

Desigualdade, identidade e cidadania¹

FÁBIO WANDERLEY REIS

Doutor em Ciência Política (Harvard University)

Professor Emérito da Universidade Federal de Minas Gerais

Belo Horizonte, Brasil

fabiowr@uai.com.br

Resumo

O artigo tem seu foco nas relações entre questões de desigualdade e de identidade. Destacando a importância, para as questões de identidade, da imersão do indivíduo em categorias coletivas diversas, examinam-se as dificuldades envolvidas nas relações entre autonomia coletiva e autonomia individual. Defende-se a ideia da sociedade pluralista e a concepção de cidadania em que as virtudes cívicas e solidárias, sob a forma sóbria da tolerância reflexiva, se equilibram com os valores “civis” do individualismo e da autonomia do indivíduo. Ao final, aplicam-se brevemente os resultados da discussão à questão da igualdade na atualidade brasileira.

Palavras-chave: desigualdade; identidade; adscrição; cidadania; pluralismo.

A PERSPECTIVA PROPOSTA POR JESSÉ SOUZA como orientação de nossa mesa-redonda é claramente de inspiração “multiculturalista”, ressaltando a importância que adquire, na cena política, não apenas a desigualdade econômica, mas também a desigualdade referida a fundamentos diversos de identidade e ao reconhecimento de “diferenças culturais, de orientação sexual, de gênero ou de raça”. Temos aí a indicação de um rumo para a busca da resposta à indagação posta com nitidez no subtítulo dado à mesa-redonda, a de como articular desigualdade, diversidade e reconhecimento. O rumo sugerido é o de que esses diferentes fundamentos possíveis da identidade pessoal, referidos a formas diversas de inserção dos indivíduos em categorias coletivas, têm implicações decisivas do ponto de vista do problema de igualdade e desigualdade. Esta me parece uma boa perspectiva, capaz de dirigir ao que importa quanto às questões envolvidas no tema geral. O que procuro fazer aqui é elaborar um pouco certos aspectos dessa crucial conexão entre identidade e igualdade, com breve indicação de sua relevância no exame do caso brasileiro.

1 A identidade coletiva só se apresenta como problema, naturalmente, quando categorias sociais distintas, portadoras de identidades diferentes – sobretudo de identidades que correspondam a vínculos primordiais, no sentido de Clifford Geertz (1973) –, se veem colocadas em presença umas das outras e na medida em que surge, em consequência, justamente a possibilidade de desigualdade e de domínio de umas sobre as outras – ou de “etnocracia”, como sugere Stephen Holmes, em que “um grupo religioso, linguístico, racial ou regional único pode excluir, assimilar ou subjugar

¹ Versão revista de texto originalmente preparado para a mesa-redonda Desafios da Cidadania Periférica: Como Articular Desigualdade, Diversidade e Reconhecimento, realizada no XXV Encontro Anual da Anpocs, Caxambu, MG, outubro de 2001, sob a coordenação de Jessé Souza e com a participação de Lília Moritz Schwarcz, Simon Schwartzman, Sérgio Costa e Fábio Wanderley Reis.

todos os outros” (Holmes, 1993). Algumas formas possíveis de lidar com essa situação, consideradas por Holmes no mesmo texto, são as seguintes:

a) *Secessão* ou *separação*. Neste caso, elimina-se pura e simplesmente, de alguma forma, a “copresença” ou a participação conjunta numa mesma unidade abrangente, e assim a relevância recíproca das diferentes identidades que dela deriva.

b) *Segmentação*. Embora mantida a participação conjunta na unidade abrangente, as relações entre as identidades se regulam de tal maneira que as decisões relativas aos assuntos que podem ser objeto de tensão entre elas (supostamente aqueles que dizem respeito à própria identidade de cada qual) são atribuídas separadamente a cada uma delas. Holmes discute o tema sob o rótulo de “regras de mordada” (*gag rules*), com o “amordaçamento” da coletividade mais ampla (ou do estado) relativamente a tais assuntos problemáticos, e examina especialmente o exemplo da regra por meio da qual a Câmara de Representantes dos Estados Unidos se proibiu, em 1836, de considerar e adotar qualquer ação a respeito de petições ou propostas relacionadas com a questão da escravidão, deixando-a ao critério de cada estado sob a alegação de que se trataria, na percepção dos estados do sul, de um assunto crucial do ponto de vista de sua identidade e de seu modo de vida.

c) *Consociativismo*. A referência principal aqui são os trabalhos de Arend Lijphart e as formas de organização política por ele estudadas, em que diferentes focos primordiais de identidade coletiva (grupos étnicos, religiosos, regionais), independentemente do peso de sua população ou de seus recursos de outra natureza, têm representação igualitária nos processos de tomada de decisão da coletividade mais ampla (na aparelhagem do estado). Holmes não distingue este caso do anterior, havendo um sentido em que o consociativismo pode ser visto como envolvendo, por meio da igualdade na representação, a concessão de um grau maior de “autonomia segmentar” aos diferentes grupos. Contudo, não há necessariamente, no consociativismo, o “amordaçamento” do estado ou da coletividade abrangente, podendo continuar a ocorrer a deliberação conjunta a respeito das questões de interesse das diversas partes. Há, no entanto, a expectativa de que, com o tratamento institucional igualitário, o foco de tensão que essas questões podem representar seja removido e sua relevância política neutralizada com a remoção da ameaça de desigualdade e domínio neles contida. O exemplo mais tradicional de aplicação de princípios consociativos é certamente o do federalismo, em que se garante autonomia segmentar e representação tendencialmente igualitária a focos territoriais ou regionais de identidade coletiva. Cabe assinalar de passagem que a importância disso tem sido esquecida ou minimizada nas discussões brasileiras correntes a respeito do que é denunciado como as “distorções” na representação da população dos diferentes estados.

