado das relações de lealdades comunitárias e das relações com os outros (AÑÓN, 2001, p. 147). Uma teoria em que cada um dos contextos normativos descritos necessita do outro para funcionar adequadamente. Seja o direito respeitando um valor ético vital, ou a moral impondo à política a construção de um direito. Todos esses contextos devem se relacionar de maneira harmônica, colaborativa e respeitosa. Todas as regras normativas da vida devem ser aplicadas e interpretadas de maneira principiológica, respeitando e conjugando o caráter prioritário dos princípios da liberdade real, da igualdade material e da dignidade plena da pessoa humana. Somente assim uma regra poderá efetivamente se mostrar adequada a uma pessoa, a uma comunidade ética ou a um grupo social, uma vez que a justiça se dá em casos concretos.

Nessa conjuntura, o reconhecimento ético, moral, político e jurídico passa a ser de extrema importância para a realização plena e satisfatória das pessoas e grupos sociais inteiros na sociedade. A justiça, entendida de forma multidimensional e plurinormativa, só se torna concreta e realizável na vida social e subjetiva a partir da perspectiva do reconhecimento. É a ação de ser reconhecido pelos demais, bem como de reconhecer os outros nas diversas esferas normativas, que possibilita a distinção e o respeito tanto da individualidade quanto dos laços comunitários. Como aponta Forst,

“(…) nos contextos diferentes, a justificação de normas universais está sempre relacionada com as reivindicações de pessoas concretas, por exemplo, na questão da legitimidade do direito e especificamente na questão da justiça social” (FORST, 2010, p. 331). Deste modo, universaliza-se sempre uma reivindicação concreta. Como aponta Menelick de Carvalho Netto¹, tal reivindicação trata-se de uma “situação vivencial concreta irrepitível”. É somente dessa maneira que o universalismo pode ser compreendido nos dias de hoje, com um sentido vivencial, um universal que transcende o local e possibilita a adequabilidade diante da unicidade dos eventos da vida. É a partir dessa abordagem que é possível pensar em contextos de reconhecimento que aspirem à estima ética, ao respeito moral e jurídico e à responsabilidade política. No cotidiano da sociedade brasileira, em que uma grande maioria tem uma *vida precária*, a teoria da *Justiça Diferenciada* tem que avaliar de forma precisa as situações de injustiças, sejam elas individuais ou coletivas, para que seja possível identificar quais as formas de reconhecimento que uma sociedade deve assegurar – e como assegurar para se tornar efetivamente justa. É a partir da constatação e da avaliação das experiências de ausência de reconhecimento, que se poderá desenvolver “condições sociais sob as quais os sujeitos podem chegar a uma atitude positiva diante de si mesmos” (HONNETH, apud FORST, 2010, p. 331), uma vez que o reconhecimento dos outros é fundamental para que a identidade própria seja vivenciada como particular. Desta maneira, será preciso que todos sejam evocados a filosofar, ato que há muito tempo “não é mais privilégio dos filósofos” (SANTOS, 1992, p. 3). E para que o debate filosófico gere reflexos na vida cotidiana, não carecendo desta maneira de sentido, é preciso que um processo de aprendizagem social se coloque em marcha e que todos se disponham a esse exercício.

¹ Em alguns momentos deste trabalho serão feitas referências às discussões e aos apontamentos realizados no curso de pós-graduação da Faculdade de Direito da UFMG pelo professor Menelick de Carvalho Netto, cujas anotações foram gentilmente cedidas pelo colega Francisco de Castilho Prates.

1.2.1 Reconhecimento Ético

Como demonstra Robert Bellah, “as comunidades de reconhecimento são ‘comunidades de memória’” (BELLAH, apud FORST, 2010, p. 337), capazes de orientar histórica e temporalmente a vida de uma pessoa, bem como de manter acesas as lembranças dessa própria vida particular. Nos dizeres de Hannah Arendt (ARENDR, apud FORST, 2010, p. 337), “uma comunidade é (...) uma memória organizada”. No caso específico das comunidades éticas, essa “memória organizada” diz respeito a todos os signos e símbolos comuns norteadores das práticas sociais de uma comunidade. Como são várias as comunidades éticas que constituem a identidade de uma pessoa como, por exemplo, a família, os amigos e a religião, são necessárias uma habilidade e uma atenção especial para que essas comunidades sejam integradas na vida das pessoas eticamente autônomas, o que ocorre, normalmente, a partir da consciência do pertencimento cultural. As questões que devem ser respondidas no interior de cada comunidade ética dizem respeito à identidade, à orientação na vida coletiva e à forma de vida que se pretende viver. Tais questões devem ser respondidas pela própria pessoa para si mesmo e para os outros. Deste modo, eticamente uma ação pode e deve ser justificada para a própria pessoa e para aquelas que compõem o seu núcleo de identidade, vez que são essas pessoas que possibilitam a autocompreensão ao sujeito ao dizer sempre como este é visto. Esse olhar externo de uma pessoa que integra uma mesma comunidade ética é chamado por Taylor de “avaliação forte” (TAYLOR, apud FORST, 2010, p. 308), uma vez que, ao fim e ao cabo, a pessoa tem que se justificar para si mesmo diante dos outros. A pessoa tem que se haver com o seu próprio eu, tem que conseguir se enxergar e se explicar. Somente assim a pessoa pode efetivamente se considerar eticamente autônoma, ou seja, capaz de traçar as diretrizes para a sua própria vida.

Os valores éticos só são justificados quando fazem parte da identidade de uma pessoa. Quando esta por meio de sua autocompreensão reconhece que tal valor atribui significado à sua vida. Desta maneira, tanto a validade quanto a argumentação ética

tem um poder apenas aconselhador de determinados valores, sendo que estes devem ser confirmados e acolhidos por cada pessoa. Uma comunidade ética, a partir de uma autocompreensão comum, sempre tenta responder para os seus integrantes o que seria “bom para nós” (FORST, 2010, p. 309). No entanto, as escolhas e respostas têm que ser feitas individualmente pessoa por pessoa, por mais que a identidade coletiva de uma comunidade ética e a identidade pessoal de cada um de seus integrantes sejam bastante entrelaçadas. No final das contas, é a própria pessoa que se constrói, que define o que convém à sua identidade, de forma autônoma e emancipadora. Pelo fato de a pessoa participar de comunidades éticas diferentes, ela passa a ter o seu próprio “sistema auto-referencial formado por experiências, vivências, conhecimentos diferenciados, que serão determinantes na valoração do fato, na percepção de determinadas nuances, e na não percepção de outras. Nós vemos o mundo a partir de nós mesmos” (MAGALHÃES, 2008, p. 253). A pessoa passa a ser a medida do conhecimento do mundo que a cerca. A questão central que se apresenta é: como fazer nos casos em que pessoas e, às vezes grupos sociais inteiros, não se constituíram de maneira autônoma? Quem faz as escolhas por eles? Como dar-lhes poder para essa necessidade vital?

Desse modo, para tornar possível o reconhecimento ético, antes de tudo é necessário compreender e respeitar a tensão existente no momento de constituição de uma identidade própria, sempre feita de forma intersubjetiva com os outros integrantes das comunidades éticas de que uma pessoa possa participar. Esta tensão decorre do fato de que o campo comum composto por valores éticos tem que estar sempre aberto às diretrizes variadas das concepções de vida de seus integrantes. Por outro lado há o risco permanente de que o poder de solidariedade que advém da identidade coletiva seja perdido. É sempre um desafio conjugar esse respeito às individualidades presentes numa comunidade ética e a força de solidariedade que advém do reconhecimento de pertença a uma identidade coletiva. Para que o reconhecimento ético ocorra é necessário que a autonomia individual seja conjugada com um espaço onde os valores são compartilhados. É dessa forma que as pessoas conseguem avaliar suas condutas e se sentirem valiosas pela vida que escolheram. Assim sendo, as pessoas podem

desenvolver uma estima social, sentimento que será imprescindível para o reconhecimento do valor próprio de cada um. No entanto, é preciso que os valores que compõem a estrutura dessa estima social não sejam motivos de conflitos sociais, que eles passem a ser respeitados por serem considerados como fundamentais para cada comunidade ética. Como se verá mais adiante, em condições de vida precária até mesmo esta escolha da vida que se quer ter e os caminhos a serem percorridos para o desenvolvimento de estima social restam bastante limitados. Isso pode atuar de forma extremamente maléfica para a realização tanto de uma pessoa, que nunca consegue ter convicção da importância de seus atributos e capacidades individuais para a coletividade, quanto de uma sociedade, vez que é para esta que as reivindicações de reconhecimento são direcionadas. Essas reivindicações, por sua vez, dizem respeito principalmente ao “reconhecimento solidário das identidades particulares à luz de valores compartilhados” (FORST, 2010, p. 330). É só a partir do reconhecimento desse valor próprio, que as comunidades éticas conseguem se voltar contra atos de discriminação ética, jurídica e social. Faz parte do reconhecimento ético a inclusão política e social, que permite que os grupos sociais, formados por pessoas que integram variadas comunidades éticas, possam se desenvolver sem a mácula da discriminação, mas sim podendo os seus integrantes ser considerados pessoas singulares e especiais. Estas questões acerca das discriminações éticas, que quase sempre embasam as relações de desigualdades sociais, têm que ser vistas como questões de justiça, pois somente assim será possível se reestruturar uma sociedade que seja de forma efetiva eticamente plural. Uma sociedade que se torne igualmente justa para todos os seus membros, por concretamente reconhecer as identidades éticas específicas de cada um. Sendo que, “em contextos nos quais as convicções éticas compartilhadas não produzem respostas convincentes, são necessárias normas que possam ser justificadas de outro modo (igualmente) intersubjetivo” (FORST, 2010, p. 277). Esta é a porta de comunicação entre a esfera ética e as demais dimensões normativas. Diante de uma situação generalizada de desestruturação familiar, que será estudada no terceiro capítulo deste trabalho, em que uma comunidade ética simplesmente se encontra sem forças normativas para se

articular e cumprir suas funções, surge a necessidade da participação de outras esferas, como a moral, a política e a jurídica.

1.2.2 Reconhecimento Moral

Comunidade moral pode ser entendida como o universo de todos os seres humanos. O reconhecimento de uma humanidade comum a todos e que deve ter força normativa. São princípios fundamentais de uma comunidade moral tanto o respeito à dignidade humana, que pode ser visto como a obrigação de um respeito moral, quanto a necessidade de que a ação moral, bem como normas morais válidas universalmente, sejam justificadas universal e reciprocamente, ou seja, diante de toda a comunidade moral, bem como de cada indivíduo que a compõe. Uma norma moral que foi de forma intersubjetiva, justificada universal e reciprocamente, não tem como ser negada razoavelmente em face dos demais. A norma moral prescreve a conduta de ação esperada por um ser humano. Ela é válida para todos os seres humanos, considerados como pessoas morais. Para usar uma expressão recorrente do direito constitucional, tratam-se as normas morais de um “mínimo existencial”, que deve ser obrigatoriamente justificado por todas as pessoas morais, no intuito de que elas não venham a se sobrepor aos valores e normas éticas. As pessoas morais têm a obrigação de se justificarem de maneira razoável diante de toda a comunidade moral acerca de suas ações. A validade da norma moral é “incondicional, categórica e universal” (FORST, 2010, p. 319). Assim, a autonomia moral é entendida como o poder de agir de acordo com normas morais que valem de forma universal e irrestrita. Deve-se ter a obrigação de respeitar todas as pessoas morais, inclusive a si mesmo, como os criadores e os destinatários das pretensões de validade moral. Uma pessoa, que não reconhece os demais como iguais na titularidade de criação e destino das normas, não pode ser considerada uma pessoa autônoma. Tal conceito de autonomia moral gera uma responsabilidade moral que implica no reconhecimento e no respeito do direito de todos à justificação recíproca e universal. Como aponta Forst, a definição kantiana do

juízo reflexível parece ser útil aqui: em consideração do concreto, chegar a um conceito universal (FORST, 2010, p. 321). Tal juízo possibilita ao particular demandar com autoridade justificativas válidas universalmente para as formas de conduta. Os argumentos e razões inescusáveis que embasam as normas morais, também servem para fundamentar as ações morais. Uma ação nunca pode violar uma norma moral, antes ela deve ser justificada tendo em vista essa norma moral.

Se por um lado ninguém deveria ser excluído de uma comunidade moral, em situações de vida precária, normalmente as pessoas não são nem ao menos reconhecidas como seres morais iguais. Até mesmo o pertencimento à comunidade moral é negado a essas pessoas, indicando-se a necessidade de se pensar formas em que esse pertencimento seja visto de maneira ampliada e que instrumentos sejam formulados para que isso ocorra. Quando se permite que um crime contra a humanidade ocorra, num primeiro momento se autoriza que um crime moral aconteça, “um crime (moral) contra o gênero humano” (FORST, 2010, p. 322). Por mais que tal crime também seja político e jurídico, vez que vários tratados internacionais que vedam tal tipo de crime são resultados de construções políticas e jurídicas entre nações, permite-se, em primeira instância, que um crime moral aconteça. O dever de reconhecimento moral de todos os seres humanos como integrantes da humanidade é negado. O mesmo ocorre quando se permite que a “vida boa” de uma maioria extremamente rica e privilegiada restrinja e leve à precariedade a vida de uma grande maioria que vive às margens da nossa sociedade. Esse fato deve ser denunciado, por ser moralmente inaceitável.

O reconhecimento moral, neste contexto, nada mais é do que uma forma de respeitar as outras pessoas morais, que são todos os seres humanos, bem como ser respeitado por todos eles. É o reconhecimento moral que permite à pessoa desenvolver o próprio autorrespeito, quando a pessoa trata os outros, bem como a si mesmo, “em termos kantianos: como fim e não como meio para outros fins” (FORST, 2010, p. 343). É exatamente a constatação dos limites e vulnerabilidades da vida humana que impulsiona a pessoa moral, autônoma e autodeterminada, à prática do reconhecimento moral. A negação do reconhecimento moral, a imposição do desrespeito moral, gera

traumas dramáticos para a vida humana. Trata-se de impor à determinada pessoa uma vida imoral, de calar a consciência do sujeito, de negar a possibilidade de uma pessoa ter suas pretensões morais avaliadas numa comunidade. No entanto, o abandono do autorrespeito é realizado também pela pessoa e comunidade que passam a ter um comportamento de desrespeito, vez que tal ato é motivo de restrição de suas próprias autonomias.

Não apenas a pessoa tem o seu reconhecimento negado, perdendo o seu poder de autodeterminação e a sua integridade, mas também a pessoa e a comunidade que negam esse reconhecimento a qualquer pessoa moral por estarem, de certo modo, abandonando o próprio autorrespeito e a possibilidade de uma vida autorresponsável. Neste sentido, todas as pessoas e grupos sociais que são submetidos a uma vida precária na nossa sociedade, com sua integridade completamente ferida, sua autonomia violada e sua auto-estima e autoconfiança praticamente anuladas, são alvos de uma negativa de reconhecimento moral. Como contraposição a esta situação é imperativo afirmar que os seres humanos como pessoas morais têm o “direito moral a uma justificação recíproca e universal de todas as ações que atingem sua integridade. A forma básica de reconhecimento moral reside na atribuição desse direito” (FORST, 2010, p. 344). Por isso mesmo, o respeito à dignidade da pessoa humana trata-se de um princípio moral fundamental. Protege-se com o princípio da dignidade a integridade física, psíquica e moral da pessoa humana, que tem o direito de dispor sobre o seu próprio corpo, “não porque ‘possui’ a si mesma, mas porque ninguém possui mais uma pessoa do que ela mesma” (FORST, 2010, p. 344).

1.2.3 Reconhecimento Político

Uma comunidade política é um espaço coletivo e comunitário em que todos os cidadãos são responsáveis pela construção dos seus objetivos, compromissos e caminhos. Uma cidade, um estado, uma nação, uma união entre nações, como é o caso

da União Européia. São comunidades políticas que têm sua identidade política coletiva própria. O definitivo de uma comunidade política é o seu potencial de inclusão de todos os cidadãos. É a partir desse potencial que se afere o grau de evolução de uma comunidade. O Brasil, enquanto uma nação, uma grande comunidade política, ainda tem muito que fazer para se desenvolver nesse sentido. Para além de ser um país naturalmente rico, com uma economia relativamente consolidada, sua validade enquanto comunidade política é altamente questionável por nunca de fato ter respondido à pretensão e à obrigação de inclusão de todos os cidadãos. Os membros de uma comunidade política, de forma plena, devem não apenas ter assegurados os seus direitos individuais, políticos, econômicos, sociais e culturais, como também devem ser considerados autores dos direitos que regerão suas vidas em coletividade. Numa comunidade política, a cidadania deve ser entendida, sem pré-requisitos, de um modo procedimental, sem que isso implique uma desatenção ao conteúdo dos direitos que serão criados nessa comunidade, mas apenas com a constatação de que esse direito será construído por todos os integrantes dessa comunidade, de modo público, podendo sua validade ser questionada a todo momento pelos cidadãos. É nesse sentido que Pateman afirma que as obrigações políticas são autoimpostas (PATEMAN, apud FORST, 2010, p. 316). Como decorrência dessa constatação, as próprias normas jurídicas também são consideradas autoimpostas, uma vez que são resultantes de um processo político. Os cidadãos plenos são aqueles com capacidade de autolegislação, por isso mesmo tem-se que ficar atento às condições em que os cidadãos se encontram, no intuito de que seja possível a todos eles decidir e desfrutar dos direitos. É no embate político discursivo que uma norma é construída de forma legítima e justificada universalmente, para só posteriormente se tornar uma norma jurídica válida. Sendo que a pretensão de validade de uma norma política se encontra no fato dela ser efetivamente considerada como uma norma de interesse geral. Se por um lado o agir ético visa à construção de uma vida que respeite às identidades próprias das pessoas e das comunidades éticas, o agir político tem como meta a construção de uma comunidade de cidadãos plenos. Desta maneira, uma comunidade política deve ser compromissada com a realização de uma cidadania, que possua uma “força motriz transformadora” (DELGADO, 2008, p. 325), capaz de fazer dos cidadãos sujeitos de

sua própria história. A cidadania, nesta esteira, passa a ser concebida como um processo de conquistas de direitos dos cidadãos, que serão sempre percebidos numa perspectiva de abertura, dado que nenhuma norma é capaz de controlar o seu momento de aplicação. São necessárias a vigilância e a participação de todos os cidadãos tanto no processo de construção do direito como de sua concretização.

O reconhecimento político, por sua vez, apresenta variadas matrizes. Para que ele realmente se torne efetivo é preciso que a diferença ética seja reconhecida, a igualdade jurídica material seja garantida, a liberdade fática seja possível, a autonomia política viável e a inclusão social generalizada. Enquanto todos esses requisitos não forem assegurados uma comunidade não pode se nomear politicamente responsável. Sem que essas exigências sejam respondidas vive-se na prática também uma cidadania precária. O exercício da responsabilidade política realiza-se a partir do momento de criação de mecanismos e condições para que todos os integrantes de uma comunidade possam participar das decisões políticas e se fazerem verdadeiramente representados nas arenas políticas, bem como da distribuição social, o que demanda um esforço hercúleo para combater os recorrentes processos de exclusão cultural e sócio-econômica que tendem a prevalecer numa sociedade capitalista. Deste modo, a autonomia política só se torna possível se as condições para o exercício da igualdade material e da liberdade fática forem garantidas. É esse conceito de responsabilidade solidária que permite à pessoa levar uma vida que não lhe cause vergonha (FORST, 2010, p. 342). Para tanto, a participação política e a distribuição social se mostram essenciais enquanto componentes de uma ação política responsável, que possibilita aos cidadãos se tornarem autônomos politicamente e pessoalmente, sem serem marcados pela vergonha de terem construído uma vida sem igualdade de direitos. É exatamente o conceito de vergonha que permite que os cidadãos entendam o seu compromisso político. Por um lado, ele aponta para a importância de uma sociedade eticamente não discriminatória e socialmente inclusiva, por outro ele indica a necessidade de se por um fim à cultura da pobreza, o que certamente demanda um esforço constante e determinado. Somente assim o reconhecimento político poderá ser efetivo e realizar a inclusão política e a solidariedade social.

1.2.4 Reconhecimento Jurídico

O fato de o direito ser universal e igual para todos é que o torna inclusivo moral e socialmente e sensível às diferenças éticas. São as valorizações diferenciadas que sustentam a justificação das normas jurídicas de uma forma que torna o direito legítimo e obrigatório universalmente. Tais normas “constituem uma estrutura ‘externa’ de ‘liberdade negativa’ que, ao mesmo tempo, possibilita e limita, na forma de uma ‘capa protetora’, a liberdade positiva de autorrealização” (FORST, 2010, p. 313). Mais do que se identificar com uma norma jurídica, é preciso que as pessoas se adaptem a elas, bem como as cumpram. O que mantém a pretensão do direito de ser válido universalmente é o fato de sua justificação se dar também de modo universal a partir da perspectiva de serem os próprios cidadãos os autores da norma jurídica. Isto é, a justificação do direito se encontra na forma do procedimento que lhe dá vida. As ações das pessoas do direito têm que ser justificadas a partir do direito estabelecido. Os cidadãos são responsáveis *pelo* direito, enquanto que as pessoas do direito são responsáveis *diante* do direito (FORST, 2010, p. 314). Tanto a norma moral quanto a jurídica devem ser justificadas universalmente. Porém, a norma moral diz respeito a um universo que contempla todos os seres humanos do planeta, já as normas jurídicas são referentes às comunidades políticas e jurídicas específicas, que envolvem, por certo, diversas comunidades éticas.

Diferentemente de Forst (2010, p. 341), acredita-se que as normas jurídicas tenham sim o poder de colaborar para a constituição de uma identidade. Portanto, considera-se que as comunidades jurídicas são também comunidades de memória ou de identificação. Uma vez constituído, o direito passa inclusive a condicionar as pretensões éticas, morais e políticas de uma sociedade. A diferença marcante é que uma norma jurídica é válida no que diz respeito a uma pessoa do direito em geral, já um valor ético se refere à individualidade de uma pessoa. Os sujeitos que integram

uma comunidade jurídica são responsáveis normativamente por essa comunidade. Por este motivo, “(...) o direito exige de uma pessoa do direito que respeite a personalidade jurídica de todos e, com isso, o direito igual a uma identidade ‘própria’” (FORST, 2010, p. 314). Deste modo, por mais que o direito seja uma estrutura coercitiva, há uma “‘consciência do direito’ no sentido de um respeito diante dos outros enquanto pessoas do direito com direitos iguais” (FORST, 2010, p. 314).

Numa perspectiva da teoria dos contextos da justiça e, mais especificamente, da *Justiça Diferenciada*, a pessoa do direito deve ser compreendida nas esferas moral, política e ética. Moralmente, às pessoas do direito deve ser assegurado, prioritariamente, o direito à sua dignidade. Deste direito principal, decorrem, por exemplo, os chamados direitos fundamentais que, em última instância, visam proteger a dignidade da pessoa humana. Politicamente, assegura-se a possibilidade de se construir o direito próprio de uma determinada comunidade e não simplesmente ficar à revelia de um direito natural, ou de um direito transposto de outra comunidade jurídica. Eticamente, é assegurado à pessoa o direito de viver na sua própria cultura e ter os seus valores éticos respeitados por toda a comunidade jurídica, desde que tais valores não firam normas morais. Como observa Forst, “as pessoas não renunciam às suas identidades como pessoas éticas, como cidadãos ou pessoas morais ao entrarem numa comunidade jurídica; permanecem encobertas por essas obrigações e responsabilidades” (FORST, 2010, p. 315). Essa é a grande constatação da teoria dos contextos da justiça. São várias as fontes normativas que regem a vida humana. O desafio que se apresenta é como harmonizá-las e como fazer com que todas essas forças normativas sejam realmente exercidas e respeitadas.

O reconhecimento jurídico passa pelo reconhecimento das pessoas éticas e do indivíduo em particular, enquanto pessoas do direito. Trata-se do reconhecimento de todas as dimensões normativas, bem como de toda a normatividade produzida por essas diferentes esferas. Somente por meio do reconhecimento do direito é que uma pessoa pode realmente ter seu autorrespeito desenvolvido, enquanto um indivíduo com a possibilidade de concretizar os direitos que lhe são próprios. Todos devem ter o

direito de ser considerados como uma pessoa do direito com direitos e obrigações iguais e saber que esses direitos e deveres valerão para todos os integrantes de sua comunidade jurídica. O reconhecimento jurídico se refere ao respeito da autonomia da pessoa de guiar a sua vida em consonância com as diretrizes jurídicas. Aliás, “(...) a legitimação da esfera jurídico-normativa só se dá através de duas garantias: a da autonomia privada, em sua busca de sucesso e de autorrealização; e a da autonomia pública, para a consecução da própria legitimidade do direito” (GUSTIN, 2009, p. 238). Para que o direito seja capaz de reconhecer juridicamente todas as pessoas do direito, ele deve manter-se receptivo às demandas específicas dos integrantes da comunidade jurídica, que apesar de serem considerados igualitariamente como cidadãos e pessoas do direito, guardam suas particularidades éticas. O reconhecimento jurídico se mostra fundamental por “garantir que a pessoa seja reconhecida não apenas pelo imponderável da amizade, da simpatia e do amor” (ARNS, 2010, p. 22), mas por uma comunidade jurídica e política que é construída e guiada por seus membros. A luta pelo reconhecimento do direito não deve nunca ser encarada como um objetivo corporativista, ligado tão somente a interesses particulares de determinadas pessoas ou grupos. É necessário que na demanda por reconhecimento a singularidade de cada um seja respeitada, sem que essa reivindicação fique presa a interesses mesquinhos e tão somente individualistas.

Forst ao analisar as demandas de reconhecimento da diferença, afirma que tais reivindicações são, em sua essência, por reconhecimento da igualdade, pois o que normalmente está em discussão é a não razoabilidade de uma lei que fere eticamente a identidade própria de determinada pessoa. Cumpri-la, para além de significar o abandono de uma convicção ética – o que em alguns casos inclusive se faz necessário² – resultaria numa perda irreparável da própria identidade. Nestes casos, entende-se que realmente a demanda seja de reconhecimento de um direito de igualdade, o que se espera é que o princípio da igualdade material seja realmente concretizado. Nessa perspectiva, desperta bastante atenção e interesse a constatação de que o que se

² Quando determinada convicção ética coloca em risco, por exemplo, a integridade moral de uma pessoa, acredita-se que essa convicção deve ser abandonada.

reivindica não é um privilégio, uma regalia ou tratamento exclusivo a determinado grupo social específico ou comunidade ética, mas sim o cumprimento do princípio da igualdade que, por vezes, necessita ser entendido como o princípio da diferença. Neste contexto, o que se entende por *Justiça Diferenciada* é tanto a percepção como o respeito às diversas esferas normativas de uma sociedade, como a radicalização do princípio da igualdade material e da liberdade fática. Sempre que algum grupo encontrar dificuldades de exercer sua liberdade e de fruir uma igualdade prática, a justiça tem o dever de ser sensível a essa situação e equalizá-la.

Como afirma Wanderley Guilherme dos Santos, se é verdade que diversos direitos podem e devem ser explicitamente resguardados constitucionalmente, é indispensável que o catálogo daí resultante não se converta em poderoso obstáculo constitucional à incorporação de novos direitos (SANTOS, 1979, p. 78). Se a esfera política e a jurídica não se mostrarem receptivas a essa inclusão de novos direitos essenciais para se garantir uma vida digna generalizada em uma sociedade, resta sempre a seus membros resistirem. Inicialmente, espera-se que os cidadãos conclamem os seus iguais para que determinada lei não razoável e discriminatória seja revogada ou para a criação de determinada lei capaz de colocar fim a uma situação de discriminação arbitrária, concretizando o princípio da igualdade. Há ainda a possibilidade da resistência ao direito se dar por uma motivação moral. Não somente uma reivindicação de princípios políticos ou de valores éticos, mas uma demanda que diz respeito a toda a comunidade moral de seres humanos. O debate acerca dos estudos com células-tronco tem essa perspectiva moral. Ao se usar um argumento ético específico para impedir avanços na ciência que possam beneficiar gerações futuras alguns grupos éticos, prioritariamente religiosos, acabam por afrontar uma norma moral superior, qual seja a da dignidade da pessoa humana. Debates em torno da preservação do meio ambiente também tangenciam essa questão moral. Atualmente, em Belo Horizonte, o uso de sacolas plásticas nos supermercados da cidade foi proibido visando o despertar de uma consciência ambiental. A população, principalmente a de idade mais avançada, tem questionado bastante a lei proibitiva, alegando afronta ao direito de liberdade do consumidor. No entanto, neste episódio está em jogo uma questão moral muito mais

ampla e valiosa, a preservação da natureza, que é fator imprescindível para a preservação da humanidade, que é uma de suas espécies. Tal medida visa prioritariamente conservar e viabilizar a possibilidade de vida digna das nossas gerações futuras. Ela dá fala aos sem fala e aos ainda sem nome, que podem vir a se tornar vítimas de uma decisão política e jurídica equivocada do presente. Se “o reconhecimento de direitos tem o sentido de invenção das regras da civilidade e da sociabilidade democrática” (TELLES, 1999, p. 179), há de se estar sempre atento à procura de sua conquista.

CAPÍTULO 2

VIOLÊNCIA SIMBÓLICA E A NECESSIDADE DE RECONHECIMENTO MORAL

“O de cima sobe e o de baixo desce” - foram por meio desses versos que o Brasil tomou conhecimento de um dos maiores movimentos musicais do país, eclodido entre os manguezais, periferias e favelas da cidade do Recife na década de 90. Chico Science e a sua [Nação Zumbi](#), inspirados no romance “Homens e Caranguejos”, de Josué de Castro³, arregimentaram o movimento Mangue Beat, tendo como base a metáfora 'homem-caranguejo', que como relata Djalma Agripino⁴, foi criada para designar uma nova espécie de homem que habitava os mangues do Recife. Homem-caranguejo, feito bicho do mato, abandonado à margem da sociedade, sem nenhuma espécie de reconhecimento social. Preso a fortes relações de dominação e discriminação social, só lhe restando a submissão. Homem-caranguejo, considerado como bicho de rua, explorado e mal-tratado sistematicamente nas cidades em subempregos. São ambulantes, biscateiros, lavadores de carros, vigias e transportadores de carga pesada, enquanto lhe restam os fortes músculos. Homem-caranguejo, imaginado como bicho fêmea: empregadas domésticas, faxineiras, lavadeiras ou prostitutas – que só tem o corpo e é obrigado a vendê-lo ou a vender um trabalho de submissão e, inúmeras vezes, de risco social.

Não são reconhecidos socialmente porque a rigor são dispensáveis, ocupam as franjas do nosso sistema. São submissos, pois sequer têm consciência que são dominados socialmente. Aliás, essa dominação, diferentemente de tempos antigos como o da escravidão, não é tão somente pessoal, realizada com chicotes, troncos e senzalas. Essa

Josué de Castro (1908 – 1974), natural do Recife, foi um importante teórico brasileiro, que dedicou grandes esforços para a compreensão e o combate à fome. Autor de Geografia da Fome (1948) e Geopolítica da Fome (1951), foi presidente do Conselho Executivo da FAO (Food and Agricultural Organization) e teve seu trabalho reconhecido internacionalmente por meio do Prêmio Internacional da Paz, concedido a ele pelo Conselho Mundial da Paz, em 1954. Com o advento do Ato Institucional n. 1 de abril de 1964, Josué teve seus direitos políticos suspensos, o que motivou seu exílio em Paris até a data de sua morte.

⁴ Artigo “Mangue, homens e caranguejos em Josué de Castro: significado e ressonâncias”, acessado, dia 23 de junho de 2011, no link: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-59702003000200002.

dominação moderna é também impessoal, como, de certo modo, trabalha o sociólogo Jessé Souza. O referido autor considera que a dominação social moderna se dá de uma forma opaca e intransparente. O presente trabalho demonstrará exatamente o contrário, que essa dominação é absolutamente transparente e visível. Ela salta aos olhos de toda a população a todo instante, sendo, contudo, útil não considerá-la por meio das políticas públicas e do próprio direito, entendido, como demonstra Tintorelli (TINTORELLI, apud CHUEIRI, 2008, p. 413), como uma estrutura de coerção⁵, que pode servir para o agravamento dessas relações de dominação. Sobre esta questão, é importante fazer uma contraposição à formulação do pensador Jürgen Habermas, que considera ser função primeira do Direito a integração social. Se o Direito realmente tem essa função, ela certamente não tem sido cumprida. O que o Direito tem feito é estabilizar o estado de segregação social, ao formalmente assegurar determinados direitos jamais exercidos. Já o abandono e a discriminação social a que essa camada da população é submetida, de forma histórica e recorrente, guardam lastro com o nosso passado longínquo e auxiliam na perpetuação da desigualdade social brasileira.

Esses pontos - encobrimento do abandono social, ausência de reconhecimento social, relações de dominação, de discriminação e de submissão - são elementos concretos que constituem o conceito de Violência Simbólica. Essa violência constitui-se como um fator definitivo para que uma camada social significativa do nosso país viva uma cidadania precária. Isto significa que boa parte da nossa população é cotidianamente assolada, como nos mostra José Luiz Quadros ao se referir à “violência do medo, do poder, do não desejar, à violência de não sair dos muros seguros e de esconder sua própria condição de sujeito” (MAGALHÃES, 2008, p. 261). Medo este que domestica e coloca as pessoas numa posição de anulação da cidadania e negação de direitos.

⁵ Neste sentido, “Tintorelli sabe que o direito é uma estrutura de coerção organizada conforme um sistema de normas e, apesar da objetividade dos comandos do Direito, no momento em que o juiz aplica o direito ele ou ela atribui significado aquele comando”. (CHUEIRI, 2008, p. 413).

Jessé Souza considera como violência simbólica “aquele tipo de violência que não ‘aparece’ de uma desigualdade social abissal como a brasileira” (SOUZA, 2009, p. 15). Um tipo de violência que retira sua força e sua capacidade de reprodução no tempo, exatamente pelo fato de não ser aceito como tal. Este é o cruel e perverso pano de fundo das nossas relações sociais. Vários aspectos dessa violência simbólica são extremamente perceptíveis, no entanto, são sistematicamente negados por toda a sociedade. Em especial, pelas camadas que desfrutam de um exercício pleno dos direitos de cidadania e que muitas vezes gozam de privilégios decorrentes da forma segregadora e desigual como a sociedade tem se estruturado e se reproduzido. Tal sistema funciona de modo perverso ao colocar pessoas e grupos fora das exigências da justiça, sem que isso seja considerado necessariamente um problema. Ao não sensibilizar e nem gerar estranhamento e incômodo às pessoas, esse funcionamento desvirtuado do sistema termina por ocasionar o que o Cardeal Dom Paulo Evaristo Arns chamou de “exclusão moral” (ARNS, 2010, p. 23). Com o sentido de ilustrar essas afirmações, cabe lembrar o clássico samba “O canto das três raças”, composto pelo mineiro Mauro Duarte e o carioca Paulo César Pinheiro, imortalizado na voz da também mineira Clara Nunes. Em seus versos iniciais, os autores afirmam que “Ninguém ouviu um soluçar de dor no canto do Brasil”. No entanto, por mais que essa dor e esse sofrimento não sejam percebidos e problematizados, os compositores mostram que “um lamento triste sempre ecoou”, de noite e de dia, de modo ensurdecador. É o que eles chamam de “o canto do trabalhador”, que deveria ser um canto de alegria, mas “soa apenas como um soluçar de dor”. Resta o desafio, para essa pesquisa e outras tantas, de analisar os motivos pelos quais esse “canto”, enquanto uma reivindicação expressa, é permanentemente ignorado. Num contexto de uma teoria da *Justiça Diferenciada*, será sustentada a necessidade de reconhecimento moral efetivo de todos, e por todos os participantes de uma mesma comunidade moral de seres humanos. Tal reconhecimento poderá ser alcançado a partir do desenvolvimento dos sentimentos de pertencimento ampliado, de responsabilidade e envolvimento moral, bem como de solidariedade.

2.1 Encobrimento do abandono social

A doutrina liberal tornou-se hegemônica com a transposição, no Brasil, da sociedade patriarcal e rural para a sociedade moderna e, precipuamente, urbana, foco principal da análise de Gilberto Freyre em “Sobrados e Mucambos” (FREYRE, 2004, 15ª Ed.). No entanto, pouco se fala sobre o modo tacanho e mesquinho que se deu o liberalismo no Brasil, o que nos dizeres de Jessé Souza tornou a abolição uma “*revolução social de brancos para brancos*” (SOUZA, 2003, p. 133) e resultou num abono perverso de toda uma camada social, completamente inábil para enfrentar as condições socioeconômicas estabelecidas pelo novo momento histórico. No próprio gesto de abolição da escravidão, entendida esta como a “expressão máxima da anticidadania” (DELGADO, 2008, p. 322), percebe-se o quão controversa e por vezes falaciosa é a “lógica que preside a formulação e a formalização dos direitos na sociedade brasileira” (TELLES, 1999, p. 91). A socióloga Vera da Silva Telles chama à atenção para:

(...) a constituição de um lugar em que a igualdade prometida pela lei reproduz e legitima desigualdades, um lugar que constrói os signos do pertencimento cívico, mas que contém dentro dele próprio o princípio que exclui as maiorias, um lugar que proclama a realização da justiça social, mas bloqueia os efeitos igualitários dos direitos na trama das relações sociais. (1999, p. 91).

Ou seja, a Lei Áurea, apesar de libertar o escravo das senzalas, conduziu também ao abandono toda aquela “não-gente”, para usar a expressão de Florestan Fernandes, que vinha servindo de modo compulsório ao antigo regime. Mais recentemente o Direito do Trabalho, com seu princípio maior da proteção, com a intenção declarada de proteger o empregado, atribui principalmente segurança ao empregador, ao estabilizar as relações de trabalho e fazer silenciar as demandas dos trabalhadores (VIANA, 2010, p. 144). A história brasileira está repleta desses exemplos apenas formais de conquistas de direitos da cidadania, mas que na prática são um não-lugar, um embuste jurídico e social. Esses grupos segregados levam no seu cotidiano uma vida mais próxima das de vassalos que de cidadãos (DE LUCAS, apud AÑÓN, 2001, p. 87). No que diz respeito ao momento da abolição, toda uma camada social composta prioritariamente por

negros e mulatos, bem como dos “estratos despossuídos e os dependentes em geral e de qualquer cor” (FERNANDES, apud SOUZA, 2003, p. 154) foram alvos desse abandono. Segundo o polêmico e provocador Jessé Souza, o que diferenciava esses últimos dos primeiros era o “handicap” adicional do racismo. O que, entenda-se, não se trata de uma simples diferenciação, como deixa transparecer o referido sociólogo, mas sim de uma cicatriz, à semelhança das marcas de propriedade dos gados, que acompanha até os dias de hoje boa parcela do povo negro deste país. Vez que o racismo presente no Brasil tem como principal característica o caráter dissimulado, mas jamais invisível.

