

## O CONTRATO SOCIAL E O SENTIMENTO DE PERTENCIMENTO

Antonio Oneildo Ferreira<sup>1</sup>

SUMÁRIO: Introdução. 1. O contrato social segundo Rousseau. 2. Análise crítica do contrato social rousseauiano, sob a perspectiva do sentimento de pertencimento. 2.1. As teorias do reconhecimento. 3. Em defesa das ações afirmativas e da representação política das minorias. Considerações finais.

*“Cada um de nós põe em comum sua pessoa e todo o seu poder sob a direção suprema da vontade geral; e recebemos, enquanto corpo, cada membro como parte indivisível do todo”.*

*(Rousseau, Do Contrato Social, Livro I, Capítulo VI)”*

### **Introdução**

Este artigo compõe uma série de ensaios que tenho publicado, mais remota<sup>2</sup> ou recentemente<sup>3</sup>, sobre análises críticas e perspectivas atuais das teorias do contrato social, como premissas potencialmente iluminadoras para as questões políticas, éticas e jurídicas da modernidade tardia que ora vivenciamos. Cada pensador clássico do contratualismo confere primazia a um aspecto da relação entre Estado e sociedade civil: a) Thomas Hobbes (1588-

---

<sup>1</sup> Advogado. Presidente da OAB/RR no período de 2001 a 2012. Diretor-Tesoureiro do CFOAB no período de 2013 a 2019.

<sup>2</sup> Trata-se de dois artigos publicados como capítulos em livros de minha autoria, um em 2017: Capítulo 24 – “As reformas estruturantes e o contrato social” (pp. 285-299). FERREIRA, Antonio Oneildo. *A natureza contramajoritária da advocacia: Direitos Humanos, Igualdade de Gênero e Democracia*. Brasília: Editora OAB, Conselho Federal, 2017; e outro em 2019: Capítulo 8 – “A reforma trabalhista na perspectiva do contrato social” (pp. 125-142). FERREIRA, Antonio Oneildo. *A constituição balzaquiana e outros escritos*. Brasília: Editora OAB, Conselho Federal, 2019.

<sup>3</sup> Trata-se da tríade de artigos de minha autoria publicada em 2025 no *Portal Migalhas*, a saber: “A política e o Supremo entre pactos e espadas: uma análise à luz da filosofia política de Thomas Hobbes”. Disponível em: <<https://www.migalhas.com.br/depeso/425854/politica-e-stf-entre-pactos-e-espadas-analise-a-luz-de-thomas-hobbes>>. Acesso em: 13/05/2025. “A ética da advocacia à luz do imperativo categórico”. Disponível em: <<https://www.migalhas.com.br/depeso/427523/a-etica-da-advocacia-a-luz-do-imperativo-categorico>>. Acesso em: 13/05/2025. “A natureza jurídica da ação e o direito fundamental de acesso à justiça sob a perspectiva do contrato social”. Disponível em: <<https://www.migalhas.com.br/depeso/430032/contrato-social-a-natureza-juridica-da-acao-e-o-acesso-a-justica>>. Acesso em: 13/05/2025.

1679)<sup>4</sup>, ao Estado como aparato de monopólio da coerção; b) John Locke (1632-1704)<sup>5</sup>, ao Estado como garantidor de direitos individuais naturais; e c) Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), ao Estado como articulador de uma comunidade política voltada ao bem comum.

A meu ver, as três visões são complementares de uma teoria mais ampla do Estado moderno – “metafísicas da explicação social”<sup>6</sup>, que advogam a favor da origem da sociedade como produto da vontade humana, constituinte de um contrato social hipotético pelo qual os indivíduos cedem seus direitos ao Estado. Não obstante, interessa, para os fins deste ensaio, a versão de Rousseau, por ser o filósofo genebrês o contratualista que efetivamente se preocupou em tematizar a inclusão dos cidadãos em uma comunidade integrada, conforme um senso de pertencimento fundado no postulado do bem comum. Tal preocupação se torna mais evidente pela proposição de um contrato que minimize as desigualdades naturais e institua a igualdade moral, política e jurídica de todos os membros da comunidade, de modo a reequilibrar o todo social. Uma vez que nosso objeto de reflexão é o *sentimento de pertencimento* dos cidadãos à sociedade que integram, sigamos a trilha rousseauiana.