Observe-se, com relação a essas formas de lidar com o problema, que quanto mais numerosos sejam os assuntos a respeito dos quais se criem “regras de mordada” ou que exijam a concessão de autonomia segmentar, tanto mais próximos estaremos do polo correspondente à pura e simples secessão ou separação. Este é, naturalmente, o aspecto pelo qual, por exemplo, a federação se distingue da simples confederação. A situação em que diferentes unidades convivam em grau elevado de autonomia segmentar (tornando-se propriamente “segmentos” no sentido parsoniano de unidades estruturalmente distintas que desempenham as mesmas funções – ou, em nosso caso, deliberam sobre os mesmos assuntos) contrapõe-se com clareza à situação em que a coesão orgânica ou sistêmica deriva justamente da diferenciação de funções ou competências.

2 Surge a questão normativa, a questão do que é que cabe desejar. Se a autonomia é um valor (achando-se obviamente associada, como tal, à preocupação com a desigualdade e suas diversas formas contida em nosso tema), onde tratar de garanti-la, em que nível? Se a referência a subgrupos correspondentes a identidades e vínculos primordiais leva a ansiar pela autonomia “segmentar”, pode-se ponderar que a constituição das nacionalidades modernas reclamou a “soberania” nas relações com as demais nacionalidades precisamente em nome de identidades e vínculos percebidos e defendidos como primordiais, e por isso importantes. A tensão que daí deriva entre categorias coletivas de escalas diversas resulta num problema de difícil equacionamento no que diz respeito aos grupos ou coletividades que a literatura de ciências sociais há muito caracteriza como de natureza “multifuncional” ou “suprafuncional” – ou seja, as coletividades com respeito às quais, por contraste com os grupos ou associações “funcionais” que proliferam na sociedade moderna (associações ocupacionais, clubes, partidos etc.), torna-se impossível especificar as “funções” que cumpririam. Trata-se precisamente de coletividades que, como as etnias, classes sociais e nacionalidades, cercam e condicionam de maneira envolvente e complexa os indivíduos que as integram e, por isso mesmo, tendem a competir umas com as outras como ponto de referência decisivo e como foco definidor da *identidade* individual. Na verdade, uma das particularidades de tais coletividades corresponde ao fato de que, pela multiplicidade indefinida de funções que cumprem, qualquer delas poderia em princípio levar a tendência à “segmentação” ao ponto extremo de se constituir em entidade não apenas autônoma, mas capaz de subsistir de maneira propriamente isolada ou separada.

Ora, observe-se que esse poder de condicionar de maneira profunda os indivíduos está ligado ao fato de que os grupos multifuncionais são de natureza *adscritiva*. Os indivíduos simplesmente *nascem* nesta ou

naquela etnia, classe, nacionalidade ou mesmo religião, e, apesar da possibilidade da ocorrência de coisas como mobilidade social, conversão ou adoção de nova nacionalidade, a viscosidade associada com as circunstâncias que cercam a origem é um fator crucial na moldagem das identidades individuais. De qualquer modo, adscrição significa ausência de escolha individual. E a observação quanto ao caráter adscritivo de importantes focos coletivos de moldagem das identidades individuais sugere nova pergunta no plano normativo: como deverão articular-se, do ponto de vista da autonomia como desiderato, a identidade individual e as identidades coletivas? O reclamo de autonomia para as identidades coletivas (e portanto de igualdade nas relações entre identidades coletivas diversas) fará sentido se não redundar na afirmação da autonomia dos indivíduos?

A pergunta se torna especialmente percuciente em nossa discussão quando atentamos para o fato de que as diferenças apontadas como relevantes na justificação da proposta desta mesa-redonda incluem não só “diferenças culturais”, que podem vicejar em variados grupos de natureza multifuncional, mas também diferenças de raça, de gênero, de orientação sexual... Tanto as diferenças culturais quanto as demais se referem a traços de natureza adscritiva (se admitimos que essa presunção se justifica também no caso de orientação sexual), mas elas têm alcance distinto num sentido importante. Naturalmente, pode-se conceber que as pessoas de determinada “raça” venham a constituir um grupo multifuncional capaz de bastar-se a si mesmo e de existir autônoma e separadamente (embora a categoria “raça” não envolva, por si só, a alusão aos elementos culturais ou sociopsicológicos que parecem condição da multifuncionalidade e que estão presentes em casos como classes, etnias e nacionalidades). Mas essa possibilidade não existe no caso da categoria “gênero” ou da orientação homossexual: é problemático imaginar o funcionamento isolado e autônomo da sociedade constituída exclusivamente de gays ou lésbicas, não obstante lendas como a das amazonas. Assim, as dificuldades quanto ao aspecto da multifuncionalidade, presentes em grau menor já no caso da raça, negam viabilidade ao reclamo de autonomia coletiva no que se refere às categorias em questão. O que não impede, naturalmente, que os traços envolvidos (o fato de se compartilhar esta ou aquela condição racial ou orientação sexual, um gênero ou outro) surjam eventualmente como importantes na definição da identidade *individual* das pessoas.