Diferentemente da interpretação de Souza, esse abandono social por que passam determinados grupos sociais do país não é moderno, vem desde o processo de desagregação da ordem servil e senhorial, como o próprio autor ressalta citando Florestan Fernandes, “o *abandono do liberto à própria sorte* (ou azar)” (FERNANDES, apud SOUZA, 2003, p. 154). É importante que esse contraponto seja feito, pois vários problemas que corroboram para a reprodução da inacreditável desigualdade brasileira, mácula que perpassa toda a história do país, são modernos, mas nem todos. O abandono social, ora descrito, é um deles. Um problema antigo sistematicamente reiterado por toda a nossa sociedade, pois pouco ou quase nada é feito para recompensar esse déficit. Como demonstra Milton Santos “o modelo cívico brasileiro é herdado da escravidão, tanto o modelo cívico cultural como o modelo cívico político. A escravidão marcou o território, marcou os espíritos e marca ainda hoje as relações sociais deste país”⁶. Se Souza, lembrando Florestan Fernandes, afirma terem sido esses grupos aqueles que “tiveram ‘o pior ponto de partida’ na transição da ordem escravocrata à sociedade competitiva” (SOUZA, 2003, p. 154), o mesmo autor desconsidera o fato de serem os filhos, netos e bisnetos desses grupos aqueles que continuam tendo os “piores pontos de partida” para a competição que a nossa sociedade capitalista demanda. Isto certamente não é uma coincidência. Como se verá é esse o ponto inicial para toda a marginalização e pobreza que se constata na

⁶ Trecho extraído do artigo “As cidadanias mutiladas” de Milton Santos, acessado em 16 de maio de 2001, pelo link <http://www.dhnet.org.br/direitos/sos/discrim/preconceito/ascidadaniasmutiladas.html>

sociedade brasileira: o abandono reiterado de uma expressiva camada social, carente de meios materiais ou morais para sobreviver e com pressupostos sociais e psicossociais debilitados que são os motivos últimos do sucesso (SOUZA, 2003, p. 154). É preciso se ter consciência desse fato para saber que há toda uma camada social no nosso país que é vítima de um abandono histórico, que deve ser saldado. Neste ponto, diferentemente do que conclui Jessé Souza, estamos diante de uma dívida histórica que vem sendo sistematicamente reiterada. Por mais que dívida social tenha aumentado muito nas últimas décadas, suas origens são mais longínquas (TELLES, 1999, p. 84). Deve-se enfrentar o desafio de revelar o abandono social, sistematicamente encoberto, de toda uma camada da população que por não ser vista como possuidora de valores humanos, sequer merece constituir-se em sujeito de direitos humanos, “esta invenção deste outro não humano” (MAGALHÃES, 2008, p. 262).

No intuito de tentar delimitar zonas de coesão social, Castel (CASTEL, apud ANÓN, 2011, p. 114) formula um esquema que, se compreendido de forma didática, pode ser útil para a abordagem prática do problema a que se refere. São três as zonas descritas pelo autor: *zona de integração*, composta por indivíduos que exercem plenamente sua cidadania; *zona de vulnerabilidade*, marcada pela precariedade no emprego e fragilidade de suportes relacionais; e *zona de grande marginalidade e desfiliação*, cujos integrantes se encontram totalmente desprovidos de recursos econômicos, de suportes relacionais e proteção social. Cada zona apresenta demandas diversificadas, vez que o grau de vulnerabilidade de cada uma é também diverso. A compreensão dessa complexidade é fundamental para que políticas e até mesmo direitos sejam formulados tendo em vista a equalização dessa realidade tão dispare. Se, como afirma Jessé Souza, “(...) a história do Brasil moderno parece mesmo ter sido a história do encobrimento de seus conflitos sociais principais, sobretudo a do abandono efetivo de toda uma classe social de indivíduos precarizados e excluídos” (SOUZA, 2009, p. 420), faz-se urgente achar alternativas para a resolução desse conflito sem que se deixe de lado os aspectos positivos presentes, de forma paradoxal, na vida cotidiana dos brasileiros. Aliás, serão esses fatores positivos, para além da conscientização de todas

as causas dos problemas relatados, imprescindíveis para a reflexão e indicação de alternativas de solução para esses problemas sociais e para, conseqüentemente, a equalização dessas *zonas* descritas por Castel.

2.2 Ausência de reconhecimento social

“Eu não quero o seu dinheiro, nem o bem que tu possuis. Eu só quero, companheiro, aquilo a que eu faço jus”.

Paulo César Pinheiro, em recente obra dedicada à cultura da capoeira⁷, que durante um bom tempo foi criminalizada e ainda sobrevive de forma resistente em alguns guetos da nossa sociedade, apresenta o seu Toque de Angola. Para Mestre Camisa, mestre da tradição capoeira, trata-se de um dos toques mais tradicionais, conhecidos e utilizados da capoeira antiga, que possibilita um jogo malicioso e envolvente. Em seu canto, Pinheiro fala certamente do que está a se chamar de forma tão constante de reconhecimento dos direitos dos excluídos, aquilo a que fazem jus. Tema recorrente no debate acadêmico contemporâneo, a questão do reconhecimento tem ocupado espaço nobre nas universidades. São vários os autores que tem se dedicado ao tema. Entre eles destacam-se: Charles Taylor, Axel Honneth e Paul Ricoeur.

Para Honneth, o processo de constituição de uma identidade se dá dialogicamente, por isso o reconhecimento ou sua ausência ser tão influente na construção do sujeito. Já Ricoeur afirma ser o reconhecimento a experiência-chave, o pequeno milagre das relações humanas (RICOEUR, 2007, p. 425). Charles Taylor, responsável pela reinserção do conceito de reconhecimento de origem hegeliana no debate filosófico, afirma que a “*ausência de reconhecimento* não significa apenas falta do devido

⁷ O disco Capoeira de Besouro faz parte de uma trilogia de pesquisa musical que tem sido desenvolvida por Paulo César Pinheiro, o letrista mais gravado da história musical brasileira. Para além da capoeira, serão motivos de trabalhos futuros a tradição do congado e do maracatu. Segundo o autor, trata-se de uma dedicação à “reserva cultural brasileira”.

respeito a alguém. Ela inflige feridas profundas, atingindo suas vítimas com um auto-desprezo mutilador”. (TAYLOR, apud SOUZA, 2003, p. 179). Isto é, uma situação de não reconhecimento afeta de forma fatal a dignidade de uma pessoa ou de um grupo, ao atingir diretamente a autoconfiança, o autorespeito e a autoestima. Desse modo, Taylor assegura que “o reconhecimento não é somente uma cortesia que devemos às pessoas, ele é uma necessidade humana vital” (TAYLOR, apud NUNES, 2010, p. 469).

No Brasil, o reconhecimento toma um duplo aspecto, pois o país é marcado por grupos que detêm reconhecimento social e outros que não o possuem. Esses grupos sociais, despossuídos de reconhecimento, ocupam as franjas do nosso sistema, sendo a rigor seres humanos dispensáveis (SOUZA, 2003, p. 122), por não exercerem papéis de relevo na nossa sociedade. No entanto, esses grupos sociais apesar de não terem reconhecimento exercem papéis fundamentais para o sistema. Sendo que o nosso modelo de vida necessita e se utiliza do serviço desempenhado por essa camada social. Todos esses sujeitos, ou nos dizeres de Florestan, “subgente”, ou de Jessé, “ralé”, tem um passado histórico semelhante. Tem uma mesma origem. Uma mesma cultura. Por mais que novos grupos passem a figurar na fronteira do “ser imprestável”, por isso mesmo não titular de valor e reconhecimento, há um fio que liga essa camada social excluída ao nosso passado, por mais que modernamente outros fatores estejam contribuindo para a desigualdade social brasileira. José Maria Añón (2001, p.123) afirma que “as pretensões de reconhecimento de direitos em virtude das diferenças surgem não em qualquer lugar e tempo, mas sim concretamente em sociedades onde alguns grupos e minorias se encontram excluídos e com dificuldades para acessar e desfrutar seus direitos”. No caso brasileiro, os grupos excluídos e impossibilitados de gozar plenos direitos são historicamente identificados. Nesse sentido, Jessé de Souza introduz o argumento, mas não aponta o caminho de forma concreta para a saída. Ao perguntar, indo na esteira de Florestan Fernandes, o que é ser gente, Souza afirma que:

Essa resposta exige o esclarecimento simultâneo e prévio de duas questões:
a) a reconstrução da hierarquia contingente e historicamente construída que serve de base, de forma opaca e inarticulada, à legitimação da desigualdade

nos contextos central e periférico nas condições modernas; b) e o esclarecimento do seu modo específico de ancoramento institucional nas condições da modernização periférica. (SOUZA, 2003, p. 163).

Desta passagem, dois momentos distintos de produção e, principalmente, de reprodução da desigualdade podem ser percebidos. Um remoto, qual seja, a hierarquia, outro moderno, o seu ancoramento institucional. O próprio autor, talvez no ímpeto de ver suas idéias fazerem frente ao monopólio intelectual em que se tornou a “vertente culturalista sociológica” brasileira, cuja ênfase da análise recaía tão somente no aspecto da hierarquia, não destaca esses dois momentos. O autor prioriza no decorrer de toda a sua obra os mecanismos modernos de exclusão e produção de desigualdades. Tal abordagem o impede de ultrapassar sua análise, vez que sua crítica se torna presa ao que poderíamos chamar de “mal do século sociológico”. No intuito de modernizar as causas e, conseqüentemente, as resoluções dos nossos problemas sociais, Souza termina por expatriá-los e cria um grande imbróglio para os seus possíveis leitores, o da luta de classes. Assegura o autor, de forma enfática e insistente, haver no Brasil uma “verdadeira ‘luta de classes’ intestina, cotidiana, invisível e silenciosa” (SOUZA, 2009, p. 24). Jessé sustenta de maneira forte a existência de luta entre classes sociais, o que a meu ver se torna um anacronismo e uma incoerência em sua análise. Tome como exemplo o Brasil, um país continental de variedades infindas. Como poderíamos permanecer em nossa interpretação da sociedade brasileira apenas com estruturas fixas como “classe alta”, “classe média” e “classe baixa” (para ser mais fiel ao vocabulário do autor da “Ralé Brasileira” e também dos “Batalhadores Brasileiros”)? Essa estruturação não corresponde à complexidade existente em nossa sociedade. Todas as mudanças que tem acontecido de forma rápida, aumentam cada vez mais a heterogeneidade e as diferenças sociais e tem atuado para o surgimento de novas clivagens que cruzam transversalmente a estrutura de classe (TELLES, 1999, p. 143). Aliás, essas novas clivagens não somente cruzam a estrutura de classe tradicional, mas, em certo sentido, as subvertem.

Basta uma prática mínima - não apenas o conhecimento - junto aos diversos movimentos sociais para que se perceba a enormidade e a diversidade de demandas

presentes em cada um deles. Todos clamam por direitos e reconhecimento, mas nem todos pertencem à mesma camada social, ou como prefere Jessé Souza, classe social, entendida como um grupo de pessoas que vem de uma mesma origem e está fadado a ir para um mesmo destino. Como exemplo pode-se tomar o movimento LGBT, cuja sigla muda quase que diariamente - GSL, GLBS, GLBT - por divergências de entendimento e de identidade internas do próprio grupo, formado por pessoas de várias camadas sociais. As milhares de pessoas que o compõem, que marcham nas capitais de todo o mundo - expressivamente nas do nosso país - e cada vez mais nas cidades do interior do Brasil, identificam-se e se reconhecem entre si por sentirem na pele os mesmos direitos violados. Fica evidente da análise deste exemplo que o fato que une todas essas pessoas não é a escassez monetária, nem muito menos uma origem pré-definida. No caso LGBT, utilizado como exemplo, tem-se participantes de todos os setores socioeconômicos da sociedade. Do rico ao pobre, do doutor ao analfabeto, do novo ao velho. O que os une é o reconhecimento da existência de um único interesse violado pela maioria, o pertencimento a um grupo específico, ou como prefere Añón, a uma minoria.

É a própria autora que chama a atenção para o posicionamento de Kymlicka, segundo o qual o que se demanda é o “reconhecimento do direito a viver na própria cultura” (KYMLICKA, apud AÑÓN, 2001, p. 123). Tal assertiva se aplica também perfeitamente às políticas de reurbanização e de suposta regularização fundiária que estão sendo desenvolvidas recentemente nas vilas e favelas da cidade de Belo Horizonte, que tem expulsado as pessoas dos seus locais de origem em lugar de atribuir-lhes bem-estar em seu próprio meio cultural. Não foi por acaso, que essas pessoas foram morar nessas áreas de risco e exclusão. Uma vez lá, elas têm o direito de viver em sua própria cultura. O que elas demandam, de maneira mais expressiva, como mostra levantamento recente realizado pelo Programa Pólos de Cidadania da Faculdade de Direito da UFMG, na Vila São Bento, integrante do Aglomerado Santa Lúcia, é continuar habitando em suas casas e que a sua região receba melhorias nos serviços públicos, como: saneamento básico, iluminação, posto de saúde, limpeza urbana, escolas e segurança. Um número ínfimo de pessoas gostaria de morar em outro

local, o que faz recordar os versos de um samba antigo de Zé Ketti, que assegurava: “Podem me prender, podem me bater, podem até deixar-me sem comer, que eu não mudo de opinião: daqui do morro eu não saio não”. Neste caso, o não reconhecimento tanto do direito subjetivo da moradia dessas pessoas e grupos, quanto do valor que aquele tipo de ocupação e construção sócio-urbanística passou a ter para a vida das pessoas, além da remoção forçada dessa população e a imposição de uma cultura urbanística e habitacional dominante, têm atuado para excluir ainda mais famílias e sujeitos de direito já com forte histórico de segregação. Essa ausência de reconhecimento, como sustenta Taylor, pode ser “entendida como uma forma de opressão, ao encerrar um sujeito em um modo de ser distorcido e falso”. (TAYLOR, apud AÑÓN, 2001, p. 132).

Jessé Souza, relendo Taylor, remonta a Platão para justificar a ausência de reconhecimento desses grupos sociais, ao retomar a oposição entre alma e corpo. Considerada superior, a alma deveria guiar o corpo, tido como inferior e negativo por representar as “paixões animalescas e insaciáveis que o habitam” (SOUZA, 2009, p. 397). No entanto, parece que tal construção não tem muita consonância com a nossa realidade. Se o motivo último do não reconhecimento é ser a “Ralé”, expressão provocativa utilizada por Souza para simploriamente descrever todos os grupos sociais marginalizados, a “classe do corpo por excelência” (SOUZA, 2009, p. 398), porque, por exemplo, as mães e pais de santo, as benzedeiros, os artistas populares tradicionais e toda uma gama de gentes desta suposta “Ralé” que trabalham com a “alma” não são reconhecidos? Por que esses atores sociais tão importantes para a sociedade são alvos constantes de discriminação e violência?

Numa leitura mais próxima da psicanálise, Regina Márcia (VAZ, 2010, p. 436), demonstra que “a condição de reconhecimento do outro que não o si mesmo passa psicologicamente pela condição de reconhecimento da diferença sexual”. Segundo ela, esse reconhecimento da diferença sexual se dá por meio da perda do poder que advém da função materna – “perda da mãe (função materna) fálica, admissão da Lei do interdito.” Para a autora, é no social que a pessoa encontra sua alteridade psíquica. O

social é que possibilita o reconhecimento da diferença do eu e do outro, que se pode verificar a “presença de um fora de si” (VAZ, 2010, p. 437), sendo que a vida coletiva deve possibilitar o suprimento das necessidades dos sujeitos sociais. Ela tem que ter instrumentos e organização que garantam isso. No entanto, numa sociedade excludente e segregadora como a brasileira essas necessidades não são nunca supridas. A Lei ao invés de suprir necessidades, apenas impõe frustrações, nunca possibilitando a chama do desejo – elemento capaz de mover o sujeito -, nem muito menos garantindo ao ser social a possibilidade de ser socialmente estimado, reconhecido e considerado. A “satisfação de ser bem aceito” (VAZ, 2010, p. 437), não é possibilitada nunca a esses numerosos grupos sociais, constantemente não reconhecidos e muitas vezes iludidos no próprio desejo, quase sempre não autêntico, mas representativo dos interesses e “desejos de poucos que nos fazem acreditar que os seus desejos são os nossos desejos”. (MAGALHÃES, 2008, p. 250)

Daí surge a necessidade de nossa sociedade levar adiante um necessário processo de aprendizado ético, moral, político e jurídico, um “processo histórico homogeneizador” (SOUZA, 2003, p. 166), com fortes desdobramentos. Somente a partir desse processo todos os diferentes grupos sociais, com seus múltiplos e diversificados interesses e necessidades, poderão ter uma dignidade efetivamente compartilhada. Para Jessé Souza, essa dignidade é “o fundamento profundo do reconhecimento social infra e ultrajurídico, o qual, por sua vez, permite a eficácia social da regra jurídica da igualdade e, portanto, da noção moderna de cidadania” (SOUZA, 2003, p. 166). A questão posta pela necessidade do reconhecimento, vai além do tratamento igualitário entre os cidadãos, Karam, como outros autores, ratifica a importância do “fundamental direito de igual respeito e consideração” (CHUEIRI, 2008, p. 422), que deve embasar as práticas jurídicas protetoras dos direitos fundamentais. Esta atitude de respeito e consideração pelo outro, que Taylor chama de respeito atitudinal, deve ser amplamente disseminada na sociedade. Dela inclusive depende a efetividade do princípio constitucional de igualdade jurídica e de cidadania plena.

Dom Pedro Casaldáliga (2010, apud ARNS, p. 20), autor do clássico disco a Missa dos Quilombos, em parceria com o músico Milton Nascimento e o poeta Pedro Tierra, relata que “se todos os brasileiros fossem conhecer pessoalmente a seca, acabariam com ela. Se passassem um pouco de fome, talvez acabassem com a fome também”. Em sua fala fica evidente a importância fundamental de se levar o outro em consideração, de respeitar as diferenças e as necessidades específicas, preservando a consciência de sermos semelhantes enquanto seres humanos. Este ponto será crucial para que mais adiante seja sustentada a idéia do reconhecimento de uma cidadania diferenciada que possa ser capaz, ao atribuir certos direitos e medidas específicas, de sanar as desvantagens e vulnerabilidades culturais e históricas de determinados grupos e minorias da nossa sociedade. Neste sentido, Luiz Carlos da Vila, o grande compositor popular falecido em 2009, em sua “Bandeira da Fé” recomenda: “Vamos levantar a bandeira da fé, não esmoreçam e fiquem de pé, pra mostrar que há força no amor. Vamos nos unir que eu sei que dá jeito e provar que nós *temos direito pelo menos à compreensão*”. Não há dúvida de que esse direito à compreensão de que fala o sambista tem sentido equivalente ao que aqui se trata por “reconhecimento”.

2.3 Relações de dominação, discriminação e submissão

A cultura musical brasileira apresenta grande sensibilidade em relação à exclusão e às dominações e discriminações de todos os tipos. O direito pode extrair ensinamentos dessa cultura que lhe permitam atribuir às suas normas maior efetividade e proximidade aos problemas dos estratos sociais de maior vulnerabilidade, quer urbanos ou rurais. Foi por meio da canção denominada Morro Velho, que Milton Nascimento se apresentou ao país, enquanto um grande compositor e intérprete popular. Os versos da música são um exemplo do que antes se afirmou. Contam a história de dois meninos amigos que brincavam juntos na infância pacata de uma fazenda e os destinos bem diversos – e bastante óbvios - de cada um. O filho de um peão que inexoravelmente passa a exercer a mesma função do pai e “já não brinca,

mas trabalha”. E o filho do dono da fazenda, que vai para a cidade estudar e depois assume o comando da propriedade. “Quando volta, já é outro. Tem nome de doutor e agora na fazenda é quem vai mandar”. Da leitura do seu texto, percebe-se que nem mesmo as relações mais íntimas e longínquas de amizade resistem às relações de dominação, que se fazem bastante presentes nos dias atuais com aspectos variados e formas múltiplas de se concretizar. Existem vários modos de se dominar no mundo contemporâneo. Convive-se diariamente, ao mesmo tempo, com formas de dominação ideológica, política, financeira e jurídica, que se dão de modo pessoal ou impessoal.

Ideologicamente, domina-se, como muito bem revela o constitucionalista José Luiz Quadros de Magalhães, ao se encobrir os “reais interesses que motivam as ações políticas e econômicas, assim como a construção do discurso jurídico”. Neste sentido, as teorias passam a ter um papel duplo delicado. Pode tanto ser propulsora de transformações emancipadoras ao propiciar ao sujeito, de forma crítica e libertadora, a compreensão da sua própria vida e do seu entorno, como também pode servir como instrumento de dominação ideológica ao se elitizar o conhecimento, por meio da construção de códigos herméticos e escusos, que tendem a limitar e iludir o campo de compreensão, colocando na mão de poucos o poder de dominar os processos de construção dos significados dos significantes (MAGALHÃES, 2008, p. 239). Tudo isso é revelado por metodologias de trabalho, de pesquisa e de ensino que não possibilitam o envolvimento daqueles diretamente interessados e afetados nas decisões a serem tomadas, bem como no processo de construção do conhecimento que trará significado e poderá representar a realidade. Aliás, por vezes o conhecimento tradicional de determinados grupos e populações não é só desconsiderado, o que seria por si só um absurdo, mas é também apropriado de forma imoral, autoritária e sem reconhecimento. Na música citada de Milton Nascimento, essa dominação ideológica está evidenciada no fato do filho do fazendeiro ir para uma cidade grande para se tornar doutor, e, posteriormente, voltar para a fazenda com legitimidade para exercer agora o posto de dominador.

Em um contexto de dominação, com novas e velhas formas de hierarquias, a gigantesca desigualdade social e de renda e o acesso restrito, pouco equitativo dos meios de representação e participação política põem por terra qualquer expectativa ou discurso de prevalência de valores modernos de igualdade e de justiça. Como mostra Vera da Silva Telles, as hierarquias são sempre repostas diante da “vigência de um mundo legal que não chega a plasmar as regras da civilidade e os termos de uma identidade cidadã” (TELLES, 2006, p. 100). Aliás, a descrição que a autora faz da República Oligárquica guarda fortes semelhanças com os dias atuais. Por mais que a dimensão pública da sociedade seja proclamada pela lei e institucionalmente garantida, as vontades privadas ainda são mais fortes que sua força normativa. A relação de favores pessoais ainda se mostra uma tônica, quase sempre colonizando as expectativas e possibilidades de representação de interesses de grupos específicos. A força e a violência continuam sufocando de forma incivil os conflitos e oposições que quase nunca têm fôlego para tomar uma forma institucional. A ordem legal facilmente e permanentemente se rende aos interesses pessoais.

Nesse sentido, Jessé Souza teoriza sobre a passagem da dominação pessoal para a dominação impessoal. Para o autor, atualmente no país as relações de dominação são impessoais, diferentemente da época do Brasil rural, em que o sistema patriarcal impunha uma dominação pessoal focada no patriarca. Jessé Souza traz à tona a análise de Gilberto Freyre sobre o sistema patriarcal brasileiro, para o qual a família é a unidade básica, em decorrência da grande distância da coroa portuguesa e, conseqüentemente, de suas instituições (FREYRE, apud SOUZA, 2003, p. 114). Gilberto Freyre considera que há um sadomasoquismo presente nesse tipo de relação de dominação pessoal que, no entanto, possibilita uma “proximidade ‘confraternizadora’ entre portadores de culturas dominantes e dominadas” (FREYRE, apud SOUZA, 2003, p. 118). Esse sistema, quando transferido para o âmbito público, político e social, reveste-se de autoritarismo, populismo e messianismo.

O autor tenta demonstrar, no entanto, o fato de as relações modernas de dominação serem impessoais, ao introduzir a “dimensão ‘não sabida’ das causas invisíveis da

dominação”, que sequer são notadas (SOUZA, 2009, p. 96). Aliás, esse é o motivo do grande sucesso desse tipo de dominação, o fato dela não ser percebida, ser realizada por “interesses que se articulam e se sedimentam de modo opaco”, e que “suavizam a violência real e a tornam aceitável e até mesmo desejável inclusive para as suas maiores vítimas” (SOUZA, 2009, p. 419). Como foi visto anteriormente, não se trata aqui de um desejo autêntico, mas sim de uma indução artificial do desejo, que leva legiões de pessoas a agirem contra elas mesmas e se convertem em protetores do sistema agindo contra eles mesmo e tudo o que eles dizem proteger. Para Jessé Souza, o segredo da dominação moderna está no fato de existirem na nossa sociedade pressupostos desigualmente distribuídos por pertencimento de classe, apesar de ser insuficiente para a atualidade brasileira a análise por diferenças de classe. Desse modo, todos os privilégios de uma sociedade moderna não são decorrentes de mérito ou talento individual. Jessé Souza considera que a hierarquia social de toda a sociedade moderna tem como elemento estrutural os capitais econômicos e culturais, bem como sua invisibilidade. Entende por capital cultural exatamente a conjugação dos valores herdados e do capital escolar (SOUZA, 2009, p. 79). Neste contexto, a questão que o autor propõe é a seguinte:

(...) de que modo a transição do poder pessoal para o impessoal muda radicalmente as possibilidades de classificação e desclassificação social? O que está em jogo nessa passagem e nessa mudança tão radical que expelle como imprestáveis os segmentos responsáveis fundamentalmente pela produção econômica no regime anterior? (SOUZA, 2003, p.161)

E a pergunta que vem à mente é se realmente houve essa transição de um poder pessoal para um poder impessoal. Ou se tão somente uma nova forma de dominação, impessoal, não passou a existir como prática recorrente nas nossas relações, em convívio também com práticas de dominação pessoal? Questiona-se também até que ponto esses segmentos que o autor chama de imprestáveis são na verdade imprescindíveis para o atual modelo capitalista e porque não se é desencadeado, inclusive de forma institucional, um processo de valorização desses setores? Aqui novamente percebe-se o radicalismo na análise do autor que no intuito de firmar o fundamento ideológico de sua argumentação acaba por negar práticas antigas ainda existentes, sejam elas positivas ou negativas. No interior do nosso país, por exemplo,

existe uma enormidade de relações que ainda se pautam pela dominação pessoal, com práticas coronelistas e patriarcais. Às vezes, essa dominação se dá até mesmo lançando mão de instrumentos já oficialmente abolidos da nossa história. Como exemplo, tome-se os inúmeros casos de prisões de fazendeiros que mantém trabalhadores presos em suas propriedades em situação de trabalho escravo. Quase sempre essa prisão é feita não por correntes e grilhões, mas por dívidas que os donos de terra impõem aos seus funcionários. Nas grandes cidades brasileiras essa situação também ocorre, embora em menor medida. Número razoável de famílias brasileiras tem suas empregadas domésticas, a grande maioria vinda do interior para morar nas residências, à disposição de seus patrões praticamente 24 horas por dia. Aliás, a própria legislação retrógrada e perversa do emprego doméstico revela essa situação de dominação ainda relacionada ao elemento familístico. Porque ao empregado doméstico não é assegurado uma jornada de trabalho definida, FGTS, hora-extra, seguro desemprego, dentre outros direitos. Por que esses trabalhadores têm que se submeter a jornadas quase integrais, sem sequer ter alguma garantia e o real reconhecimento do seu trabalho? Recentemente, o governo brasileiro tem falado em desenvolver um projeto de lei, com o aval da Organização Internacional do Trabalho (OIT), que amplie os direitos dos empregados domésticos, no entanto mesmo com a legislação atual extremamente restritiva apenas 10% dos empregados domésticos, num total de cerca de 7 milhões, têm a carteira de trabalho e previdência social (CTPS) assinada⁸.

A existência dessas precariedades é prova incontestável de que de certo modo ainda hoje a dominação pessoal é praticada nos lares de uma boa parte da sociedade. É certo que, como demonstra Jessé Souza, com a modernização de nossa sociedade criou-se uma nova forma de dominação impessoal, no entanto o próprio autor desconsidera que há diversas relações de dominação no nosso país que ainda são estruturadas e mantidas de modo pessoal. Ignorar esse fato é contribuir de forma indireta para que esse problema seja mantido. O próprio sistema político, nos âmbitos nacional, estadual e municipal, é tomado dessa lógica de dominação pessoal. Veja, por exemplo, a recente alteração no

⁸ Informação dada em entrevista pelo Ministro do Trabalho e Emprego do governo Dilma, senhor Carlos Lupi, a um jornal de grande circulação nacional. Acessada, dia 23 de junho de 2011, no link: http://www.estadao.com.br/estadaodehoje/20110621/not_imp735033,0.php

Parlamento Brasileiro entre dois senadores. Um não parava de se referir ao outro de forma hostil e agressiva usando as expressões “coronel” e “cangaceiro”. Aliás, um deles ainda repetia incessantemente uma expressão interessante: “o senhor é uma minoria com complexo de maioria”, deixando claro sua inaptidão em lidar com as chamadas minorias, mesmo quando essas compõem o seu próprio grupo específico, qual seja o de senador, empresário e retirante. As palavras e as imagens dessa contenda, que podem ser assistidas em site popular de vídeos na internet⁹, provam por si só como o nosso país está inserido nessa lógica de dominação pessoal, que se trata de uma bilateralidade, entre favor e proteção, que possibilita a criação de um sistema complexo de alianças e rivalidades (FREYRE, apud SOUZA, 2003, p. 118).

Convivem essas relações de dominação, como irmãs praticamente siamesas, as relações de discriminação às quais estão expostos os grupos sociais que levam no seu cotidiano uma vida precária. Sobre essa situação bastante usual em nossa sociedade, o legendário Billy Blanco compôs o samba “A banca do destino”. Os seus versos “Não fala com pobre, não dá mão a preto, não carrega embrulho, mas pra que tanta pose doutor, pra que tanto orgulho?” retratam bem a realidade de discriminação da época e, de certo modo, muito do que ainda acontece nos dias atuais.

Márcio Túlio Viana afirma, de forma sábia, haver pelo menos dois modos de discriminar (VIANA, 2010, p. 143). Discrimina-se, de forma bastante visível, ferindo as regras vigentes no sistema. Por agredir nossas consciências este tipo de discriminação é quase sempre reprimida. A outra forma de discriminação, mais velada, é se utilizando das próprias regras. Por fazer parte do jogo, normalmente esta maneira de se discriminar não é percebida, ou quando denunciada os discriminadores são absorvidos numa ciranda de impunidades com relação aos marginalizados. Segundo Márcio Túlio, “a discriminação se esparrama por todos os lugares porque ela é própria do sistema em que vivemos, e este sistema, que divide os homens, está em todos os lugares ao mesmo tempo” (VIANA, 2010, p. 144). Para o autor, esse tipo de discriminação atinge a todos de forma massificada e estrutural, infiltrando-se até em

⁹ Link na internet para a referida contenda: <http://www.youtube.com/watch?v=MmescFJR2VQ&feature=fvw>

nossas consciências. Como se verá mais adiante, quando for discutido os efeitos da modernidade que de forma nefasta têm agravado o estado de segregação de numerosos grupos sociais, as discriminações também estão sendo agravadas em decorrência do novo modo de produção.

No livro “Cabeça de Porco”, Luiz Eduardo Soares, relata que a força do estigma e do preconceito “é toda afetiva e nunca apenas cognitiva” (SOARES, apud SOUZA, 2009, p. 95). Desse modo percebe-se que quando se fala de discriminação inevitavelmente tem-se que discutir as condições sociais e afetivas dos indivíduos e grupos que compõem a nossa sociedade. Ou seja, o que Pierre Bourdieu chama de *habitus específicos*. Nos dizeres de Souza, *habitus específicos*, pode ser considerado como:

(...) os esquemas cognitivos e avaliativos transmitidos e incorporados de modo pré-reflexivo e automático no ambiente familiar desde a mais tenra idade, permitindo a constituição de redes sociais, também pré-reflexivas e automáticas, que cimentam solidariedade e identificação, por um lado, e antipatia e preconceito, por outro – o lugar fundamental na explicação da marginalidade do negro (SOUZA, 2003, p. 158).

É importante notar que esses esquemas que utilizamos para entender e avaliar o mundo, são adquiridos de maneira espontânea e não problematizada no âmbito doméstico desde a primeira infância. Ou seja, é toda uma forma de perceber as coisas da vida que nos é transmitida, sem que haja por nossa parte uma reflexão sobre a conveniência, a adequabilidade e, até mesmo, a validade desse *habitus*. Ele simplesmente é. Em caso de desacordo, mudá-lo é uma tarefa difícil. É a partir desses esquemas que constituímos nossas redes sociais. As pessoas e os grupos com os quais nos identificamos e somos solidários, bem como as que nos geram antipatia e preconceito. E é exatamente o ponto que tange à constituição histórica de preconceitos que interessa para a análise da discriminação. Para o professor Dalmo de Abreu Dallari, o preconceito, que deve ser evitado por meio de uma permanente autofiscalização, “além de introduzir a discriminação, restringe a liberdade, acarreta a perda de respeito pela pessoa humana, introduz a desigualdade e a injustiça”. (DALLARI, apud ARNS, 2010, p. 17). Neste sentido, Souza (2009) parece ser bastante assertivo ao indagar pelos motivos dos sujeitos possuírem determinados

preconceitos e não outros. Segundo o autor, apenas a partir dessa reflexão, pode-se encontrar a explicação para as “razões opacas da ‘dominação social’ impessoal que cria os estigmas e preconceitos no mundo moderno”. (SOUZA, 2009, p. 96). Como se pode perceber, esses processos de discriminação estão intrinsecamente relacionados com a dominação social. Neste caso, principalmente, vinculados a sua característica impessoal.

Para Jessé, a questão da discriminação não está ligada diretamente ao preconceito de cor, diferentemente de Florestan Fernandes em seu clássico “A integração do negro na sociedade de classes”, mas a certo tipo de personalidade, segundo o autor, “julgada como improdutiva e disruptiva para a sociedade como um todo” (SOUZA, 2003, p. 159). Como já visto, o sociólogo acredita ser a cor da pele apenas uma ferida a mais à auto-estima do sujeito, deslocando o centro da problemática para a conjugação do abandono com a inadaptação (SOUZA, 2003, p. 159). Para ele, seriam esses dois últimos fatores definitivos para a discriminação social que atinge todos os grupos sociais, independentemente da cor de seus integrantes. No entanto, como já mencionado anteriormente, diferentemente de Souza, acredita-se que existe no Brasil, para além do evidente abandono social e da inadaptação de alguns desses grupos, uma forte discriminação racial que atua de forma contundente para a expressiva exclusão e marginalização do povo negro e das minorias identitárias na nossa sociedade. Como apontam Moraes e Amaral (MORAES; AMARAL, 2008, p. 553), da inclusão parcial do negro na sociedade brasileira decorreu a formação de estruturas naturalizadas e não tematizadas de discriminação. Houve, a partir dessa naturalização, uma migração do padrão de discriminação do negro para as demais minorias identitárias, havendo um alargamento da parcela da população marcada pela exclusão. Neste sentido, Nancy Fraser afirma ser uma estrutura político-econômica que gera modelos específicos de exploração, marginalização e privação em função da raça e é esta estrutura a que constitui um grupo ‘diferente’. No entanto, Añón (2011, p. 120) amplia de forma correta essa análise, ao assegurar que o característico da raça, igual à do gênero, é que se trata de uma situação cujas raízes não se encontram apenas na estrutura político-econômica, mas também na dimensão cultural e valorativa.

As relações de discriminação são tão marcantes em nossa sociedade que até mesmo no processo de criação, aplicação e fiscalização das leis elas encontram morada. Em todos estes momentos de institucionalização da legalidade, os setores permanentemente excluídos e discriminados não participam da tomada de poder, ou quando participam se fazem representados de forma extremamente precária por lideranças quase sempre não legítimas. Jessé Souza, de forma contundente, denuncia a construção arbitrária da legalidade e da ilegalidade como um momento de criação de estigma e preconceito¹⁰. Para o autor (SOUZA, 2009, p. 425), ao se inventar de maneira arbitrária o “delinquente” cria-se, conseqüentemente, o “estigma” como marca negativa de determinados grupos sociais – ou como prefere, de uma única classe social. As camadas sociais que se encontram em situação de exploração são as mais afetadas por este estigma da delinqüência. E contraditoriamente são também as que mais o legitimam. O perverso é que esse fato põe em risco a solidariedade desses grupos, cuja semelhança principal é se encontrarem excluídos da nossa sociedade. De um lado existem os “excluídos honestos” e de outro os “excluídos delinqüentes”, assim pensam. Sendo que boa parte do esforço despendido com a educação dos integrantes desses grupos sociais é no intuito de evitar a delinqüência. Como nos aponta Souza (2009, p. 426), a única maneira de alguém da ‘ralé’ - termo que provocativamente, e não menos reducionista, ele usa para chamar todos os integrantes dos diversos grupos sociais explorados e excluídos da nossa sociedade - conquistar autoestima e reconhecimento é se diferenciar do delinquente, quase sempre também excluído.

Se por um lado Jessé é brilhante ao analisar o processo de discriminação inerente à construção da legalidade e ilegalidade, por outro a conclusão tirada pelo autor no que diz respeito ao tema, não tem como ser compartilhada, por parecer bastante fatalista e determinista. Segundo ele:

“A tragédia existencial, social e política dessa classe que estamos examinando tem que ver, precisamente, com o fato de que não existe, para ela, defesa possível, material ou simbólica contra uma realidade que, de

¹⁰ Também em Telles, 1999, p. 100.

modo invisível, opaco (posto que domina e oprime por meio de ‘consensos sociais inarticulados’), é ela que mais acredita e que mais perde.” (SOUZA, 2009, p. 426).

Certamente, as saídas para por fim a essas relações de discriminação são realmente difíceis de serem formuladas e, principalmente, implementadas. No entanto, diante do compromisso com a concretização dos direitos humanos, se ainda não existe ainda uma solução suficientemente efetiva que garanta a defesa de toda essa grande camada social, composta por diversos grupos específicos, que se encontra em estado de extrema exploração e marginalização, não se pode medir esforços para que ela seja construída. O esforço que ora se faz é nesse sentido e com esse compromisso.