Rousseau possui uma noção *comunitária* do contrato social: numa democracia preferencialmente direta, os cidadãos hão de convergir seus interesses para uma *vontade geral* compatível com o *bem comum*. Está na base dessa formulação uma antropologia do ser humano que vincula o pessoal ao social, em antecipação ao discurso sociológico moderno, bem como às teorias do reconhecimento. Essa interpenetração entre pessoal e social retoma o axioma aristotélico do “animal político” (*zoon politikon*), ao sugerir que o ser humano só se realiza plenamente na vida em sociedade, como participante ativo na deliberação sobre os assuntos coletivos.

No entanto, Rousseau não chega a efetivamente se preocupar com a diversidade imanente à sociedade, fator que torna inviável pensar em uma vontade que não seja fragmentária, nos termos do princípio da *igualdade como diferença*. Se a igualdade formal é insuficiente para incluir todos os sujeitos em uma sociedade plural, tampouco será o bastante a igualdade material. Admitamos que a ausência da reflexão sobre a *questão da diferença* por

---

<sup>4</sup> Realizei uma interpretação mais profunda sobre o contrato social de Hobbes no supracitado artigo “A política e o Supremo entre pactos e espadas: uma análise à luz da filosofia política de Thomas Hobbes”.

<sup>5</sup> O contrato social proposto por Locke reage às ideias absolutistas de Hobbes, sob um fundamento liberal que reconhece direitos morais à propriedade aos indivíduos, anteriores ao próprio Estado, cabendo a este a salvaguarda desses direitos individuais de profunda essência moral. Conferir: DALLARI, Dalmo de Abreu. *Elementos de teoria geral do Estado*. 25ª ed. São Paulo: Saraiva, 2005 (pp. 13-14).

<sup>6</sup> Tal termo é utilizado por: MASCARO, Alysson Leandro. *Lições de Sociologia do Direito*. São Paulo: Quartier Latin, 2007 (p. 61).

Rousseau e seus contemporâneos se afigura perfeitamente compreensível, dado o contexto histórico e social do pensamento iluminista, o século XVIII, quando se objetivava inicialmente a implantação e a legitimação dos ideais republicanos e democráticos, no contexto da ascensão da burguesia como classe condutora do processo econômico e político.

Ora, a indagação propulsora deste ensaio é: *por que um indivíduo abdicaria das suas liberdades originárias, se ele não vier a se sentir pertencente à sociedade instituída pelo contrato social?* Eis uma das facetas da questão da inclusão social, que tanto desafia as democracias hodiernas. Rousseau respondeu a essa pergunta, mas de forma incompleta, ao menos do ponto de vista das exigências das sociedades contemporâneas do fim do século XX e início do século XXI, plurais e multifacetadas. O reconhecimento e a inclusão social não podem ser assegurados na base de leis gerais e abstratas. Ressalve-se, também, que o bem comum não pode, no contexto da diversidade constitutiva das sociedades atuais, ser visto como um conceito total, monolítico e hegemônico. Há uma forma particular de realizar a justiça para cada grupo social. Os princípios democráticos rousseauianos da *soberania popular* e da *autolegislação* são insuficientes para garantir a expressão dos grupos marginalizados, pois são justamente os grupos hegemônicos os que se impõem na legislação da democracia representativa<sup>7</sup>, capturando, com sua influência (*lobby*), os órgãos legislativos. Uma interpretação radical desse princípio, aliás, é extremamente perigosa, porquanto pode conduzir a uma visão totalitária do Estado e/ou da sociedade, ao se exigir que os indivíduos cedam todos seus direitos à “posse comum” dirigida pela suprema “vontade geral”, relacionando-se uns com os outros como partes constituintes de um “todo indivisível”.