Seja como for, parece claro que, mesmo no caso das coletividades multifuncionais, o reclamo de autonomia coletiva só faz sentido na medida em que ela se revele instrumental para a autonomia individual dos membros de tais coletividades. Se se trata de afirmar a autonomia como valor, seria absurdo pretender assegurar a autonomia da coletividade como tal para vê-

la resultar em *obstáculo* à autonomia individual. Pois a suposta “autonomia coletiva” redundaria então, na verdade, na autonomia daqueles que exercem o poder na coletividade e subjagam os demais: é nitidamente o que ocorre no recurso à “regra de mordça” e ao princípio consociativo com respeito à questão da escravidão nos Estados Unidos, em que a autonomia segmentar garantida aos estados permite a continuidade da escravidão no sul. Nessa ótica, em que se reconhece que o valor da autonomia remete inescapavelmente à autonomia dos indivíduos, o interesse da autonomia da própria coletividade a envolvê-los reside em que com ela se garanta a operação dos fatores coletivos que conformam as *identidades* individuais: naturalmente, sem que o sentido da identidade individual esteja estabelecido não há como falar de autonomia individual. Há aqui, porém, uma reviravolta crucial: a de que a ideia de autonomia individual requer também que os indivíduos e sua identidade não sejam o mero produto passivo dos fatores coletivos (caso em que, aliás, caberia esperar que os diversos indivíduos fossem apenas, em larga medida, clones uns dos outros e não indivíduos reais). O que temos é antes uma dialética em que, para que se possa falar de autonomia, a própria ideia de identidade vem a incluir um importante elemento de escolha e deliberação livre, por meio do qual a assunção dos fundamentos socialmente dados e mesmo impostos da identidade se faça de maneira *reflexiva* e seletiva, passando a incorporar um decisivo componente pessoal (autonomia surge aqui antes como “autocontrole” do que como pura espontaneidade e impulsividade na “afirmação de si”, em que não se poderia senão exprimir o que nos é dado ou imposto socialmente, para não falar dos aspectos genéticos). Assim, se a autonomia individual ou pessoal se funda em identidades que são amplamente condicionadas e definidas pela coletividade, ela requer também que o indivíduo possa *distanciar-se* da coletividade, “descentrar-se” em relação a ela (para usar uma expressão da psicologia cognitiva de Jean Piaget). E exigência análoga se aplica também, naturalmente, aos demais fatores adscritivos (raça, gênero), que, ajudando a conformar a identidade individual, não poderiam simplesmente moldar sem mais o indivíduo que suponhamos autônomo. Por outras palavras, a autonomia individual requer que os fatores adscritivos da identidade, de qualquer natureza, não forneçam senão como que a plataforma para a operação de fatores voluntários, de escolha e livre desempenho.

3 Isso redundaria, como é bem claro, na afirmação do valor do *individualismo*. Do ponto de vista do problema das relações entre coletividades de escalas diversas (coletividade abrangente e grupos ou coletividades parciais), a consequência normativa é que aquilo a que se aspira, em última análise, é a condi-

ção correspondente ao pluralismo moderno, em que as coletividades “parciais” de que se participa resultam da adesão voluntária dos indivíduos – ou, no caso de características adscritícias como raça, gênero e orientação sexual, da decisão voluntária dos indivíduos no sentido de torná-las relevantes para a definição da identidade pessoal, com as categorias coletivas correspondentes a tais características vindo a ser *socialmente* relevantes somente na medida em que sejam o ponto de referência de organizações ou associações livremente constituídas pelas pessoas, e não como estigma adscritício. Essa perspectiva remete a certa literatura de longa linhagem, que remonta a Tocqueville (1969), por exemplo, tem uma síntese clássica com William Kornhauser em *The politics of mass society* (1959) e foi retomada há pouco por Ernest Gellner em *Condições da liberdade: a sociedade civil e seus críticos* (1996).² Relativamente a alguns dos traços considerados antes quanto à participação em grupos parciais de natureza primordial e envolvente, os grupos que teríamos na sociedade caracterizada pelo pluralismo moderno, ou as formas de participação que aí ocorrem, apresentam várias características relevantes.

Em primeiro lugar, trata-se de grupos “funcionais”, em contraste com o multifuncionalismo de que se falou acima. Não podem, portanto, ser objeto de segmentação ou da eventual secessão ou separação – apesar de que, de maneira que favorece confusões, a expressão “segmentar” costume também ser usada com respeito a eles, mas em sentido distinto do sentido parsoniano destacado anteriormente e na verdade contrastante com este: a participação em cada um deles seria segmentar (ou, digamos, “fracionária”) justamente por se referir a apenas um aspecto ou dimensão (um “papel social” específico) dentre a multiplicidade de aspectos que configuram a imersão do indivíduo na sociedade pluralista. Em correspondência com essa característica fracionária e múltipla, não há identidades profundas ou primordiais envolvidas na participação em grupos funcionais, ainda que as questões que levam à participação possam ser importantes aos olhos dos indivíduos e eventualmente ser percebidas por eles como relevantes para o seu próprio sentido pessoal de identidade.

Em segundo lugar, quanto à questão de igualdade e autonomia, há matizes importantes a registrar. Por um lado, tais grupos, não sendo focos de identidades primordiais, não colocam dramaticamente, em suas relações com a coletividade abrangente, o problema da autonomia nos termos em que surge com respeito aos grupos multifuncionais ou aos vínculos e identidades primordiais. Além disso, a participação fracionária e simultânea em múltiplos grupos, associações ou categorias de relevância para os próprios indivíduos cria a possibilidade de que cada indivíduo

venha a apresentar, nos termos de um velho tema sociológico, “configurações de status” desequilibradas ou inconsistentes, em que se combinam posições vantajosas ou desvantajosas nas dimensões relativas às diferentes categorias ou grupos, eventualmente diversificando as lealdades de cada um, com a corrosão adicional do sentimento de uma identidade decisiva em jogo, e complicando e tornando cambiante e instável o “mapa” das relações de domínio e subordinação na sociedade. Do ponto de vista mais específico das relações com o estado, enquanto os grupos primordiais tendem a reivindicar sempre expressão autônoma (ou paritária, “segmentar” no sentido parsoniano) no plano do estado, é perfeitamente concebível que um estado, mesmo democrático, resolva controlar entidades e associações funcionais (profissionais, por exemplo), em nome do interesse público, sem que isso interfira necessariamente de maneira negativa com o sentido de identidade e autonomia individual das pessoas envolvidas: a autonomia universitária, por exemplo, não deve ser incompatível com o controle democrático das universidades pelo estado.