Viana, ao apontar para a questão moral do tema, indaga se “as discriminações maiores ou menores, que nós mesmos – por ação ou omissão, de forma consciente ou não – provocamos, poderão algum dia, ou de algum modo, voltar-se contra nós?” (VIANA, 2010, p. 149). Tal questionamento mostra-se valioso, ao despertar a responsabilidade de cada um enquanto potencial discriminador e a importância do comprometimento pessoal e afetivo de cada pessoa para por fim a essa ciranda discriminatória, que só nos diminui enquanto ser humano. Uma das propostas que serão levantadas por esse trabalho será a tese da Justiça Diferenciada, que como afirma Ewald, dentre outras coisas, possibilita e justifica a existência dos direitos das “discriminações positivas” (EWALD, apud TELLES, 1999, p. 147). Talvez, seguindo esse caminho, poder-se-á dar razão a Laila e Duduca, antigos integrantes da ala de compositores da Escola de Samba Acadêmicos do Salgueiro, que imaginaram no samba *Neguinho Feliz* uma cena em que “Felizmente terminou, preconceito de cor e o neguinho é feliz com seu amor. Hoje vive muito bem, o senhorito e a madame também”. Enquanto isso há de se entender que a descrição não passa de um desejo dos sambistas, ainda não alcançado.

Para compor o tripé dessas relações perversas, que caracterizam a Violência Simbólica a que está exposta boa parte da nossa sociedade, destacam-se, ao lado das relações de dominação e discriminação, as relações de submissão. Gonzaguinha, em seu samba

“Comportamento Geral¹¹”, retrata, como ninguém, a submissão e a resignação que se espera de todas essas pessoas e grupos sociais permanentemente explorados e discriminados em nossa sociedade. Sem dinheiro, sem emprego, sem afeto, sem reconhecimento, sem memória, sem história e sem perdão. Que vivem esquecidos às margens de nossa sociedade e são obrigados a esquecer suas dores e seus sofrimentos para que a vida seja possível e tolerável. Que têm que baixar a cabeça e serem bem comportados, disciplinados, ordenados e, ironicamente, agradecidos. Sem dúvida alguma esse último elemento constituinte da Violência Simbólica é o que mais se relaciona com os demais, bem como retroalimenta todo esse esquema de violência que se está a debater. É por meio dele que se pode ter nítido o quão cruel e perverso é a forma excludente e segregadora na qual nossa sociedade se constituiu e se reproduz. Paulo Freire é categórico ao afirmar que os “oprimidos tendem a hospedar o opressor em si” (FREIRE apud NUNES, 2010, p. 467), o que fatalmente leva a uma situação ingrata, vez que se por um lado o oprimido passa a ter vergonha de si mesmo, por outro aumentam as possibilidades dele passar a oprimir outras pessoas e grupos. Essa introjeção da opressão, elemento fundamental para a construção da identidade da submissão, denominada por Paulo Freire de “autodesvalia”, contribui de forma expressiva para a contenção das reivindicações de direito e de reconhecimento. Ao se sentirem culpados pela própria desgraça, ou julgarem que o fracasso vivido cotidianamente é responsabilidade de alguma maldição externa, as pessoas não se enxergam como sujeitos de direitos. Nos dias atuais, encontra-se em situação de opressão quem de alguma maneira está exposto às seguintes situações:

- (a) Exploração, quando não se recebem os benefícios do próprio trabalho e estes beneficiam a outros;
- (b) Marginalização, como exclusão da participação na maior parte das atividades sociais que em nossas sociedades significam em primeiro termo um lugar de trabalho;
- (c) Carência de poder,

¹¹ O samba Comportamento Geral, considerado o primeiro grande sucesso de Gonzaguinha e gravado pela primeira vez em um compacto simples lançado pela Odeon, em 1972, tem a seguinte letra: “Você deve notar que não tem mais tutu e dizer que não está preocupado. Você deve lutar pela xepa da feira e dizer que está recompensado. Você deve estampar sempre um ar de alegria e dizer: tudo tem melhorado. Você deve rezar pelo bem do patrão e esquecer que está desempregado. Você deve aprender a baixar a cabeça e dizer sempre: "Muito obrigado". São palavras que ainda te deixam dizer, por ser homem bem disciplinado. Deve pois só fazer pelo bem da Nação tudo aquilo que for ordenado. Pra ganhar um Fuscão no juízo final e diploma de bem comportado. Você merece, você merece. Tudo vai bem, tudo legal. Cerveja, samba, e amanhã, seu Zé, se acabarem com o teu Carnaval?”

enquanto se desfruta de um trabalho autônomo escasso ou nulo e de escassa autoridade sobre o mesmo. (d) Imperialismo cultural, como grupo constitui um estereótipo ao mesmo tempo que sua experiência e situação são invisíveis na sociedade em geral e têm poucas oportunidades e pouca audiência para poder expressar suas experiências em acontecimentos sociais. (e) Violência e perseguição sistemática, enquanto os membros do grupo sofrem ou experimentam violência ao acaso e perseguição motivadas pelo medo, o ódio e o desprezo (YOUNG, apud AÑÓN, 2001, p. 134).

Entende-se que a precarização ou ausência de um trabalho que seja digno ocupa um lugar central nessa discussão acerca da opressão. No entanto, como em todo o decorrer desse trabalho se discute, vários outros fatores contribuem para que essa opressão ganhe força e se mantenha no tempo. Gilberto Freyre em sua obra desenvolve o conceito de escravidão mulçumana, que, segundo Jessé Souza, trata-se de uma estratégia de domínio que “permite uma expansão e durabilidade da conquista inigualáveis, na medida em que associa o acesso a bens materiais e ideais muito concretos à identificação do dominado com os valores do opressor” (SOUZA, 2003, p. 106). E é essa identificação do dominado com os valores do opressor o fator decisivo para a identidade da submissão, que tem como decorrência mais danosa o comportamento geralmente resignado dos integrantes destes grupos específicos, que sistematicamente têm sido marginalizados na nossa sociedade. Essa identificação vem desde os tempos mais remotos da nossa sociedade e tem como marca a associação do mulato com os valores do seu senhor, como uma das formas de ascensão social que nos descreve Gilberto Freyre. Ao gerar uma forte subordinação e baixa auto-estima dos excluídos, essa estratégia também garante a diferenciação e a mobilidade social dos setores da nossa sociedade que ocupam tradicionalmente o papel de domínio. Como descreve Jessé Souza:

(...) é precisamente essa assimilação da vontade externa como se fosse própria, assimilação essa socialmente condicionada e que mata no nascedouro a própria auto-representação do dominado como um ser independente e autônomo, que o conceito de sadomasoquismo quer significar. (SOUZA, 2003, p. 121).

Conceito este de sadomasoquismo inserido por Gilberto Freyre na análise sociológica do processo de dominação que se deu na sociedade brasileira. Neste sentido, apesar de

contraditoriamente concluir de forma diversa do que leva o seu argumento, o autor parece definitivo:

Ambos (escravidão mulçumana e dependente formalmente livre¹²) são obrigados, através de processos e precondições sociais distintos, a assumirem posições quase que intercambiáveis. Aos dois é comum o fechamento do próprio horizonte de percepção dos seus interesses e a subordinação, como se fosse uma eleição advinda de escolha autônoma, aos interesses e desejos do senhor. Ambos irão formar a ‘ralé’ dos imprestáveis e inadaptados ao novo sistema impessoal que chega de fora para dentro ‘como prática institucional’ pura (...). (SOUZA, 2003, p. 129).

Neste trecho, o próprio autor deixa claro que os integrantes da tal “ralé”, guarda referência com o passado. Isto é, a raiz dessa “ralé” são os explorados do antigo regime. Importante é ressaltar que esse processo colabora para a anulação das possibilidades de autoconsciências, como nos mostra Maria Sylvia de Carvalho Franco em seu livro “Homens livres na ordem escravocrata”. Tal fator coloca em marcha uma assimilação inquestionável da autoridade, compreendida falaciosamente como desejada e mutuamente pactuada. Pois no fundo há um sentimento de dívida do dominado com o dominador, que deve ser sanada com uma retribuição de favores.

A suposta igualdade formal é outro aspecto importante que colabora para deixar esse processo de submissão imperceptível – ou melhor, intencionalmente dissimulado - e ainda gera uma sensação de “boa vontade” por parte de todos os que participam desse movimento de exploração sistemática de determinados grupos sociais, quase sempre presos à subsistência material. Como já visto, a igualdade, consagrada como princípio fundamental da nossa Constituição e constitutiva dos direitos de cidadania, só se tornará efetiva se internalizada e reivindicada no cotidiano das pessoas, grupos e instituições, em face da hierarquia que prevalece institucionalmente e que define de forma ardilosa quem é ou não cidadão, alimentando, inclusive, uma cultura política desvirtuada pautada pela lógica do favor e do temor. A partir daí os próprios integrantes desses grupos excluídos passam a desenvolver um discurso

¹² Maria Sylva de Carvalho Franco explica em sua obra “Homens livres na ordem escravocrata” que os dependentes formalmente livres eram aqueles que viviam em uma situação intermediária entre o senhor proprietário e os escravos. Apesar de ser formalmente livre, tratava-se de um sujeito despossuído que não deixava de depender do senhor de escravos.

autolegitimador e fantasioso acerca de suas vidas. Como de forma sarcástica e sempre genial apresenta Adoniran Barbosa em “Agüenta a mão João”. Diante da constatação de uma forte chuva que pôs a baixo o barraco do João, um desses inúmeros moradores de áreas de vulnerabilidade e exclusão social das nossas cidades que a todo o momento são notícias como vítimas de tragédias climáticas, o interlocutor reafirma o comportamento resignado que se deve ter nessas horas: “Não reclama contra o temporal, que derrubou seu barracão. Não reclama, agüenta a mão João, com Alcebides aconteceu coisa pior. Não reclama, pois a chuva só levou a sua cama. Não reclama, agüenta a mão João, que amanhã tu levanta um barracão muito melhor.”

Se por um lado “os direitos de cidadania são *conditional oportunnities* ou ‘próteses sociais’ que permitem ao cidadão reforçar suas expectativas sociais e lutar com maiores possibilidade de êxito pela afirmação de seus valores individuais e coletivos” (AÑÓN, 2001, p. 95), por outro a formalização desses direitos, em dissonância com uma prática que imuniza sua aplicação, aprisionam esses grupos e retiram deles sua força de reação e desobediência a uma realidade segregadora. Uma vez que existe o direito, a possibilidade de revolta é bem menor, tendo em vista a expectativa, quase sempre frustrada, que esses direitos impõem. O direito para ser válido tem que ser emancipador, jamais aprisionante. Todo direito que em algum momento foi construído, mesmo que seja como resultado de um processo democrático, que serve na prática para oprimir, alienar e excluir pessoas e grupos deve ser rejeitado. Neste ponto, novamente quem nos guia é Paulo César Pinheiro, com sua Capoeira de Besouro. No Toque de São Bento Grande de Angola, que dita um jogo mais rápido e com golpes objetivos, mas não menos malicioso e envolvente, o seu canto nos remete a uma vida mais igualitária e libertária: “Esse mundo não tem dono e quem me ensinou sabia. Se tivesse dono o mundo, nele o dono moraria. Como é mundo sem dono, não aceito hierarquia. Eu não mando nesse mundo, nem no meu vai ter chefia.”

2.4 Desenvolvimento do sentimento de pertencimento ampliado

A premissa fundamental que deve ser cada vez mais defendida no nosso tempo, é a de que todos os seres humanos fazem parte de uma mesma comunidade moral universal. O ser humano, não é apenas uma pessoa ética, um cidadão ou um sujeito de direito. Ele é tudo isso e mais um pouco. Ele é um membro de uma comunidade moral que engloba todos os seres humanos. É só a partir dessa convicção que o papel do ser humano pode ser de fato compreendido e que as mais variadas dimensões da vida humana podem ser respeitadas e reconhecidas por todos. Deve-se entender que todo ser humano pertence a diversas comunidades éticas, grupos sociais identitários específicos, a uma comunidade política e a uma comunidade social, enfim a toda humanidade. Sendo que, quase sempre, as comunidades referidas se sobrepõem. A consciência do pertencimento a uma humanidade comum é fundamental para o desenvolvimento do respeito do outro como um próximo, como sua alteridade expandida. Esse pertencimento a uma comunidade moral impõe a todos os seus membros, ou melhor, toda a humanidade, uma exigência recíproca e universal de reconhecimento do outro como ser humano. É essa perspectiva que possibilita à pessoa humana respeitar a sua própria vulnerabilidade, bem como a do seu próximo. A respeitar e valorizar a sua autonomia como a de todos os demais.

Os direitos e deveres de reconhecimento que advém do fato de ser membro de uma comunidade moral devem obrigatoriamente serem abrigados no âmago do próprio conceito de sujeito do direito. Uma norma moral deve vincular categoricamente a norma jurídica. Em contextos de vida precária, normalmente o reconhecimento de pertencimento a uma mesma comunidade moral universal é negado a boa parte da população. Esses sujeitos e grupos sociais inteiros que são discriminados, dominados e submissos socialmente, que vivem abandonados às margens da sociedade, numa situação de exploração, vulnerabilidade e risco extremos, não são reconhecidos enquanto seres humanos iguais, com o mesmo direito de ter sua dignidade protegida e assegurada. É um fato que todos os seres humanos, enquanto integrantes de uma humanidade comum, pertencem a uma mesma comunidade moral. No entanto, de forma amoral, o reconhecimento desse pertencimento é negado e em consequência

toda a fruição dos imperativos morais. Permite-se, por essas razões, que a fome – essa mácula social -, e o preconceito seja por credo, cor, orientação sexual - essa humilhação social -, possam persistir. Urge a sensibilização generalizada de que, em primeira e última instância, pertencemos a uma mesma comunidade, que deve se pautar pela solidariedade entre os seus integrantes e grupos sociais.

Como decorrência da consciência e reconhecimento do pertencimento ampliado a uma comunidade moral, tem-se o respeito ao pertencimento a uma comunidade política e jurídica. Ser membro pleno de uma comunidade política e jurídica é poder ter condições de viver com igualdade de direitos em uma sociedade específica. É o reconhecimento do pertencimento político que gera o senso de responsabilidade cidadã recíproca. Todos são responsáveis por sua comunidade política, pela construção das leis e regras da comunidade jurídica e se reconhecem como integrantes que têm as suas diferenças éticas, mas devem ser considerados iguais política e juridicamente. Se, como apontava Marshall, o objetivo da cidadania consiste em assegurar que cada qual seja tratado como um membro pleno da sociedade de iguais (MARSHALL, apud AÑÓN, 2001, p. 97), para tanto é preciso que o princípio da igualdade material seja perseguido como o objetivo principal de uma comunidade política, para além da tolerância às especificidades éticas e da inclusão social e moral de todos os seus membros. Mas, para que o pertencimento político não se torne, sob o pretexto da inclusão, um critério de exclusão, ao delimitar a fronteira de quem deve ser considerado participante de uma comunidade e quem deve ser excluído desta, é importante que o reconhecimento político não se restrinja à expressão das características de ser membro. Isto é, a cidadania, como se verá no quarto capítulo deste trabalho, não deve ser encarada apenas como um *status* atribuído aos membros de uma determinada comunidade política, mas sim como uma possibilidade concreta de atuação genuína nos destinos dessa comunidade.

É a partir da consolidação e ampliação da consciência de participação de uma comunidade moral universal que se cria o respeito tanto do pertencimento a uma comunidade política, como a comunidades éticas. O grande desafio está em

transformar o pertencimento precário numa comunidade política, e às vezes em algumas comunidades éticas, em um reconhecimento por um pertencimento ampliado numa comunidade moral. Apesar de todas as pessoas se vincularem aos seus grupos sociais específicos, elas não poderão escapar do fato inexorável que todos os seres humanos compõem uma comunidade moral universal. É certo que todos os seres vivos, inclusive o ser humano, integram um meio ambiente orgânico global, no qual todos devem se envolver e se responsabilizar pela sua sustentabilidade. Quanto mais forte for o sentimento de pertencimento a uma comunidade moral, mais evidente ficará a necessidade de respeito às diferenças de pertencimento a comunidades éticas, como as necessidades específicas de cada pessoa e grupo social para participarem com igualdade de direitos de uma comunidade política e jurídica. Não se pode permitir que numa comunidade política e jurídica a participação em determinadas comunidades éticas seja motivo de vulnerabilidade, discriminação, violência, exploração, pobreza e exclusão social. O pertencimento a determinadas comunidades éticas não deve marcar a pessoa como um ser inferior, uma mácula irremovível, que faz com que os membros desses grupos sociais específicos sejam permanentemente discriminados e excluídos. Ao contrário, todas as comunidades políticas e jurídicas, cujos membros compõem uma mesma comunidade moral universal, devem ter por objetivo primeiro a garantia de condições iguais de participação de seus integrantes, o que sempre demandará o respeito a essas diferenças éticas e em muitos casos demandará um tratamento diferenciado para que a esperada igualdade seja garantida.

2.5 Desenvolvimento do sentimento de envolvimento e solidariedade

Já em 1979, Christopher Lasch chamava a atenção de todos para uma cultura que vinha se construindo, que ele denominou de “cultura do narcisismo”. Uma cultura focada em valores individualistas, que não tinha nenhum compromisso com o passado e com as tradições e muito menos se voltava para o futuro. Para esse tipo de cultura tudo é componente de um imediatismo escravizante. Essa cultura que se tornou

hegemônica na sociedade contemporânea, principalmente as ocidentais e ocidentalizadas, agrava de forma extrema as enormes desigualdades sociais. Centrada no ego, a sociedade individualista tem provocado um empobrecimento da vida humana, tanto individual quanto social, ao reduzir sobremaneira o seu significado. Uma cultura que aliena permanentemente o outro – e em consequência aliena a si mesmo, uma vez que a intersubjetividade é essencial para o desenvolvimento humano – e que tem se mostrado um empecilho para toda forma de reconhecimento. Neste tipo de cultura narcísica, quem detém o reconhecimento social são as pessoas e grupos que normalmente gozam de privilégios. No entanto, este modelo individualista de sociedade, que tem submetido boa parte da população a condições de vida extremamente precária e levado à exaustão a natureza e arruinado moralmente - e espiritualmente - o ser humano, tem mostrado sinais muito evidentes de falência.

Como contraponto a essa lógica individualista, torna-se vital a co-responsabilização de todos os membros de uma sociedade pelas diretrizes políticas, morais, jurídicas e sociais de uma comunidade. A cada dia se torna mais evidente a necessidade de responsabilidade de todo cidadão não apenas diante de sua própria vida, mas com relação a todos os outros membros da sociedade. Responsabilidade por todo o coletivo. Tal responsabilidade passa a ser determinante para que a pessoa seja efetivamente autônoma, ou seja, consiga agir consciente e respaldada por fundamentos éticos e moralmente aceitos, o que exige razões que podem servir para si mesmo e ao mesmo tempo serem passíveis de defesa diante dos demais. Neste sentido, a responsabilidade tem um vínculo forte com a solidariedade. A pessoa não é apenas responsável por sua vida, mas pela dos demais. Trata-se de uma obrigação moral o ato de respeitar a si mesmo e os demais integrantes de sua comunidade política e de outras comunidades éticas que não a sua. A obrigação de ajudar o outro, deste modo é um imperativo moral. É imprescindível para que se tenha respeito moral.

A solidariedade, assim, é entendida como o reconhecimento mútuo entre cidadãos, que são sempre também membros de uma mesma comunidade moral. O seu objetivo maior é evitar a exclusão jurídica, política, ética e social. O sentido de solidariedade entre os

membros de uma mesma comunidade política e dos grupos sociais específicos que a compõem deve ser cada vez mais aguçado de modo que esses atores sociais possam ampliar as possibilidades de minimização de danos e de vulnerabilidades sociais. Para que os vínculos de solidariedade se fortaleçam, é fundamental que o processo democrático se radicalize e que a sociedade deixe de lado uma vez por todas seu aspecto predominantemente individualista e egóico. O individualismo desempenha um papel duplamente nefasto, pois se por um lado ele colabora para produção e reprodução das desigualdades sociais, estas desigualdades vão contribuir para que o potencial de solidariedade se enfraqueça. Junta-se a isso, o modo de produção atual que tende a sempre separar as pessoas ao invés de uni-las. “Hoje é possível não só *produzir sem reunir*, como até mesmo *reunir sem unir*” (VIANA, 2010, p. 145). A solidariedade social é um dos mecanismos que podem ser utilizados para combater a violência simbólica e cultura da pobreza ao qual uma camada expressiva da nossa sociedade está submetida. É preciso que a solidariedade passe a ser encarada como um instrumento de mudança social. Uma riqueza imaterial possível para quem é desprovido do acesso a todo tipo de bem material e muitas vezes até mesmo a uma estrutura familiar e psíquica adequada. A solidariedade pode ser vista como o fio invisível que podemos utilizar para tecer a nossa própria vida e para que o nosso potencial de autonomia e autodeterminação seja aumentado. No entanto para que o exercício da solidariedade seja realmente levado adiante, é necessário um envolvimento dedicado dos cidadãos não apenas com seus próprios interesses, mas com os seus concidadãos e com toda a coletividade. Milton Santos, com o otimismo que lhe era peculiar, assegurava ser “(...) possível pensar na realização de um mundo de bem-estar, onde os homens serão mais felizes (...)” (SANTOS, 2002, p. 80). Passados 10 anos de sua morte, a construção de um mundo solidário é atualmente não apenas uma possibilidade, mas uma necessidade.

CAPÍTULO 3

CULTURA DA POBREZA E A NECESSIDADE DE RECONHECIMENTO ÉTICO

Em 1988, a tradicional Escola de Samba Estação Primeira de Mangueira desfilou o carnaval com o histórico samba-enredo “100 Anos de Liberdade - Realidade ou Ilusão?”. Feito em comemoração aos 100 da abolição, o samba de Hélio Turco, Jurandir e Alvinho, para além de indagar se “será que já raiou a liberdade ou se foi tudo ilusão”, revelava nos seus versos “livre do açoite da senzala, preso na miséria da favela”, uma segunda variável fundamental para a precarização da cidadania: a Cultura da Pobreza, que também tem os seus mecanismos velados, dissimulados e perversos de reprodução e conseqüente manutenção.

Quais são os ensinamentos esperados de um conjunto inumerável de famílias desestruturadas? Qual é a herança afetiva, emocional, moral e espiritual, que esses pais - quase sempre mães, pois se tratam na maioria das vezes de famílias monoparentais - deixam para os seus filhos, para além da já conhecida ausência de uma herança financeira? Qual código de conduta moral seria possível nessas situações? Com qual auto-estima e autoconfiança essas pessoas, sempre à margem e derrotadas, enfrentarão a batalha da sobrevivência? Como esperar que essas pessoas sejam autônomas, se falta a elas muitas vezes o alimento para a sua própria autonomia física, ou o que Miracy Gustin, no livro “Das necessidades humanas aos direitos”, chama de autonomia de ação? E, em quais sentidos visões romantizadas - ou quando pouco polidas e amenizadas - do oprimido, do excluído, do explorado, do abandonado, do marginalizado... podem contribuir para resolver esse problema? Todos esses pontos colaboram de forma direta e decisiva para a consolidação cada vez mais forte de uma cultura da pobreza, que assola e condena – espera-se que não perpetuamente - desde os primeiros dias de vida boa parte da nossa população à fruição de uma cidadania precária, à revelia de todas as garantias constitucionais conquistadas nesse sentido.

Neste capítulo, serão analisados os elementos que constituem essa Cultura da Pobreza, muitos deles imperceptíveis e não problematizados no cotidiano comum das pessoas e grupos sociais. Também se tentará demonstrar a necessidade de reconhecimento ético para que essa cultura¹³ seja modificada. Dentre outros aspectos se abordará a importância do reconhecimento das diferenças específicas dos mais variados grupos sociais minoritários que compõem a nossa sociedade e do desenvolvimento de condições para a construção e a fruição de estima social e ética.

3.1 Desestruturação familiar e *habitus* precário

“Ainda é cedo amor, mal começaste a conhecer a vida e já anuncias a hora da partida, sem saber mesmo que rumo irás tomar. Presta a atenção, querida, embora eu saiba que estás resolvida, em cada esquina cai um pouco a sua vida, em pouco tempo não serás mais quem tu és.” Segundo reza a lenda, estes foram os conselhos que o compositor Cartola, morador do morro de Mangueira na cidade do Rio de Janeiro, deu a sua enteada, quando esta ainda muito nova decidiu sair de casa e se dedicar à prostituição. Se tratasse de uma história verídica, o pedido do pai sem autoridade por certo não seria acatado e muito provavelmente o anúncio contido na letra do samba-canção “O mundo é um moinho”, seria cumprido: “Ouça-me bem, amor, preste atenção o mundo é um moinho, vai triturar teus sonhos tão mesquinhos, vai reduzir tuas ilusões a pó. Preste atenção, querida, de cada amor tu herdarás só o cinismo, quando notares estás à beira do abismo, abismo que cavaste com teus pés”.

Essa triste história, cantada de forma lírica e genial pelo sambista Cartola numa das mais ricas e dolorosamente belas passagens da música brasileira, é resgatada para ilustrar este primeiro ponto que ocupa lugar de destaque para a reprodução sistemática da Cultura da Pobreza. Apesar de ser facilmente perceptível a desestruturação familiar de indubitavelmente boa parte desses grupos sociais que vivem uma vida precária, as

¹³ Nesse trabalho, o conceito de cultura compreenderá diversas facetas, como: o universo psíquico, os mitos, os costumes, as histórias peculiares, a linguagem, os valores, as crenças e as regras.

suas origens e os seus mecanismos de perpetuação quase nunca vêm à tona. Florestan Fernandes talvez tenha sido o principal teórico a estudar a importância da instituição familiar nesse contexto, bem como o modo que esse processo se reproduz de forma sistemática na nossa sociedade. Florestan, ao analisar o processo de integração do negro na nossa sociedade, considera que a família negra não conseguia se formar como um núcleo que executasse as suas maiores virtudes, quais sejam a “modelação da personalidade básica e controle de comportamentos egoísticos” (SOUZA, 2003, p. 156). Se for certo que para a psicanálise, como afirma Lacan (LACAN, apud VAZ, 2010, p. 434), o olhar do outro constitui o sujeito, Chico Buarque por sua vez, na letra do samba “Meu Guri”, gravada em 1981, mostra que esse olhar, em determinados momentos é um não-olhar, um não saber: “Quando, seu moço, nasceu meu rebento, não era o momento dele rebentar, já foi nascendo com cara de fome e eu não tinha nem nome pra lhe dar”. O discurso dessa mãe de uma criança esfomeada, que sequer um nome tinha para dar ao filho, deixa evidente a dificuldade de se cumprir o que Lacan chamava de “condição desejante da mãe” (LACAN, apud VAZ, 2010, p. 434), este fator fundamental e determinante para existência de qualquer pessoa. Uma mãe que é para seu filho, prioritariamente, frustração e imposição de uma realidade super-real, cuja luta diária pela subsistência é tão grande que falta tempo e fôlego até mesmo para o atendimento de necessidades básicas, para o amor, o desejo e o cuidado com o outro e consigo mesmo. E se por um lado Vaz (2010, p. 436) diz que a saída da angústia é se identificar com o pai - função paterna que tem o poder nesse momento - é uma constante nestes grupos, reiteradamente explorados na nossa sociedade, não haver o pai. Sendo que muitas vezes essa função paterna passa a ser exercida por figuras nada desejáveis e desejadoras. Tal fato compromete sobremaneira a instauração do ideal de Ego, que para Freud para além de estabelecer os limites do permitido, também indica as fronteiras do que se quer ser enquanto sujeito.

Florestan afirma que as condições de desorganização social dos negros e mulatos são continuamente reproduzidas em razão dos “padrões familiares disruptivos” desses grupos sociais. Novamente, remetendo à psicanálise, entende-se que é pela mediação dos pais ou dos responsáveis, que o sujeito torna-se parte de um determinado grupo e

da sua cultura, mesmo antes de ser coletivo e social. Os pais, que são sujeitos da cultura antes dele, atuarão como modelo de identificação, “perpetuando as relações sociais vigentes” (VAZ, 2010, p. 438). Um filho de uma família desestruturada terá dificuldades extremas para não reproduzir os vícios presentes nessa família no decorrer da sua vida. Chega a falar Florestan de um “*desespero mudo*” dessa camada social (SOUZA, 2003, p. 156), simbolizado pela ida em massa para as lavouras de subsistência e para as favelas em surgimento nas grandes cidades. Sendo que de lá, como se verá, poucos ainda saíram. Boa parte dessa gente continua ainda marginalizada nas favelas e periferias de nossas cidades e entregue, quando muito, a subempregos. Para além de viverem no dia a dia um “processo de erosão cultural e perda de identidade cultural” (VIANA, 2010, p. 370).

Como traços marcantes da desestruturação familiar presente nessas camadas sociais¹⁴ em análise, Jessé Souza aponta de forma bastante arguta:

- “o domínio de ‘relações instrumentais’ caracterizado pelo abuso afetivo, e não raro sexual, dos mais ‘fortes’ em relação aos mais ‘fracos’” (SOUZA, 2009, p. 411). Este traço guarda forte vínculo com as relações de dominação e discriminação, bem como com a identidade de submissão. Pois dentro do próprio âmbito familiar essa lógica se reproduz de forma perversa. O dominado, discriminado e submisso, passa automaticamente a ser dominador e discriminador com as pessoas e grupos que lhe parecem inferiores.
- ausência da figura paterna, vez que “os homens, muito frequentemente, trocam de parceiras facilmente e abandonam os filhos à própria sorte” (SOUZA, 2009, p. 411). Novamente, vê-se a mesma lógica se repetir. O abandono social a que esses grupos são submetidos é reproduzido dentro do seio familiar. Se o senhor, a lei, o patrão e a sociedade de um modo geral abandonam, o próprio pai

¹⁴ É importante que se ressalte que essa desestruturação familiar não é um privilégio negativo apenas dessas camadas sociais que vivem em situação de vida precária. Com bastante frequência, é possível identificá-la em famílias de grupos sociais que detêm tanto o capital social e cultural. No entanto, nesses contextos de vida precária essa desestruturação familiar se mostra mais nefasta para a perpetuação de uma cultura da pobreza.

abandonado pelo sistema repete essa ação fugindo do seu direito-dever de pai, não cuidando e sequer reconhecendo os seus filhos.

- o machismo ou sexismo, que perpassa todas as camadas sociais brasileiras, é também extremamente nefasto nas relações dessas famílias que vivem em situações de vida precária, mesmo com a constante ausência dos homens nas famílias desses grupos sociais;

É muito importante que os contextos familiares das diversas camadas sociais, compostas por grupos específicos, sejam percebidos nas suas diferenças e que se pense formas de colaboração mútua entre esses grupos para que os vínculos de solidariedade internos sejam recompostos, tanto no âmbito familiar quanto no comunitário e associativo. Para além de algumas políticas que também podem atuar de forma satisfatória nesse contexto.

Marisa Monte, cantando versos de Arnaldo Antunes, sugere ironicamente uma possível volta para o seu lar: sem educação, comida, sorriso, choro, perspectivas e direção. Mas com polícia, doença, distância, discussão... Surpreendentemente o *habitus* precário é um dos elementos menos visíveis e valorizados como responsáveis pela construção e reprodução sistemática da Cultura da Pobreza no nosso país. No entanto, como se poderá ver, ele é definitivo para o desencadeamento desse processo permanente de exclusão e de desigualdades.

Antes de explicar o que se está chamando de *habitus* precário, faz-se necessário retomar a origem do termo, bem como os autores responsáveis por sua elaboração. Quem inaugurou o uso do termo na sociologia moderna foi Pierre Bourdieu. Por *habitus* pode-se entender a estrutura avaliativa de determinada pessoa ou grupo social composta por um conjunto de pré-condições compartilhado de maneira objetiva - por mais que muitas vezes não completamente consciente para todos os indivíduos -, que têm o condão de orientar a ação humana e o comportamento prático das pessoas. Funciona como um auto-reflexo, um hábito arraigado, profundo e espontâneo que se

tem para ver, avaliar, sentir, responder e esperar as coisas. Esses esquemas avaliativos são incorporados automaticamente e sem reflexão no ambiente familiar desde os primeiros instantes da vida, o que torna a desestruturação familiar, analisada anteriormente, fator central para a construção do que Jessé Souza, apropriando-se da teoria de Bourdieu e a desenvolvendo, chama de “*habitus* precário”. Esse *habitus*, na visão de Bourdieu, também existe de maneira compartilhada nas diversas organizações, categorias e grupos sociais.

Numa linguagem psicanalítica, pode-se dizer que o ser humano “nasce num contexto biológico / genético, familiar, social, cultural, econômico, histórico e político, ou seja, multifatorial e determinante das mais diversas condutas que virá a praticar ao longo de sua existência” (VAZ, 2010, p. 433). Todo este contexto é determinante para a construção do *habitus* do sujeito. Os padrões de comportamento e de repressão de impulsos dos pais e dos componentes do ambiente familiar próximo servirão de modelo de identificação para os filhos, que absorverão os valores presentes naquela ordem. A correspondência a tais valores será fundamental, inclusive, para que a existência do sujeito seja “(...) significada, reconhecida e estimada por todos, fugindo do desamparo” (VAZ, 2010, p. 438). Ou seja, o que se chama de *habitus*, passa a ser um guia psíquico, ético e moral do sujeito. A própria personalidade e o caráter do indivíduo. Nunca podendo este ser compreendido como um sujeito isolado no mundo, nem mesmo no momento de seu nascimento, apesar de que a sua constituição, enquanto ser, é sempre única.

Para diferenciar o que se pode chamar de uma construção adequada e desejada do *habitus*, para a sua constituição nas famílias desestruturadas de diversos grupos sociais, Jessé Souza sugere chamar o primeiro de *habitus* primário e o segundo de *habitus* precário. Desse modo, o *habitus* precário “seria aquele tipo (..) de disposições de comportamento que não atendem às demandas objetivas para que seja um indivíduo, seja um grupo social, possa ser considerado produtivo e útil em uma sociedade de tipo moderno e competitivo”. (SOUZA, 2003, p. 167). Ele é o reflexo de um contexto de exclusão e segregação. Não traz em si as ferramentas necessárias para

que o indivíduo se realize de forma plena. Diferentemente do *habitus* primário, o precário não incorpora “as características disciplinadoras, plásticas e adaptativas básicas para o exercício das funções produtivas no contexto do capitalismo moderno” (SOUZA, 2003, p. 174). Por esse lado, ele pode ser considerado um *habitus* primitivo ou bruto, visto que não apresenta os mecanismos necessários para o desempenho dos papéis que a vida contemporânea demanda. Neste contexto, um esquema de justiça para ser verdadeiramente abrangente, democrático e social deve considerar a existência desse *habitus* precário, que restringe o reconhecimento ético, moral, político e jurídico de boa parte da população. Somente assim é possível se pensar no surgimento de condições para a transformação desse indesejado *habitus* precário num adequado *habitus* primário.

É importante frisar que a constituição e a reprodução do *habitus* possibilitam, também de forma automática e não refletida, a construção de redes sociais. Se por um lado essas redes são fundamentais para o desenvolvimento de solidariedade e identificação dos grupos sociais semelhantes, por outro em um contexto de *habitus* precário elas podem atuar, quase sempre de maneira imperceptível, para desqualificar os integrantes dos grupos sociais e prendê-los numa situação de cidadania precária. Deste modo, a inadaptação dos negros e mulatos na sociedade moderna, apontada por Florestan Fernandes – e também como se analisou anteriormente em relação a determinados grupos identitários - era consequência direta da ampliação para um maior número de gentes do *habitus* precário. Situação esta que ainda assola a maioria da população negra e mulata do nosso país, além de alguns outros grupos específicos. A percepção e a compreensão da presença maciça do *habitus* precário numa grande camada social do Brasil são fundamentais para o entendimento da crueldade e da injustiça que é a prevalência da lógica meritocrática e economicista na nossa sociedade. Pois como informa Jessé Souza (2009, p. 18), “o processo de competição social não começa na escola, como pensa a lógica economicista e meritocrática”. Na realidade, momento de socialização familiar pré-escolar, distinto nas diversas camadas sociais do país, é extremamente importante – às vezes definitivo - para o sucesso nessa competição.

A reprodução continuada da constituição de um *habitus* precário é a pior herança que a enormidade de excluídos da nossa sociedade recebe. Pois esse *habitus* precário torna a pessoa e grupos sociais inteiros incapazes - afetivos, emocional, moral e existencialmente - de incorporar o que Jessé chama de “pressupostos indispensáveis à apropriação tanto de capital cultural quanto de capital econômico”. (SOUZA, 2009, p. 25). O *habitus* precário não possibilita assim o desenvolvimento de autocontrole, disciplina e autorresponsabilidade. Sendo que, sem estes elementos, dificilmente uma pessoa ou um grupo conseguirá viver dignamente numa sociedade contemporânea, menos ainda ascender socialmente. Desse modo, esse ponto levanta mais uma perspectiva e uma necessidade urgente a ser trabalhada num projeto de justiça diferenciada, qual seja a consciência de que o próprio núcleo familiar deve ser tratado enquanto uma política de desenvolvimento social imprescindível para a realização da justiça no país.

3.2 Integridade ferida

“Pobre nunca teve gosto, a tristeza é a sua cicatriz. Reparem bem que só de vez em quando, pobre é feliz.” O sambista Zé Ketti, responsável por belas melodias do cancionário popular, num momento de desilusão, compôs o samba “Cicatriz”. Sua letra tomada de uma realidade doída, em determinado momento exclama: “Ai, quanto desgosto. Assim a vida vale a pena não. Mas é explicar a situação. Dizer pra ele que...”. Certamente essa cicatriz, de que fala Zé Ketti, é de uma integridade ferida do pobre que “não é um, é mais de cem, muito mais de mil, mais de um milhão e vejam só”. Esses pobres relatados na letra de Zé Ketti, que normalmente não têm nome, endereço, rosto, identidade, desejo, não são apenas pobres no sentido econômico, social ou político. Todo o abandono e a opressão a que são submetidos causam-lhes miséria ainda maior. Uma miséria moral, que lhes fere de forma fatal a integridade, este ideal “(...) que impõe sentidos fraternais e comunitários às obrigações que se estabelecem entre os cidadãos.” (CHUEIRI, 2008, p. 426). Para Vera Karam Chueiri a integridade “deve se ajustar e justificar a estrutura e prática constitucional da

comunidade, afirmando e exigindo o compromisso com os princípios da equidade, da justiça e do devido processo” (CHUEIRI, 2008, p. 426). Neste sentido, percebe-se que todos esses princípios constitucionais tão caros para o Estado Democrático de Direito se fazem desrespeitados, letra morta, vez que todos esses grupos – “mais de um milhão” para voltar ao termo do sambista – veem sua integridade ferida cotidianamente.