Relembremos o contexto histórico em que se elabora este ensaio: as sociedades contemporâneas são marcadamente plurais, em termos culturais, religiosos, político-ideológicos, linguísticos, étnicos, raciais, de gênero e de orientação sexual, entre outros. Trata-se de sociedades onde diversas identidades sociais buscam espaço na esfera pública para obter o reconhecimento de seu valor social. Esta é a base das exigências de *pertencimento* e *reconhecimento*. Isso em mente, busco, neste espaço, tematizar o *sentimento de pertencimento* como uma condição imprescindível a uma visão contemporânea do contrato social. Isto é, quero

---

<sup>7</sup> Consideremos que a democracia direta, tal como preconizada por Rousseau em seu projeto de constituição para Genebra, é inviável para qualquer Estado contemporâneo, por isso mesmo inexistente em nossa etapa histórica. “Rousseau não admite a representação ao nível da soberania. Uma vontade não se representa. (...) Mas Rousseau reconheceria a necessidade de representantes a nível de governo”. NASCIMENTO, Milton Meira do. “Rousseau: da servidão à liberdade”. In: WEFFORT, Francisco C. (org.). *Os clássicos da política*. Vol. 1. 14ª ed. São Paulo: Ática, 2006 (p. 198).

afirmar que o contrato social que funda o Estado não busca garantir apenas a paz, a segurança, a liberdade e a propriedade, mas também o *igual reconhecimento da diferença e das formas identitárias na vida social* – é preciso que o indivíduo e os grupos, nas suas peculiaridades, *sintam* que pertencem à comunidade política e jurídica à qual estão vinculados como cidadãos.

No nível da discussão teórica, pretendo empreender uma análise *crítica* do contratualismo de Rousseau, com o auxílio das autoras e autores mais representativos de teorias cuja preocupação central sejam as questões identitárias, notadamente das modernas teorias do reconhecimento (seção 2 e subseção 2.1). Preliminarmente, contudo, exporei as linhas centrais do contratualismo de Rousseau (seção 1).

Ao final deste trabalho (seção 3 e considerações finais), defenderei, sucintamente, ao colocar em foco os povos indígenas, a relevância das *ações afirmativas* em prol de diversos grupos minoritários e excluídos como formas efetivas de reconhecimento que conduzam ao fortalecimento do senso de pertença, bem como uma alteração nos mecanismos de representação política vigentes no Brasil, de modo a albergarem uma ação institucional de *representação política das minorias*. São métodos de enorme potencial de inclusão social rumo a uma comunidade efetivamente plural, que respeite cada individualidade na medida das suas necessidades de diferenciação e reconhecimento social. Passe-se aos argumentos.

## **1. O contrato social segundo Rousseau**

Embora escrevesse em um contexto diferente, qual seja, o da solidificação do pensamento republicano, do governo democrático moderno e da ideia de soberania popular, muitas das inspiradoras lições do filósofo genebrês Jean-Jacques Rousseau ainda iluminam perplexidades e incertezas que pairam sobre as democracias de hoje. A questão básica de seu pensamento é legitimar uma modernidade compatível com a autonomia da condição humana<sup>8</sup>. A fim de não só legitimar, como também de reconstruir os fundamentos do Estado moderno, Rousseau lançou mão de uma situação *hipotética* na qual os seres humanos realizam a transição do estado de natureza (quando ainda “bons selvagens”) para o estado de sociedade, mediante

---

<sup>8</sup> Trata-se de buscar uma liberdade cívica que permita viver de forma mais plenamente humana. MORRISON, Wayne. “De Rousseau a Hegel: o nascimento da tradição expressiva do direito e o sonho da eticidade do direito”. In: *Filosofia do direito: dos gregos ao pós-modernismo*. Trad.: Jefferson Luiz Camargo. 2ª ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012 (p. 184).

uma pactuação que institui a comunidade política a que modernamente se chama Estado. Nesse intento, podem ser identificadas duas etapas teóricas: uma (a) crítica e outra (b) propositiva.

(A) No célebre *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* (1755), Rousseau constrói uma narrativa hipotética acerca de como a transição do estado de natureza para o estado civil teria significado a afirmação da desigualdade, pois vê o pacto social como um estratagema empregado pelos ricos para manterem-se em suas posses, os mesmos que “(...) cercaram um terreno e lembraram-se de dizer ‘isto é meu!’ e encontraram pessoas simples o bastante para crê-lo”<sup>9</sup>. No não menos célebre *Do contrato social* (1762), fase posterior de seu trabalho, máxima elaboração teórica de seu pensamento filosófico, esboça os fundamentos de um pacto social legítimo que substitua o pacto vigente – este baseado em uma farsa, fundado por “impostores”<sup>10</sup>.