Isso não impede, porém, a importância, do ponto de vista da democracia, de que os grupos ou associações funcionais sejam em princípio autônomos perante o estado. Tanto em Kornhauser quanto em Gellner, por exemplo, a articulação dessa autonomia com os demais traços (participação voluntária e fracionária – descrita por Gellner também com a expressão “modular” –, individualismo e identidades escolhidas etc.) surge como um dos critérios essenciais para estabelecer a especificidade do modelo de sociedade tomado valorativamente como o modelo positivo e desejável. Esse modelo positivo é designado simplesmente como a “sociedade pluralista” por Kornhauser e como a “sociedade civil” por Gellner.

Sem entrar nos meandros das formulações feitas pelos dois autores e nos motivos específicos que pode haver para concordâncias e eventuais discordâncias quanto aos pormenores dessas formulações, destaco apenas os modelos negativos aos quais a sociedade pluralista ou civil é contraposta. Eles incluem duas categorias “modernas”: a sociedade de massas, em que indivíduos atomizados e socialmente desenraizados se confrontam sem intermediações com o estado, e a sociedade totalitária, em que um estado invasivo busca controlar os diversos aspectos da vida e da interação dos indivíduos e elimina a possibilidade da afirmação de associações e grupos autônomos. Mas eles incluem também a sociedade tradicional ou comunal. Estando presente tanto em Kornhauser quanto em Gellner, o modelo negativo da sociedade tradicional ou comunal é elaborado com particular vigor por este último, e de forma que o torna especialmente relevante para nossas indagações sobre identidade e igualdade. Pois

² Onde, curiosamente, não se encontram referências a Kornhauser.

o ponto crucial consiste em que a sociedade comunal é apontada como opressora, e contraposta à sociedade civil como desiderato, justamente em razão da operação de fatores que são usualmente associados com a identidade, no sentido em que a palavra remete aos vínculos primordiais e à assimilação em coletividades multifuncionais: a tirania “dos parentes e do ritual”, ou a que decorre de que, num “pluralismo” de tipo tradicional, as “comunidades segmentárias” (Gellner utiliza também ele essa expressão, com a conotação parsoniana que assinala), das quais os “românticos” se mostram saudosos, “transforma[m] firmemente o indivíduo em parte integrante da subunidade social” e lhe impõem de modo “sufocante” uma identidade, que, sendo eventualmente realizada ou não, opõe-se à “moderna concepção de liberdade”, que “inclui a exigência de que as identidades sejam escolhidas e não atribuídas” – não adscritivas, na expressão aqui usada. Certos traços negativos e igualmente sufocantes, na visão de Gellner, são compartilhados pela sociedade comunal com a *Umma* islâmica, a “comunidade geral baseada na fé compartilhada por todos e na implementação de sua lei”, e com a peculiar e fracassada “*Umma* secular do marxismo” que se buscou realizar nas experiências do chamado socialismo real. Mas é talvez especialmente interessante, do ponto de vista do que aqui nos importa, o fato de que Gellner, valendo-se de Fustel de Coulanges, estende sem hesitar a caracterização negativa da sociedade comunal à “cidade antiga” de Grécia e de Roma, com respeito à qual, nas idealizações em que se celebram o republicanismo e as virtudes cívico-republicanas, é com frequência esquecida e omitida a “subjugação do indivíduo” produzida no pluralismo específico próprio das comunidades segmentárias no sentido de Parsons. E a “sociedade civil” de Gellner como modelo positivo tem de ser contraposta, o que é feito de maneira enfática, também à sonhada sociedade cívica da tradição republicana (Gellner, 1996, por exemplo p. 13-16, 30, 88-92).

4 Essa forma de entender a sociedade civil, que a assimila inequivocamente ao individualismo e à autonomia, tem consequências relevantes para a discussão corrente da noção de sociedade civil e temas correlatos. Ela leva a tomar o tema da cidadania, que figura com destaque no próprio título da nossa mesarredonda, em termos da distinção sugerida por George A. Kelly, a que tenho recorrido com frequência, entre as dimensões “civil” e “cívica” que compoem tensamente o ideal contemporâneo de cidadania, em correspondência com sentidos diferentes que a ideia de cidadania adquire no contexto da tradição liberal e no da republicana (Kelly, 1979). A dimensão “civil” da cidadania se refere ao valor “moderno” da autonomia do cidadão perante os demais e perante o estado,

valor este de inspiração sobretudo liberal e privatista. O cidadão por excelência, nessa perspectiva, é aquele capaz de afirmar-se por si mesmo, que cobra seus *direitos*, ou mesmo se empenha na promoção de seus meros interesses, e para isso é capaz de mobilizar com independência recursos próprios, que controla na arena privada ou no mercado. Em contraste, a dimensão “cívica” remete ao valor da virtude cívica que supostamente caracterizaria a pólis clássica e a república romana. Em vez da ideia de direitos, prevalece aqui a ideia da solidariedade e dos *deveres* do cidadão perante a coletividade, e o cidadão por excelência é antes aquele que se desincumbe de suas responsabilidades para com a coletividade de maneira zelosa, se necessário com sacrifícios pessoais – até mesmo, no limite, o sacrifício da própria vida.