Essa integridade tem variadas dimensões. Ela é física, psíquica, espiritual / religiosa, política, cultural, mas primordialmente moral. Como se tem percebido da análise dos demais elementos que contribuem para a construção de uma vida precária, todas essas dimensões da integridade desses grupos sociais que se encontram numa situação de vulnerabilidade e exclusão têm sido constantemente vilipendiadas. A população em situação de rua é certamente exemplo singular. Constitui-se em um dos grupos mais sofridos, mais excluídos de nossa sociedade. Reiteradamente essa população sofre agressões profundas em sua integridade. Em alguns casos, percebe-se que essa integridade chega a ser praticamente anulada. Ela é atingida pela fome, pelo frio, pelas agressões físicas – praticadas inclusive por agentes governamentais, como fiscais das prefeituras e policiais militares. Essa população muitas vezes é impedida, inclusive, de frequentar determinados locais de práticas religiosas, como também é submetida aos favores assistenciais de organizações religiosas. Psiquicamente, essa população vive em constante sofrimento causado pelo abandono, rejeição e privação de necessidades básicas, quase sempre encontrando nas drogas e no álcool refúgio para suas agruras mais profundas. Politicamente essa população é desconsiderada. Por mais que se organize em fóruns (ex.: Fórum Nacional de População de Rua), movimentos (ex.: Comunidade Amigos da Rua e Brigadas Populares) e pastorais (ex.: Pastoral de Rua da Igreja Católica) ela é sempre negligenciada pelas administrações públicas. Inúmeras vezes, não existem formalmente. Não têm, em muitos casos, sequer carteira de identidade e cadastro de pessoa física (CPF). Moralmente ela é completamente desqualificada por todos. Representa a imagem do fracasso humano no mundo moderno capitalista. É sempre tida como a população dos mendigos. Apesar de o Censo Nacional da População em Situação de Rua ter comprovado que a grande

maioria desse grupo social não vive de esmolas, mas sim de seu trabalho, quase sempre realizado em situações extremamente precárias, perigosas e nocivas à saúde e à dignidade da pessoa humana, ela continua sendo considerada como pedintes. Culturalmente essa população está longe de gozar os direitos do que Marilena Chauí chama de Cidadania Cultural¹⁵. Para a filósofa (CHAUÍ, 2006, p. 70) esse tipo de cidadania significa tomar a “cultura como um direito do cidadão e, em particular, como direito à criação desse direito por todos aqueles que têm sido sistemática e deliberadamente excluídos do direito à cultura neste país”. Essa população não tem o direito de sequer acessar a cultura que é produzida por outros grupos da sociedade, muito menos são oferecidas ferramentas para que ela possa produzir a sua própria cultura, por mais que a todo o momento percebam-se iniciativas de um ou outro grupo e ou morador nesse sentido. A população em situação de rua vive no seu cotidiano uma dura contradição existencial. Se por um lado tem a liberdade de viver de forma concreta, dia e noite, o infinito de possibilidades que a rua oferece, por outro, é prisioneira de uma realidade, dura, cruel e perversa, que lhe nega direitos, reconhecimento e cuidado. Pode-se chamar de uma “super-realidade”, que lhe tira o desejo, que lhe rouba o passado, o presente e o futuro, por lhe apagar a memória.

Deste modo, o processo de exclusão e exploração de determinados grupos sociais não gera apenas uma insuficiência sistêmica de renda para a sobrevivência, mas também toda uma desorganização para o planejamento e o aproveitamento do tempo que opera nas mais diversificadas dimensões da vida das pessoas e grupos. Cabe a todos os setores da nossa sociedade e primordialmente a eles próprios se responsabilizarem pela constituição de possibilidades efetivas para que grupos sociais que vivem na exclusão possam mudar suas próprias vidas. Que não falte coragem a todos para modificar essa paisagem que nos diminui enquanto uma nação, que deveria se pautar pela solidariedade, respeito e cuidado mútuo. Dentre os elementos que caracterizam as lesões à integridade humana, devem-se destacar dois deles que, por serem subjetivos, muitas vezes passam despercebidos ao olhar mais desatento. São eles: a baixa auto-

¹⁵ Repare-se que aqui a expressão “cultura” tem significado um pouco mais estrito do trabalhado no início desse capítulo. Nesse momento, ela é compreendida como “o direito de produzir cultura, seja pela apropriação dos meios culturais existentes, seja pela invenção de novos significados culturais” (CHAUÍ, 2006, p. 70).

estima, cuja consequência mais próxima é ausência de autoconfiança, e a autonomia violada dessas pessoas e grupos sociais que são expostos a uma vida precária.

3.2.1 Baixa auto-estima e ausência de autoconfiança

“Eu apenas queria dizer a todo mundo que me gosta, que hoje eu me gosto muito mais, porque me entendo muito mais também. E a atitude de recomeçar é todo dia e toda hora. É se respeitar na sua força e fé e se olhar bem fundo até o dedão do pé”. Gonzaguinha, de maneira singela mas sempre comprometida com temas nobres para a sociedade, mostra o momento exato em que a auto-estima, a autoconfiança, o respeito e o amor próprio são despertados e a importância desses sentimentos para que a pessoa possa construir uma vida verdadeiramente digna e realizada.

Todo o processo de exclusão, exploração e marginalização de uma camada expressiva da nossa sociedade atua de maneira determinante para que os integrantes destes grupos sociais possuam uma auto-estima extremamente baixa e uma autoconfiança praticamente nula. Contribuem para essa situação de baixa auto-estima e ausência de autoconfiança tanto o caráter velado e dissimulado da maioria dos elementos que está sendo descrita neste trabalho, quanto a prevalência na nossa sociedade de uma lógica meritocrática e economicista que insiste em afirmar que essa situação de desigualdade é decorrente, única e tão somente, da incompetência de todos esses milhões de integrantes dessas camadas sociais que vivem uma vida precária.

Jessé Souza (2009, p.394), ao utilizar a teoria de Charles Taylor, considera que as duas fontes de auto-estima, reconhecimento e distinção social no mundo contemporâneo são “o mundo do trabalho” - entendido como condição de vida disciplinada e pacificada - e “o expressivismo” - compreendido como “a possibilidade de perceber, compreender e viver a vida de acordo com nossas inclinações emotivas e sentimentais mais íntimas”. Atualmente, o modo que o indivíduo tem para se construir simbolicamente e se

realizar é por meio do *sentimento de dignidade*, que advém do trabalho realizado de forma produtiva e útil, e do *sentimento de expressividade*, conquistado no decorrer da vida a partir da manifestação de suas emoções mais profundas. E é esse o ponto central a ser observado com relação à baixa auto-estima de todo esse grande número de pessoas e grupos que vivem numa situação de exclusão na nossa sociedade. Como falar de auto-estima com relação a uma significativa camada social destinada desde o berço a ocupar as franjas do sistema de produção e que, quando se expressa, é sempre recriminada pelos setores da sociedade responsáveis por guardar e preservar os padrões de bom gosto? Como exemplo, pode-se citar várias expressões culturais, populares e tradicionais que foram duramente discriminadas e perseguidas na nossa sociedade, como: a capoeira - durante muito tempo, como já visto no decorrer deste trabalho, criminalizada por ser considerada sinônimo de vadiagem -; o samba - que só depois que desceu do morro e ganhou as graças das camadas sociais culturalmente influentes foi legitimado como um patrimônio cultural do nosso país -; e mais modernamente o funk - ainda tido como uma excrescência cultural, vulgar e sem valor. Pelo que tudo indica, será preciso muito pouco tempo para ver todo o país se render a esse ritmo e a essa forma de manifestação popular.¹⁶

Soma-se à baixa auto-estima, recorrente em boa parte das camadas populares e excluídas, a ausência de autoconfiança de todas essas pessoas e grupos que nunca sentiram, como coloca Jessé Souza (SOUZA, 2009, p. 45), que “elas são ‘um fim em si mesmas’, porque são amadas de modo incondicional pelos pais” e entes queridos mais próximos. Trata-se de “uma experiência muda que por estar privada da palavra não pode criar vínculos com os iguais da sorte, experiência que só pode ser vivida na mais radical solidão e no sentimento dilacerante da humilhação” (TELLES, 2006, p. 122). Também não são autoconfiantes porque não aprenderam como devem se comportar, por meio de mecanismos disciplinares indispensáveis ao sucesso nas condições capitalistas de trabalho. Deste modo, são considerados permanentemente

¹⁶ Exemplo bem forte dessa realidade é o recente filme “Favela on Blast” produzido pelo mineiro Leandro HBL e pelo norte-americano Wesley Pentz, que pode ser assistido no link: <http://vimeo.com/favelaonblast>

inaptos para o desempenho profissional qualificado e, principalmente, para participar com chances de vitória da roda viva da meritocracia.

Para Axel Honneth, autoconfiança é:

aquele elemento que confere a quem o possui, pelo simples fato de ter sido amado, a certeza do próprio valor, certeza essa que permite encarar derrotas e perdas como fatos transitórios e o enfrentamento de todo tipo de desafio e de dificuldades com confiança e esperança. (HONNETH, apud SOUZA, 2009, p. 46).

Neste contexto de baixa auto-estima e de ausência de autoconfiança o que prepondera é um sentimento profundo de vergonha e de frustração constante, que muitas vezes pode ser manifestado por meio da violência contra a própria sociedade, que permanentemente não corresponde aos anseios e necessidades desses numerosos grupos sociais. Como ter autoconfiança nesse contexto de exclusão e marginalidade? Como elevar a auto-estima de um povo que desde o berço ficou órfão deste sentimento? Essas são algumas das questões que este trabalho tem suscitado.

3.2.2 Autonomia violada

Todo esse processo de dominação e pobreza em análise atinge frontalmente a autonomia das pessoas e grupos que se encontram nessa situação. Em um círculo vicioso que se retroalimenta, tanto a violação da autonomia das pessoas contribui para a consolidação da pobreza, quanto a cultura da pobreza afeta a capacidade de autonomia dessas pessoas. Miracy Gustin, no livro “Das necessidades humanas aos direitos”, afirma ser a autonomia uma “necessidade primordial do homem ocidental contemporâneo (...)” (GUSTIN, 2009, p. 227), sendo que esta só pode ser construída a partir de relações intersubjetivas, isto é, na heteronomia, na relação em comunidade com outros. A autora formula um conceito de autonomia composto por um duplo viés, que se relaciona e se condiciona reciprocamente. Por um lado, tem-se a “autonomia de ação”, que é a autonomia necessária para que a pessoa consiga fazer ações básicas, como conseguir levantar da cama e andar pela cidade. Para que essa autonomia seja

possível de ser exercitada, é preciso que condições mínimas de vida sejam garantidas aos cidadãos, como, por exemplo, o direito efetivo a uma alimentação e a uma moradia adequada e a serviço eficiente de saúde. Nas grandes metrópoles, as questões do transporte público e da segurança também se apresentam como condicionantes para a realização da “autonomia de ação”, vez que se trata do direito de andar pela cidade e de manter a sua integridade física assegurada. Há de se convir que uma pessoa em situação de rua, com fome, sem recursos mínimos para se locomover numa megalópole e sujeita a uma gama ilimitada de possíveis agressões, encontra-se praticamente presa em si mesma. A sua autonomia é mínima.

Por outro lado, Gustin aponta um outro viés fundamental para que um indivíduo seja realmente autônomo, para que sua autonomia seja exercida de maneira integral. Para a autora, para além da “autonomia de ação” é preciso que uma pessoa tenha a possibilidade e o direito de desenvolver a sua “autonomia crítica”, entendida como a capacidade fundamental do sujeito de avaliar e julgar a si mesmo e o seu entorno. Tão necessário como o direito de se alimentar, morar, se tratar e se deslocar é o direito que todo ser humano tem de ser dono da sua própria vida, do seu destino, das suas concepções ideológicas, de suas crenças pessoais, dos seus desejos, valores, gostos, paixões e escolhas. Para que isso seja possível, é imprescindível que a “autonomia crítica” do sujeito, a capacidade de refletir e avaliar sua própria vida e as possibilidades que a circundam, seja desenvolvida e respeitada. Só assim, realmente se pode falar em exercício integral da autonomia. É dessa maneira que se pode esperar que as nossas comunidades sejam compostas por seres realmente autônomos e emancipados.

Jessé Souza estuda essa questão a partir das obras de Charles Taylor, Pierre Bourdieu e Georg Simmel, que em sua visão, se afastam das sociologias de vertentes subjetivistas, sistêmicas ou culturalistas. Para ele, os dois primeiros autores acreditam que o fator de singularidade da sociedade moderna é a produção de um “*desconhecimento específico*’ dos atores acerca de suas próprias condições de vida” (SOUZA 2003, p. 164), que é produzido de forma sistemática a partir das ilusões geradas no dia a dia de

cada pessoa e grupo social. Isto é, não é possível ao sujeito desenvolver sua “autonomia crítica”. Aliás, este aspecto da autonomia é a todo o momento inviabilizado, seja por meio de políticas e medidas assistencialistas e autoritárias, tanto governamentais quanto do chamado terceiro setor, seja pelas micro-relações de dominação e submissão presentes na nossa sociedade e, por fim, pela própria lógica capitalista, que tem por característica permitir que o desejo seja socializado como escravidão dos sentidos, ao introjetar a “crença equivocada na liberdade como possibilidade de mudança de status social e econômico social, a crença na liberdade como satisfação de desejos” (MAGALHÃES, 2008, p. 258).

No fundo esses desejos não passam de uma “vontade sequestrada” (TELLES, 2006, p. 123). O exercício da liberdade se encontra bloqueado pelo fato de a autonomia das pessoas e grupos ser recorrentemente violada. Jessé Souza mostra com precisão que “(...) qualquer forma de dominação injusta depende do estreitamento do universo reflexivo. Sempre que a reflexividade humana não pode se expandir até a última cadeia causal que explica um fenômeno, este pode ser utilizado para fins de manipulação ideológica.” (SOUZA, 2009, p. 44) Deste modo, a precarização da “autonomia crítica”, que é exatamente o que possibilita a reflexividade humana, passa a ser um dos instrumentos poderosos de dominação social e, em última instância, de aprisionamento dessas pessoas e grupos num contexto social injusto, desumano, indigno e precário.

Para Georg Simmel (SIMMEL, apud SOUZA, 2009, p. 392), “tamanho afastamento e alienação de si mesmo só é possível pelo advento do dinheiro como equivalente e mediador universal”. O dinheiro, enquanto um mediador de praticamente todas as relações humanas, gera a falsa sensação de que “sua aquisição já é em si o fim e o objetivo de todas as atividades humanas” (SOUZA, 2009, p. 392). A percepção desta lógica torna-se fundamental para que as sociedades possam perceber como são construídos os seus caminhos e destinos. Constatar que não há uma fatalidade original que não possa ser superada, mas sim a reiteração cotidiana de escolhas e acordos (por mais perversos que eles possam ser) que, despercebidos e irrefletidos, deixam a

sensação de que inexistente outra possibilidade. No caso brasileiro, toda essa desigualdade que macula a nossa história tem ocorrido de forma pactuada e consentida, mesmo que tacitamente, por todas as camadas sociais, inclusive as que são exploradas e marginalizadas. Certamente, o desenvolvimento social, político, ambiental e humanitário do nosso país deverá passar, como se verá mais adiante, pelo reconhecimento dessa lógica e pela propositura de uma refundação social que atinja as bases e os fundamentos da nossa sociedade, tornando-a efetivamente democrática e justa. Se for certo que o Estado Democrático de Direito assegura aos cidadãos uma “autonomia jurídica”, que deve ser garantida pelos sistemas de direitos, como afirma Marcelo Cattoni (OLIVEIRA, 2008, p. 356), essa “autonomia jurídica” só será realmente efetiva com a realização plena e irrestrita da “autonomia de ação” e da “autonomia crítica” de todos os integrantes de uma comunidade jurídica e social. Só assim de fato a proclamada “prática política deliberativa dos cidadãos” (OLIVEIRA, 2008, p. 354), que, de acordo com uma leitura procedimentalista do direito, de cunho habermasiano, teria o condão de transformar os cidadãos em co-autores de seus próprios direitos e deveres, poderá se concretizar. Neste contexto, a autonomia passa a ser vista como uma necessidade para a concretização da democracia, que necessita de pessoas, práticas e instituições sociais que “estimulem e garantam a possibilidade de crítica e a independência de opinião e de ação, não existem indivíduos livres” (SOUZA, 2009, p. 42). Enquanto isso, a “autonomia jurídica” é no cotidiano uma “autonomia violada”.

3.3 Romantização do oprimido

Figuram também, como elemento importante para a constituição da Cultura da Pobreza, todas as visões romantizadas do oprimido, que são produzidas pelos mais diversificados setores da nossa sociedade: do senso comum à ciência, passando por órgãos públicos e políticas governamentais, até os movimentos sociais e religiosos. Tais visões, para além de não atacarem a causa do problema de forma efetiva, por

serem quase sempre assistencialistas e preconceituosas, minam toda a possibilidade de emancipação desses grupos que se encontram marginalizados e, paradoxalmente, explorados por nossa sociedade. O belíssimo samba-canção “Ave Maria no Morro”, composto por Herivelto Martins, em 1942, exemplifica bastante essa situação. Sendo uma evidente exaltação e homenagem à favela e aos seus moradores, de certo modo, revela nas entrelinhas dos seus versos essa visão romantizada acerca de uma realidade que oprime e é segregadora. Diz o compositor que: “Barracão de zinco sem telhado e sem pintura, lá no morro barracão é bangalô. Lá não existe felicidade de arranha-céu, pois quem mora lá no morro, já vive pertinho do céu. Tem alvorada, tem passarada ao alvorecer. Sinfonia de pardais anunciando o anoitecer. E o morro inteiro no fim do dia reza uma prece. Ave Maria.” Esses “bangalôs”, de que Herivelto fala, normalmente são construídos em áreas de altíssimo risco, tecnicamente não passíveis de serem habitados. Por isso mesmo estão “pertinho do céu”. A precariedade de suas construções, evidenciada no trecho “sem telhado e sem pintura”, muitas vezes traz um risco ainda maior e uma falta de dignidade para as moradias, que, por certo, não devem ser servidas de sistema de água, esgoto, iluminação e transporte público. Trata-se do que Miracy Gustin chama de “cidade ilegal” (2006, p. 157). Segundo a autora é um espaço de anulação da cidadania e que deve ser alvo de comprometidas políticas públicas que possibilitem sustentabilidade para aquele tipo de habitação.

Neste ponto, a cultura assistencialista, que teve início no Brasil colonial com a filantropia privada, é um dos mecanismos mais perversos e amplamente utilizados por essa vertente romantizada do oprimido. Tal visão encontra-se intimamente ligada com o “discurso humanitário sobre os ‘deserdados da sorte’ que constrói a figura do pobre carente e fraco, vítima e sofredor das desgraças da vida, fixados nas determinações inescapáveis das leis da necessidade” (TELLES, 1999, p. 179). A ação tuteladora que decorre dessa perspectiva colabora de forma potente para que a Cultura da Pobreza se mantenha e se reproduza sistematicamente, vez que de forma unilateral e equivocada retira do conflito social as principais forças para a sua transformação, quais sejam: o potencial de indignação e de empoderamento diante dessa realidade.

Jessé Souza, no intuito de combater o que ele chama de “teodicéia do oprimido”¹⁷, resgata de Weber o conceito de “ética da responsabilidade”. Segundo o autor, “para Weber é precisamente a atenção em relação às consequências práticas de toda a ação no mundo que permite a passagem de uma ética da convicção – que diz ‘eu estou certo e dane-se o mundo’ – para uma ética da responsabilidade” (SOUZA 2009, p. 92). A ética da responsabilidade coloca-se, deste modo, como contraponto às perspectivas simplórias e politicamente corretas que tomam o oprimido como a imagem de virtude (SOUZA, 2009, p. 92). O autor afirma que esta postura é apenas um aproveitamento parasitário do grande prestígio da imagem religiosa dominante que define a ‘bondade’ e a ‘caridade’ cristãs.

Essa ética da responsabilidade será de extrema importância no decorrer do presente trabalho, pois, uma das premissas fundamentais que será desenvolvida por esta pesquisa é a de que o compromisso e a responsabilidade ética, moral, política e jurídica de se construir um país em que todas as pessoas efetivamente possam viver uma vida plena devem ser pactuados, assumidos e exercidos por todos os setores da nossa sociedade. Se hoje, no nosso país, uma grande maioria vive uma vida precária é com o consentimento de toda a sociedade e de todas as suas instituições, inclusive, e talvez principalmente, a jurídica. Milton Santos assegurava que seriam os pobres¹⁸ os detentores do futuro e que o problema de todas as épocas é saber como se dará a ruptura, que sempre acontece antes que todos saibam como ela ocorrerá (SANTOS, 2007, p.66). Talvez já estejamos até mesmo vivendo o nascer dessa ruptura, ou pelo menos plantando as sementes para que isso ocorra, sem ainda não nos darmos conta de tal fato. Como a letra da música “Estrela da Terra”, de Dori Caymmi e Paulo César Pinheiro, acredita-se e se espera que “a gente já prepara o chão pra semente, pra vinda da estrela cadente, que irá florescer no sertão”. Certamente essa estrela cadente é a

¹⁷ Para Souza, a ‘teodicéia do oprimido’ vem substituir a antes dominante ‘teodicéia da riqueza’, destinada a legitimar os privilégios dos mais ricos e felizes.

¹⁸ Em um de seus últimos livros, denominado “Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal”, Milton Santos afirma que os “miseráveis são os que se confessam derrotados. Os pobres não se entregam. Eles descobrem a cada dia formas inéditas de trabalho e de luta. Assim, eles enfrentam e buscam remédio para suas dificuldades. Nessa condição de alerta permanente não têm repouso intelectual” (SANTOS, 2000, p. 132).

própria capacidade humana de avaliar e revisar as suas condutas e poder apontar para a construção ou, nos termos da letra, para o florescer de uma sociedade mais justa e respeitosa.

3.4 Reconhecimento das diferenças específicas dos grupos sociais minoritários

Neste contexto de violência simbólica e cultura da pobreza, onde as principais causas de desigualdade são naturalizadas por nossa sociedade, surge a necessidade veemente de se despertar o reconhecimento ético. Como visto, uma das importantes esferas normativas da vida humana é a ética. É preciso que a normatividade produzida em uma comunidade ética seja reconhecida. Trata-se, prioritariamente, do respeito às diferenças dos diversos grupos sociais específicos e multiculturais presentes numa sociedade. Respeitar todos aqueles valores éticos que contribuem para a justificação da vida de uma pessoa, bem como de entender as especificidades de cada grupo social, suas dificuldades e habilidades para se fazerem reconhecidos socialmente. Trata-se de identificar os instrumentos que cada um desses grupos sociais dispõe para tornar efetivas suas pretensões de validades, bem como os seus direitos fundamentais.

Em uma situação de vulnerabilidade social é preciso que as diferenças entre os diversos grupos sociais que compõem a nossa sociedade sejam respeitadas para que a desigualdade social, bem como a história pessoal de cada um de nós que convive e pactua para a produção e reprodução dessa desigualdade, seja efetivamente desfeita. De certo modo, essa desigualdade não passa da imposição de um tipo de vida de um determinado grupo social a todos os demais. Essas relações de opressão, discriminação, dominação, submissão e negação de direitos e reconhecimento se dão com grupos sociais específicos da nossa sociedade, que normalmente são chamados de grupos sociais minoritários ou, simplesmente, minorias.

Dentre outras características de um grupo social, destacam-se: o caráter voluntário de pertencimento a determinado grupo, o que impede que uma pessoa seja obrigada a participar de determinado grupo social, assim como de uma comunidade ética, sem o seu próprio consentimento; o fato de um grupo social contribuir para a construção da identidade cultural da pessoa, pois é a partir do convívio e da identificação afetiva com os demais integrantes de um grupo social e de comunidades éticas variadas, que a pessoa forma seu caráter e sua personalidade; a autonomia que os grupos sociais têm para escolher a forma como querem se posicionar diante do restante da sociedade, desde que isso não venha a ferir a dignidade de outras pessoas e grupos sociais. Por fim, como demonstra Maria José Añón (2001, p. 130), o limite à admissão de pretensões de reconhecimento se encontra naqueles grupos em que a proteção de sua cultura e identidade só podem se realizar através da separação e negação dos outros que não desejam compartilhar sua própria cultura com nenhum outro grupo ou indivíduo. Como exemplo de necessidade de separação de um determinado grupo social para que a sua cultura e identidade possam sobreviver, têm-se algumas tribos indígenas do nosso país que nunca tiveram contato com o “homem branco”. Todos os antropólogos são enfáticos em recomendar que se respeite esse isolamento. Trata-se de um caso extremo, mas que deve ser respeitado.

O respeito à heterogeneidade social é o desafio maior de uma comunidade política e jurídica. Como respeitar as mais variadas especificidades éticas presentes numa sociedade, que dizem respeito às diferenças culturais, religiosas, regionais e sociais, é a pergunta que toda nação precisa saber responder e resolver para que se justifique verdadeiramente. As diferenças existentes no seio de uma sociedade, que quase sempre são utilizadas para fins de discriminação, dominação e exclusão social, deveriam ser motivo de reconhecimento e respeito para os indivíduos e grupos sociais de uma comunidade política, não como “lágrimas sociais” (AÑÓN, 2001, p. 108). A intolerância, muitas vezes constante em nossa sociedade, vai desde a recriminação de sotaques e estilos de vida regionais, até à total segregação de boa parte da nossa sociedade, que vive como refugiada no seu próprio país. São os pobres retirantes que historicamente têm que abandonar suas cidades e suas raízes culturais para tentar

sobreviver em outro local, como se não fosse possível a elaboração de políticas comprometidas para a permanência digna e sustentável dessas pessoas nos seus locais de origem. São os moradores em situação de rua que chegam, quase sempre, ao limite da vida indigna ao estarem expostos a todo tipo de ameaças às suas integridades, até mesmo vindas de políticas públicas muitas vezes assistencialistas ou higienistas que visam praticamente à invisibilidade – quando não o extermínio - dessa gente na cidade. São os moradores de todos os guetos do país, das incontáveis favelas situadas nas regiões mais nobres das cidades, ao cinturão miserável de periferias que têm se tornado as regiões metropolitanas das grandes capitais. Pessoas que, para trabalharem, quase sempre desempenhando papéis de pouquíssimo reconhecimento, têm que viajar todos os dias por mais de 4 horas em transportes públicos que apresentam condições deploráveis. Todas essas pessoas, extremamente diferentes entre si, são marcadas pela exclusão e segregação social, fato que por si só já as vincula de maneira marcante.

Sobre esta questão é bom deixar claro que não se trata aqui de propor a “(...) fragmentação de identidades auto-referidas, enclausuradas em localismos de caráter comunitário (...)” (TELLES, 1999, p. 144). Antes, o que se procura é uma forma de essas diferenças identitárias poderem sobreviver numa sociedade, sem ser preciso que o próprio indivíduo tenha que morrer para tanto, ou quando pouco, viver em condições de vida extremamente precárias. Trata-se do desafio de se aprender a lidar com toda a heterogeneidade presente numa sociedade contemporânea complexa e encontrar formas efetivas de participação e representação política e de distribuição social, que assegurem os direitos desses grupos sociais específicos. A concepção que deve se tornar prevalente em nossa sociedade é a de que o maior patrimônio de uma nação é a sua diversidade ética, revelada pela multiplicidade cultural, religiosa e social do país. A diversidade, vista como a nossa maior riqueza, que permite, por exemplo, ao compositor popular escrever: “Na Bahia é São Jorge, no Rio São Sebastião, Oxossi é quem manda, nas bandas do meu coração”. O baiano Roque Ferreira, autor desses versos, brinca com todo o sincretismo religioso que faz com que o devoto venere a três figuras diferentes, mas que representam apenas uma: o seu orixá, a sua entidade, o seu santo, o seu deus. A diversidade chega a tal ponto que até mesmo a figura etérea de

algo espiritualmente maior, é vista de forma múltipla. Saber respeitar e integrar essa diversidade é o grande desafio das sociedades atuais. O respeito comum aos títulos de acesso a bens fundamentais atribuídos a pessoas diferentes por sua origem, cultura ou credo é o que põe em prova a combinação de identidade e variedade que deve ser o núcleo da sociedade civil (DAHRENDORF, apud AÑÓN, 2001, p. 94).

Se por um lado foi explicado o que se entende por grupos sociais e comunidades éticas, faz-se necessário esclarecer o que se está chamando de grupos sociais minoritários ou simplesmente minorias. Assim como a pessoa pode fazer parte de várias comunidades éticas ou grupos sociais, também são vários grupos sociais que podem ser considerados minoritários. São várias as minorias que são caracterizadas por critérios heterogêneos imodificáveis, como a raça, ou modificáveis, como a riqueza e a pobreza. Deste modo, é possível, que uma mesma pessoa possa participar de vários grupos minoritários. Uma mulher, lésbica, negra, pobre, nordestina e morando na região sudeste do país, pode vir a integrar ao mesmo tempo vários grupos sociais minoritários. Para tanto é preciso que haja a consciência do pertencimento a determinado grupo, bem como a constatação da diferença específica, que quase sempre motiva algum tipo de discriminação civil ou política. A provável identificação entre os integrantes de um mesmo grupo social favorece a criação de vínculos internos de solidariedade dentro de uma mesma comunidade ética. Tais grupamentos minoritários também não devem ocupar nunca uma postura de dominação com relação a outros grupos, o que é muito comum no comportamento de determinados grupos econômicos e políticos, muito menos exercer uma dominação interna, autoritária e opressora, entre seus membros, erro que com frequência alguns grupos religiosos cometem. Diante de tais características é bem mais adequado se falar em cartel, clã, seita, etc., do que em minorias.

Segundo Comanducci:

(...) é possível falar de minorias, em sentido amplo, e nos referir assim a distintos tipos de grupos e situações: os grupos que apresentam características culturais próximas mais ou menos distintas das da maioria e que, por exemplo, estão submetidos a políticas de segregação e / ou de assimilação; segundo, os que padecem de uma desigualdade de iure

(especialmente os estrangeiros); terceiro, os que sofrem uma discriminação de fato geralmente traduzida em termos de carências físicas, econômicas ou culturais; e quarto, os excluídos do vínculo social propriamente dito. Todos estes grupos teriam em comum o fato de se encontrarem em uma posição de desvantagem e enquanto ocupam essa posição constituem uma minoria; seja uma desvantagem jurídica ou institucional, uma desvantagem econômica ou social (COMANDUCCI, apud AÑÓN, 2001, p.115).

A partir deste conceito, entende-se que os moradores de uma favela podem vir a representar uma minoria, apesar de serem um grupo extremamente numeroso, bem como uma população indígena e um grupo de homossexuais. Cada qual por um motivo diferente, mas todos representam minorias que devem ser tratadas de forma diferenciada como requisito necessário para que o princípio da igualdade seja materializado.

Neste contexto, como chama a atenção Miracy Gustin, trata-se de grupos diferentes de pessoas que interagem com sua identidade heterogênea (2009, p. 241). É preciso sempre respeitar a característica do ser múltiplo. Não são só os grupos que são diferentes entre si, mas também as pessoas que os compõem. É imprescindível que se preste a atenção nas inúmeras especificidades éticas presentes em cada pessoa e grupo social. Como cada pessoa participa, ao mesmo tempo e ao longo da vida, de várias comunidades éticas, que lhes atribuem valores de vida, ao integrar determinado grupo social essas pessoas trazem consigo toda a diversidade que advém desse pertencimento diferenciado a inúmeras comunidades éticas. O distanciamento que existe entre as demandas sociais e as necessidades específicas de cada indivíduo e grupo social deve ser superado, sem que com isso a compreensão de inserção numa coletividade maior da qual todos participam seja perdida.

As diferenças específicas entre os grupos sociais minoritários da nossa sociedade devem ser reconhecidas tanto para a superação das especificidades que diminuem e inferiorizam determinados grupos, bem como para a valorização e ampliação das riquezas e dos princípios nobres particulares de cada pessoa e grupo, que muitas vezes ficam apagados diante da super evidência das mazelas. Neste sentido, para que as pessoas que integram uma determinada comunidade ética sejam de fato reconhecidas

como “membros insubstituíveis” e por consequência como “indivíduos únicos” (FORST, 2010, p. 338), faz-se necessário que essas comunidades desenvolvam laços internos bastante sólidos e solidários. Daí a importância da discussão acerca da desestruturação familiar presente em grande parte dos grupos sociais que vivem excluídos na nossa sociedade. Enquanto considerada como uma das comunidades éticas que mais atuam para a constituição da identidade da pessoa, a família cumpre papel fundamental para que o indivíduo se reconheça como um ser único e insubstituível. O amor, que está no fundamento de uma família, atua tanto para o reconhecimento do que é comum e do que é particular em uma família. É papel básico de todos os membros de uma família exercer essa harmonia entre o comum e o individual. Tal equilíbrio apesar de óbvio é fundamental para que a pessoa possa se reconhecer enquanto valiosamente particular. Num contexto de desestruturação familiar, existe apenas a solidão. As pessoas não reconhecem as suas individualidades, nem muito menos os valores compartilhados por todos os membros da família. O resultado inevitável é a tragédia existencial que acompanha a vida de todas essas pessoas como um cachorro vira-lata e leal. A existência em nossa sociedade de uma gama interminável de famílias desestruturadas é uma importante causa para a perpetuação de uma cultura da pobreza e para a naturalização e agravamento das desigualdades sociais.

O desenvolvimento de estratégias, nestas situações de exclusão, que levem a uma construção familiar harmônica e estruturada, em que a consciência do amar e ser amado seja possível a todos os integrantes e que estes possam florescer com a convicção de que são reconhecidos como seres individuais e insubstituíveis, é mais do que precioso, é extremamente preciso para que uma pessoa possa fruir uma vida digna. É em família que se aprende, ou não, valores fundamentais para o convívio em sociedade e mais especificamente para o sucesso num mundo capitalista. O dinheiro é a herança menos importante que se pode deixar a um descendente. Antes, aprende-se em família de maneira afetiva toda uma “visão de mundo e de ‘ser gente’” (SOUZA, 2009, p. 45). A presença ou a ausência de determinados estímulos, transmitidos de pai para filho por meio de relações de dependência e de identificação incondicional, será

definitiva para o percurso de vida de uma pessoa. Trata-se esse processo de aprendizado de uma verdadeira “herança afetiva e familiar” (SOUZA, 2009, p. 412).

A consciência dessas diferenças entre as comunidades éticas e os grupos sociais que compõem a nossa sociedade, que colocam as pessoas em posições completamente desiguais, é fundamental para que um tratamento diferenciado também seja dedicado a essas situações específicas para que efetivamente se possa falar em “igualdade de direitos”.

3.5 Desenvolvimento de condições para a construção e fruição de estima social e ética

Na procura por desenvolver uma teoria que realmente leve em consideração as múltiplas dimensões normativas da vida humana e que seja sensível às demandas e necessidades específicas dos mais variados grupos sociais que compõem a nossa sociedade, o desenvolvimento de condições para a construção e fruição de estima social e ética, apresenta-se como contingência inseparável e motivo maior de enriquecimento moral de uma sociedade. Para que esta estima social e ética de uma pessoa - e às vezes de grupos sociais minoritários inteiros - se desenvolva é preciso que os sentimentos de autoestima e autonomia ética de um indivíduo ou de um grupo sejam estimulados. Viver com autoestima é estar em harmonia com as expectativas que no decorrer da vida a própria pessoa cria, bem como são atribuídas por outros sujeitos e comunidades éticas a ela. Isto é, a autoestima se constitui no cerne das relações éticas. Autoestima, nesta perspectiva, é a possibilidade e a liberdade de se poder viver de acordo com “as razões que considera justificadas eticamente para si e para os outros (FORST, 2010, p. 312)”.

Essas razões dizem respeito não só a valores éticos¹⁹ das múltiplas comunidades a que uma pessoa possa vir a se integrar no percurso de sua vida. Acredita-se que uma individualidade própria, um “eu autêntico” como diria Taylor (TAYLOR, apud FORST, 2010, p. 311), é uma construção criativa de um “si mesmo”, que decorre dos pactos sociais hegemônicos, dos papéis e funções presentes nas variadas comunidades éticas, das relações afetivas, religiosas, políticas e culturais da sociedade em que esta pessoa está inserida. Todos esses elementos serão fundamentais para a constituição do caráter de uma pessoa - do seu próprio eu - que tem como um dos seus componentes o outro. Assim, se depreende o significado e a importância do conceito de *alteridade*, enquanto o respeito e a consideração pelos outros que nos constituem. Os outros que são tidos como “eticamente significantes” (FORST, 2010, p. 312). Deste modo, para o processo de construção de uma individualidade própria concorrem a nossa própria atuação, o poder do acaso e todo o nosso entorno trespassado por rupturas permanentes.

Trata-se de um desafio hermenêutico permanente a procura pelo entendimento da própria vida e por sua eterna construção, que deve se dar sempre em harmonia com a necessidade vital de reconhecimento enquanto ser insubstituível, seja individual ou comunitariamente. É dessa procura que nasce a autonomia ética, que pode ser considerada como a capacidade de uma pessoa autodeterminar sua vida com consciência. Saber discernir com clareza e sabedoria o que lhe faz bem, de acordo com sua identidade que é constituída em interface com o outro. Escolher e justificar pra si e para os demais integrantes de suas comunidades éticas o bem, que certamente varia de uma sociedade para outra, de um grupo cultural para outro. Em cada sociedade ou cultura existem determinados padrões valorativos para dizer o que vale como ‘bem’ (FORST, 2010, p. 311), a tentativa de imposição do valor de bem de uma sociedade à outra, ou até mesmo de uma comunidade ética a outras, é sem dúvida um dos principais motivos de situações conflituosas e opressoras no mundo.

¹⁹ Já foi dito no início deste trabalho que a força de um valor ético advém do fato deste ser reconhecido e valorizado pelo sujeito ético autônomo, por isso mesmo ele é acatado e internalizado. O seu poder não é de coerção, mas sim de convencimento internalizado. Há uma identificação por parte do indivíduo com os valores éticos que são julgados valiosos para a vida de determinada pessoa em uma comunidade ética específica.