Essa farsa seria mantida pelo governo, que tende a usurpar o lugar do soberano de direito (a totalidade do povo) em prol dos interesses de facções e oligarquias poderosas o suficiente para capturá-lo. Está aqui presente o problema da inversão de papéis: ao invés de submeter-se ao povo, na condição de seu funcionário, o governo tende a subjugar-lo<sup>11</sup>; aproveita de sua força para converter seus desígnios em direito, aos quais obedecer torna-se, além de um ato de prudência, um dever. A própria origem da sociedade e das leis, portanto, encontrar-se-ia viciada pela destruição irremediável da liberdade natural pela via da fixação da “lei da propriedade e da desigualdade”, que, em proveito de “alguns ambiciosos”, sujeita “todo o gênero humano ao trabalho, à servidão e à miséria”<sup>12</sup>.

Na frase de abertura de sua *opus magnum*, *Do contrato social*, Rousseau expressa sua inquietação nos seguintes termos paradoxais: “O homem nasce livre e por toda parte encontra-se aprisionado. O que se crê senhor dos demais não deixa de ser mais escravo do que eles”<sup>13</sup>.

---

<sup>9</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Trad.: Lourdes Santos Machado. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

<sup>10</sup> Os quais “inventaram razões enganadoras” para fazer com que “homens rudes, fáceis de seduzir”, aceitassem seus objetivos e corresse “ao encontro de seus grilhões” por não terem experiência bastante para prever os perigos, quais sejam: “Em uma palavra, em lugar de voltar nossas forças contra nós mesmos, reunamo-las em um poder supremo que nos governe segundo sábias leis, que proteja e defenda todos os membros da associação, expulse os inimigos comuns, e nos mantenha em concórdia eterna” (NASCIMENTO, *Op. Cit.*, p. 213).

<sup>11</sup> No mesmo sentido: “Assim como a vontade particular age sem cessar contra a vontade geral, o governo faz um esforço contínuo contra a soberania. (...) Reside aí o vício inerente e inevitável que, com o nascimento do corpo político, tende sem cessar a destruí-lo, assim como a velhice e a morte destroem, por fim, o corpo do homem” (*Ibid.*, p. 233).

<sup>12</sup> Os termos entre parênteses foram colhidos de: *Ibid.*, p. 213.

<sup>13</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do contrato social*. Trad.: Lourdes Santos Machado. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

Desse modo, a manutenção da liberdade civil em uma “(...) forma de associação que defenda e proteja, com toda a força comum, a pessoa e os bens de cada associado (...)” é a questão fundamental à qual o contrato social espera responder. Lembremos que o objetivo do contrato social de Rousseau é encontrar um artifício que narre a história *hipotética* da humanidade e legitime uma ordem social justa que seja produto das convenções humanas, mediante argumentos racionais. Quer-se, com o contrato social, responder à pergunta: por que uma pessoa deve abdicar de sua liberdade natural e obedecer às leis da sociedade moderna?

Assim Rousseau<sup>14</sup> descreve a transição do humano natural para o humano social, nos termos da troca da liberdade natural pela liberdade civil:

A passagem do estado de natureza para o estado civil produz uma mudança extraordinária no homem, ao substituir, em sua conduta, o instinto pela justiça, e ao conferir a seus atos a moralidade de que anteriormente careciam. Só então, quando a voz do dever toma o lugar dos impulsos físicos e dos direitos do apetite, é que o homem, que até aquele momento só se considerara a si próprio, se dá conta de que deve agir segundo diferentes princípios e consultar sua razão antes de dar ouvidos a suas inclinações... O que o homem perde com o contrato social é sua liberdade natural e um direito ilimitado a tudo o que tente e consiga obter; o que ele ganha é a liberdade civil e a propriedade de tudo o que tem. Se queremos evitar equívocos ao avaliarmos uma coisa contra a outra, devemos estabelecer uma clara distinção entre a liberdade natural, que só é limitada pela força do indivíduo, e a liberdade civil, que é limitada pela vontade geral... Acima de tudo isso devemos acrescentar, ao que o homem adquire na condição civil, a liberdade moral, que por si só dele faz o verdadeiro senhor de si mesmo; pois o mero impulso do apetite é a escravidão, enquanto a obediência a uma lei que prescrevemos a nós mesmos é a liberdade.