Ora, a maneira pela qual, com mais frequência, a ideia de sociedade civil é entendida nas discussões em que se deu a revivescência atual da noção apresenta traços curiosos. Por um lado, ela certamente se liga à ideia da participação em organizações, associações e movimentos variados e autônomos em relação ao estado, o que a aproxima do pluralismo moderno. Mas, por outro lado, a motivação que ela destaca como vinculada a essa participação (diferentemente do que encontramos também na concepção hegeliana da sociedade civil, que, dizendo respeito ao mundo dos interesses privados, tende a confundir-se com o mercado) é vista como distinta dos “interesses”, que seriam próprios do mercado, e como ligando-se antes com o conjunto de aspectos em que se têm as identificações solidárias, o altruísmo e o civismo. Tratar-se-ia, assim, em termos das categorias de Kelly, antes de uma espécie de “sociedade cívica” do que propriamente de “sociedade civil” – e Gellner, por sua parte, adverte explicitamente para a necessidade, contra “a retórica dos recém-convertidos à ideia da Sociedade Civil”, de distinguir com nitidez essa categoria da correspondente a qualquer sociedade “plural” e de excluir as sociedades “segmentárias” do conteúdo por ela abarcado (Gellner, 1996, p. 16). Naturalmente, não há por que opor-se a que os supostos dos novos adeptos da sociedade civil apontem a eventual referência das associações ou movimentos a objetivos que não se restringem a interesses pecuniários ou a algum título egoístas e estreitos; mas, se se ressalta o caráter autônomo da atuação de tais associações em prol de objetivos próprios aos quais se contrapõem os objetivos de outros atores de natureza variada, é muito problemático evitar, de maneira consistente, tratar aquela atuação em termos de interação estratégica e de “interesses”, num sentido genérico desta expressão caracterizado por Habermas, por exemplo, em termos da busca estratégica da “afirmação de si”. O fato de que os membros de tais associações ou movimentos pretendam muitas vezes estar dando expressão, em sua ação, a uma forma altruísta ou “desinteressada” de conceber o bem público não provê, em si mesmo, a garantia de

que possamos distinguir sua motivação da que caracteriza, digamos, o zeloso integrante da *Umma* islâmica de que Gellner se ocupa. Pois o altruísmo deste último pode alcançar o ponto da disposição ao suicídio em ações que, mais do que meramente estratégicas, são propriamente e inequivocamente beligerantes e nas quais o fato de não se buscarem objetivos egoístas ou “interesseiros” se torna com frequência amplamente irrelevante do ponto de vista de como haveremos de avaliar tais ações à luz dos valores de uma sociedade civil adequadamente entendida.

O que temos, portanto, na concepção de sociedade civil à maneira de Gellner, é a afirmativa reivindicação de seu componente liberal, na qual o “homem modular”, inserindo-se de maneira complexa e multidimensional em relações sociais e categorias ou grupos variados, vê transpor-se o problema da definição de sua identidade, em grande medida, para o nível individual ou pessoal em que ocorrem escolhas autônomas. Rompe-se, assim, a tradicional conexão entre a identidade pessoal e a imersão em grupos primordiais envolventes e exigentes quanto à lealdade de seus membros, e a afirmação individual de autonomia passa a dar-se em condições em que a *tolerância* quanto às escolhas igualmente autônomas dos demais vem a ser um requisito indispensável e uma virtude essencial. Creio que isso nos põe diante da solução possível, em termos abstratos referidos à meta final a que se aspira, do problema da igualdade, solução que envolve uma peculiar articulação desse problema com o da identidade: a questão é, em última análise, a de como se pode chegar a *neutralizar* a relevância dos fundamentos coletivos (dados, adscritos) da identidade, a não ser num sentido em que eles surgem como a indispensável matéria-prima a ser processada em decisões individuais autônomas – e de como assegurar as condições de toda ordem que possam ser necessárias ao efetivo exercício dessa autonomia, ou a que a autonomia seja real. Se o civil aparece, assim, como a negação do cívico entendido como a imersão “quente” na coletividade e a identificação com ela, ele permite e supõe o ressurgimento do cívico no sentido da virtude da tolerância, que ela própria exige a “descentração” reflexiva em relação a qualquer coletividade que possa pretender reclamar a identificação e a lealdade do cidadão.

Admitida a meta, porém, é possível falar de uma espécie de “dialética do cívico” em sentido diferente, que se relaciona com a meta de maneira dúplice, por um lado reforçando sua necessidade e inevitabilidade como meta e por outro qualificando o caminho a ser percorrido para eventualmente alcançá-la. Essa dialética é inerente ao fato de que a participação em categorias ou focos multifuncionais capazes de pretender definir a identidade dos indivíduos e demandar sua lealdade se dá simultaneamente em escalas diversas, a da coletividade abrangente (em qualquer nível em que se queira tomá-la, e sem esquecer que pode-

mos ter múltiplas coletividades supostamente “abrangentes” e hostis umas às outras) e a de coletividades ou grupos parciais que coexistem e eventualmente se antagonizam. Prescindindo de várias complicações, o tema pode ser considerado em suas conexões mais diretas com o problema da igualdade. A questão talvez decisiva é a de que, enquanto a perspectiva republicana e “cívica” tende a supor o público homogêneo das concepções de “soberania popular”, na verdade o que temos é a estratificação segundo critérios variados (classe, etnia, gênero, raça...), em que relações de domínio e subordinação definem categorias parciais que se tornam focos potenciais de referência, solidariedade e identificação – e a atualização desses focos potenciais pode ser a condição para que a desigualdade que se dá em torno deles venha a desaparecer. Ponderar essa questão leva a reconhecer duas coisas. Em primeiro lugar, que a caminhada a ser feita em busca da sociedade civil do pluralismo moderno e individualista pode exigir, em certas circunstâncias, a passagem pela afirmação tendencialmente beligerante de identidades coletivas “parciais”, e uma perspectiva republicana que se mostrasse propensa a idealizar a política como convergência cívica e debate livre e consequente, cegando-se para o elemento estratégico e de conflito (na linha, por exemplo, de Aristóteles e Hannah Arendt, bem como de certas concepções de “democracia deliberativa” que pretendem valer-se de Habermas), fica exposta à pergunta de se deveria supor ou promover formas parciais de solidariedade (de classe, etnia, gênero, raça...) como condição para os enfrentamentos que a superação das desigualdades requer – e se caberia falar de “civismo” nesse contexto de solidariedades parciais e beligerância virtual ou real. Em segundo lugar, que não há como escapar da *meta* da sociedade civil gellneriana, de individualismo e identidades sociais diluídas, que supõe a continuada presença do elemento estratégico na busca autônoma dos variados objetivos ou interesses próprios pelos indivíduos sem que, contudo, sobrevivam (ademais da coletividade abrangente, que, naturalmente, nada impede de vir a ser concebida, no limite, na escala do próprio planeta) grupos ou coletividades parciais capazes de pretender competir pela identidade dos cidadãos e de apresentar-se como focos de solidariedade e “civismo”.