A ausência de autoestima e de autonomia ética gera uma situação de humilhação degradante para uma pessoa e, às vezes, para comunidades éticas e grupos sociais minoritários inteiros, que passam a ter suas próprias identidades negadas e seu potencial de confiança em si e nos demais eliminados. Aqui, as relações de discriminação, muito comuns nos contextos em que se tem uma vida precária, atuam para a perda do sentimento ético e, por conseguinte, para a perda da própria identidade, o que gera um “sujeito desvinculado”. Um indivíduo, por exemplo, que é rotulado como um “marginal” na nossa sociedade é, em última instância, uma pessoa com relações éticas extremamente frágeis e enfraquecidas. Faltam-lhe, dentre outros, o amor, a família, os amigos e o trabalho. Neste contexto, torna-se imprescindível que a estima social e ética de uma pessoa e de grupos específicos que compõem a nossa sociedade seja entendida e exigida como uma necessidade de vida. Somente assim tanto a honra, que guarda relação com o respeito ético a si mesmo e aos outros membros de suas comunidades éticas, quanto a dignidade, que diz respeito à moral que um ser humano deve ter por si e por todos os demais seres do planeta, poderão ser possíveis.

CAPÍTULO 4

NATURALIZAÇÃO DA DESIGUALDADE E A NECESSIDADE DE RECONHECIMENTO POLÍTICO E JURÍDICO

A pergunta de Chico Buarque “de onde essa gente vem?”, na apocalíptica e urbana música “Brejo da Cruz”, antecipa um terceiro ponto crucial para a construção da Vida Precária, qual seja, a Naturalização da Desigualdade. Compreender de que modo e por que motivo essa naturalização se dá é o desafio desta seção. Por mais que Chico Buarque não tenha respondido à sua própria pergunta acerca da origem daquela gente, ele deixa claro o elemento assustador que os diferencia dos demais. “A novidade do Brejo da Cruz”, hoje em dia nem tão nova mais: “a criançada se alimentar de luz”. Desta fala, entende-se que sendo a enorme desigualdade que macula a história brasileira naturalizada entre nós, os seus efeitos – e também boa parte de suas causas – são cada vez mais evidentes e nítidos. Tropeça-se a todo o momento nessa realidade. Só não a vê quem definitivamente não quer vê-la. Só não se choca, não se escandaliza e não se envergonha por conviver e consentir com essa situação quem não se comove com o outro. A realidade está aí saltando aos olhos, mais dura, além disso igualmente concreta e visível. Deste modo, parece-nos que a maioria das abordagens que têm sido feitas acerca do tema tem desconsiderado esse aspecto, o que de forma indireta colabora para a reprodução sistemática e estrutural da própria desigualdade.

Por um lado, Vera da Silva Telles afirma que:

a definição da justiça social como tarefa do Estado teve por efeito neutralizar a questão da igualdade numa lógica perversa em que as desigualdades são transfiguradas no registro de diferenças sacramentadas pela distribuição diferenciada dos benefícios, *invisibilizando a matriz real das exclusões* (1999, p.94).

Por outro, Jessé Souza sustenta que “os reais conflitos sociais que causam dor, sofrimento e humilhação cotidiana para dezenas de milhões de brasileiros são tornados literalmente invisíveis” (2009, p. 17). As perguntas que nos ocorrem são as seguintes:

será que realmente esses conflitos e, mais ainda, as suas causas são invisíveis, ou somente não percebidos, enfrentados e solucionados por algum motivo não declarado? Será que realmente as pessoas não sabem por que razão alguns são tratados, como “gente” e outros como “subgente”, usando a terminologia de Florestan Fernandes? Quando as pessoas, grupos sociais e administradores públicos, que exercem de forma plena seus direitos de cidadania, são servidos ou abordados por um contingente interminável de desempregados ou subempregados, quase sempre desqualificados para atuarem no mercado, não percebem as origens dessa “gente”, não supõem o lugar onde moram, não distinguem a diferença dos seus sotaques, das suas cores?

Os efeitos nefastos causados pelo processo de modernização brasileira, como a precarização do acesso à educação, justiça e saúde, bem como o enorme êxodo que ocorre não só da população rural para os centros urbanos, mas também das populações de pequenas cidades para as metrópoles; a prevalência de uma lógica meritocrática; a hegemonia do economicismo e o consentimento social, político e legal que termina por legitimar tal situação, serão trabalhados como elementos constituintes da Naturalização da Desigualdade. Também neste capítulo será demonstrada a necessidade do reconhecimento político e jurídico para que essa situação de desigualdade seja superada. Dentre outras propostas, se chamará a atenção para a importância do desenvolvimento do sentimento de responsabilidade política e jurídica, bem como para a criação de condições para a participação genuína, efetiva, crítica e generalizada de todos os integrantes de uma comunidade política, seja nos momentos de construção das políticas públicas e de seus resultados, como também no processo legislativo democrático. Por fim, serão apontadas medidas para que os princípios da liberdade real e da igualdade material sejam desenvolvidos de forma plena e garantidos a toda a sociedade.

4.1 Efeitos do processo de modernização

Se por um lado pode-se considerar que o processo de modernização brasileira teve início em 1808, com a vinda da coroa portuguesa para o país e a transferência de práticas institucionais e impessoais européias para o Brasil, foi em 1930, com a implantação do Estado autoritário getulista que esse processo de modernização foi realmente potencializado, passando a ser também um elemento fundamental para uma gradual constituição de uma Vida Precária no meio urbano. Este momento é marcado principalmente pela “importação’ abrupta de um capitalismo industrial e das práticas institucionais fundadas em ideologias pragmáticas” (MORAES; AMARAL, 2008, p. 554). Deste processo de modernização brasileira, que foi chamado por Florestan Fernandes de revolução burguesa encapuzada e por Luiz Werneck Viana de revolução passiva, destacam-se principalmente dois pontos que são definitivos tanto para a construção da desigualdade social brasileira, como para a sua naturalização.

O primeiro ponto crucial nesse processo é o desenvolvimento de instituições e práticas institucionais pautadas pela impessoalidade e pela ausência de um lastro ideal e valorativo, o que, como aponta Jessé Souza (2009, p. 427), lançando mão da teoria de Michel Foucault, vai resultar na construção de instituições de má-fé e também na hegemonia do economicismo. É exatamente essa impessoalidade das práticas institucionais, que passa a tratar o ser humano como uma estatística, produzindo o “homem-estatística” como diz Eliane Brum (2008, p. 132), conjugada com a inexistência de um vínculo ideal e valorativo que impedem a “articulação, reflexividade e consciência de longo prazo dos seus dilemas e contradições” (SOUZA, 2003, p. 100), que atribui eficácia a esse modelo de modernização, quanto torna naturais os seus resultados, qual seja a desastrosa produção de uma desigualdade social sem precedentes.

Uma vez que o sistema pela sua impessoalidade não possibilita o tratamento das diferenças dos diversos grupos sociais presentes na nossa sociedade, muito menos

viabiliza a necessária reflexão e revisão permanente de seus defeitos, ele se perpetua de forma natural no tempo, tornando o seu principal e pior produto – a desigualdade social - também natural. Essa lógica acaba por resultar no que será tratado mais adiante como a “hegemonia do economicismo”, vez que como a impessoalidade e a não-reflexividade do sistema é naturalizada, o mercado e o progresso econômico passam a ser a saída mágica para se tentar resolver a variada gama de conflitos e contradições presentes numa sociedade supostamente moderna e complexa.

Neste sentido o tributarista Fernando Facury Scaff aponta a incompetência do mercado para conduzir políticas públicas que não se regulam pelo lucro, mas pela redução das desigualdades, sejam econômicas, sociais, culturais, etc. Para o autor, “o ajuste fino entre estas duas situações extremas é muito difícil, senão impossível” (SCAFF, 2008, p. 94). Ou seja, esperar que o mercado atue para pôr fim à desigualdade social, sendo que ele próprio é um dos responsáveis pela sua criação, em termos populares, é como se dar à raposa a função de tomar conta do galinheiro. Por se tratar de um ponto bastante polêmico, a hegemonia do economicismo será tratada de forma mais aprofundada como um elemento independente.

Em decorrência da prevalência dessas práticas institucionais impessoais e sem lastro ideal e valorativo as instituições passam, como mostra Souza, seguindo os passos de Foucault²⁰, a funcionar como “instituições de má-fé”, que fazem exatamente o contrário do que elas prometem. A escola que deseduca. O Sistema Único de Saúde (SUS) que deixa morrer. O judiciário que proporciona a injustiça. O sistema criminal que ao invés de corrigir uma conduta desviante e reinserir o agente dessa conduta na sociedade, aumenta o potencial desviante da conduta e a exclusão do seu agente. Ao analisar o funcionamento dessa lógica de “má-fé” no âmbito escolar, Jessé Souza chama a atenção de forma brilhante que a ascensão social prometida pela dedicação aos estudos não passa de um engodo. Uma vez que a criança chega à escola com fome e sem estímulo para o aprendizado em vista do tipo de escola que se lhe oferece, “o

²⁰ Foucault, ao analisar o sistema prisional francês, percebe que a instituição tem como característica principal o fato dela realizar na prática exatamente o contrário do que ela na teoria objetiva. Tal fato ele passa a chamar de “fenômenos de má-fé”.

fracasso escolar está predeterminado muito antes da primeira lição que a criança receba na escola” (2009, p. 428). Esta situação termina por gerar o maior desempenho da escola como ‘má-fé institucional’, que, segundo Jessé Souza, é “a individualização da culpa, que esconde e nega as desiguais condições sociais de competição” (2009, p. 428). Deste modo essas “instituições e políticas públicas de má-fé” contribuem de forma expressiva para o aumento do processo de segregação social brasileira, que pode ser entendida como mostra Betânia Alfonsín, resgatando o conceito criado pelo sociólogo Yves Gragmeyer, como “oportunidades desiguais de acesso aos bens materiais e simbólicos oferecidos pela cidade” (2000, p. 202).

Como se verá, essas chamadas instituições de má-fé, que para Zolo (ZOLO, apud AÑÓN, 2001, p. 87) são instituições jurídicas e políticas basicamente de caráter formal, mantidas por meio de um consentimento social e legal e que, diferentemente do que pressupõe Jessé Souza, não são inarticuladas e imperceptíveis, são na realidade intencionalmente veladas e dissimuladas. Simplesmente se consente que tal fato aconteça dessa forma e não de outra. Certamente será preciso muita sinceridade, coragem, envolvimento e responsabilidade de todos para que essa situação de desigualdade, que é a principal causa de vulnerabilidade de inúmeros grupos sociais seja transformada. Certamente, os direitos humanos, neste contexto, assumem um papel crucial.

O segundo ponto fundamental decorrente dos efeitos do processo de modernização é o êxodo de uma enorme população rural e também de pequenas cidades para as metrópoles do país. Uma vez que o modelo moderno de produção passa a ser eminentemente de um capitalismo industrial urbano, todas as políticas voltadas para a vida digna no ambiente rural e nas pequenas cidades são deixadas de lado, o que, conseqüentemente, gerou um deslocamento gigantesco da população desses locais para os grandes centros urbanos.

Atualmente cerca de 75% da população brasileira vive na zona urbana, a grande maioria em condições extremamente precárias. O resultado disso é conhecido por

todos: a constituição de um batalhão de despreparados para o novo modelo de capitalismo industrial urbano, limitado cada vez mais pela automação do sistema de produção. Pessoas que tinham um conhecimento e um saber valioso²¹ para os ofícios do ambiente rural, bem como para os de suas pequenas cidades de origem, passam a ser consideradas incapazes numa grande cidade, apesar de serem funcionais para esse novo tipo de sociedade, tornando-se estatísticas para as listas de desempregos e subempregos do país. Como relatam de forma lírica e de dura apreensão da realidade os compositores Dominginhos e Gilberto Gil, na canção “Lamento Sertanejo”: “eu quase não falo, eu quase não sei de nada, sou como rês desgarrada nessa multidão, boiada caminhando a esmo”. É exatamente este lamento que indica a necessidade urgente de se revisar esse paradigma desenvolvimentista que, para além de agravar a desigualdade social brasileira, ainda causa, como observa Virgílio Maurício Viana, um empobrecimento ambiental (2010, p. 367), que está intimamente ligado com o desenvolvimento da população rural. Neste sentido, o autor de forma original – em contraponto às teorias quem pregam o desenvolvimento sustentável²² - afirma que “*desenvolver* significa perder o *envolvimento* econômico, cultural, social e ecológico das populações tradicionais²³ com os ecossistemas e seus recursos naturais” (VIANA, 2010, p. 368). Fenômeno intimamente ligado ao êxodo dessas populações para os ambientes urbanos, para além de proporcionar a perda desse “envolvimento”, tem como consequência fatal a perda da dignidade e da perspectiva de construção da cidadania. Aqui, prevalece o discurso de uma canção muito conhecida por esses migrantes, ou seja, “Pode ser cearense, ou mesmo pernambucano, chegando em São Paulo tem que ser baiano”²⁴. Ou seja, até mesmo a identidade regional de cada uma

²¹ Essas comunidades, como mostra Virgílio Maurício (VIANA, 2010, p. 368), possuem riquíssimos saberes acumulados que orientam os sistemas tradicionais de manejo, entendidos como sistemas de produção utilizados por populações tradicionais. Esses sistemas foram desenvolvidos com base num processo histórico de desenvolvimento tecnológico protagonizado pelas próprias populações tradicionais. O saber empírico, acumulado ao longo desse processo, é retransmitido entre diferentes populações (índios, extrativistas, quilombolas, etc.) e gerações.

²² Ao invés de “desenvolvimento sustentável”, o autor propõe o conceito de “envolvimento sustentável” (VIANA, 2010, p. 371).

²³ Como relata Virgílio Maurício, por populações tradicionais entende-se aquelas que possuem vínculos econômicos, sociais e culturais históricos com os ecossistemas naturais, incluindo: índios, quilombolas, extrativistas, caçaras e ribeirinhos.

²⁴ A autoria da canção “Tudo é Baiano” é atribuída ao compositor Aloísio Gomes. Consulta feita no dia 16 de julho de 2011 no link: <http://www.vagalume.com.br/aloisio-gomes/tudo-e-baiano.html>

dessas pessoas e grupos é perdida, o que dizer das aptidões e talentos que num outro contexto poderia ser valorizado, mas que numa megalópole não serve para qualquer coisa. De um lado o próprio Virgílio Maurício chama a atenção para que sejam identificadas e problematizadas as causas desse êxodo que deve ser evitado e revertido, a partir da promoção do retorno ao campo e também às pequenas cidades de parte das populações que foram vítimas do processo de êxodo rural e que, hoje, alimentam bolsões de miséria urbana (VIANA, 2010, p. 370). Por outro, é necessário desenvolver uma forma de inclusão – com dignidade e bem-estar - dessas pessoas que atualmente vivem nas grandes cidades e não desejam voltar aos seus locais de origem.

Neste sentido, é inconteste que o processo de modernização brasileira é um elemento importantíssimo para o agravamento da desigualdade social brasileira, bem como para a sua naturalização. No entanto, considerar que tal desigualdade é eminentemente moderna, como assegura Jessé Souza (2003, p. 17), parece-nos uma postura equivocada. Neste sentido, Vera da Silva Telles afirma que “essa modernidade emergente trouxe consigo as evidências de um sistema de desigualdades, projetadas que foram, por força de conflitos e lutas sociais, no cenário público da sociedade brasileira”. (1999, p. 81). Ou seja, a modernidade não só cria a desigualdade, como a torna mais evidente e agravada. Na tentativa de formular uma teoria que rompa com a tradição patriarcalista e patrimonialista, fundada na visão do Brasil enquanto continuidade do projeto português, Souza exacerba sua visão da realidade e acaba por anular a influência de todo esse longo período colonial em relação à situação da nossa sociedade atual.

A própria teoria do “Mito da Brasilidade”, formulada pelo autor, na tentativa de desvendar as causas da Naturalização da Desigualdade, sofre deste mesmo exagero. Pergunte a um estrangeiro qual a imagem que ele tem de um brasileiro. Ou melhor, pergunte a um brasileiro qual visão ele tem de si mesmo. Indubitavelmente, expressões contraditórias como: alegre, descompromissado, festivo, preguiçoso, cordial, malandro, emotivo, folgado, espontâneo, caloroso, serão possivelmente mencionadas.

Todas elas, de certo modo, dizem respeito ao grande mito que se construiu em torno da identidade nacional. Nos dizeres do sociólogo Jessé Souza, o “Mito da Brasilidade”. Vários foram os fatores responsáveis para a construção desse mito e também diversas são as conseqüências dele para a atual situação sócio-política brasileira. Gilberto Freyre foi o pensador criador dessa vertente. No transcorrer da sua obra (mais precisamente a trilogia “Casa Grande e Senzala”, “Sobrado e Mucambo” e “Ordem e Progresso”), certamente uma das mais expressivas e contundentes da história do nosso país, fica claro o seu esforço em construir uma “espécie de refundação da nação e da nacionalidade” (SOUZA, 2003. p. 187) brasileira. Ao celebrar o “encontro racial como positivo e não como mácula” (SOUZA 2003. p. 187), diferentemente de autores que o antecederam, como Euclides da Cunha, Nina Rodrigues e Oliveira Vianna, Gilberto Freyre transforma a baixa auto-estima do brasileiro em orgulho nacional e põe em marcha a construção de uma saída quase mágica para o nosso país.

Esse movimento inaugurado por Freyre em 1933, quando da publicação de Casa Grande e Senzala, ficaria sendo conhecido como “virada culturalista”, ao voltar o enfoque da análise sociológica para a cultura, e não mais para a raça, como o fundamento da singularidade social e política brasileira. A decorrência imediata dessa tese é o entendimento da “unidade substancial dos brasileiros num todo unitário e tendencialmente harmônico” (SOUZA, 2009, p. 37). Ideário que iria ao encontro dos interesses do Estado Novo de Getúlio Vargas que, pautado no reformismo e intervencionismo, apoiou-se nessa construção teórica de Freyre para consolidar uma “ideologia positiva do brasileiro como energia simbólica para o esforço de integração nacional” (SOUZA, 2009, p. 37). Na esteira de Freyre, outros autores colocaram adiante esse projeto, considerado ideológico por muitos.. Como afirma Jessé Souza, “Sérgio Buarque de Holanda se transforma no criador da auto-interpretação dominante dos brasileiros no século XX” (2003. P. 188), ao se apropriar do conceito de plasticidade, cunhado por Freyre, para fundamentar o glorioso e polêmico homem cordial, definitivo para a idéia de personalismo e patrimonialismo, desenvolvida por Buarque, representante máximo da “singularidade valorativa e institucional da formação social brasileira” (SOUZA, 2003. P. 188). Mais recentemente, Roberto

DaMatta desenvolve toda a sua tese do “jeitinho brasileiro”, como uma caricatura anacrônica de Freyre, tornando-se, desse modo, o autor brasileiro mais influente das últimas décadas.

Jessé Souza em seus livros “A Construção Social da Subcidadania” (2003) e “A Ralé Brasileira” (2009) realiza uma crítica sistemática e veemente para a desconstrução deste mito, ao apontar o papel nefasto que ele desempenha na sociedade brasileira. Para ele, este mito, ao fundar-se na:

aversão a toda forma de explicitação de conflito e de crítica (...), penetrou a alma de cada um de nós de modo afetivo e incondicional. O mito da brasilidade, assim construído, é extremamente eficaz de norte a sul e constitui-se em base indispensável para qualquer discurso sobre o país. (SOUZA, 2009, p. 39).

Ambivalente e maniqueísta, tal mito, além de atribuir ao Brasil o título do país do futebol, do samba, das mulatas e das matas (que na prática sequer aprendemos a preservar), contribui de forma veemente para a manutenção e reprodução do nosso principal dilema social, qual seja, a assombrosa desigualdade social.

A análise de Jessé Souza é de extrema importância para que se entendam os caminhos da construção sociológica brasileira e a construção teórica do “mito da brasilidade”. Ainda pode vir a ser de grande utilidade para que condutas perversas consolidadas no cotidiano da sociedade do país sejam revistas. No entanto, ao focar a sua análise tão somente no aspecto negativo do mito e nas suas consequências perversas para a grande maioria do povo brasileiro, o autor assume uma postura negativista, que, de certo modo, torna a sua análise também maniqueísta e reativa (crítica que ele faz à obra de Freyre), ao desconsiderar todo o aspecto positivo desse mito e as consequências benéficas advindas de sua realização, fundamentais para a consolidação do Estado brasileiro. Tal abordagem, inclusive, afasta o cidadão comum de sua obra, vez que historicamente as pessoas aprenderam a gostar de determinados aspectos atribuídos favoravelmente ao brasileiro. Somos sim um povo muitas vezes festivo, alegre, emotivo, afetuoso, caloroso, malemolente e, por vezes, cordial – lembre-se, por

exemplo, de qualquer visita que tenha feito a alguma casa do interior do país e lembre-se da forma como foi tratado. Ou nas letras dos grandes chorinhos, também patrimônio cultural imaterial do nosso país: “Carinhoso”, “Delicado” e “Ingênuo”.

No entanto, paradoxalmente, também somos cruéis, permissivos, alienados, egoístas e outras mazelas. O nosso desafio não é destruir as características positivas presentes na construção da identidade nacional, mas eliminar os aspectos negativos que nos diminuem enquanto uma grande nação e maltratam boa parte do nosso povo. A questão é como podemos dar um passo adiante na nossa história, tornando-a mais generosa, democrática e, principalmente, justa, sem necessariamente afastarmos do que realmente nos caracteriza, nos orgulha e nos faz reconhecermos enquanto um só povo, por mais que extremamente multicultural. Com Darcy Ribeiro: “O Povo Brasileiro”, formado por crioulos, caboclos, sertanejos, caipiras, sulinos e nortistas.

Por fim, bem além da influência nefasta causada pelos aspectos negativos do “Mito da Brasilidade”, acredita-se que alguns efeitos advindos do processo de modernização recente, ainda em marcha no nosso país, colaboram também tanto para o agravamento da desigualdade quanto para a sua naturalização. Dentre eles, destaca-se principalmente o desmantelamento do Direito do Trabalho, por meio da desregulamentação do mercado de trabalho, da terceirização das relações, sustentadas como uma necessidade para a “modernização da economia”. Segundo Telles:

essas modernizações, como propõe Faoro, deixam atrás de si rastros de devastação, nos ciclos econômicos que se sucedem e se extinguem, numa lógica predatória que deixa apenas decadência e pobreza como legado da riqueza antes criada, que destrói o que foi anteriormente construído, não sedimenta sociabilidade e cultura, dilapida recursos e espolia energias humanas. (1999, p. 152).

Nesse contexto, o que tem sido chamado de *flexibilização das leis trabalhistas*, que não passa de uma revogação de um conjunto de direitos e garantias de trabalhadores conquistados por meio de um longo processo de lutas e reivindicações sociais, atua de forma contundente para agravar sobremaneira a qualidade de vida de inúmeros

trabalhadores que, de modo cada vez mais precário, são alvos das terceirizações e subcontratações.

4.2 Lógica da meritocracia e hegemonia do economicismo

Lógica responsável por definir quais serão os vencedores e os perdedores das sociedades modernas, a meritocracia não é privilégio apenas do Brasil. Trata-se da principal ideologia do mundo contemporâneo. Produzida pelo mercado e pelo estado, a meritocracia funciona como um sistema supostamente natural e neutro de hierarquização entre indivíduos e grupos sociais. No entanto, a própria ordem competitiva não é neutra, tem as suas hierarquias. A lógica da meritocracia se realiza nas nossas sociedades a partir do funcionamento da Ideologia do Desempenho. Noção formulada por Kreckel, no intuito de refletir sociologicamente sobre a produção da distinção social, esta ideologia do desempenho representa uma das principais formas de legitimação e naturalização da desigualdade atualmente. Traz implícita em sua formulação, o pensamento de que há um valor intrinsecamente diferenciado entre os seres humanos, o que termina por possibilitar a legitimação da desigualdade, que passa a ser vista como resultado de uma disputa justa. Para ele (KRECKEL, apud SOUZA, 2003, p. 169), “a ideologia do desempenho baseia-se na ‘tríade meritocrática’ que envolve qualificação, posição e salário”. Sendo que a qualificação é o aspecto considerado de maior importância, capaz de condicionar os demais. O cidadão pleno e integral somente é aquele que consegue realizar uma articulação da tríade da ideologia do desempenho. Como mostra Jessé Souza (2003, p. 171), é a aceitação e a internalização generalizada do princípio do desempenho que faz com que a inadaptação e a marginalização de determinados grupos sociais possam ser percebidas por todos como um *fracasso pessoal*, visto como uma responsabilidade exclusiva do próprio sujeito fracassado.

Como a regra é clara e falaciosamente igual para todos, o indivíduo que não consegue obter sucesso dentro dessa lógica é ele mesmo considerado o culpado. É por este motivo que se discrimina e humilha esses grupos que não conseguem obter sucesso dentro da lógica meritocrática. O processo de exclusão moral depende de se conseguir introjetar nas pessoas certas idéias falsas. “Uma delas é o ‘mito do mérito’: as pessoas se convencem de que a vida é só para quem ‘merece’” (ARNS, 2010, p. 23). Deste modo, a ideologia do desempenho passa a ser uma importante fonte tanto de valorização social, como diz Axel Honneth, capaz de estimular os laços de solidariedade social, como principalmente fonte de distinções sociais, como aponta acertadamente Souza (2003, p. 171), que se alimentam e se justificam em decorrência da suposta neutralidade dessa lógica meritocrática, que, colocada em marcha por meio da vigência da ideologia do desempenho, pressupõe uma falsa igualdade e liberdade entre todas as pessoas. Todos estão de acordo de que os vitoriosos sejam diferencialmente recompensados. Essa é a “incivilidade que se ancora num imaginário persistente que fixa a pobreza como marca da inferioridade, modo de ser que descredencia indivíduos para o exercício de seus direitos” (TELLES, 1999, p. 87). Dentro dessa lógica, os grupos excluídos passam a ser vistos como a imagem da incapacidade e da impotência. Nesse sentido, a própria estrutura montada pelo Estado para lidar com esses grupos “fracassados” faz parte dessa ideologia. É o que Aldaíza Sposati chama de “mérito da necessidade” (SPOSATI, apud TELLES, 1999, p. 95). Tal lógica é responsável por criar, por parte do Estado e de maneira perniciosa, a figura do necessitado, transformando a pobreza num retrato do fracasso individual de uma pessoa ao se relacionar com as múltiplas tarefas da vida. Por fim, o mérito da necessidade “transforma a ajuda numa espécie de celebração pública de sua inferioridade” (TELLES, 1999, p. 95).

Por isso, essa ideologia do desempenho é gerada tanto pelo mercado quanto pelo Estado. Aos perdedores dessa lógica meritocrática é reservado um lugar específico, os serviços assistenciais do Estado, que terminam por atribuir aos excluídos uma chancela oficial do fracasso. É disso que Jessé Souza fala quando afirma que “a atribuição de respeito social nos papéis sociais de produtor e cidadão passa a ser mediado pela

abstração real já produzida por mercado e Estado aos indivíduos pensados como ‘suporte de distinções’ que estabelecem seu valor relativo” (SOUZA 2003, p. 169).

O mais perverso dessa lógica da meritocracia é que ela atribui legitimidade às sociedades contemporâneas enquanto sociedades justas. A meritocracia atua de forma fundamental para a reprodução e naturalização da desigualdade social, ao considerar essas desigualdades justas, vez que geradas por um processo “neutro” de competição, em que o vencedor é aquele que mais se esforça para obter um desempenho diferenciado. É por mérito que privilégios são destinados a determinadas pessoas e grupos. É de maneira legítima que a desigualdade é produzida. Por isso mesmo que a lógica meritocrática deve ser considerada uma ideologia, que contorna inclusive o próprio conceito moderno de justiça social. Nos dizeres de Jessé Souza (2009, p.388), a meritocracia é uma ilusão que legitima a dominação social em todas as sociedades ocidentais ou ocidentalizadas por meio precisamente da ilusão da ausência de dominação social injusta.

No entanto, o que a lógica da meritocracia desconhece, ou nega não identificar, é que nem todas as pessoas e grupos sociais possuem as mesmas capacidades e condições sociais. O que ela faz é universalizar os pressupostos de determinados grupos sociais²⁵ – principalmente os que dominam o capital cultural – para todos os demais, como se as condições de vida dos mais diversificados grupos sociais da nossa sociedade fossem idênticas. Jessé Souza fala de um “‘esquecimento’ do social no individual” (2009, p.43), ou seja, da importância de todas as condições sociais, para além das emotivas e cognitivas, para que um indivíduo seja bem sucedido dentro da ideologia do desempenho. E é exatamente este aspecto que evidencia o quão falha é a lógica da meritocracia, por desconsiderar a importância dos “mecanismos de identificação

²⁵ Neste sentido, Jessé relata que a burguesia foi a primeira classe social cuja economia emocional foi marcada pela contenção, disciplina e pensamento prospectivo (o futuro é mais importante que o presente). Para ele houve uma “quebra da dupla moral que caracterizava toda a classe dominante pré-moderna. Como a burguesia é a primeira classe dominante que trabalha, (...) ela pode, com muita legitimidade, propor para as classes inferiores sua própria economia emocional e seu próprio padrão de conduta” (SOUZA, 2009, p. 399). Por mais que não se concorde com a perspectiva de luta de classes levada a cabo por Souza, seu argumento é muito esclarecedor na medida em que mostra o motivo pelo qual determinados grupos sociais tendem a impor os seus valores e padrões de conduta aos demais.

afetiva” (SOUZA, 2009, p.23) que permitem aos pais transmitirem cotidianamente a seus filhos capacidades e habilidades necessárias para que o desempenho proclamado pela lógica da meritocracia seja realmente diferencial.

Tudo isso compõe o que se chamou de *habitus*. Para inúmeros grupos sociais não passa de um *habitus* precário. Para a meritocracia, essas capacidades e habilidades, que compõem uma verdadeira “herança afetiva” (SOUZA, 2009, p.23) para o indivíduo e, às vezes, para grupos sociais inteiros, são consideradas como mérito pessoal e talento inato do sujeito, o que, como se viu, será a justificativa última para que a desigualdade permanentemente produzida seja entendida como justa. Sobre esta questão é necessário que essa lógica meritocrática, legitimada política e socialmente em nossa sociedade, que transfere ao excluído toda a responsabilidade pela sua situação, sem ao contrário oferecer instrumentos concretos para que esse problema tenha uma solução, seja revista e abandonada, uma vez ser evidente sua contribuição sobremaneira para a produção, reprodução e naturalização da desigualdade social. Faz-se urgente que a sociedade brasileira incorpore no seu cotidiano princípios que fomentem a solidariedade, o cuidado e o reconhecimento, abandonando de vez essa mentira ideológica que se chama meritocracia.

"No tempo em que eu tinha meu dinheiro, tinha meus companheiros, tinha tudo ao meu lado. Hoje o dinheiro se acabou, companheiro foi se embora, até meu amor me deixou". O samba de roda “Chora, Viola”, de domínio público, é um retrato bastante melancólico do principal valor que tem orientado as sociedades modernas ocidentais e também as sociedades ocidentalizadas: o dinheiro, considerado praticamente como um fim em si mesmo. A letra do samba leva a uma leitura altamente ilusória e presente nos dias atuais, a de que com o dinheiro supostamente se tem tudo, sendo que na sua ausência resta o abandono e a solidão. Essa idolatria moderna pela produção e pelo acúmulo de dinheiro, cujo sistema próprio é a economia, tem contaminado todas as dimensões normativas da nossa sociedade, da política ao direito, da moral à ética. Todas essas esferas têm sido de certo modo, para usar um termo cunhado por Habermas, colonizadas pela economia. Os princípios, regras, diretrizes e interesses do

sistema econômico têm passado a reger em boa medida outros sistemas da nossa sociedade como o jurídico e o político, tirando-lhes a autonomia e contaminando-lhes normativamente. As regras das comunidades políticas e jurídicas têm sido feitas pelas grandes empresas, tornando-se os políticos e os juristas, em sua grande maioria, meros porta-vozes do interesse econômico. Os discursos políticos e jurídicos têm sido completamente influenciados pelo interesse econômico. Daí se falar em hegemonia do economicismo, entendida como a onipresença da economia na vida contemporânea, que assume características quase que de uma religião altamente fanática, extremista e intolerante.

Para o economicismo, os problemas de toda e qualquer ordem de uma sociedade só serão e deverão ser resolvidos por meio da produção e, principalmente, da acumulação econômica. Esse modo de ver, avaliar e se posicionar no mundo têm sido uma tônica - não passível de críticas, sob o risco de fortes represálias inclusive vexatórias - de quase todas as pessoas e grupos sociais. Do doutor especialista ao “homem-estatística”, do rico empresário ao “homem-fracassado”, todos compartilham da lógica de que o valor supremo, o grande dogma intocável da atualidade, que manda e orienta a nossa sociedade, é a economia. Neste sentido, o anúncio do Comitê de Política Monetária (COPOM), sobre possíveis mudanças na taxa do Sistema Especial de Liquidação e Custódia, a difundida taxa SELIC que tem sido o indicador que norteia o balizamento das taxas de juros cobradas pelo mercado brasileiro, passar a ser um dos eventos mais aguardados do país. Na vida prática, contudo, muito poucas pessoas entendem o que as mudanças desta taxa realmente significam. E é isto o que mais assombra.

Essa hegemonia do economicismo, fruto de um liberalismo tacanho e limitado, que se transveste a todo o momento de “crítica social” (SOUZA, 2009, p. 72), contribui de forma bastante forte para a produção e naturalização da enorme desigualdade social brasileira. Toda uma teoria conservadora é criada para justificar essa hegemonia, que termina por colonizar também a ciência social, o direito e o debate público em geral, que passam a ser servís ao economicismo. Como exemplo disso, tem-se a “Análise

Econômica do Direito”, que, como informa o constitucionalista Alexandre de Moraes (ROSA, 2008, p. 19), é um movimento metodológico – e ideológico - surgido na Universidade de Chicago no início da década de 60 do século passado que busca aplicar os modelos e teorias da Ciência Econômica na interpretação do Direito. São precursores e expoentes desse movimento os professores Ronald Coase e Richard A. Posner, ambos da Universidade de Chicago, e Guido Calabresi, da Universidade de Yale. A observação trazida por Souza acerca do debate público realizado sobre o que se costumou chamar de “gargalo no crescimento econômico” (2009, p. 22), expressão bastante famosa até pouco tempo, é muito interessante para que se possa ver a forma como o discurso economicista impregna a análise de problemas sociais causados por uma gama de fatores, como tem se tratado no decorrer desse trabalho. Tal “gargalo”, que tinha como causa declarada a ausência de mão de obra treinada, era visto como um problema tão somente econômico, sem que se atentasse para o fato de que vários grupos sociais eram – e ainda são – permanentemente reproduzidos como despreparados e desqualificados para o trabalho produtivo justamente porque se está em uma sociedade capitalista competitiva, que sequer se enxerga como sociedade, mas sim como um mercado, que é o início e o fim de todas as coisas.

Como resultado dessa hegemonia do economicismo na nossa sociedade destaca-se, dentre outros, o que Virgílio Mauricio chama de empobrecimento socioambiental. A hegemonia do economicismo impõe um estilo de desenvolvimento que tem gerado no Brasil, “de um lado, a degradação ambiental e, de outro, a perda da dignidade e o cerceamento da construção da cidadania para parcelas expressivas da população” (VIANA, 2010, p. 367). A problematização da hegemonia do economicismo e da lógica mercadológica, entranhada em todas as esferas do nosso viver, causando efeitos nefastos, será fundamental para a revisão desse modelo e para que os princípios norteadores de uma convivência social harmoniosa sejam libertos da ideologia que se tornou o economicismo nos dias de hoje. Um tempo onde tudo é mercado. Tudo tem um preço nessa lógica ideológica que tem transformado a vida contemporânea num grande mercado público, sem sequer ao menos ter toda a beleza da diversidade de sabores, cheiros, cores, ruídos dos mercadões populares. Tudo é pasteurizado, tem o

mesmo sabor, o mesmo cheiro e o mesmo preço. Como aponta Milton Santos, “em lugar do cidadão formou-se um consumidor, que aceita ser chamado de usuário” (SANTOS, 1987, p. 13). Neste contexto, até mesmo a efetivação dos direitos sociais é vista como uma conquista pessoal.

Betânia Alfonsín ao analisar a especulação imobiliária sofrida por alguns assentamentos irregulares logo após o momento que estes são regularizados fundiariamente, mostra que neste mercado, profundamente antagônico, as pressões que ele realiza estão sempre presentes e atuam na informalidade também (2000, p. 259). Muitas vezes os processos de regularização fundiária, que em tese deveriam servir para trazer segurança e dignidade à moradia de uma grande população, servem mais aos interesses econômicos de setores e grupos específicos da nossa sociedade do que aos próprios moradores. Com a valorização dos terrenos obtida após a regularização de determinados assentamentos informais, o que ocorre é a ascensão de nível ou faixa do imóvel, que passa a ter valor de comercialização em uma fatia mais alta de um mercado estruturalmente unificado (ALFONSIN, 200, p. 259). A partir daí, é fácil fazer com que esses terrenos, muitas vezes nobres por estarem em regiões de alta valorização, sejam retirados da população segregada que os ocupa, bastando para isso a especulação imobiliária entrar em ação e comprar o terreno.²⁶

A própria noção de cidadania passa a ser condicionada pelo economicismo, para o qual o cidadão pleno é confundido com o consumidor, excluindo aquele que não o for (ARNS, 2010, p. 17). Deste modo, a independência, a autonomia e a ingerência do sistema econômico, que passa a ditar ordens para os demais sistemas como o direito e a política, são responsáveis para o que Zolo chama de formalismo jurídico e político (ZOLO, apud AÑÓN, 2001, p. 87), sistemas que veem suas forças serem esvaziadas diante das pressões advindas do economicismo.

²⁶ Alfonsín fala da importância dos terrenos, alvos de assentamentos regularizados pela via da usucapião, serem considerados como ZEIS (Zona Especial de Interesse Social), como prevenção mínima contra ataques especulativos (ALFONSIN, 200, p. 233).