Podem-se reconhecer similitudes entre a liberdade natural em Hobbes e Rousseau: neste, há a instintiva e imoral busca do indivíduo por “um direito ilimitado a tudo o que tente e consiga obter”, enquanto naquele<sup>15</sup> há uma “guerra de todos contra todos”, também causada pela igualdade de direitos no estado pré-social. No entanto, Rousseau critica a antropologia que subjaz ao liberalismo e à sociedade burguesa, especialmente elaborada por Hobbes, segundo a qual os seres humanos buscam somente seus interesses particulares e egoístas valendo-se de sua razão calculadora. Em lugar disso, Rousseau queria reabilitar a ideia de um cidadão virtuoso e participante nos assuntos públicos, tributária da experiência grega clássica e do pensamento

---

<sup>14</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. *The social contract and discourses*. Trad.: G. D. H. Cole. Ver.: J. H. Brumfitt e John C. Hall). Londres: Dent and Sons, Everyman's Library, 1973 (pp. 195-196) – tradução nossa.

<sup>15</sup> Eis as palavras de Hobbes: “O direito de natureza, a que os autores geralmente chamam *jus naturale*, é a liberdade que cada homem possui de usar seu próprio poder, da maneira que quiser, para a preservação de sua própria natureza, ou seja, de sua vida; e consequentemente de fazer tudo aquilo que seu próprio julgamento e razão lhe indiquem como meios adequados a esse fim. (...) O estado de natureza é uma condição de guerra, porque cada um se imagina (com razão ou sem) poderoso, perseguido, traído” (HOBBES, Thomas. *Hobbes*. Trad.: João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Nova Cultural, 1988, p. 78).

político aristotélico<sup>16</sup>. A partir de sua crítica, Rousseau propõe uma nova ordem social, na forma de instituições modernas que expressem a verdadeira condição natural do ser humano<sup>17</sup>.

(B) Dentro da própria crítica ao *establishment* estão embutidos os caminhos de superação. Rousseau enaltece o *autogoverno* como o método para a libertação humana: somente por meio de leis postas por si próprios, os cidadãos encontrarão sua liberdade civil – uma vez que perderam sua liberdade natural – e escaparão da sujeição imposta pelos governos tirânicos<sup>18</sup>. Obedecer à lei que se prescreve a si mesmo é um ato de liberdade. Obedecer aos impulsos dos apetites, pelo contrário, é escravidão. Não haveria contradição, portanto, em *obrigar* o homem a ser livre, pela força constitutiva do direito, pois as leis devem estar acima dos homens<sup>19</sup>. Assevera Rousseau<sup>20</sup>, em seu *Discurso sobre economia política* (1754): “É somente ao direito que os homens devem a justiça e a liberdade. É esse salutar órgão da vontade de todos que estabelece, no direito civil, a igualdade natural entre os homens”. Não é coincidência que ele tenha sido eleito o patrono intelectual da Revolução Francesa no enfrentamento do absolutismo monárquico, já que a soberania popular assoma como condição *sine qua non* para a libertação do humano moderno.

Autogoverno pressupõe um equilíbrio entre liberdade e igualdade. Ambas andam juntas: um povo só será livre se e quando “(...) elaborar suas leis num clima de igualdade, de tal modo que a obediência a essas mesmas leis signifique, na verdade, uma submissão à deliberação de si mesmo e de cada cidadão, como partes do poder soberano”<sup>21</sup>. Um contrato social legítimo, logo, pressupõe uma forte *ideologia igualitária*; requer uma unidade baseada na igualdade política entre todos os cidadãos, uma unidade que componha a vontade geral que a todos e a cada um submete<sup>22</sup>. Trata-se de uma visão radicalmente democrática, republicana e comunitária

---

<sup>16</sup> Para uma comparação crítica entre a razão virtuosa aristotélica e a razão calculadora na teoria hobbesiana, remeto a: FRATESCHI, Yara. *A Física da Política: Hobbes contra Aristóteles*. Campinas: Editora Unicamp, 2008.

<sup>17</sup> A constituição política e jurídica “desnaturaliza” o homem, possibilitando o desenvolvimento radical de um novo tipo de humanidade, pela elaboração das concepções morais (MORRISON, *Op. Cit.*, p. 185).