Ainda uma observação especial com respeito ao jogo entre estratégia (a que remete fatalmente a ênfase na desigualdade como problema e na autonomia como desiderato) e identidade. Ela é sugerida por certa elaboração empreendida por Alessandro Pizzorno, em livro recente, de ideias de Hegel a respeito da categoria de “reconhecimento” (Pizzorno, 2000, especialmente p. 210 e seguintes). O ponto crucial é que a ideia hegeliana de “reconhecimento”, de óbvias conexões com a identidade, vincula-a à ideia do relacionamento estratégico de maneira especialmente aguda e nítida.

[...] Hegel coloca o problema de como têm origem as relações entre os homens justamente numa luta pelo reconhecimento. ‘A luta de reconhecimento e submissão a um senhor é o fenômeno no qual surge a convivência dos homens como começo dos estados’ (*Enciclopédia* par. 433). Encontramos aqui a explícita resposta hegeliana à hipótese hobbesiana, e contratualista em geral, do fundamento das relações sociais: não contrato entre iguais, mas reconhecimento entre desiguais – que, contudo, deve ser reconhecimento recíproco, pois nem mesmo o mais forte pode se permitir não ser reconhecido pelo mais fraco. (Pizzorno, 2000, p. 212)

No limite, essa luta pelo reconhecimento se dá em termos em que a dimensão estratégica da “afirmação de si” – ou, na caracterização feita pelo próprio Pizzorno em textos anteriores, do “distinguir-se” (Pizzorno, 1966) – surge sob a forma da afirmação da “honra” (ou da identidade que é objeto do reconhecimento social, numa operação em que se combinam, como Pizzorno destaca, tanto elementos cognitivos quanto *morais*) mesmo ao preço da própria vida, e portanto no plano de um enfrentamento propriamente físico ou beligerante: segundo Hegel, diz Pizzorno, a luta tem seu termo

quando um dos dois combatentes aceita correr o risco de perder a própria vida, superando o condicionamento de sua *naturalidade*, vale dizer, de sua *corporeidade*; isso o coloca em condição de submeter o outro, que, subtraindo-se ao risco, permanece justamente vinculado a sua *naturalidade*, e é forçado a reconhecer o primeiro como espiritual, portanto superior. A relação de superioridade/inferioridade social aparece portanto fundada sobre a presença de um sujeito que, dando mais valor à honra (isto é, ao reconhecimento que obtém dos demais participantes na luta) do que à própria vida, se desvincula dos laços da corporeidade e afirma sua natureza espiritual, que é superior porque duradoura: ‘espiritual’, com efeito, significa (já que se contrapõe a ‘temporal’, isto é, *temporário*) apto a durar além da vida do corpo. (Pizzorno, 2000, p. 212)

No contexto de nossa discussão, o interesse disso consiste na maneira peculiar em que se corroboram algumas das ideias propostas ou sugeridas acima. Assim, temos o acoplamento entre a própria ideia de desigualdade e a identidade socialmente definida (o reconhecimento), com o crucial da identidade e do reconhecimento sendo visto em termos de relações de domínio e subordinação. Por outro lado, esse acoplamento transpõe para um contexto especial a ideia

de interação estratégica: se, nesse contexto, a luta por domínio e subordinação, ou a afirmação de si, se associa com ideias “nobres” como a “honra”, vista de forma a levar ao desprendimento com respeito a preocupações ou interesses talvez menos nobres e, no limite, até com respeito à própria vida, tal contexto é também inequivocamente um contexto de violência ou beligerância potencial ou real – de maneira claramente afim à ideia da virtude “cívica” que floresce no cenário da “comunidade segmentária” ou da *Umma* que demanda a identificação e a lealdade heroica de seus membros individuais. É, sem dúvida, concebível que esse contexto heroico seja percebido como mais propício a um ideal de vida que alguns considerem preferível, ou que se anseie pela “comunidade perdida”, e cabe reconhecer que a superação da desigualdade requer o recurso eventual às virtudes que tal contexto premia; dificilmente se poderia pretender, porém, que se tenha com ele a forma adequada de enquadrar estavelmente as questões envolvidas na igualdade e na autonomia como valores, ou uma descrição apropriada da meta a ser buscada. Ao contrário, aquele enquadramento supõe que, arrefecendo, na sociedade civil pluralista, a relevância dos fundamentos sociais da identidade (no sentido do deslocamento da questão da identidade para o plano de decisões pessoais, ainda que referidas a matéria-prima socialmente dada), possa-se ter o fatal componente estratégico da interação social também ele transposto para formas mitigadas e deslocado para o plano em que o heroísmo se torne supérfluo, com a tolerância ensejando a busca da afirmação de si em termos compatíveis com a convivência harmônica. Condição que, naturalmente, não cabe entender de maneira que assimile o individualismo com o reino do interesse “vil” ou do egoísmo desenfreado: assim como supõe que minha identidade é assunto meu, a sociedade pluralista supõe também, de forma decisiva, que a realização autônoma dessa identidade passa pela associação voluntária com os demais em laços de natureza variada, dos quais não há por que excluir os laços afetivamente cálidos e duradouros (a amizade, o amor, talvez o reconhecimento redefinido de maneira a se excluir dele – ou a mitigar nele – o componente hegeliano e estratégico) e a adesão prestada lucidamente à própria coletividade abrangente, de qualquer escala, em que tal arranjo se torna possível. Ainda que cumpra reconhecer que parte crucial do arranjo consiste, sem dúvida, em viabilizar, por contraste com a inserção cega no jogo de lealdades e antagonismos coletivos, a aproximação à sobriedade da “sociabilidade entre estranhos” que Weber viu como característica do mercado (cf. Weber, 1964, p. 496).³