No que tange ao campo específico do direito, a hegemonia do economicismo gera resultados desastrosos. Ao se revestir de pressupostos de igualdade e liberdade, fazendo-se legitimar até mesmo pelos grupos sociais mais marginalizados da sociedade, o economicismo, sempre avesso aos direitos sociais, tende a preencher os novos espaços vazios com as suas próprias regras (VIANA, 2010, p. 149). José Luiz Quadros chama a atenção para a crise que o Direito Constitucional passa na atualidade. Segundo o professor (MAGALHÃES, 2008, p. 247), este problema decorre da submissão do Direito aos pseudo-imperativos matemáticos do discurso econômico, que em toda a história do constitucionalismo moderno considerou a própria *democracia como uma exceção tolerada*. Neste contexto, o que Quadros chama de “a despolitização do mundo” (MAGALHÃES, 2008, p. 250) passa ser um instrumento importante para que o economicismo tenha garantido a sua hegemonia. Destaca-se que esta despolitização deve ser compreendida como a alienação e o desvirtuamento das funções e dos princípios da política, da ética, da moral e do direito, por meio da interferência autoritária e ideológica do sistema econômico em todas essas esferas. Deste modo, a reverência simbólica à Constituição, presente até mesmo nos regimes totalitários²⁷, deixa de existir, sendo que esta “passa a ser um mero significante no mercado jurídico, sem a força de referência do passado” (ROSA, 2008, p. 28). Diante do economicismo, o direito com seus princípios e fundamentos se encolhe, perde sua força normativa e, principalmente, passa a ser instrumento para uma razão que encontra autoridade para além de um processo de construção política dialógica e democrática.²⁸

Como contraponto a essa hegemonia do economicismo, algumas vezes têm se enunciado no cenário político, jurídico e acadêmico. Mesmo que esses discursos dissonantes ainda se façam com pouco destaque, certamente deles partirão o gérmen para a reorganização e harmonização da nossa sociedade. Maria Tereza Fonseca, ao estudar a obra de Michel Bouvier, observa a necessidade de que a ciência financeira seja tratada no âmbito da política, pois sem organização política não há fim coletivo a

²⁷ Os regimes de exceção sempre se fundamentaram simbolicamente por meio de alterações na Constituição.

²⁸ Habermas, em *Faticidade e Validade*, relata que a razão não pode estar centrada numa autoridade estranha, residindo em algum lugar além da comunicação política (RIBAS, 1997, p. 223)

ser satisfeito, nem despesas públicas para assegurar a realização e, por consequência, não há encargos públicos para procurar as receitas coletivas indispensáveis para a cobertura das despesas, ou seja, não há atividade financeira (BOUVIER apud DIAS, 2008, p. 475). Ou seja, é preciso dizer que o economicismo depende da política, bem como da moral e do direito, pois como mostra Maria Tereza Dias, lançando mão das formulações teóricas de Bouvier, Esclassan e Lassale, “(...) a despesa pública, sob sua forma exclusivamente social, é conduzida a se beneficiar de um tipo de legitimidade nova consagrada, não mais pela economia, mas pela moral e pelo direito” (DIAS, 2008, p. 475).

É exatamente a partir dessa compreensão dos limites da economia, que até o momento tem se imposto de forma ilimitada, autoritária e totalizante na nossa sociedade, que esse sistema poderá ser rearranjado. Alexandre de Moraes, ao trazer à tona a teoria de Ferrajoli, afirma que o fato de critérios econômicos fixarem a gama das possíveis decisões retira grande parte das possibilidades de implementação do “Estado Democrático de Direito” (ROSA, 2008, p. 23). Ou seja, é preciso explicitar como a hegemonia do economicismo contribui de forma nefasta para que o Estado Democrático de Direito não seja efetivamente concretizado, uma vez que este é submetido aos interesses naturalizados do mercado. Neste ponto, Rosa parece ter razão ao apontar como uma das saídas para essa situação a promoção de verdadeiros atos de resistência engajada, que sejam capazes de realizar uma revisão das coordenadas simbólicas, isto é, o que se compreende por realidade (ROSA, 2008, p. 31).

Esses atos, em alguns momentos, podem ser inclusive a negativa ao debate falacioso e comprometido com o economicismo.²⁹ Deste modo, é importante notar que se por um lado a hegemonia do economicismo abre espaços com violência e para a violência, por outro ela contraditoriamente gera uma maior sensibilidade para as misérias do mundo, que se expressa numa ênfase crescente dos Direitos Humanos (VIANA, 2010, p. 146),

²⁹ Para se obter essa revisão da realidade, Rosa apresenta, fundamentando-se na teoria de Žižek, a estratégia da ‘superidentificação’, que consiste na exploração das formas simbólicas até o limite da exaustão, de um modo que seja possível demonstrar que elas são falsas, desde a enunciação. Enfim, negar-se a consumir os significantes produzidos para relegitimar a estrutura, muitas vezes, negando-se ao debate (ROSA, 2008, p. 31).

que, por excelência, devem atuar para desmascarar o discurso da neutralidade, que serve de fundamento ideológico do economicismo, e para a construção de um contexto onde a justiça seja possível ao equalizar de forma harmônica as forças normativas das dimensões moral, ética, política e do direito na vida humana.

4.3 Consentimento social, político e legal

“Tem certos dias em que eu penso em minha gente e sinto assim todo o meu peito se apertar. Porque parece que acontece de repente, como um desejo de eu viver sem me notar”. Vinícius de Moraes e Chico Buarque cantando melodia de Garoto – o “gênio das cordas” como era chamado o senhor Aníbal Augusto Sardinha que contribuiu para revolucionar o violão brasileiro – se espantam com a percepção de que diante de toda a dura realidade daquela “Gente Humilde”, como diz o título da canção, eles alimentam “um desejo de viver sem se notar”. Ou seja, tacitamente, de consentir para que a situação de sofrimento dessa gente humilde perpetue. Este consentimento social muitas vezes é causado pelo fato de as pessoas e os variados grupos sociais não vislumbrarem saídas para a mudança, como revela os versos: “E aí me dá uma tristeza no meu peito, feito um despeito de eu não ter como lutar”. Noutras vezes, consente-se ao se tomar decisões, que poderiam ser chamadas de mágicas, que infelizmente não contribuem para a efetiva transformação, como a fuga quase desesperada para as religiões que cada vez mais prometem salvações em algum plano da vida não identificado, exemplificada pelos poetas da seguinte maneira: “E eu que não creio peço a Deus por minha gente. É gente humilde, que vontade de chorar”. Por fim, a romantização daquela situação de miséria, pobreza e opressão, descrita na segunda seção deste capítulo, também contribui para que esse consentimento social seja duradouro no tempo. Os próprios poetas se deixam levar, não menos de forma lírica e bela – o que só torna a situação mais delicada -, por esse sentimento: “São casas simples com cadeiras na calçada. E na fachada escrito em cima que é um lar. Pela varanda flores tristes e baldias, como a alegria que não tem onde encostar”.

O primeiro aspecto a ser tratado acerca deste “consentimento social”, que atua como um importante elemento para a reprodução, a legitimação e a naturalização da desigualdade, é o fato de haver na sociedade brasileira uma cultura arraigada de negação de conflitos. Toda a herança da vertente sociológica culturalista, de Freyre a Da Matta, terminou por gerar o que foi analisado ainda nessa seção como um “Mito da Brasilidade”, expressão cunhada como visto por Jessé Souza. Se por um lado o presente trabalho fez as devidas observações e críticas à abordagem desenvolvida por Souza, que no intuito de romper com essa vertente sociológica culturalista termina por desenhar um quadro extremamente negativista e pessimista da sociedade brasileira, por outro deve-se concordar, dentre outros aspectos, com o ponto específico da observação do referido autor que diz respeito à vocação da nossa sociedade de negar os seus conflitos, isto percebido como um atributo positivo (SOUZA, 2009, p. 38). Toda a construção acerca da suposta cordialidade do homem brasileiro, que encontrou abrigo nas mais diversas teorias sociológicas e que se transformou no fundamento do que se chama agora de “Mito da Brasilidade”, terminou por gerar uma verdadeira aversão a qualquer maneira de tematização e reconhecimento de conflitos latentes de toda ordem - sejam pessoais, sociais, morais, políticos, jurídicos, etc. – bem como uma postura acrítica incorporada e reafirmada no dia a dia brasileiro. Para Jessé Souza, essa “aversão ao conflito é o núcleo de nossa ‘identidade nacional’, na medida em que penetrou a alma de cada um de nós de modo afetivo e incondicional” (SOUZA, 2009, p. 39). É fundamental para que sejam elaboradas saídas efetivas para naturalização da desigualdade no país, enfrentar os aspectos negativos³⁰ trazidos por esse “Mito da Brasilidade”. Uma delas é desfazer a “ficção de homogeneidade e de unidade entre brasileiros desiguais quanto com ‘horror ao conflito’” (SOUZA, 2009, p. 47). Trata-se, neste ponto, de evidenciar as diferenças entre os mais variados grupos sociais, atuando dessa maneira para pôr abaixo essa “ficção de homogeneidade e unidade” e, deste modo, contribuir para o desfazimento da nossa vergonhosa desigualdade social. Só a partir do momento em que as pré-condições sociais e demandas diversificadas desses

³⁰ Como visto, diferentemente de Souza, o “Mito da Brasilidade” trouxe não somente consequências negativas ao nosso processo de construção nacional.

diferentes grupos sociais forem assumidas como uma necessidade e um direito, poder-se-á de fato experimentar uma cidadania plural, democrática e diferenciada.

Neste sentido, é importante que se procure defender sempre a autodeterminação ética diante de possíveis normas jurídicas excludentes. É preciso nomear a pobreza, considerada por todos como horrível, e desfazer as desigualdades a partir do respeito às diferenças de cada indivíduo e grupos sociais, mesmo que para isso seja necessário questionar a estrutura de privilégios gerada por esse sistema de desigualdade para alguns grupos da sociedade brasileira. Muito ainda se tem que avançar para o processo individual e coletivo de aprendizado moral e político da nossa sociedade realmente ocorrer de um modo a possibilitar o combate a esses consensos sociais injustos. Se para Hannah Arendt “(...) é próprio do pensamento totalitário conceber o fim dos conflitos” (ARENDR, apud NICÁCIO; OLIVEIRA, 2008, p. 113), negar a existência dos conflitos ou tentá-los resolvê-los de modo artificial é tão totalitário quanto. Um bom começo, certamente, é passar a lidar com os conflitos sociais de forma mais íntegra e comprometida. Para tanto é necessário que esses conflitos sejam aceitos e tenham sua legitimidade reconhecida, só assim será possível que a sua gestão e consequente resolução sejam feitas de forma profunda e satisfatória.

Um segundo aspecto importante que legitima e autoriza este consentimento social é o não envolvimento e a não responsabilização por parte de todos os integrantes da sociedade com as causas da desigualdade social. Aliás, este não se envolver e não se responsabilizar pelos graves problemas sociais vêm de tempos bastante longínquos e se repetem de forma reiterada nos dias de hoje. Jessé Souza nos chama a atenção (2009, p. 403), seguindo os passos de Joaquim Nabuco, que há mais de 100 anos já fazia esse alerta, da mesma forma Florestan Fernandes, de que não houve qualquer política ou consenso social no sentido de reverter as péssimas condições em que os escravos entraram no mercado capitalista. Desde então, nada ou muito pouco se fez para que esse quadro fosse revertido, para que a construção sistemática de um batalhão de desclassificados para o sistema capitalista industrial moderno fosse interrompida. O que de certo modo, parece dar razão a Michel Foucault, quando este em *Vigiar e Punir*,

diferencia o “conteúdo manifesto” do “conteúdo latente” das interpretações sociais. Talvez esse batalhão de pessoas não seja necessariamente de desclassificados – conteúdo manifesto - para o sistema capitalista, mas bastante competentes – conteúdo latente - para ocupar exatamente o lugar que deve ser destinado a eles, qual seja, à margem da sociedade. Desta maneira, o que deve ser modificado é o próprio sistema capitalista que se mantém e se justifica exatamente pela sua característica excludente. Neste sentido, Vera da Silva Telles (2006, p. 122) fala de “um capitalismo sem ética protestante (...), no qual inexistente a idéia de povo, território e cultura enquanto valores e categorias políticas que balizam o jogo dos interesses por referência a um ‘mundo comum’ construído como história e legado das gerações”. O que se sobrepõe sempre é um individualismo e uma irresponsabilidade crônica. Nesse contexto, a violência encontra um bom terreno para nascer, vez que “ninguém é responsável por nada, pois cada um faz de si sua própria lei e toma seus interesses como a medida de todas as coisas” (TELLES, 2006, p. 122).

Esse caráter predatório e selvagem da sociedade brasileira e do sistema capitalista periférico que a guia, proporciona quase sempre o exercício ilimitado do poder político e econômico, que atua desvinculado de uma noção forte de responsabilidade pública. É exatamente esta “ausência de responsabilidade pública”, pactuada e exercida por todos, que alimenta o consentimento social diante da reprodução e naturalização da desigualdade. A dupla face óbvia desse não se envolver e não se responsabilizar é a atribuição da responsabilidade a um terceiro externo que, de maneira alguma, se assemelha conosco. A responsabilidade por todas as misérias, injustiças e disfunções ocorridas na nossa sociedade é sempre atribuída seja a um Estado, a uma elite, a uma quadrilha, que não nós mesmos. No fundo, ninguém se sente efetivamente responsável pela constrangedora desigualdade social brasileira. No dito popular, ela é o famoso “filho feio sem dono”. Entende-se que esse consentimento social, que numa dimensão moral, acaba por gerar uma força normativa forte, que se sobrepõe muitas vezes à própria eficácia jurídica, pode e deve ser modificado, desde que seja permanentemente evidenciado, criticado e revisado por toda a nossa sociedade. Certamente a conscientização e a problematização de todos esses acordos sociais injustos são

caminhos indispensáveis para a solução de boa parte dos problemas que estão sendo elencados nesse trabalho.

Tal consentimento tem um viés político e legal muito forte. Tanto o sistema político, quanto o jurídico também contribuem de forma veemente para que esse consentimento aconteça e permaneça. No tangente ao direito são vários os exemplos, nas mais variadas áreas de concentração específica, que atuam para o consentimento dessa situação de construção e reprodução de vidas precárias. Quase sempre o direito, por trás de seu argumento de validade declarado, traz consigo uma dupla face que jamais é formalmente admitida e sequer problematizada. No campo do direito do trabalho, tem-se o já mencionado “princípio da proteção”, que sob a argumentação de proteger o empregado, acaba por assegurar ao empregador e, principalmente, legitimar e fortalecer um sistema de exploração do homem pelo próprio homem. Ainda no direito do trabalho, em interface com os direitos de cidadania e direito internacional, cita-se o caso dos imigrantes, na Europa chamados de “sem papéis”, isto é, sem uma documentação regular de estadia em um determinado país. “A falta de papéis libera o seu corpo para a exploração sem limites, submetendo-o à lei do empregador” (VIANA, 2010, p. 145).

No tocante ao direito tributário, essa situação de consentimento legal, agrava-se ainda mais. Sabe-se que, no Brasil, a incidência dos tributos recai de maneira centralizada na circulação de bens e serviços e na receita bruta, o que integra, destaca-se, os bens de primeira necessidade, como os gêneros alimentícios componentes da cesta básica. A conclusão prática é a de que todos, do mais pobre ao mais rico, pagam o mesmo tanto de tributos pelo quilo dos alimentos. No entanto, como pode ser facilmente percebido, essa arrecadação igualitária, atinge de forma totalmente desigual a receita das diferentes famílias brasileiras e acaba na realização de uma justiça desigual. Certamente o montante desses tributos gera um impacto muito maior na renda de uma família que vive com um salário mínimo mensal, em comparação com a de um funcionário público que recebe uma remuneração próxima do subsídio recebido por

um ministro do Supremo Tribunal Federal (STF)³¹, que constitucionalmente deveria representar o teto salarial para a carreira no serviço público³², ou de um megainvestidor da bolsa, cujo montante mensal chega a valores tão exorbitantes difíceis até mesmo de serem contabilizados. A permanência desse sistema tributário é decorrência direta do que estamos chamando de consentimento social, político e legal. Neste contexto, o princípio da igualdade para ser efetivamente concretizado só pode ser considerado como um princípio a um tratamento diferenciado, senão a igualdade de direitos protegida e procurada, nunca será efetivamente conquistada, uma vez que é usada quase sempre para respaldar uma situação de desigualdade. Ainda no direito tributário, percebe-se que “a tributação da renda (...) é fortemente centrada nos trabalhadores, que já têm a incidência ‘na fonte’ sobre seus salários” (SCAFF, 2008, p. 92). Dai talvez, advenha parte da resistência da chamada classe média brasileira - composta por vários grupos sociais que podem ser considerados, mesmo que de forma relativa, incluídos socialmente - aos avanços sociais. De certo modo, esses grupos se sentem injustiçados diante de tantos cuidados que são demandados aos grupos sociais minoritários, uma vez que efetivamente são a grande locomotiva da arrecadação do país.

No âmbito do direito processual, por mais que na teoria se afirme que ele “não regula os discursos jurídico-normativos enquanto tais, mas assegura nos aspectos temporal, social e material a estrutura institucional que libera o caminho do processo de comunicação governado pela lógica dos discursos de aplicação” (HABERMAS apud OLIVEIRA, 2008, p. 361), na prática o que se vê é que o direito processual, no sistema jurídico brasileiro, somente reforça as desigualdades sociais e limita o acesso à justiça, ao não considerar as diferenças específicas de cada pessoa e grupos sociais para entrar em litígio. O grande número de recursos processuais, por exemplo, é utilizado apenas por quem efetivamente tem condições para arcar com os custos,

³¹ Atualmente este teto está fixado no valor de R\$26.723,13 (vinte e seis mil e setecentos e vinte e três reais e treze centavos) o que equivale aproximadamente ao valor de 49 salários mínimos de R\$545,00 (quinhentos e quarenta e cinco reais).

³² Cabe a ressalva de que esse teto na prática não é respeitado nem mesmo pelos próprios ministros do STF, que quando exercem função no Tribunal Superior Eleitoral (TSE), recebem uma gratificação que não é computada no limite remuneratório. O mesmo ocorre nos poderes executivos e legislativos.

sempre altos, de bons advogados. Sendo que tais recursos quase sempre são usados de forma protelatória, evidentemente por má-fé, tanto por grandes empresas, como pelas procuradorias jurídicas do próprio poder público. Mais do que um instrumento para concretização da justiça e emancipação social, o processo colabora fortemente para a consolidação das exclusões sociais do país e das relações de dominação social. Neste sentido, estudo recente do Banco Mundial demonstra que o grau de satisfação do cidadão comum acerca da justiça é extremamente baixo. Dentre outros fatores analisados pelo referido relatório, destacam-se os impedimentos políticos à mudança do sistema.

No que diz respeito ao Direito à Cidade, tanto a legislação urbanística, como as práticas de planejamento urbano têm atuado de forma silenciosa para o processo de segregação e exclusão social. Alfonsín chega a afirmar, sem tirar o peso dos fatores econômicos, sociais, históricos, culturais e políticos que concorrem para o desenho territorial das cidades, que “a história da segregação nas cidades está intimamente ligada, principalmente neste século, à história da legislação urbanística” (ALFONSIN, 2000, p. 205). Aliás, todos aqueles fatores são fundamentais para que a legislação urbanística seja construída dessa forma excludente e não de outra maneira. Além de toda a sociedade consentir com esse processo de segregação histórica, o direito e várias políticas públicas não só a legitimam, como ajudam a promovê-la. Neste contexto, o programa de reurbanização de vilas e favelas que vem sendo desenvolvido pela prefeitura de Belo Horizonte, denominado Vila Viva, conforme demonstra relatório de pesquisa da equipe de mediação comunitária do Núcleo de Mediação e Cidadania do Programa Pólos de Cidadania, no curso de suas intervenções expulsoras, estaria, sob amparo legal do planejamento urbano, contribuindo com a lógica discriminatória, onde pessoas indenizadas por suas moradias estariam migrando para outros assentamentos ilegais, ou até criando novos. Deste modo, de legislações segregacionistas decorrem variadas práticas políticas urbanas não menos excludentes. Uma “[...] perfeita combinação de exclusão territorial combinada com segregação, tudo sob o patrocínio do planejamento urbano apoiado em uma lógica discriminatória amparada pela legislação urbanística” (ALFONSIN, 200, p. 207). Tal legislação e

principalmente a interpretação que dela tem sido feita, dentre outras coisas, não reconhece o direito subjetivo ao terreno onde as moradias das pessoas que vivem em ocupações irregulares foram construídas e fixa padrões técnicos e urbanísticos não razoáveis para a população de baixa renda, o que a obriga a não cumprir a lei para que seja possível se ter um local para se viver nas cidades. Isto é, a própria legislação inadequada e abusiva cria o motivo da ilegalidade urbana, da chamada “cidade ilegal”. Por este motivo, considera-se que as pretensões jurídicas devem ser sempre intercompartilhadas e, em um processo democrático, reciprocamente criticáveis, somente assim elas correrão o risco de serem legítimas e efetivas.

Para além da própria lei em si, que muitas vezes é discriminatória e, até mesmo, inconstitucional, o consentimento político atua de forma incansável para a construção dessa situação de vida precária.

São inúmeros os exemplos de desrespeitos de cumprimento de um direito assegurado por lei por parte de um órgão estatal, o que nos faz afirmar que o poder público, em todos os níveis da federação, certamente é um dos principais responsáveis pelo mau uso do sistema jurídico e pelo descumprimento reiterado de obrigações legais. Para permanecer nos mesmos ramos do direito analisados acima, veja, por exemplo, a atual situação da guerra fiscal em desenvolvimento no país entre as entidades federativas. Com o intuito de conquistar e conservar empresas num território estadual específico, uma conduta ilegal de concessão de benefícios fiscais, que tem sido generalizada entre todos Estados-membros, fere frontalmente os princípios da impessoalidade na distribuição de recursos públicos e da igualdade dos beneficiados pela renúncia fiscal (SCAFF, 2008, p. 96). Essas normas que concedem benefícios fiscais para as empresas têm sempre sua inconstitucionalidade arguida nos tribunais do país, no entanto o que o poder público tem feito, para além de desrespeitar o Conselho Nacional de Política Fazendária (CONFAZ)³³, é sempre manter tal norma em vigor, sendo que, quando esta

³³ O CONFAZ foi criado como uma tentativa para evitar a guerra fiscal entre os Estados-membros. Sob a coordenação do Ministério da Fazenda, o Conselho é para ser responsável pela fixação dos benefícios sobre o ICMS que os Estados poderiam conceder às empresas. Tal definição, segundo a Lei Complementar nº 24/75, deveria ser tomada em *unanimidade* entre os Estados. No entanto, a partir da década de 90, quando se acirrou a

é julgada inconstitucional ou estiver nos momentos finais do processo para que isso ocorra, o Executivo propõe nova lei para o Legislativo, tratando da mesma concessão fiscal que foi considerada inconstitucional só que usando outro instrumento jurídico, que imediatamente a aprova. Essa “guerra fiscal” patrocinada pelos Estados-membros com o incentivo do poder privado e não contida pelo judiciário tem agravado as desigualdades entre as mais diversas regiões brasileiras.

Inúmeras outras práticas como essas são, a todo o momento, exercidas pelos Estados-membros que dão um exemplo indecoroso de desrespeito às regras jurídicas, políticas, morais e éticas. Afora isso as relações de dominação, discriminação e submissão estudadas no segundo capítulo desse trabalho, também são praticadas *na e pela* administração pública. É o que se pode chamar de “rito do poder”. Tanto entre os agentes públicos em si, como entre um agente público e um cidadão comum essas relações são constantes, gerando quase sempre uma situação de humilhação por parte daquele que é dominado, discriminado e que ainda tem que responder de forma submissa. Entre os agentes estatais tais relações podem ser percebidas pelo fato de serem os órgãos governamentais marcados pela presença de uma forte hierarquia, que se impõe por meio da diferenciação de funções, atribuições, salários, salas, elevadores, carros privados ao alto escalão, dentre outros. Já com relação ao trato com o cidadão comum, a situação se agrava, pois muitas vezes o que acontece é uma relação extremamente desrespeitosa e descuidada, muitas vezes pautada pelo velho e conhecido clientelismo.

Desde o funcionário “da ponta”, aquele que executa nas comunidades as políticas públicas, até a cúpula de um governo, quase sempre, até mesmo nas administrações ditas populares, democráticas e participativas, o que ocorre é uma relação fria, distante e insensível às necessidades e aos clamores públicos e muitas vezes pautada pelo autoritarismo, mandonismo e por uma “cultura do favor” deplorável. Neste contexto, as políticas públicas, em especial as de natureza compensatória, acabam por servir

chamada “guerra fiscal”, o que os Estados têm feito é fixar as concessões de incentivo fiscal – só que usando matreiramente o nome “incentivo financeiro” – sem levar ao conhecimento do CONFAZ.

mais ao próprio consentimento social e à perpetuação de uma cultura da pobreza do que para um processo edificante de emancipação social. Outra atitude, que é determinante para que este consentimento seja renovado dia após dia, diz respeito à vontade política – ou melhor, à falta de vontade política – presente nos Tribunais de Justiça que praticamente desconsideram as inovações jurídicas que visam a superar a grande desigualdade social da sociedade brasileira. Muitos instrumentos jurídicos, resultados de longos processos de reivindicação e mobilização social, são simplesmente ignorados pelos mais diversos juízos do país. De uma jurisdição de primeiro grau ao Supremo Tribunal Federal, todas elas atuam frequentemente para o esvaziamento de importantes instrumentos jurídicos. No dito popular, trata-se daquela famosa “lei que não pegou”. Restam as perguntas: não pegou por quê? Quais os interesses envolvidos nessa ação? Até que ponto essa “falta de vontade política” não representa o interesse político de determinados setores da sociedade? Como exemplo deste tipo de alienação jurídica, tem-se a concessão do direito real de uso, instrumento previsto pelo ordenamento jurídico brasileiro desde 1916 e praticamente em desuso. Tal dispositivo, que poderia ser muito importante para políticas de regularização fundiária, por permitir a destinação de terrenos públicos para assentamentos da população de baixa renda, bem como para a legalização das áreas já ocupadas, visando sua permanência, estabilidade e sustentabilidade, é exiguamente utilizado. Este tipo de conduta atua para que uma forte descrença no direito seja difundida e, aos poucos, arraigada em toda a sociedade, gerando uma sensação de impunidade e de anomia jurídica.

Como ensina Dworkin, “dentro da prática jurídica a proteção dos direitos é muito mais importante do que a adesão a regras que não refletem mais a moralidade social” (DWORKIN, apud CHUEIRI, 2008, p. 419). Deste modo, a sociedade como um todo deve se tornar um sensor e um catalizador dos processos de construção e desconstrução do direito, sempre se manifestando e exigindo que seus direitos, em especial os que dizem respeito a uma vida digna, sejam respeitados e protegidos, independente de qualquer regra ou norma que momentaneamente venha restringir tais direitos fundamentais. Deve-se sempre ter claro que não se trata do exercício da

jurisdição, em especial a de natureza constitucional, de uma questão de interesses individuais ou particulares de determinados grupos, mas sim de princípios, que devem sempre ter seu conteúdo normativo renovado e sua aplicação exigida socialmente. Para que uma interpretação jurídica realmente faça frente a este consentimento tão arraigado nas práticas sociais e institucionais do país, é importante que ela seja “consistente e coerente com a história (institucional) da comunidade a que pertence o intérprete” (CHUEIRI, 2008, p. 425). No caso da constituição brasileira, é fundamental que se resgate sempre a força da memória de sua constituinte, que se deu de maneira plural, democrática e cidadã.

Certamente a grande dificuldade em se realizar as tão propaladas reformas política, tributária e processual guarda relação com este consentimento social, político e jurídico. No entanto, para se romper com este consentimento é preciso, como assegura a jurista espanhola Maria José Añón, recuperar a carga mais radical e emancipadora da cidadania que se concreta e realiza nos direitos sociais (2001, p.146). Mostra-se, cada vez mais importante a sensibilização de toda a sociedade de que as violações de direitos fundamentais geram feridas a toda a coletividade. Não são apenas as pessoas que diretamente têm seus direitos fundamentais violados e que sofrem com este fato, a “integridade social” de uma sociedade, ou seja, sua pretensão de validade enquanto uma comunidade global que integra os vários contextos normativos da vida humana é atingida de maneira fatal quando se permite que boa parte da sua população viva sem sua dignidade protegida, sem os seus direitos mais fundamentais assegurados. Normas jurídicas e práticas políticas não devem nunca atuar como impeditivo para a autodeterminação ética (FORST, 2010, p. 279), principalmente das minorias que sempre encontram maior dificuldade para fazerem suas diferenças éticas respeitadas por toda a coletividade. Neste sentido, é necessário que o conceito de cidadania compreendido como direito a ter direitos, seja superado. Pois como nos afirma Dahrendorf, “(...) a cidadania entendida como titularidade de direitos e *status* hoje é um conceito praticamente vazio ou uma justificação para fazer dos que são considerados ‘cidadãos’ um ‘clube de privilegiados’” (DAHRENDORF, apud AÑÓN, 2001, p.94). Esse é realmente o “ponto cego” do nosso Estado Democrático de Direito:

a exclusão, a marginalização e a exploração de uma enormidade de grupos sociais e minorias, em benefício de uns poucos e pequenos grupos. Parece-nos bem mais interessante a concepção de cidadania sustentada por Zolo, segundo a qual “(...) a teoria da cidadania pode se resumir em uma ‘luta pelos direitos’, que recupera o fio condutor da história da cidadania, como história da afirmação de direitos, como luta pela superação de círculos concêntricos onde têm sido encerrados os sujeitos considerados ‘cidadãos’” (ZOLO, 1994, p. 43). Neste contexto, os Direitos Humanos e os Direitos de Cidadania devem ser entendidos não somente como um apanhado de leis já garantidas em nossos ordenamentos jurídicos, muitas delas permanentemente violadas, mas também como um processo de lutas dos incontáveis movimentos populares da nossa sociedade. É nessa perspectiva que o Programa Pólos de Cidadania, da Faculdade de Direito da UFMG,³⁴ assegura que tais direitos nunca devem silenciar sobre:

1. garantir aos indivíduos e grupos oportunidades de minimização de danos / privações / sofrimentos graves;
2. assegurar que a superação das necessidades humanas básicas sejam generalizáveis a todo gênero humano;
3. impedir que a não satisfação de necessidades afete a plenitude e dignidade das pessoas;
4. tutelar as autonomias de ação e crítica para ampliação da potencialidade de atividade criativa e interativa.

Ou seja, Gustin garante caber aos Direitos Humanos a potencialização da solidariedade humana e da autonomia dos seres. Na mesma esteira, “Dworkin não somente problematiza a aplicação do direito, mas radicaliza seu compromisso político, por um lado, com a liberdade (constitucionalismo) e, por outro, com a igualdade (democracia)” (CHUEIRI, 2008, p. 414). A seguir, se tentará demonstrar como é possível esse compromisso do direito ser efetivamente radicalizado.

³⁴ Trechos escritos pela professora Miracy Gustin para apresentação institucional do Programa Pólos de Cidadania sobre Direitos Humanos e presentes no livro “Das necessidades humanas aos direitos”.

4.4 Desenvolvimento do sentimento de responsabilidade política e jurídica

Já foi dito neste trabalho que a ausência da responsabilidade política e jurídica é uma das formas que social, política e legalmente se consente para a construção e a reprodução da desigualdade brasileira. Também já se recordou o conceito de “ética da responsabilidade” elaborado por Weber no intuito de superar a “ética da convicção”, que tem por característica o fato de não se envolver e responsabilizar com as coisas do mundo. Na perspectiva da “ética da convicção”, a pessoa simplesmente acredita que está agindo de maneira correta, ou seja, confia na sua verdade e se aliena da responsabilização com as questões da vida comum. Como contraposição, a “ética da responsabilidade” sustenta a necessidade de um comportamento comprometido e atento aos possíveis efeitos concretos de toda ação humana. Ela invoca um sentimento de responsabilidade do sujeito e das instituições sociais com os seus atos, suas práticas e suas omissões. Por mais que exista um vínculo interno entre as comunidades políticas e jurídicas, que resulta num enlace forte entre os conceitos de pessoa do direito e cidadania, acredita-se ser possível fazer distinções entre a responsabilidade política e a jurídica. Como afirma Forst, “enquanto aqueles que como pessoas do direito são obrigadas a assumir a responsabilidade por suas ações na estrutura do direito e a se justificarem, como cidadãos elas têm de justificar reciprocamente as próprias normas jurídicas sob as quais vivem” (FORST, 2010, p. 316). Tal afirmativa destaca o papel crucial do cidadão frente ao seu desempenho enquanto criador das normas jurídicas que passarão a vincular as ações dos sujeitos do direito e, por sua vez, terão que ser justificadas com base nessas normas.

Nesta esteira, por responsabilidade política, compreendida como uma necessidade para que a pessoa possa ser politicamente autônoma, entende-se o compromisso que o cidadão deve assumir com as consequências dos seus próprios atos, bem como com toda a sua comunidade política. Enquanto integrantes de uma mesma comunidade política, os cidadãos devem justificadamente se responsabilizar entre si e diante as demais pessoas e comunidades. Essa obrigação de respeitar o outro, independente de

qualquer que seja a sua comunidade política ou ética, como visto no início do trabalho, é em decorrência da convicção de pertencimento a uma mesma comunidade moral universal, da qual fazem parte todos os seres humanos. Trata-se de um respeito que se deve ter a todas as pessoas morais igualmente consideradas. Por isso mesmo que se percebe um vínculo estreito entre os conceitos de responsabilidade e de solidariedade. Trata-se a responsabilidade política não somente como “virtude cívica” (RIBAS, 1997, p. 220), mas como obrigação moral.

Já a responsabilidade jurídica surge como uma necessidade fundamental para que se afaste qualquer tipo de exclusão moral. Como nos mostra o cardeal Dom Paulo Evaristo Arns, “toda vez que não se respeita o direito de um (seja lá quem for), a vida de todos corre perigo, (...) é preciso rejeitar por inteiro o processo de exclusão moral”³⁵ (ARNS, 2010, p. 24). Várias são as teorias do ramo do direito que dizem respeito à necessidade de desenvolvimento da responsabilidade jurídica. Entre elas, cita-se o “garantismo penal”, sustentada, dentre outros, por Luigi Ferrajoli. Tal teoria demanda tanto dos profissionais do Direito, como do cidadão comum, uma postura responsável exigente. O mesmo pode-se dizer das teorias que discutem o problema do “acesso à justiça”, que deve ser considerado contemporaneamente como “*acesso à ordem jurídica justa* e como eficácia do processo” (OLIVEIRA, 2008, p. 348). Todas elas são decisivas ao salientar a responsabilidade de uma comunidade em assegurar a efetividade dos seus processos jurídicos, que devem ser amparados por uma ordem justa. Ou seja, um contexto normativo que assegure com equidade a fruição do binômio “direitos e deveres” de uma vida civil.

A inclusão de todos os grupos sociais minoritários só poderá acontecer de forma emancipadora se for possível aos cidadãos a responsabilização política e jurídica pelos bônus e ônus das medidas públicas que regerão a história de uma sociedade. É neste contexto, que a teoria da constituição, na esteira de autores como Peter Habermas, propõe uma “sociedade aberta dos intérpretes da Constituição” (HABERLE, 1997). O

³⁵ Arns se remete no trecho citado à Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), *Direito de gente – Assunto de Fé – Para todos os que acreditam na defesa dos Direitos Humanos*, de 1997.

que se almeja nestas teorias é o despertar da responsabilidade de todos os cidadãos no processo, que se deve dar sempre de modo comunicativo e discursivo, de construção e aplicação de um texto constitucional. O cidadão não pode abrir mão de sua qualidade de autor das regras, normas e princípios que regerão sua vida em uma comunidade política e jurídica. Aliás, a legitimidade e autoridade dessas comunidades advêm desse fato. O direito, longe de conseguir eliminar qualquer tipo de discriminação e exclusão social, deve ser capaz de responsabilizar todos os integrantes de uma sociedade pelos seus atos e escolhas.

Nesta esteira, a teoria da *Justiça Diferenciada* não deixa de ser uma proposta de refundação social, na medida em que luta pelo reconhecimento das diversas esferas normativas da vida humana e pela superação de toda e qualquer situação de vida precária. Tal perspectiva se distancia de teorias que credenciam uma supremacia do direito, por meio de pretensões e expectativas que jamais serão alcançadas apenas pela dimensão normativa do direito. É o que evidencia uma leitura crítica da Constituição da República Federativa Brasileira, que, em 1988, foi comemorada como um instrumento capaz de deixar para trás todo um histórico de autoritarismo e exclusão. Obviamente, por mais que tenha sido considerada como uma constituição cidadã, ela jamais seria suficiente para gerar uma mudança social tão grande quanto a esperada. Para tanto é preciso que as demais dimensões normativas sejam sensibilizadas, mobilizadas, desenvolvidas e respeitadas. É apenas nestes termos que se pode efetivamente almejar a refundação da República Brasileira, “essa ficção que na nossa história nunca ganhou inteiramente o imaginário coletivo, nunca estruturou uma memória dos acontecimentos e nunca se efetivou como prática e valor político” (TELLES, 1999, p. 165). É exatamente por isso que se acredita que a lógica oligárquica e patrimonialista se mantém até os dias atuais na nossa sociedade. É a partir do desenvolvimento do sentimento de responsabilidade, que se poderá ver efetivados os conceitos de bem e de coisa pública realmente democráticos e pautados no direito de todos. Para tanto há de se pensar em ações políticas e medidas públicas por parte de todos os integrantes da sociedade comprometidos com a realização do princípio da igualdade material e da liberdade real, somente possível numa perspectiva

de radicalização da democracia. Milton Campos afirma que "a sociabilidade urbana pode escapar aos seus intérpretes, nas faculdades; ou aos seus vigias, nas delegacias de polícia. Mas não aos atores ativos do drama, sobretudo quando, para prosseguir vivendo, são obrigados a lutar todos os dias" (SANTOS, 2000, p. 132). A demanda por responsabilidade que aqui se apresenta, diferentemente de Milton Santos, faz com que todos sejam ao mesmo tempo intérpretes, vigias e atores vivos da realidade brasileira. Todos devem responder com respeito a si mesmo e aos demais membros de sua comunidade.