3 Entre nós, Bruno Pinheiro W. Reis tem elaborado as importantes implicações da concepção weberiana de mercado, que eu próprio utilizei há tempos para a discussão de desenvolvimento político (cf. Reis, B. P. W., 1997, especialmente o capítulo 3, publicado em forma revisada em Reis, B. P. W., 2003; veja-se também Reis, F. W., 2000).

5 Ao lado do ânimo em boa parte orientado para o esclarecimento normativo ou doutrinário da discussão até este ponto, avaliar a questão da igualdade com referência à atualidade brasileira desloca o esforço analítico para o plano empírico, e o desafio é aqui o de apreender as chances de que venham a operar mecanismos que pudessem levar à aproximação ao ideal da sociedade civil do pluralismo e da autonomia individual, ou pelo menos que viessem a ensejar a luta mais efetiva por aquele ideal. Nas condições de grandes desigualdades herdadas de nossa longa experiência escravista, talvez a consideração crucial seja a de que os mecanismos relevantes de psicologia coletiva em operação no país são, em grande medida, mecanismos próprios da estrutura de castas, no sentido de que a desigualdade não é vivida subjetivamente como problemática pelos que se acham em posições inferiores, não é experimentada como injusta nem dá origem a disposições inconformistas de maneira generalizada ou difundida. E aí se encontram diretamente envolvidos, de novo, problemas que dizem respeito tanto à participação em categorias sociais variadas quanto à questão do individualismo: a ruptura do conformismo supõe o questionamento do caráter natural ou inevitável de minha inserção em determinada categoria e o surgimento de mecanismos de comparação e frustração que seriam próprios da estrutura de classes, por contraste com castas, e da operação menos rígida de fatores de natureza adscritícia que a caracterizaria. Em particular, o aparecimento do inconformismo e da disposição reivindicante supõe a ocorrência do sentimento de *injustiça*, que, como assinalava W. G. Runciman há tempos, encontra-se relacionado com uma forma básica de “incongruência de status”, em que ressalta certa dialética entre ser igual e simultaneamente ser desigual: é preciso que haja o sentimento de ser igual ao outro em aspectos decisivos (de estar basicamente incluído, portanto, numa mesma categoria com ele) para que o fato de ser tratado por ele ou pela sociedade como desigual ou inferior surja aos meus olhos como injusto e inaceitável (cf. Runciman, 1966).

A velha literatura sobre incongruência de status costumava recorrer às relações entre brancos e negros numa sociedade racista para ilustrar a possibilidade de percepções diversas, na definição da identidade pessoal básica, quanto à relevância da participação nas categorias coletivas correspondentes a diferentes dimensões de status (contrapondo especialmente categorias e dimensões de status adscritícias e “adquiridas”, estas últimas dependentes do desempenho individual), bem como as implicações que decorreriam para a disposição conformista ou inconformista. Seria o caso do indivíduo negro que consegue algum tipo de êxito profissional e que poderia avaliar sua situação geral de acordo com uma das duas fórmulas seguintes: “Não obstante minha condição de negro, é-me dada a oportunidade de exercer uma ocupação recompensadora”;

ou: “Embora eu seja um profissional competente, sou depreciativamente tratado como negro”. A primeira fórmula implica a ideia de se receber algo a que não se faz jus inequivocamente, enquanto a segunda contém a ideia de ver negado um direito, e as implicações envolvidas em ambas são claramente distintas do ponto de vista de até que ponto o indivíduo em questão se percebe como efetivamente igual aos demais na sociedade a que pertence.

Cabe fazer algumas observações a respeito. Em primeiro lugar, a probabilidade de ocorrência de uma ou outra fórmula estará relacionada com o grau “objetivo” de desigualdade entre as raças na sociedade de que se trate: a probabilidade de avaliações do segundo tipo sem dúvida aumentará à medida que mais e mais negros tenham a chance de vir a ser profissionais bem-sucedidos, e assim de se tornar socialmente “mais iguais” aos brancos. Em segundo lugar, embora as coisas se tornem mais extremas no campo das relações entre raças (com o caráter mais rigidamente adscritício das características raciais, ou menos passível de alteração pelas ações do indivíduo, além de serem características de alta visibilidade), a mesma lógica pode ser mostrada em operação ainda que as categorias dominadas ou negativamente privilegiadas sejam definidas em termos diferentes: o trabalhador braçal, o camponês, o “pobre”, o natural desta ou daquela região etc. Finalmente, note-se que a segunda fórmula oferece ao indivíduo não somente uma razão para o sentimento de injustiça e o inconformismo correspondente, mas também a definição clara daqueles que compartilham com ele a marca ou o estigma adscritício que o torna “menos igual”, ou seja, um foco potencial de solidariedade.

O que aqui se propõe é que a grande desigualdade que subsiste na sociedade brasileira é de molde a fazer que os mecanismos do tipo conformista ainda estejam presentes de maneira provavelmente dominante. Isso não significa, por certo, que o intenso processo de transformação estrutural do país ao longo do último século não tenha tido consequências importantes no sentido de alterar as condições básicas de vida e de mobilizar psicologicamente amplas parcelas da população. Mas esse processo não chegou ainda a criar, de modo difundido, as condições cognitivas ou intelectuais requeridas para dar consequências políticas mais dramáticas à solidariedade potencial das categorias destituídas, como quer que se queira considerá-las ou defini-las. Assim, os problemas principais de nossa cidadania, que Jessé Souza caracteriza como periférica em aparente alusão à posição do país como tal no plano internacional, continuam a girar em torno do caráter precário da inserção política da maioria dos nossos cidadãos e de sua condição periférica ou marginal relativamente à própria sociedade brasileira, condição esta marcada por deficiências materiais e psicológico-intelectuais.

Contudo, não obstante os correlatos intelectuais negativos da desigualdade, a mobilização produzida pela mudança estrutural do país não pode senão projetar-se sobre o plano eleitoral. Se há muito essa projeção transforma o processo eleitoral brasileiro num foco ameaçador de subversão da ordem aos olhos do *establishment* socioeconômico e político e resulta em sérias turbulências político-institucionais, temos agora um fato novo na nitidez com que as disputas eleitorais mais importantes no Brasil pós-ditadura de 1964 são marcadas pela correlação entre voto e posição social dos eleitores (vejam-se, em particular, o confronto entre Lula e Alckmin em 2006 e as eleições municipais de 2008 em São Paulo): à medida que empalidece a memória do enfrentamento planetário da Guerra Fria entre capitalismo e socialismo e que a democracia eleitoral se vai tornando um traço rotineiro na vida do

país, a junção da desigualdade com eleições aos poucos coloca, como a história da democracia mostra repetidamente, a “questão social” e o tema da redistribuição no foco do processo político-eleitoral. Os ingredientes populistas da onda que tem percorrido diversos países da América Latina, e que alguns têm designado como “populismo carismático” (num contraste de nitidez com o populismo latino-americano do passado, em que eram figuras de “elite” a acenar para o povão), são talvez um componente fatal dessa afirmação da democracia eleitoral em condições de desigualdade. Mas cabe talvez esperar, num mundo em que a crise econômica de proporções catastróficas restaura o reconhecimento da importância da política e da ação estatal, que a eventual redução da desigualdade ocorra num quadro de aprendizado de convivência social-democrática e de construção institucional efetiva.

Referências

- GEERTZ, Clifford. The integrative revolution: primordial sentiments and civil politics in the new states. In: _____. *The interpretation of cultures*. Nova York: Basic Books, 1973.
- GELLNER, Ernest. *Condições da liberdade: a sociedade civil e seus críticos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1996.
- HOLMES, Stephen. Gag rules or the politics of omission. In: ELSTER, Jon; SLAGSTAD, Rune (Eds.). *Constitutionalism and democracy*. Nova York: Cambridge University Press, 1993.
- KELLY, George Armstrong. Who needs a theory of citizenship? *Daedalus – Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences*, vol. 108, n. 4, outono, p. 37-54, 1979.
- KORNHAUSER, William. *The politics of mass society*. Nova York: The Free Press, 1959.
- PIZZORNO, Alessandro. Introduzione allo studio della partecipazione politica. *Quaderni di Sociologia*, vol. XV, nos. 3-4, julho-dezembro, 1966.
- _____. Risposte e proposte. In: DELLA PORTA, Donatella; GRECO, Mônica; SZAKOLCZAI, Arpad (Orgs.). *Identità, riconoscimento, scambio: saggi in onore di Alessandro Pizzorno*. Roma-Bari: Laterza, 2000.
- REIS, Bruno Pinheiro W. *Modernização, mercado e democracia: política e economia em sociedades complexas*. Rio de Janeiro, 1997. Tese (Doutorado em Ciência Política) – IUPERJ.
- _____. O mercado e a norma: o estado moderno e a intervenção pública na economia. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 18, no. 52, junho, 2003.
- REIS, Fábio Wanderley. Solidariedade, interesses e desenvolvimento político. In: _____. *Mercado e utopia: teoria política e sociedade brasileira*. São Paulo: Edusp, 2000.
- RUNCIMAN, W. G. *Relative deprivation and social justice*. Los Angeles: University of California Press, 1966.
- TOCQUEVILLE, Alexis de. *Democracy in America*. Nova York: Anchor Books, 1969.
- WEBER, Max. *Economía y sociedad: esbozo de Sociología Comprensiva*. 2 ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1964.

Inequality, identity and citizenship

Abstract

The article focuses on the relationship between problems of inequality and identity. Pointing out the importance, with regard to identity, of the immersion of individuals in different collective categories, it inquires into the difficulties involved in the relationship between collective and individual autonomy. The idea of a pluralist society is defended, together with the conception of citizenship in which the civic and solidary virtues, in the sober form of a reflexive tolerance, are balanced with the “civil” values of individualism and the autonomy of the individual. A final section seeks to apply briefly the results of the previous discussion to the problem of equality in today’s Brazil.

Key words: inequality, identity, ascription, citizenship, pluralism.

Desigualdades, identidad y ciudadanía

Resumen

El artículo tiene su foco en las relaciones entre cuestiones de desigualdad y de identidad. Destacando la importancia, para las cuestiones de identidad, de la inmersión del individuo en categorías colectivas diversas, se examinan las dificultades enredadas en las relaciones entre autonomía colectiva y autonomía individual. Se defiende la idea de la sociedad pluralista y de la concepción de ciudadanía en que las virtudes civiles y solidarias, bajo la forma sobria de la tolerancia reflexiva, se equilibran con valores “civiles” del individualismo y de la autonomía del individuo. Al final, se aplican brevemente los resultados de la discusión a la cuestión de igualdad en la actualidad brasileña.

Palabras clave: desigualdad; identidad; adscripción; ciudadanía; pluralismo.

Data de recebimento do artigo: 14-04-2009

Data de aprovação do artigo: 14-05-2009