4.5 Radicalização de princípios

Diante desta situação de naturalização da desigualdade analisada, acredita-se que seja necessário resgatar a força potencial de alguns princípios que, neste contexto de exclusão, se tornaram amplamente esvaziados e propor uma radicalização tanto do seu conteúdo quanto de sua aplicação. Dentre eles destacam-se os princípios da democracia radical, da liberdade fática e da igualdade material. Para que efetivamente se possa falar de um contexto de reconhecimento político e de direitos faz-se preciso que tais princípios tenham sua carga normativa radicalizada e que efetivamente sua aplicação se torne concreta e equânime. Todos esses três princípios têm uma especificidade que os aproximam. Trata-se de princípios exigentes. Para que consigam cumprir suas funções eles carecem de ser compreendidos e realizados de maneira radical.

4.5.1 Desenvolvimento do princípio da democracia radical e de medidas de participação genuína e representação efetiva

Uma sociedade mais ou menos democrática é uma sociedade injusta. A democracia só pode vir a se tornar justa se for radical. Não há meias palavras, nem obliterações. A democracia tem que ser realizada de forma concreta e ampliada, senão passa a ser um

falso argumento para legitimar situações opressoras. Deste modo, não basta somente que uma sociedade se diga democrática para efetivamente ser. Para tanto é preciso que o princípio democrático se entranhe radicalmente no seio das relações sociais de uma comunidade e se torne vivo e permanentemente refletido em todas as suas práticas sociais. Sem essa exigência de radicalidade o discurso democrático não passa de uma farsa, um disfarce para as permanentes inclinações autoritárias. O constitucionalismo brasileiro, por exemplo, teve o exercício de sua jurisdição altamente prejudicado nos últimos 23 anos pelo frágil conceito de democracia que se tem desenvolvido no país. Por mais que em algum momento tenha havido um clamor democrático que deu origem à constituinte brasileira de 1988, essa memória não foi exercitada, essa intenção democrática se perdeu nos descaminhos do país. O que prepondera em nossa sociedade é a presença de um autoritarismo em todas as esferas da vida. Das instituições privadas às públicas, das famílias aos governos, todas elas são preponderantemente marcadas pelo autoritarismo. Neste sentido, por mais que se entenda a democracia como um processo, uma construção participada, um tempo social, um constructo, uma contingência, um risco – como costuma ensinar em suas aulas o professor Menelick de Carvalho Netto – é necessário que se procure sempre, de maneira incansável e exigente, a sua realização plena e radical. É preciso que o sentimento democrático seja o pano de fundo das relações sociais, o princípio norteador das práticas de uma sociedade. Para que isso ocorra é de extrema importância que os direitos fundamentais sejam expandidos ilimitadamente a todos os grupos sociais, por meio de medidas eficientes de participação, representação e redistribuição, que chamarei neste trabalho de “medidas de equalização social”. Somente assim é possível se falar em democracia radical, que articule “lealdades particularistas com a obrigação de dar continuidade à construção de uma democracia globalizada” (GUSTIN, 2009, p. 228).

A democracia radical, enquanto um princípio fundamental e exigente, deve ser implementada no dia a dia de todos os cidadãos e de suas instituições sociais como uma forma de ver, atuar e reagir aos acontecimentos da vida. Ela dita uma conduta que deve ser seguida por todas as pessoas. Não basta apenas exigir que um órgão público

tenha práticas democráticas, que uma lei tenha um cunho democrático, é fundamental que o princípio democrático seja exercido no cotidiano de todos os indivíduos, desde suas relações particulares até sua postura numa esfera pública. A construção de uma sociedade radicalmente democrática exige atuação permanente de um sujeito democrático. Sendo crucial o desenvolvimento de medidas adequadas que viabilizem a participação genuína, crítica e generalizada de todos os cidadãos tanto no processo legislativo democrático, quanto na construção das políticas públicas e na fruição dos seus resultados. É a partir da participação que se conseguirá não apenas fazer com que a democracia se radicalize, mas também que o princípio da igualdade material se concretize. Para que a igualdade material entre os cidadãos seja realmente efetivada é preciso que se reconheça a diversidade entre os diferentes grupos sociais que compõem a nossa sociedade. Como a participação política tem uma sinonímia com a cidadania, acredita-se que é por meio de uma cidadania diferenciada que se pode garantir a realização do princípio da igualdade material. A cidadania diferenciada se apresenta como a melhor via para realizar a inclusão e a participação de todos em uma cidadania plena (AÑÓN, 2001, p. 116)³⁶. Deste modo, as medidas de participação devem ser sensíveis às especificidades de cada grupo social, garantindo, quando necessárias, formas diferenciadas de participação popular de acordo com as peculiaridades dos mais variados grupos sociais.

Neste sentido, Habermas propõe a incorporação de novos elementos e de novos canais de participação e de controle, sem afetar os princípios do Estado Democrático de Direito (HABERMAS, apud GUSTIN, 2009, p. 238). Ressalte-se que esta diferenciação se faz fundamental para que o próprio princípio da igualdade se realize e com ele o princípio da democracia radical. Para além de enfraquecer os laços de solidariedade de uma comunidade, as desigualdades sociais e a não satisfação de

³⁶ Este conceito de cidadania diferenciada foi proposto inicialmente pela norte-americana Iris Marion Young, autora de livros como *Justice and the Politics of Difference* (Princeton University Press, 1990), *Throwing Like a Girl and Other Essays in Feminist Philosophy and Social Theory* (Indiana University Press, 1990), *Intersecting Voices: Dilemmas of Gender, Political Philosophy, and Policy* (Princeton University Press, 1997), *Inclusion and Democracy* (Oxford University Press, 2000). Posteriormente, o conceito foi desenvolvido e aprimorado pela espanhola José Maria Añón.

necessidades básicas atuam como impeditivos à participação e à deliberação plena e equitativa em uma sociedade. Aliás, o anseio pela atribuição aos cidadãos de “capacidades de se autorregerem e de participarem com autonomia crítica da sociedade, tanto no que se refere à ação quanto à capacidade argumentativa” (GUSTIN, 2009, p. 237), é ele próprio uma necessidade básica do indivíduo em comunidade. Desta maneira, o reconhecimento político e jurídico não deve se ater apenas a um sentido restrito de satisfação de carências materiais, mas ao respeito com a concretização de uma ordem verdadeiramente democrática, que possibilite aos cidadãos as realizações de suas necessidades éticas, morais, políticas e jurídicas. A vida estruturada de forma radicalmente democrática é capaz de, por meio da consideração das diferenças, satisfazer o princípio da igualdade material, como garantir a liberdade fática dos cidadãos, ao possibilitar a todos os membros de uma comunidade o direito de se posicionarem na esfera pública com seu modo de existir, com todos os seus valores éticos, seus desejos e aspirações. A democracia radical nada mais é do que o devido respeito às expectativas e pretensões dos mais variados sujeitos e grupos sociais, que serão sempre consideradas como relevantes para a vida em comum em sociedade e passíveis de serem justificadas e julgadas por essa mesma esfera pública.

Uma das formas de se fazer com que esse respeito exista é possibilitar a todos os integrantes de uma sociedade o direito de participar de forma ampla do processo democrático, tanto do momento de elaboração das leis e das políticas públicas quanto da etapa fundamental de aplicação das legislações e diretrizes políticas criadas. Todos devem ter o direito de escrever e interpretar as regras que conduzirão suas vidas. Se Peter Häberle (1997) chamou a atenção há mais de vinte anos para o papel fundamental de toda a sociedade – que ele denominou “Sociedade Aberta dos Intérpretes da Constituição” – para a concretização constitucional, é importante cada vez mais que essa participação ampliada não seja apenas no momento de interpretação das leis, mas também na fase de construção legislativa e política. Se a idéia de “sociedade aberta dos intérpretes” já representou um avanço para que todo o pluralismo e a diversidade de uma sociedade se fizessem presentes no momento de

aplicação constitucional, é fundamental que todas as forças sociais de uma comunidade política sejam consideradas também no momento de criação das normas jurídicas e das diretrizes políticas.

Vera Karan Chueiri afirma que “(...) importa perguntar não como e quando e por quem as normas constitucionais foram feitas, mas o que elas significam e, o que elas significam, depende da interpretação que delas se faça” (2008, p. 427). Por certo não há como discordar de que a participação ampliada no processo de interpretação e aplicação³⁷ das normas atue para a expansão do conteúdo normativo, aproximando-o das demandas plurais, concretas e populares. No entanto, diferentemente de Chueiri, acredita-se que é imprescindível responder à pergunta “por quem as normas foram feitas”. A participação genuína e crítica que se propõe neste trabalho deve ocorrer inclusive no processo legislativo democrático, que deve se mostrar aberto “a toda e qualquer questão que se torne problemática para a sociedade” (OLIVEIRA, 2008, p. 354). É dessa maneira que a autonomia do cidadão, considerada como um valor substantivo fundamental, poderá ser exercida plenamente nas esferas privadas e públicas e legitimar as estruturas normativas democraticamente construídas. Numa perspectiva procedimentalista, a legitimidade do Estado Democrático do Direito advém exatamente da participação dialógica e discursiva de cada cidadão no processo de construção deste Estado. O papel e a finalidade do processo jurisdicional democrático é justamente assegurar a todos a possibilidade de participação na elaboração dos procedimentos comunicativos de formação da vontade e da opinião pública, bem como nos processos de justificação da própria validade do sistema político e jurídico. É assim que um procedimento decisório pode ser ao mesmo tempo adequado e consistente. Para tanto é preciso que se afaste a falsa necessidade de um saber especializado para a elaboração do procedimento democrático. As decisões políticas, estritamente técnicas, quase sempre resultam num aumento das desvantagens

³⁷ Neste sentido, destaca-se a figura do *Amicus Curiae*, que desde 1999 com o advento da Lei 9.868/99, que dispõe sobre o processo e julgamento da Ação Direta de Inconstitucionalidade e a Ação Declaratória de Constitucionalidade perante o Supremo Tribunal Federal, ganhou maior ênfase no ordenamento brasileiro. O parágrafo 2º do artigo 7º da referida lei assegura que: “O relator, considerando a relevância da matéria e a representatividade dos postulantes, poderá, por despacho irrecorrível, admitir, observado o prazo fixado no parágrafo anterior, a manifestação de outros órgãos ou entidades”.

dos grupos já socialmente segregados, além de contribuir para um “processo de erosão cultural e perda de identidade cultural” (VIANA, 2010, p. 370). Ao cidadão comum deve ser atribuída a competência tanto de escrever as linhas das normas que regerão o seu viver como interpretá-las de acordo com a sua vida própria e a de sua comunidade. Neste contexto, os discursos de justificação e de aplicação se fundem possibilitando sempre a abertura normativa de qualquer processo legislativo e jurisdicional, vez que o direito só se torna dinâmico e vivo se, no momento de sua realização, novos direitos puderem surgir. Não há como se prever tudo. Os anseios mudam a todo o momento. O direito também. O fundamental é garantir que a participação, tanto na criação do provimento legislativo quanto na sua aplicação, seja possível de forma paritária e simétrica a todos os interessados, ou seja, a toda a sociedade.

Nessa conjuntura, instrumentos diferenciados de participação devem ser criados para que a igualdade de direitos sempre prevaleça ao exercício desigual da jurisdição, que deve ser constituída por meio de um processo jurisdicional que assegure os direitos de participação de toda a coletividade, condição primeira para a legitimidade do provimento jurisdicional. Tão importante quanto a participação no processo legislativo e jurisdicional, figura a participação na construção das políticas públicas e nos seus resultados, que devem ter sempre como objetivo “o desenvolvimento da potencialidade criativa, interativa e dialógica da pessoa humana em níveis cada vez mais altos, no sentido de ampliar sua capacidade de inserção autônoma em seu contexto” (GUSTIN, 2009, p. 240). Somente assim uma política pública poderá, de maneira efetiva, contribuir para que os danos, privações e sofrimentos vividos por uma pessoa e, às vezes, por grupos sociais minoritários inteiros sejam superados. Por esse motivo, tornam-se imprescindíveis o reconhecimento e o consequente equilíbrio entre as diferentes condições para o exercício de capacidades e participação nos resultados sociais dos mais variados grupos que compõem a nossa sociedade. Certamente este é um ponto definitivo para este trabalho. Não adianta se falar em participação democrática enquanto não se incorporar a este conceito a necessidade de se oferecer condições igualitárias para o exercício desta capacidade, bem como para o compartilhamento dos benefícios advindos do resultado desse processo.

Como uma forma indireta de participação, há que se ressaltar ainda a importância das medidas de representação dos mais diferentes grupos sociais que compõem a sociedade brasileira. Diante da constatação de uma sociedade essencialmente multicultural, isto é, formada por diferentes comunidades étnicas e grupos sociais variados, é fundamental que se pense em formas de representação que sejam capazes de proporcionar a organização e o equilíbrio de todo esse pluralismo. Medidas efetivas de representação que façam frente aos conflitos de identidades tanto intercomunitárias quanto intracomunitárias (YOUNG, apud AÑÓN, 2001, p.110), ou seja, dentro de um mesmo grupo social ou entre grupos sociais diferentes. É a partir da possibilidade de uma representação realmente comprometida que os grupos sociais minoritários aumentarão a probabilidade de terem seus direitos assegurados. É por meio de uma representação autêntica, imbuída e comprometida com as verdadeiras pretensões dos grupos sociais representados, que o processo democrático pode se realizar de modo completo, sem clientelismos ou prevalência de interesses meramente pessoais. Talvez aqui esteja o ponto de maior descrença do sistema político brasileiro. São raríssimos os casos em que os representantes eleitos pelo povo concretamente defendem os interesses dos seus representados. Quase sempre o sistema de representação política no país acaba se tornando um fim em si mesmo. Uma carreira em benefício e promoção do representante, quase nunca em favor do representado. Ou, quando muito, os representantes se prendem apenas a interesses específicos de determinado grupo social, em detrimento de qualquer compromisso com o processo de construção do bem comum. Tal situação demonstra a dificuldade e o desafio que deve ser enfrentado em conciliar as demandas específicas de um determinado grupo social e o interesse de toda a sociedade. A propalada, mas nunca realizada, reforma política, dentre outras coisas, deve tentar solucionar esse problema que representa uma verdadeira afronta para qualquer cidadão minimamente esclarecido. As medidas de representação têm que ser efetivas o suficiente para romper com essa lógica. Acredita-se que “é pelo ângulo da sociedade civil que será possível entrever horizontes possíveis para uma utopia democrática” (TELLES, 2006, p. 131).

4.5.2 Desenvolvimento dos princípios de liberdade fática e igualdade material e de medidas de equalização social

Comum é a busca pela liberdade, esse princípio que se apresenta como um desafio para a vida humana. Passa-se uma vida inteira ansiando por desfrutar pequenos momentos de liberdade. Sonha-se com sua concretização. Clama-se cotidianamente pela realização desse direito fundamental, uma vez que, formalmente, vive-se a ficção de uma comunidade constituída de pessoas livres, iguais e co-autoras das leis que regulam o viver comum. No entanto, assim como o princípio da democracia, os princípios da liberdade e da igualdade carecem de uma compreensão exigente e radical para que sua força normativa possa efetivamente se fazer presente na vida dos cidadãos. Por liberdade deve-se compreender o “poder de ser igualmente ou reciprocamente livres” (GUSTIN, 2009, p. 236), ou seja, a liberdade como igual poder. Daí se depreende o vínculo interno entre os princípios da democracia, da igualdade material e da liberdade fática. Somente uma sociedade que respeite o princípio democrático como uma norma fundamental e garanta condições igualitárias de desenvolvimento da autonomia e emancipação de todos os seus integrantes pode efetivamente dizer que é realmente livre, que realiza o princípio da liberdade fática. Nesta esteira, os princípios da liberdade material e da igualdade formal limitam inclusive o próprio poder constituinte originário, que obrigatoriamente deve ser democrático. Reconhecer uma pessoa política e juridicamente “significa reconhecer sua liberdade e vontade livre para além de toda singularidade” (FORST, 2010, p. 341). Isto é, para além da necessidade de reconhecimento ético e moral, que diz respeito à singularidade da pessoa enquanto ser humano, o reconhecimento político e jurídico mostra-se imprescindível para o reconhecimento da liberdade do indivíduo. Sendo que a liberdade jurídica para fazer ou não fazer algo sem a liberdade real ou fática, sem a possibilidade de escolher, carece de todo valor (ALEXY apud AÑÓN, 2001, p. 101). As condições para o exercício real da liberdade devem ser sempre asseguradas de modo ilimitado, senão estaremos diante apenas de uma retórica jurídica esvaziada de

sentido, capaz por óbvio de somente gerar expectativas que jamais serão correspondidas.

Deste modo, entende-se que o princípio da liberdade, assim como o da igualdade, tem um caráter indisponível, por ser um direito fundamental. Em sociedades contemporâneas complexas, onde não é possível se pensar em fundamentos últimos, a força normativa dos princípios da liberdade, da igualdade e da democracia penetra todos os ramos do Direito, da política e das demais esferas da vida. Os próprios direitos fundamentais devem ser tratados como “direitos de liberdade”, por sua indispensabilidade no desenvolvimento pleno da autonomia (GUSTIN, 2009, p. 236), sendo que liberdade e autonomia devem ser sempre consideradas de forma interdependente e intercomplementar.

A efetividade de todos os direitos fundamentais assegurados em um determinado ordenamento jurídico deve ser veementemente reivindicada, uma vez que tais direitos representam e protegem os princípios necessários para o desenvolvimento de uma vida livre, igual e digna. Sobre essa questão deve-se destacar que a necessidade de uma sociedade assegurar direitos fundamentais aos seus membros é diretamente proporcional ao grau de sua desigualdade social. Quanto maior a desigualdade entre os integrantes de uma mesma comunidade política e jurídica, maior deve ser a preocupação em se ter ampliados os direitos fundamentais que possibilitarão a todos os cidadãos gozar de fato de sua liberdade. Nesta linha de pensamento, os direitos fundamentais podem ser redefinidos, em contraposição a todas as demais situações jurídicas, como aqueles direitos cuja garantia é igualmente necessária para satisfazer o valor das pessoas e realizar sua igualdade (FERRAJOLI, apud AÑÓN, 2001, p. 99), bem como sua liberdade real. São os direitos fundamentais que podem atuar para a materialização da igualdade e para a concretização da liberdade. Porém para que estes direitos não se tornem letra morta, representando apenas liberdades jurídicas formais, sem viabilidade real de execução por boa parcela da sociedade, é de extrema importância o direito, como requisito do princípio da igualdade material, efetivamente saber diferenciar as pessoas e grupos que vivem em situação de desigualdade.

Igualmente fundamental ao direito, é a compreensão das demandas específicas das comunidades éticas que vivem parcialmente – ou às vezes integralmente - excluídas da comunidade jurídica, sem condições alguma de exercerem seus direitos, muitas vezes sem serem sequer reconhecidos. No entanto, essas comunidades são sempre obrigadas a arcar com seus deveres perante o estado e toda a sociedade. A este respeito resta evidente o papel de proteção que o direito, bem como a moral, deve exercer no que diz respeito à liberdade e à igualdade. Segundo ensina Menelick de Carvalho Netto em suas aulas, o ordenamento jurídico só existe para realizar a liberdade e a igualdade em concreto em uma comunidade de princípio. A integridade do Direito advém do fato dele poder realizar de maneira concreta a igualdade e a liberdade de todos os integrantes de uma sociedade. O direito, para efetivamente desempenhar uma função de integração social, deve criar, para usar uma expressão de Michel Foucault, as “condições de possibilidade” para que a igualdade material e a liberdade fática sejam realizáveis. Como as liberdades individuais são construídas de modo público e mútuo para o mundo, elas devem pressupor igual respeito às liberdades individuais dos demais sujeitos, sendo que cabe ao Direito, bem como às múltiplas comunidades éticas, coordenar a resolução de parte dos conflitos advindos desse processo, que representa, por certo, um aprendizado histórico para uma comunidade “principiológica”, cujo desafio é realizar a inclusão de todos os seus integrantes.

Em interface com o princípio da liberdade fática, tem-se o princípio da igualdade material. Trata-se de princípios não apenas compatíveis, mas interdependentes. Quem zela pela liberdade, por certo deve prezar pela igualdade. Todos os dois princípios dizem respeito ao valor de uma vida humana e à responsabilidade que todos os sujeitos devem exercer com relação à sua própria vida, bem como à dos demais membros de uma sociedade. Segundo Dworkin, trata-se a igualdade – e podemos incluir aqui também a liberdade – de “um conceito controverso: quem a louva ou a deprecia discorda com relação àquilo que louvam ou depreciam” (DWORKIN, 2010, p. XI). Por mais difícil que seja a elaboração de uma teoria acerca da igualdade e da liberdade deve-se sempre respeitar a diversidade de respostas que advém da tentativa de construção teórica a esse respeito.

Dworkin, ao estudar a teoria de Berlin, que acreditava que os valores políticos mais importantes, como a liberdade e a igualdade, se encontravam sempre em intenso conflito, tenta dissipar tais conflitos e integrar tais valores (2010, p. XIV). Para o filósofo do direito, em seu livro *A Virtude Soberana*, as democracias prósperas estão muito longe de proporcionar uma vida ao menos minimamente razoável para todos. O autor acredita que não devemos esperar uma igualdade total entre seus membros, por considerá-la um valor político fraco, ou um valor que seja facilmente sobrepujado por outros valores (2010, p. XII). Dworkin chega até mesmo a desconsiderar a igualdade total como um valor, ao citar o exemplo de uma pessoa que opte pelo ócio, mesmo tendo condições para trabalhar, e se beneficie do produto de outros trabalhadores. Tal situação é bastante corriqueira na atualidade, principalmente no que diz respeito às inúmeras pessoas que vivem uma vida de regalia apenas em decorrência de rendimentos advindos de investimentos no mercado financeiro quase sempre especulativo. No entanto, parece que não é a esses casos que Dworkin se refere. Para o autor norte-americano, a igualdade deve ser compreendida como um agir com igual consideração. Para ele a legitimidade política vem da igual consideração que um governo deve ter com relação ao destino de todos os cidadãos. A igual consideração é tida como uma virtude soberana, uma “virtude especial e indispensável dos soberanos” (2010, p. XVI), que suscita a necessidade de se assegurar a todos os membros de uma comunidade política e jurídica uma forma de igualdade material, que Dworkin chama de igualdade de recursos (2010, p. XII).

Dois princípios são fundamentais para a teoria da igualdade, ou da igual consideração, desenvolvida por Dworkin. Os princípios da “igual importância” e da “responsabilidade especial”. O princípio da igual importância se vincula ao compromisso compartilhado que se deve ter para que todas as vidas humanas sejam realizadas em sua completude. Ele traz consigo a idéia de que nenhuma vida deve ser desperdiçada. Toda vida humana deve poder gerar os seus resultados. É a partir da aceitação deste princípio que se pode exigir dos sujeitos um comportamento com igual consideração em relação aos demais, em qualquer circunstância da vida, bem como

devam ser adotadas “leis e políticas que garantam que o destino de seus cidadãos não dependa de quem eles sejam – seu histórico econômico, sexo, raça ou determinado conjunto de especializações ou deficiências” (2010, p. XVII).

Por outro lado, o princípio da responsabilidade especial visa despertar o papel de cada pessoa, enquanto dona de sua própria vida, com os rumos do seu destino. Em um contexto de grande desigualdade e vulnerabilidade social como o brasileiro, este princípio deve significar também que o governo, assim como a sociedade civil, deve se empenhar para que efetivamente o destino de todos os cidadãos se torne sensível às suas escolhas, pois como visto no decorrer do trabalho a autonomia de uma enormidade de concidadãos se encontra completamente violada. O princípio da responsabilidade presume uma ética que supõe sermos responsáveis pelas consequências das escolhas que fazemos com base nessas convicções, nessas preferências ou nessa personalidade (DWORKIN, 2010, p. XVII). No entanto, para que esse princípio seja adequadamente interpretado e aplicado em nossa sociedade há de haver um esforço hercúleo – para usar uma expressão recorrente da teoria de Dworkin – para que todo o ambiente de violência simbólica, de cultura da pobreza e de naturalização da desigualdade seja superado. Sem isso não há como falar em responsabilidade, pois como visto não há autonomia, auto-estima e autoconfiança. Isto é, resta apenas uma integridade ferida, provocada, inclusive, pelo próprio direito.

Neste contexto, é imperioso assumir as diferenças para que seja possível pôr fim às desigualdades, ou seja, é a partir do tratamento diferenciado que poderão ser atingidas condições de igualdade de direito, tendo em vista a grande desigualdade social, quase sempre decorrente de diferenças gritantes – não reconhecidas e silenciadas - entre os mais variados sujeitos e grupos sociais. Devem-se assumir as diferenças com o intuito de pôr fim aos privilégios de determinados grupos sociais e não para reforçá-los. A intenção é que a partir de uma discriminação positiva consiga-se desfazer essa assustadora desigualdade social que acompanha a história do nosso país desde os primórdios do processo de colonização portuguesa.

São nestas situações de reconhecimento jurídico e material da diferença dos outros que se testa a força do princípio da igualdade. Para Hannah Arendt, “nós não nascemos iguais; nós nos tornamos iguais como membros de uma coletividade em virtude de uma decisão conjunta que garanta a todos direitos iguais” (ARENDRT apud ARNS, 2010, p. 22). Deste modo, há de se reconhecer a singularidade e a diferença de cada indivíduo, que deve ser visto como um ser humano único, que traz consigo um ilimitado número de possibilidades que poderão colaborar de forma definitiva para a construção do patrimônio da humanidade. Quando se deixa alguém morrer por qualquer motivo que seja, sendo que uma conduta diferenciada poderia evitar tal morte, estamos diante de “perdas irrecuperáveis” (ARNS, 2010, p. 22), verdadeiros crimes contra a humanidade e os direitos humanos. Neste contexto, o princípio da igualdade deve assumir um papel fundamental, ao viabilizar que todos os cidadãos sejam tratados com autêntica igualdade. É este o argumento que justifica, por exemplo, medidas de proteção aos direitos de grupos sociais minoritários, que muitas vezes demanda reconhecimento de direitos específicos para que possam se encontrar num patamar de igualdades de direitos. O princípio da igualdade material, ao assegurar que todos devem ser tratados com igual respeito e consideração, justifica possíveis tratamentos diferenciados a pessoas e grupos sociais que se encontram em situação de vulnerabilidade. Para tanto, é preciso que se criem formas para analisar quando o tratamento diferenciado realmente deve ocorrer, bem como mecanismos de avaliação corretos para verificar se tal diferenciação tem realmente contribuído à superação da desigualdade social e, por consequência, à criação de um contexto de igualdade de direitos entre todos os integrantes da sociedade.

Robert Alexy, em seu clássico Teoria dos Direitos Fundamentais, assinala que “o amplo preceito de que ‘se deve tratar igual ao igual e desigual ao desigual’ não dá parâmetros para o tratamento da desigualdade, mas apenas da igualdade” (ALEXY, apud SCAFF, 2008, p. 83). Para o autor, a chave para essa questão está na compreensão do Princípio da Isonomia. No que tange ao tratamento igualitário, se efetivamente não houver nenhuma razão que permita a diferenciação, deve-se obrigatoriamente se seguir a um tratamento igualitário. Com relação ao tratamento

diferenciado, se ficar evidente que existe um motivo relevante que ordene a diferenciação, esta deve ocorrer obrigatoriamente. Alexy chama bastante atenção para a necessidade de se demonstrar o que ele chama de “razão suficiente” para o tratamento diferenciado. Se tal razão for constatada, a diferenciação deverá ser impositiva.

Ainda no que diz respeito ao tratamento diferenciado com o intuito de se garantir uma situação de igualdade de direitos, no ramo do Direito Administrativo, Celso Antônio Bandeira de Mello considera que a discriminação não se atrita com o princípio da isonomia, desde que:

- 1) não atinja de modo atual e absoluto um só indivíduo, para não contrariar os princípios da generalidade e abstração da norma jurídica;
- 2) haja realmente nas situações, coisas ou pessoas características e traços diferenciados;
- 3) exista correlação lógica entre os fatores diferenciais existentes e a distinção estabelecida;
- 4) a distinção estabelecida tenha valor positivo, à luz do que estabelece a Constituição. (MELLO, 1984, p. 53)

O administrativista com bastante clareza expõe as ocasiões em que se pode autorizar por parte do poder público um tratamento diferenciado. Dentre as observações feitas pelo autor deve-se ressaltar que essa distinção tenha sempre um valor positivo. Diferencia-se tão somente para pôr fim a uma situação de desigualdade social e jurídica que diminui a vida do ser humano. Por outro lado a distinção deve guardar lastro direto com os “fatores diferenciais” que a impeliram. Não se pode, por conta de um traço diferenciado específico de uma determinada pessoa ou grupo social, demandar que várias outras distinções que não guardam relação com tais fatores sejam feitas. O tratamento diferenciado deve ocorrer em um caso concreto visando desfazer uma relação de desigualdade. Por fim, deve-se discordar do autor quando o mesmo assegura que a diferenciação não pode atingir “de modo atual e absoluto um só indivíduo”. Acredita-se que, numa sociedade contemporânea complexa, onde se torna impossível prever todas as ocorrências de desigualdades sociais e de opressões, o ordenamento jurídico deve se manter aberto aos clamores de todos os integrantes de uma comunidade política e jurídica. Se ocorrer um fato, por mais difícil que seja, de

somente um indivíduo ser portador de traços que o diferenciam negativamente de todo o restante da sociedade e, dessa maneira, ficar comprovada uma “razão suficiente” para se proceder ao tratamento não-igualitário, este deve ser obrigatório, mesmo que seja para proteger apenas uma pessoa.

Como exemplo de um tipo de diferenciação necessária para a implementação do princípio da isonomia, cita-se, no campo do Direito Tributário, o instituto da “progressividade na tributação”. Cobrar progressivamente mais de quem ganha mais. Segundo Fernando Facury Scaff trata-se, sem dúvida, de um princípio republicano (2008, p. 89), ao permitir a implementação do princípio da isonomia por meio de um tratamento diferenciado, distribuindo de maneira equitativa o ônus fiscal da manutenção do Estado, tanto por meio de mecanismos de renúncias fiscais ou dos gastos públicos em si, quanto na imposição tributária.

Numa leitura psicanalítica da discriminação, proposta por Regina Márcia Manicardi (VAZ, 2010, p. 440), é o funcionamento narcisista da sociedade, em que “a interdição³⁸ e a existência das diferenças são negadas em favor da busca do prazer”, que não possibilita o diferente ser reconhecido como sujeito social. Dentro desse funcionamento social narcisista qualquer forma de diferença não pode ser suportada pela sociedade. Ela deve ser anulada ou invalidada, quase sempre por vias violentas. A autora assegura que “a discriminação é um poderoso mecanismo que ajuda a manter o indivíduo longe de sua própria falta³⁹, de seu desamparo original⁴⁰, sua dependência inerente” (VAZ, 2010, p. 441). O diferente, que normalmente evidencia a perda da onipotência e a própria falta do discriminador, deve ser rechaçado até mesmo

³⁸ Em psicanálise, acredita-se que essa interdição – causada pela função paterna – é que introduz o sujeito na cultura, entendida como a dominação dos instintos, em especial, os sexuais. Consultado, em 17 de julho de 2011, no link: http://www.marciopeter.com.br/links2/ensino/feminilidade/01_o_pai.pdf

³⁹ Por falta, entende-se o limite imposto à onipotência do desejo. Consultado, em 17 de julho de 2011, no link: <http://www.cefetsp.br/edu/eso/filosofia/topicosfreud.html>

⁴⁰ “O ser humano, destaca Garcia-Roza (1998), ao contrário da maioria dos animais, nasce completamente despreparado para a vida, sendo incapaz de manter-se vivo sem ajuda externa, sem depender das pessoas responsáveis pelo seu cuidado. Esta condição de desamparo é constituída pela incapacidade objetiva do bebê de satisfazer, por suas próprias forças, suas demandas endógenas – as exigências de suas necessidade vitais (PEREIRA, 1999). Isto é, a urgência em livrar-se da tensão ocasionada pelo excesso de excitação coloca o sujeito em uma condição de desamparo”. Consultado, em 17 de julho de 2011, no link: <http://online.unisc.br/seer/index.php/barbaroi/article/viewFile/136/567>

violentamente. É a partir da compreensão do aspecto negativo da discriminação que o princípio da igualdade deve ser valorizado. Tal princípio quando elaborado meramente como um princípio de igualdade jurídica formal acaba na realidade por manter a existência de práticas discriminatórias perversas em nossa sociedade, uma vez que desconhece – ou tenta negar - as reais diferenças existentes entre as mais variadas pessoas e grupos sociais que compõe uma mesma comunidade política e jurídica. Se por um lado a igualdade jurídica meramente formal gera frente ao poder um dever nítido de abstenção ou não discriminação, a igualdade material gera obrigações mais complexas, de organização, procedimento e prestação (PIETRO, apud AÑÓN, 2001, p. 102).

O princípio da igualdade material, neste contexto, deve justamente atentar a essas diferenças para que seja possível se pensar um tratamento diferenciado no intuito de que uma relação de igualdade de direitos seja estabelecida. Ele deve a todo o momento aceitar o diferente, buscando formas de incluí-lo numa sociedade com iguais direitos. De certo modo a própria manutenção da desigualdade brasileira é decorrência desse comportamento narcisista que não reconhece a diferença. Sobre esta questão, Jessé Souza nos fala da “ambiguidade constitutiva de toda sociedade moderna, que é se dizer igualitária e justa e ser, na realidade, desigual e injusta” (2009, p. 388). Para o autor o discurso da igualdade formal e de uma lei igual para todos gera a crença numa “igualdade de oportunidades”, que está no fundamento da ideologia meritocrática. Para que se consiga superar esta situação alarmante de desigualdade e marginalidade brasileira é necessário que essas noções de igualdade e justiça sejam revistas. Se a inclusão social, vista por este trabalho como o principal desafio de uma comunidade política, é um processo histórico de aprendizagem e de afirmação da integridade de uma comunidade jurídica, deve-se buscar incessantemente a concretização da liberdade, da igualdade e da democracia, tidas como exigências modernas. Enquanto comunidades principiológicas, as comunidades políticas e jurídicas devem reconhecer para todos os seus integrantes os mesmos direitos e deveres, independente das diferenças desses membros. A questão central é que tais diferenças podem demandar - e quase sempre demandam - condições específicas para o exercício desses direitos, o

que Jessé Souza chamou de “condições de oportunidades”, de fato diferenciadas. O princípio da igualdade material deve atuar exatamente garantindo e respeitando essas, no intuito de efetivamente possibilitar direitos iguais a todos. É a partir daí que o direito deve retirar sua autoridade, do fato de ele ter que ser sempre interpretado sobre o princípio da igualdade material. Neste contexto, Menelick de Carvalho Netto ensina em suas aulas que o constitucionalismo implica em nos reconhecermos como uma unidade na diferença. De maneira semelhante, Rosenfeld assegura que “a busca pelos valores centrais corporificados no constitucionalismo somente faz sentido em relação aos cenários sociopolíticos que podem ser construídos girando em torno dos dois polos opostos da identidade e da diversidade ou diferença” (ROSENFELD apud CHUEIRI, 2008, p. 428). Isto é, o próprio texto constitucional já reconhece essas diferenças, a questão central que se coloca é a do desenvolvimento de um compromisso político para que essa legislação seja aplicada.

Diante dos princípios da igual importância e da responsabilidade especial, que são as bases do conceito de igual consideração trabalhado por Dworkin e neste estudo denominado princípio de igualdade material, é preciso que se pensem formas de realmente se viabilizar um contexto de igualdade de direitos entre todos os membros de uma sociedade. Acerca deste tema, o caminho a ser trilhado proposto por este trabalho é o do desenvolvimento de “medidas de equalização social”. Se é certo que a liberdade, a igualdade e a democracia são princípios exigentes e essenciais para as sociedades contemporâneas complexas e que todos esses princípios são a todo o momento vilipendiados em decorrência da nossa extremada desigualdade social, torna-se urgente a realização de medidas de equalização social.

Por um lado, espera-se serem tais medidas capazes de redistribuir o resultado da produção social quase sempre acumulado na mão de uma minoria, por outro se acredita que estas medidas, ao reconhecerem as diferenças específicas entre as mais variadas pessoas e grupos sociais integrantes da nossa sociedade e tentarem equalizá-las, possam criar condições efetivas de igualdade de direitos para todos. Para tanto é necessário que estas medidas de equalização social não fiquem a cargo tão somente de

políticas públicas facilmente passíveis de mudanças de acordo com inclinação ideológica de cada governante. Tais medidas devem ser incorporadas ao ordenamento jurídico e trabalhadas em todos os contextos de normatividade da vida, com o intuito declarado de atuar para a construção de uma sociedade de fato justa e que possibilite um padrão avançado de emancipação social. Os possíveis tratamentos diferenciados, que por ventura decorrerem dessas medidas de equalização social, serão justificados quando se tornarem realmente imprescindíveis para a viabilização dos princípios da liberdade fática e da igualdade material, valores últimos em um Estado Democrático do Direito.

O tratamento diferenciado, concretizado por meio das medidas de equalização social, deverá ocorrer somente a partir da constatação das necessidades básicas de determinados indivíduos e grupos que limitam de forma fatal o acesso a direitos fundamentais. Deste modo a realização dessas necessidades passa a ser “compreendida como fundamento da interseção entre justiça, legitimidade e consenso” (GUSTIN, 2009, p. 236). Neste ponto, os direitos sociais, considerados como direitos fundamentais, passam a ter um papel crucial, vez que sua justificação se encontra exatamente no fato de que todos devem ter direitos a realizar suas necessidades básicas. Os direitos sociais fundamentais - devidos não a um homem abstrato, mas a uma pessoa realmente necessitada - como possuem um caráter prestacional, atribuem deveres ao poder público, que deve estar ciente do seu alcance, de suas possibilidades e, principalmente, de seu compromisso. Neste contexto, para que as necessidades básicas do ser humano sirvam como critério de justificação e aplicação de medidas de equalização social, a própria compreensão dessas necessidades deve ser feita de maneira bastante aguçada. Miracy Gustin é incisiva ao afirmar que o conceito de necessidades deve ter um sentido dinâmico, não podendo ser “vistas como algo naturalmente determinado, mas derivadas de uma capacidade efetiva de transformação do mundo desse homem emancipado” (2009, p. 237). Deste modo, fica claro que a noção de necessidades não deve se confundir com o conceito de destino e de acidentalidade. As necessidades podem e devem a todo o momento serem transformadas, sendo o ser humano altamente capaz para realizar essa empreitada. A

autora assegura serem as necessidades o fundamento estruturante da ação humana, o que inclui por certo a ação jurídica. Como nos mostra Miracy Gustin (2009, p. 232), o significado de riqueza no sentido ideal marxiano é a pluralidade de necessidades e a satisfação também plural dessas necessidades. Isto é, a riqueza, numa visão marxiana, é vista com um sentido emancipador, uma vez que diz respeito à satisfação de múltiplas necessidades. Nas sociedades contemporâneas complexas e capitalistas o que se vê é, por um lado, uma escassez completa de necessidades que por sua vez nunca são satisfeitas, por outro lado, para as pessoas e grupos que detêm e acumulam os recursos financeiros de uma sociedade vê-se o surgimento desenfreado de inúmeras falsas necessidades, que obviamente são sempre satisfeitas haja vista o alto acúmulo de capitais por parte de pequenos setores da sociedade. Ou seja, até mesmo as necessidades e a sua conseqüente satisfação tem se dado também de forma bastante desigual. As medidas de equalização social visam, dentre outras coisas, diminuir esse descompasso entre alguns grupos que vivem uma escassez absoluta de necessidades que jamais são suprimidas, mesmo sendo tão poucas, e outros pequenos grupos, que a cada dia inventam uma falsa necessidade como forma de justificar o injustificável: não há motivos para tanto acúmulo de dinheiro e para a produção de uma desigualdade tão acintosa quanto à brasileira.

Neste ponto, apesar de Dworkin ter dado uma grande contribuição teórica para a construção do conceito de igualdade, parece que o filósofo do direito desconhece as formulações marxianas acerca da riqueza e da necessidade. Dworkin (2010, p. XI) em sua obra indaga, no mínimo de forma ingênua, “se uma sociedade decente deveria ter como meta que seus cidadãos tivessem riquezas iguais, ou que tivessem oportunidades iguais, ou somente que cada um tivesse o bastante para satisfazer suas necessidades mínimas”. Como analisado, o conceito de riqueza guarda lastro direto com o de necessidade. Quanto maior for a riqueza, maior será o número de necessidades e mais plural serão as formas como essas necessidades poderão ser satisfeitas. Respondendo à pergunta proposta por Dworkin, uma política que não atenda ao princípio da igualdade material, visto como um meio de se criar condições concretas de igualdade de direito, não corresponderá a uma demanda por igual consideração, pois, em abstrato, não dá

para se formular um “padrão de vida mínimo e razoável” (DWORKIN, 2010, p. XII). O próprio autor menciona em seu livro que as pessoas e grupos que gozam de uma situação de conforto provavelmente não oferecerão uma resposta generosa a essa pergunta. Assim, não há como estabelecer um padrão mínimo diante de toda a diversidade e, principalmente, diante da desigualdade social, que, diferentemente de Dworkin (2010, p. XII), deve não só ser atenuada como sugere o autor, mas eliminada. Neste contexto, acredita-se que, a partir do desenvolvimento de medidas de equalização social e capazes de satisfazer as necessidades básicas de uma pessoa e dos mais variados grupos sociais, entendidas como “exercício de autorreflexão e autoemancipação” (GUSTIN, 2009, p. 234), teríamos realizado o princípio da igualdade material, a autonomia dos indivíduos e a emancipação social de toda uma comunidade.

CAPÍTULO 5

CONCLUSÃO: JUSTIÇA DIFERENCIADA PARA UMA VIDA DIGNA

Diante da consciência de que para se enfrentar satisfatoriamente os problemas sociais de determinada comunidade política e jurídica é imprescindível uma interpretação adequada da nossa realidade, procurou-se, no decorrer deste trabalho, desenvolver uma análise tanto dos contextos de vida precária como das situações de reconhecimento necessárias para a superação de tais precariedades. Se por um lado acredita-se que a justiça social e o amadurecimento político de uma sociedade podem ser aferidos por meio do modo pelo qual esta se compreende, por outro, deve-se destacar o papel fundamental e constituinte da visão de cada pessoa acerca de sua sociedade. Cada olhar e pensamento realizados de forma distinta do dominante é um modo de atuar e modificar o mundo. É com esse intuito que o presente trabalho vislumbra a possibilidade de concepção de uma teoria da *Justiça Diferenciada* para a superação de uma vida precária, isto é, para que simplesmente seja possível uma forma de vida digna generalizável a todo ser humano.

Em primeiro lugar, trata-se de um exercício reflexivo acerca dos nossos maiores problemas sociais e sobre a forma como concebemos a justiça e como atribuímos a ela a resolução de tais problemas. Uma das teses defendidas neste trabalho é a de que, grosso modo, se conferem expectativas e prerrogativas normativas às esferas do direito e da política, sendo que o papel normativo da ética e da moral fica praticamente subjugado no cotidiano da sociedade. Aliás, a normatividade das dimensões ética e moral é, com frequência, ignorada e a sua eficácia, em muitos casos, quase sempre anulada. No entanto, em alguns grupos sociais as comunidades moral e, principalmente, ética cumprem sua função de maneira exemplar, o que só colabora para o agravamento das desigualdades e evidencia a necessidade de que essas funções sejam estendidas a todos os grupos sociais.

Deste modo, uma teoria da *Justiça Diferenciada* deverá, não apenas ser capaz de promover a inclusão social, como considerar as inúmeras autonomias dos mais

variados sujeitos sociais que, como seres emancipados, devem ser incluídos na sociedade de maneira complexa e crítica, de forma que seja possível ao sujeito refletir a complexidade do mundo em que se vive. A partir do reconhecimento das diversas dimensões normativas da vida humana, a proposta de *Justiça Diferenciada* visa à autorrealização do sujeito, compreendido como um ser multidimensional e emancipado, que se desdobra de forma autêntica e autônoma em variados grupos, comunidades, princípios, papéis, interesses e vozes. Uma identidade complexa e completa que, de maneira emancipada, supera permanentemente suas alienações e necessidades, por meio da fruição livre de suas potencialidades e exercício pleno das capacidades de autolegislação política e jurídica e de autoderterminação ética e moral, sem que nenhuma dessas dimensões sobreponha-se uma às outras.

Para que a teoria da *Justiça Diferenciada* se concretize é necessário que as pessoas tenham a possibilidade – e a capacidade – de avaliar em quais das dimensões normativas uma situação do cotidiano se insere. Desse modo, torna-se viável julgar se as questões que se mostram problemáticas no dia a dia são conflitos em um contexto normativo específico ou se se tratam de conflitos entre as variadas esferas. Pois, por mais que idealmente todas essas dimensões se juntem e demandem uma resposta única, em determinados casos concretos, é imprescindível que o sujeito possa definir qual o retorno adequado uma situação real demanda. O convívio simultâneo às variadas dimensões normativas da vida humana possibilita ao sujeito avaliar as normas e valores de determinada comunidade com base nas outras comunidades a que ele também pertence. É a partir do enfrentamento das razões de cada uma dessas comunidades que os critérios de avaliação das situações reais são forjados, justificados e escolhidos.

Acredita-se que a integração normativa de uma sociedade complexa se dará por meio da identificação de pretensões pactuadas e partilhadas eticamente numa perspectiva comum de ‘avaliações fortes’. Daqui se depreende a importância de se reconhecer os mais diversos grupos sociais específicos de uma sociedade, uma vez que as ‘avaliações fortes’, utilizadas no sentido cunhado por Charles Taylor, por serem decisivas para a

construção da identidade de uma pessoa e das suas comunidades éticas mais próximas, são essenciais para que o sujeito consiga se compreender. No entanto, existem comunidades éticas que extrapolam seu papel e passam a exercer não apenas uma função ética, mas uma coerção muitas vezes moral e política. É sempre um desafio encontrar soluções adequadas para os conflitos entre os contextos da justiça. Nessa esteira, a luta por reconhecimento se apresenta como uma possibilidade para se tentar solucionar esses conflitos sociais que dizem respeito à concretização da justiça.

O presente trabalho, ao analisar as situações de vida precária na sociedade brasileira, suas causas e consequências, deixa claro que esse reconhecimento deve se dar de forma multifacetada abrangendo as dimensões éticas, moral, política e jurídica, e correspondendo aos mais variados interesses e necessidades da vida humana. Ou seja, a luta por reconhecimento é também uma luta pela autoconsciência e pelo respeito tanto às particularidades éticas das diferentes identidades dos membros que integram uma sociedade plural quanto às diversificadas dimensões de produção normativa.

No cotidiano das pessoas, essas esferas da justiça imbricam-se e confundem-se, mas é preciso esclarecer as formas como elas se relacionam e os limites que devem ser respeitados. O Direito, por exemplo, tem a função de proteger a identidade ética dos sujeitos de maneira autônoma e legítima, sem ameaçar a integridade dos laços éticos de uma comunidade. Se por um lado se reconhece a fragilidade das identidades éticas, por outro se tem a presunção e a necessidade de se fazer justiça a essas diferentes identidades. Acredita-se que o direito não só pode, como deve, assimilar determinados valores éticos, desde que esses se mostrem justificáveis universalmente. O direito deve ser sensível, como demonstrado no decorrer deste trabalho, às especificidades dos diferentes grupos sociais que compõem uma sociedade, inclusive com o intuito de garantir o próprio princípio da igualdade, entendido aqui como princípio de igualdade material.

Ao invés de descrever o direito de forma negativa, acredita-se que o direito, como protetor da identidade ética, não deve somente resguardar momentos de liberdade

ética. Cabe ao direito reconhecer, respeitar e proteger as comunidades éticas, fazendo-se mínimo diante da vida das pessoas, porém efetivo. Quando um valor ético ou um princípio político, por exemplo, afrontar de forma fatal uma norma moral que tem por objetivo o reconhecimento da pessoa humana, certamente consagrada também como um princípio jurídico, o direito deve intervir no intuito de harmonizar essas esferas normativas e fazer prevalecer um conceito de bem que seja justificável universalmente. O mesmo ocorre quando um valor ético tende a se sobrepor de maneira injustificada a outro valor ético. Mais uma vez cabe ao direito auxiliar na harmonização dessas relações.

Deste modo, a autodeterminação jurídica é que possibilita à pessoa se desenvolver autônoma e eticamente, por meio da garantia de direitos subjetivos à autonomia pessoal. Parte de uma pessoa morre quando esta deixa de ser, por qualquer motivo, um sujeito de direitos. A norma jurídica, que tem como traços distintivos a obrigatoriedade e a universalidade, deve ser concretizada na realidade política de uma sociedade. Não basta somente sua justificação formal e afirmação institucional. Como resultado da manifestação de uma comunidade política, composta por cidadãos autônomos participantes de inúmeras comunidades éticas e uma única comunidade moral que envolve todos os seres humanos, o direito estará sempre comprometido com o contexto em que ele é produzido por mais que as razões que o criam tenham que ser passíveis de serem justificadas universalmente. O ordenamento jurídico será sempre um conjunto de princípios e diretrizes políticas, de princípios e normas morais e de valores éticos. Seu significado somente poderá ser construído por meio da atividade jurídica e social permanente. Somente desse modo o direito efetivamente poderá colaborar para a construção de respostas corretas às questões práticas, entendendo-se como parte de um sistema de justiça e não como o próprio sistema em si.

Essa abertura do direito é uma exigência indeclinável para a proposta de construção de uma teoria da *Justiça Diferenciada*. O direito tem como uma das suas principais funções reconhecer como sujeito de direitos todas as mais variadas identidades éticas concretas presentes em uma sociedade. É dessa maneira que se torna possível a

conciliação da autonomia ética, da liberdade jurídica de ação e da participação e responsabilidade políticas. Quando se fala neste trabalho que boa parte da população brasileira que se encontra em situação de vida precária tem uma integridade ferida, entende-se que, para além de um direito subjetivo incontestável ter sido violado, o autorrespeito,⁴¹ tanto do sistema da justiça quanto de todos os atores envolvidos nesse processo, foi fatalmente atingido. Não só a integridade da pessoa é ferida, mas a integridade do próprio sistema de justiça. A comunidade política – e todos os seus membros que antes de serem cidadãos são seres humanos morais - deixa de cumprir o dever moral de respeitar igualmente e reciprocamente todas as pessoas e comunidades.

É a partir desse reconhecimento das diferentes esferas normativas que se pode aspirar à realização da justiça em uma sociedade complexa e contemporânea. Aliás, é importante salientar que é a própria justiça que define os limites entre as diversas dimensões normativas. É uma exigência para a realização da justiça o reconhecimento das inúmeras comunidades éticas - cada qual composta por inúmeras identidades éticas específicas -, da comunidade política – cujo pertencimento deve ser extensivo a todos os cidadãos que autonomamente se responsabilizam pela construção do direito -, da comunidade moral – que emana a necessidade de respeito ao próximo -, e do próprio direito – que, como visto, tem a função de proteger as identidades éticas, em acordo com os princípios morais e com as regras políticas.

A pessoa que vive plenamente é aquela com autonomia ética, jurídica, política e moral. Esse sujeito, inteiro e complexo, múltiplo e singular, reconhecido e reconhecedor em todas as dimensões comunitárias da vida, é o motivo principal da justiça. Ele é o centro de uma teoria da justiça que, além de compreender que é nos contextos sociais concretos que os conflitos acontecem, aborda-os enquanto esferas de reconhecimento ético, político, jurídico e moral. Para que seja possível fazer uma diferenciação mínima entre essas dimensões, é necessário que os valores e normas de cada contexto sejam

⁴¹ Para Forst, “(...) o autorrespeito constituído pelo respeito mútuo é, por um lado, o autorrespeito de uma pessoa que é respeitada moralmente e que respeita os outros moralmente e, por outro lado, o autorrespeito de uma pessoa que tem direitos reivindicáveis em relação aos outros e pode exercê-los (cf. Honneth, 1992a, p. 194; Feingerg, 1980; Wildt, 1992b)”. (FORST, 2010, p. 333)

justificados intersubjetivamente. Ou seja, a partir de uma diferenciação das situações concretas relativas às quatro dimensões normativas da vida humana. Nesta esteira, a própria cidadania passa a ser entendida de forma diferenciada, levando em consideração o reconhecimento ético, político, jurídico e moral.

No caso brasileiro, como visto, somente conseguiremos efetivamente caminhar para a construção de uma sociedade justa, se, paralelamente à harmonização desses contextos normativos, forem extintas as situações de vida precária, atualmente generalizadas à boa parcela da nossa população. Por vida precária entendeu-se todos os contextos atingidos de forma definitiva por situações de violência simbólica, pela cultura da pobreza e por uma assombrosa desigualdade permanentemente naturalizada no cotidiano das práticas e instituições sociais.

Uma violência simbólica que é exercida de forma velada e dissimulada a partir de atos de negação do reconhecimento social de determinadas pessoas e grupos sociais minoritários inteiros, de relações permanentes de dominação, discriminação e submissão social. Outro modo de se praticar essa violência simbólica é por meio de um abandono social que por si só já é fatal, no entanto suas causas e evidências são ainda encobertas até mesmo por análises sociológicas que se dizem progressistas. Porém, tais análises desconhecem que a essas pessoas e determinados grupos sociais é negado por completo o direito de reconhecimento moral.

Somados a todos esses tipos de violência que atingem diretamente as pessoas que se encontram em situação de vida precária, há nestes contextos a reprodução sistemática de uma cultura da pobreza que colabora de forma definitiva para que esse quadro de exclusão e vulnerabilidade social seja mantido indefinidamente no tempo. Dentre outros elementos que balizam essa cultura da pobreza e da miséria, foi destacada no decorrer do trabalho a presença recorrente de famílias desestruturadas que acabam por gerar um *habitus* precário a todos os seus membros. Entendido como um modo de compreender e julgar capaz de orientar as nossas ações, o *habitus*, quando construído precariamente, não possibilita ao sujeito o desenvolvimento de capacidades

extremamente úteis para uma sociedade capitalista, como o autocontrole, a disciplina e a autorresponsabilidade. Isto é, todos esses indivíduos passam a apresentar condições deficitárias para a vida competitiva, o que será definitivo para que toda essa gente viva permanentemente com o que chamamos de integridade ferida. Ou seja, portadores de uma auto-estima baixíssima, despossuídos de autoconfiança e com a autonomia extremamente violada. Como se não bastasse, esses sujeitos são frequentemente alvos de políticas e, até mesmo, legislações preconceituosas e assistencialistas, que só contribuem para o fomento dessa situação de opressão. Eticamente o reconhecimento desses sujeitos e grupos sociais é constantemente negado.

Soma-se a esse quadro de vida precária o fato de que essa situação de desigualdade social é cotidianamente naturalizada o que torna a sua reprodução no tempo ainda mais eficaz e devastadora. Como elementos dessa naturalização, analisaram-se os efeitos do processo de modernização brasileiro, resultado da importação abrupta de um modelo de capitalismo industrial e de práticas institucionais meramente pragmáticas, pautadas pela impessoalidade. Se por um lado esse processo levou a construção de instituições excludentes e de práticas perniciosas, como antes apresentado, por outro, por ser focado no desenvolvimento do meio urbano gerou uma saída em massa do meio rural para as grandes cidades brasileiras. Tal situação é determinante para o crescente empobrecimento ambiental e para a construção de bolsões de miséria nas capitais do país. Outros dois elementos analisados para a naturalização da desigualdade foram: a prevalência na sociedade brasileira de uma lógica da meritocracia, que impõe como derrota pessoal a inadaptação e a marginalização de grupos sociais específicos; e a hegemonia do economicismo, para o qual todos os problemas de uma sociedade podem ser resolvidos pela produção e acumulação financeira.

O sistema econômico tem colonizado todas as esferas normativas da vida e contribuído sobremaneira para o agravamento e naturalização da desigualdade brasileira. E, como demonstrado no decorrer do trabalho, existe um consentimento social, político e legal que auxilia na manutenção, reprodução e naturalização dessa desigualdade. Sustentado por uma cultura de negação dos conflitos sociais, esse consentimento é amplamente

pactuado em nossa sociedade à medida que as políticas públicas e o próprio direito desconsideram as necessidades e as especificidades dos mais variados grupos sociais existentes no país, sob a suspeitável crença de haver uma unidade entre todos os brasileiros, por mais desiguais que estes sejam. Se por um lado o ordenamento jurídico, como analisado, muitas vezes traz consigo um viés discriminatório e inconstitucional – quase nunca problematizado –, por outro a atuação política assolada por clientelismo, cultura do favor e falta de vontade política atua de forma nefasta para que essa situação de vida precária, cujo reconhecimento político e jurídico é a todo o momento negado, prevaleça.

Nesse sentido, cabe a uma teoria da *Justiça Diferenciada* não somente reconhecer a pluralidade de esferas normativas existentes e trabalhar para a harmonização e o respeito mútuo entre esses contextos, mas também criar mecanismos concretos para que o pertencimento a essas comunidades seja ampliado a todos os sujeitos e grupos sociais da sociedade. Como visto, em situações de vida precária, o pertencimento às comunidades moral e política com frequência também se torna precário. É preciso que se trabalhe para o reconhecimento do pertencimento de todo ser humano enquanto integrante de uma mesma comunidade moral, o que, conseqüentemente, colabora para o desenvolvimento do sentimento de pertencimento generalizado e de respeito às comunidades éticas, jurídicas e políticas. Paralelamente é necessário que se fomente o desenvolvimento do sentimento de envolvimento, solidariedade e responsabilidade.

Em contraponto à lógica individualista prevalente nas sociedades ocidentais ou ocidentalizadas, a solidariedade surge como um imperativo moral dos nossos tempos. Como uma obrigação moral de respeitar a si mesmo e o outro, a solidariedade se vincula intimamente com o sentimento de responsabilidade política e jurídica, que deve guiar o compromisso que os sujeitos devem ter com os seus próprios atos e os de sua comunidade política. Ao invés de se pensar fixamente na procura incessante pelo desenvolvimento econômico de uma nação, pleiteia-se a necessidade de se estimular o envolvimento sustentável de todos os membros de uma comunidade política com os rumos e princípios da mesma. Mostrou-se, assim, a necessidade de reconhecer as

diferenças específicas dos variados grupos sociais que compõem a nossa sociedade, por meio do respeito aos diversificados valores éticos presentes numa sociedade contemporânea complexa. Sobre essa questão, identificou-se a importância fundamental de se desenvolver condições para a construção e a fruição de estima social e ética generalizadas, compreendida como obrigação intrínseca e causa de enriquecimento moral para uma nação. Paralelamente, evidenciou-se a precisão do desenvolvimento do sentimento de responsabilidade política e jurídica por parte de todos os sujeitos e instituições sociais. Se por um lado se afirmou o compromisso que o cidadão autônomo deve ter para com os rumos de sua comunidade política, enquanto responsável por criar as regras jurídicas que regerão essa comunidade, por outro, asseverou-se ser a responsabilidade jurídica uma premissa para combater a toda espécie de exclusão moral em uma sociedade.

Para tanto, impõe-se de maneira urgente a radicalização do conteúdo e da aplicação dos princípios da democracia, da igualdade e da liberdade, compreendidos e nomeados como “princípios exigentes”. Por democracia radical se entendeu o forte respeito que se deve ter às pretensões dos múltiplos sujeitos e grupos sociais, considerando todas as suas expectativas importantes de serem debatidas e legitimadas em uma comunidade política. Como indicado nesta dissertação, essa radicalização da democracia pode ser conquistada por meio do desenvolvimento de medidas de participação genuína e representação efetiva no processo de elaboração das leis e das políticas públicas e na fruição dos seus resultados, que sejam atentas às peculiaridades dos diversos grupos sociais. Somado a isso, defendeu-se o desenvolvimento dos princípios de liberdade fática, compreendida como igual poder, e de igualdade material, entendida como um agir com igual consideração. Formulados de maneira interdependente e intercomplementar, os princípios da liberdade fática e da igualdade material são tidos como indisponíveis, por serem direitos fundamentais. Sendo que o objetivo primeiro do ordenamento jurídico é realizar tais princípios.

Nesse sentido, o princípio da igualdade material é colocado em prova quando do reconhecimento das diferenças presentes no seio de uma sociedade. Por isso, se ter

afirmado ser necessário, por vezes, o tratamento diferenciado para assegurar a generalização de condições de igualdade de direito. Isto é, a diferenciação é permitida para que se coloque fim a uma situação de desigualdade social, tendo em vista os princípios correlatos da “igual importância” e da “responsabilidade especial”. Neste contexto, formulou-se a proposta de concretização de medidas de equalização social capazes, a partir do reconhecimento das diferenças específicas dos diversos sujeitos, e grupos sociais, de redistribuir a produção social normalmente concentrada nas mãos de uma pequena minoria. Sustenta-se que essas medidas devem ser praticadas como um instrumento para a efetivação do sistema de justiça. Isto é, todas as esferas normativas da vida devem incorporá-las no intuito de suprir as necessidades fundamentais dos sujeitos e grupos sociais.

Por fim, a *Justiça Diferenciada* postula uma refundação social, pautada numa maior equidade das relações sociais. Por meio da valorização e do respeito às variadas dimensões normativas da vida humana, espera-se estimular o fortalecimento da sociedade civil, considerada como indispensável para a efetivação de uma cidadania plena e ampliada, e evidenciar o papel do Estado enquanto garantidor e realizador dos direitos sociais. Desta maneira, tal refundação deve envolver tanto a esfera jurídica - com reformas em relação ao direito à cidade, processual, tributário, etc. - como as dimensões ética, moral e política. O funcionamento de todos esses contextos normativos devem ser problematizados e estimulados, procurando-se, incessantemente, garantir o pertencimento ampliado de todos os sujeitos às variadas comunidades normativas.

É certo que toda teoria tem um ponto cego, não sendo possível prever, nem muito menos controlar todas as variáveis. Uma teoria é apenas uma teoria, uma perspectiva. Sendo um esforço científico, está fadada a ser passível de aprimoramento e aperfeiçoamento, senão não se estaria falando de ciência, que, por sua natureza, jamais deve tentar eliminar o risco e a imprevisibilidade das situações. Neste sentido, mostra-se evidente, para o adensamento da presente proposta, a necessidade do desenvolvimento prático do funcionamento da *Justiça Diferenciada*, que poderá

ocorrer por meio da realização de uma pesquisa-ação. Por se tratar de uma “obra em progresso”⁴², muito ainda se tem que desenvolver e aprofundar teoricamente, principalmente no tocante às relações entre as esferas normativas. No entanto, cabe ao exercício teórico buscar a revelação dos reais interesses, pretensões, necessidades e desafios de uma sociedade. O discurso teórico, na atualidade, deve estar imbuído da vocação heróica de se pensar a construção de projetos alternativos para o país. E como “o sonho obriga o homem a pensar”⁴³, para os que por ventura vierem a entender a *Justiça Diferenciada* como uma teoria utópica, revela-se que o fôlego e a inspiração necessários para que fosse permitido pensá-la ou concretizá-la foram pulsados por um “coração civil”⁴⁴, que, como diz os versos da antiga canção, aspira sim à utopia, entendida, dentre outras coisas, como a conquista da paz, da felicidade dos olhos de um pai, da justiça reinando num país e dos meninos e o povo no poder.

Deste modo, a *Justiça Diferenciada* assinala para uma transição da leitura do direito e da justiça no Brasil. Ao propor uma perspectiva multidimensional tanto da justiça quanto do sujeito que está no seu centro, acredita-se que se esteja contribuindo para a construção de uma teoria suficientemente adequada para enfrentar tanto os históricos problemas do país – sistematicamente reproduzidos -, quanto os novos conflitos que a todo o momento surgem numa sociedade eminentemente capitalista. Assim, a *Justiça Diferenciada* é ao mesmo tempo uma teoria republicana e revolucionária, por aspirar mais que o aperfeiçoamento e a consolidação do Estado Democrático de Direito, mas a sua transformação em um Estado Democrático de Justiça.

⁴² Título de recente show de Caetano Veloso, no qual o compositor apresentou ao público diversas músicas inéditas ainda em processo de finalização.

⁴³ Declaração de Milton Santos ao site da UFMG. Acessado, em 17 de julho, no link: <http://www.fib.icb.ufmg.br/lpf/Entrevista-com-Milton-Santos.html>

⁴⁴ A música “Coração Civil”, composta por Milton Nascimento e Fernando Brant, trás em sua letra os seguintes versos: “Quero a utopia, quero tudo e mais. Quero a felicidade nos olhos de um pai. Quero a alegria, muita gente feliz. Quero que a justiça reine em meu país. Quero a liberdade, quero o vinho e o pão. Quero ser amizade, quero amor e prazer. Quero nossa cidade sempre ensolarada. Os meninos e o povo no poder, eu quero ver. São José da Costa Rica, coração civil. Me inspire no seu sonho, de amor Brasil. Se o poeta é o que sonha, o que vai ser real. Bom sonhar coisas boas que o homem faz e esperar pelos frutos no quintal. Sem polícia, nem a milícia, nem feitiço, cadê poder? Viva a preguiça, viva a malícia que só a gente é que sabe ter. Assim dizendo a minha utopia eu vou levando a vida. Eu viver bem melhor, doido pra ver o meu sonho teimoso, um dia se realizar”.

CAPÍTULO 6

BIBLIOGRAFIA

ALFONSIN, Betânia. Regularização Fundiária: justificação, impactos e sustentabilidade. In: FERNANDES, Edésio (org.). *Direito Urbanístico e Política Urbana no Brasil*. Belo Horizonte: Del Rey, 2000.

AÑÓN, Maria José. *Igualdad, Diferencias y Desigualdades*. México: Biblioteca de Ética, Filosofía del Derecho y Política, 2001.

ARNS, Cardeal Dom Paulo Evaristo. Para que Todos Tenham Vida. In: RENAULT, Luiz Otávio Linhares; VIANA, Márcio Túlio; CANTELLI, Paula Oliveira (Coord.). *Discriminação*. 2. ed. São Paulo: LTr, 2010. p. 17-28. ISBN 978-85-361-1612-9.

BIGNOTTO, Newton (org.). *Pensar a República*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000.

BOSON, Luís Felipe Lopes. A Discriminação na Jurisprudência. In: RENAULT, Luiz Otávio Linhares; VIANA, Márcio Túlio; CANTELLI, Paula Oliveira (Coor.). *Discriminação*. 2. ed. São Paulo: LTr, 2010. p. 268-278. ISBN 978-85-361-1612-9.

BRANDÃO, Carlos Antônio Leite (Org.). *As cidades da cidade*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

BRUM, Eliana. *O olho da rua: uma repórter em busca da literatura da vida real*. São Paulo: Globo, 2008.

CÂNDIDO, Antônio (Org.). *Sérgio Buarque de Holanda e o Brasil*. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 1998.

CARVALHO, José Murilo de Carvalho. *Os Bestializados: o Rio de Janeiro e a República que não foi*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

CHUEIRI, Vera Karam de. A Constituição Brasileira de 1988: Entre Constitucionalismo e Democracia. In: *Revista do Instituto de Hermenêutica Jurídica*, vol. 1, n. 6. Porto Alegre: Instituto de Hermenêutica Jurídica, 2008. p. 413-430. ISSN 1678-1864.

DELGADO, Lucília de Almeida Neves. Cidadania e república no Brasil: história, desafios e projeção do futuro. In: PEREIRA, Flávio Henrique Unes; DIAS, Maria Tereza Fonseca (Org.). *Cidadania e Inclusão social: estudos em homenagem à*

Professora Miracy Barbosa de Sousa Gustin. Belo Horizonte: Fórum, 2008. P. 321-335. ISBN 978-85-7700-152-1.

DIAS, Maria Tereza Fonseca. Rumo ao direito administrativo da cidadania e da inclusão social. In: PEREIRA, Flávio Henrique Unes; DIAS, Maria Tereza Fonseca (Org.). *Cidadania e Inclusão social: estudos em homenagem à Professora Miracy Barbosa de Sousa Gustin*. Belo Horizonte: Fórum, 2008. P. 465-479. ISBN 978-85-7700-152-1.

DWORKIN, Ronald. *A virtude soberana: a teoria e a prática da igualdade*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.

FERNANDES, Edésio. Legalizando o ilegal. In: BRANDÃO, Carlos Antônio Leite (Org.). *As cidades da cidade*. Belo Horizonte: UFMG, 2006. p. 141-145.

FERNANDES, Edésio (Org.). *Direito Urbanístico e Política Urbana no Brasil*. Belo Horizonte: Del Rey, 2000.

FERNANDES, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes*. Volume 1. Ensaio de interpretação sociológica. São Paulo: Globo, 2008.

FILHO, Djalma Agripino de Melo. *Mangue, homens e caranguejos em Josué de Castro: significados e ressonâncias*.

http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-59702003000200002

FORST, Rainer. *Contextos da justiça: filosofia política para além de liberalismo e comunitarismo*. São Paulo: Boitempo, 2010.

FREYRE, Gilberto. *Sobrados e Mucambos: a decadência do patriarcado rural e desenvolvimento do urbano*. São Paulo: Global, 2004.

GOULART, Silmara. Recomendação nº 05, de 29 de março de 2011. Ministério Público Federal, por meio da Procuradoria Regional dos Direitos do Cidadão.

GUSTIN, Miracy B. S. A cidade ilegal: espaço para anulação da cidadania. In: BRANDÃO, Carlos Antônio Leite (Org.). *As cidades da cidade*. Belo Horizonte: UFMG, 2006. p. 157-171

GUSTIN, Miracy B. S. *Das necessidades humanas aos direitos: ensaio de sociologia e filosofia do Direito*. Belo Horizonte: Del Rey, 2009.

GUSTIN, Miracy B. S.; DIAS, Maria Tereza Fonseca. *(Re) pensando a pesquisa jurídica: teoria e prática*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.

- HABERLE, Peter. *Hermenêutica Constitucional. A Sociedade Aberta dos Intérpretes da Constituição: Contribuição para a Interpretação Pluralista e Procedimental da Constituição*. Porto Alegre: Sérgio Antônio Fabris Editor, 1997.
- HOLANDA, Sérgio Buarque. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- JÚNIOR, João Feres (org.). *Léxico da história dos conceitos políticos do Brasil*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.
- LASCH, C. *A cultura do narcisismo*. Rio de Janeiro: Imago, 1984.
- LOMNITZ, Larissa Adler. *Redes Sociais, cultura e poder*. Rio de Janeiro: E-papers, 2009.
- LIBÂNIO, Clarice de Assis (Org.). *Coleção Prosa e Poesia no Morro – Volume 4: Pensando as favelas de Belo Horizonte – Ensaios*. Belo Horizonte: Favela é isso aí, 2007.
- MAGALHÃES, José Luiz Quadros. Ideologia, Constituição e Cinema: dominação e encobrimento no final da modernidade. In: *Revista do Instituto de Hermenêutica Jurídica*, vol. 1, n. 6. Porto Alegre: Instituto de Hermenêutica Jurídica, 2008. p. 239-271. ISSN 1678-1864.
- MATTOS, Hebe Maria. *Escravidão e Cidadania no Brasil Monárquico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.
- MELLO, Celso Antônio Bandeira. *O conteúdo jurídico do princípio da igualdade*. 2ª Ed. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1984, p. 53-54.
- MORAES, Renato Almeida de; AMARAL, Carolina Scofield. Subcidadania e subintegração das minorias identitárias no Brasil: uma introdução à discussão sociológica da historiografia brasileira. In: PEREIRA, Flávio Henrique Unes; DIAS, Maria Tereza Fonseca (Org.). *Cidadania e Inclusão social: estudos em homenagem à Professora Miracy Barbosa de Sousa Gustin*. Belo Horizonte: Fórum, 2008. p. 553-564. ISBN 978-85-7700-152-1.
- NUNES, Raquel Portugal. Autodiscriminação: o inimigo dentro do trabalhador. In: RENAULT, Luiz Otávio Linhares; VIANA, Márcio Túlio; CANTELLI, Paula Oliveira (Coord.). *Discriminação*. 2. ed. São Paulo: LTr, 2010. p. 467-471. ISBN 978-85-361-1612-9.

OLIVEIRA, Marcelo Andrade Cattoni de. Processo e Jurisdição na Constituição da República Federativa do Brasil: contribuições para uma reconstrução no marco da teoria discursiva do direito de Jürgen Habermas. In: *Revista do Instituto de Hermenêutica Jurídica*, vol. 1, n. 6. Porto Alegre: Instituto de Hermenêutica Jurídica, 2008. p. 347-366. ISSN 1678-1864.

PIOVESAN, Flávia. Hierarquia dos Tratados Internacionais de Proteção dos Direitos Humanos: Jurisprudência do STF. In: *Revista do Instituto de Hermenêutica Jurídica*, vol. 1, n. 6. Porto Alegre: Instituto de Hermenêutica Jurídica, 2008. p. 105-130. ISSN 1678-1864.

RENAULT, Luiz Otávio Linhares; RIOS, Maria Isabel Franco. Discriminação: Desdém da Pessoa Humana em Branco e Preto. In: RENAULT, Luiz Otávio Linhares; VIANA, Márcio Túlio; CANTELLI, Paula Oliveira (Coord.). *Discriminação*. 2. ed. São Paulo: LTr, 2010. p. 289-311. ISBN 978-85-361-1612-9.

REPOLÊS, Maria Fernanda Salcedo. *Habermas e a desobediência civil*. Belo Horizonte: Mandamentos, 2003.

RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro – a formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

RICOEUR, Paul. *A memória, a história e o esquecimento*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2007.

ROSA, Alexandre Moraes da. A constituição no país do jeitinho: 20 anos à deriva do discurso neoliberal (*Law and economics*). In: *Revista do Instituto de Hermenêutica Jurídica*, vol. 1, n. 6. Porto Alegre: Instituto de Hermenêutica Jurídica, 2008. p. 15-34. ISSN 1678-1864.

SANTOS, Milton. *Território e Sociedade – entrevista com Milton Santos*. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2007.

SANTOS, Milton. (Organização RIBEIRO, Wagner Costa). *O país distorcido: o Brasil, a globalização e a cidadania*. São Paulo: Publifolha, 2002.

SANTOS, Milton. *Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal*. São Paulo: Record, 2000.

SANTOS, Milton. *A natureza do espaço: técnica e tempo, razão e emoção*. São Paulo: Hucitec, 1996.

- SANTOS, M. 1992: *A Redescoberta da Natureza*. São Paulo: FFLCH/USP 1992, (mimeo).
- SANTOS, MILTON. *O espaço do cidadão*. São Paulo: Nobel, 1987.
- SANTOS, MILTON. *Por uma geografia nova*. São Paulo: Hucitec, 1978.
- SANTOS, Wanderley G. *Cidadania e justiça: a política social na ordem política brasileira*. Rio de Janeiro: Campus, 1979. P. 78
- SCAFF, Fernando Facury. República, Tributação, Finanças In: *Revista do Instituto de Hermenêutica Jurídica*, vol. 1, n. 6. Porto Alegre: Instituto de Hermenêutica Jurídica, 2008. p. 79-104. ISSN 1678-1864.
- SODRÉ, Muniz. *É necessária uma nova Abolição*. Artigo de 27/10/2009, acessado, em 19/05/2011, pelo link <http://afirmativas.blogspot.com/2009/10/acao-afirmativa-e-necessaria-uma-nova.html>.
- SOUZA, Jessé. *A construção social da subcidadania – para uma sociologia da modernidade periférica*. Belo Horizonte: Editora UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ, 2003.
- SOUZA, Jessé. *A Ralé Brasileira – quem e como vive*. Belo Horizonte: Editora UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ, 2003.
- SOUSA JUNIOR. José Geraldo de. *Direito como Liberdade: O Direito Achado na Rua. Experiências Populares Emancipatórias de Criação do Direito*. Tese de Doutorado defendida na Faculdade de Direito da UNB. 2010.
- TELLES, Vera da Silva. *Direitos Sociais: Afinal do que se trata?* Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1999.
- VAZ, Regina Márcia Manicardi Vaz. Condutas discriminatórias e o sujeito social: um olhar psicanalítico para reflexão. In: RENAULT, Luiz Otávio Linhares; VIANA, Márcio Túlio; CANTELLI, Paula Oliveira (Coord.). *Discriminação*. 2. ed. São Paulo: LTr, 2010. p. 433-442. ISBN 978-85-361-1612-9.
- VIANA, Márcio Túlio. Os dois modos de discriminar: velhos e novos enfoques. In: RENAULT, Luiz Otávio Linhares; VIANA, Márcio Túlio; CANTELLI, Paula Oliveira (Coord.). *Discriminação*. 2. ed. São Paulo: LTr, 2010. p. 143-149. ISBN 978-85-361-1612-9.

VIANA, Virgílio Maurício. Discriminação e empobrecimento socioambiental no Brasil. In: RENAULT, Luiz Otávio Linhares; VIANA, Márcio Túlio; CANTELLI, Paula Oliveira (Coord.). *Discriminação*. 2. ed. São Paulo: LTr, 2010. p. 367-371. ISBN 978-85-361-1612-9.