<sup>18</sup> Na perspectiva contemporânea, compreende-se que não somente o governo, mas também a maioria social pode ser tirânica, excludente e marginalizante. Aprofundarei este ponto (a questão contramajoritária) à frente.

<sup>19</sup> Conferir: *Ibid.* (p. 188). Nesse sentido, a obediência pode ser forçada, pois legitimada pelo bem comum e pela justiça social: “aquele que se recusar a obedecer à vontade geral será obrigado a fazê-lo por todo o corpo. Isso significa nada menos que será forçado a ser livre (...)” (ROUSSEAU, 1973, p. 107).

<sup>20</sup> *Ibid.* (p. 124).

<sup>21</sup> ROUSSEAU (1999).

<sup>22</sup> O conceito de vontade geral é deveras mais complexo que uma mera soma aritmética de todas as vontades particulares de cada membro da comunidade. Trata-se, pelo contrário, de uma *vontade única*, de acordo com o que ensina Wayne Morrison: “As muitas e diferentes vontades da população podem ser consideradas como uma só vontade porque todos fazem parte do contrato social, e nos termos desse contrato concordaram em dirigir suas ações de modo que alcance o bem comum. Cada cidadão deve abster-se da prática de qualquer ação que possa levar os outros a voltar-se contra ele; desse modo, cada qual se dá conta de que seu próprio bem e o bem comum estão interligados” (MORRISON, *Op. Cit.*, pp. 189-190).

do corpo social. O soberano, que é o corpo moral e coletivo que edifica o Estado, não é um único indivíduo, mas uma entidade abstrata<sup>23</sup> que decide em nome da vontade geral de toda a coletividade, por meio da lei, de forma que cada indivíduo poderá ver-se representado por essa decisão, desde que ela promova a utilidade pública, o bem comum.

Reconhecendo as desigualdades naturais, o contrato social as substitui por uma igualdade jurídica que torna todos os homens e mulheres iguais por convenção, na medida em que desfrutam dos mesmos direitos e que devem obediência às mesmas leis gerais e abstratas (princípio do direito), cuja obrigatoriedade é o fato de estas exprimirem a vontade geral e a soberania popular: “são as leis que impusemos a nós mesmos”. Não houvesse um ponto de concórdia, um denominador comum aos interesses plurais e díspares que compõem o vínculo social, nenhuma sociedade poderia existir. Por isso, apregoa-se uma alienação total dos direitos de cada associado ao todo. Para dizer lapidarmente: em Rousseau, democracia é um governo da vontade geral dirigido ao alcance do bem comum. Todavia, como defenderei adiante, os conceitos de vontade geral, bem comum e soberania popular são insuficientes, e em alguns aspectos até contraproducentes, para assegurar uma democracia justa e solidária.

No fim das contas, a mensagem de Rousseau é ambígua, ao refletir tanto as tendências otimistas<sup>24</sup> quanto as pessimistas<sup>25</sup> do Iluminismo. Suas lições são passíveis de interpretações conflitantes. Ora o genebrês tem sido considerado instigador da Revolução Francesa, ora pai retórico do marxismo, ora defensor do princípio geral do direito, ora pensador cujas ideias levaram a consequências totalitárias<sup>26</sup>. Para os propósitos deste ensaio, o maior risco de que se adverte é que a sociedade jungida pelo bem comum resvale no totalitarismo. Vê-se tal risco em nível teórico, por exemplo, neste passo do *Contrato social* em que Rousseau<sup>27</sup> preconiza a alienação total dos direitos de cada associado à comunidade:

Quando bem compreendidas, essas cláusulas [*do contrato social*] podem reduzir-se a uma só – a alienação total de cada associado, com todos os seus direitos, à comunidade

---

<sup>23</sup> Há um inevitável paradoxo na teoria rousseauiana, uma vez que, ao tempo que se defende a soberania popular, também se abre caminho para o elitismo. Sendo o soberano uma entidade abstrata incapaz de agir por si mesma, e sendo o povo ainda não educado o suficiente para tornar-se autoconsciente quanto ao bem comum (quanto à sua própria vontade), caberá às elites promulgar leis que atendam ao espírito do bem comum. Nesse sentido, embora se diga que a soberania não se representa, o governo é constituído de representantes (um *deus ex machina*), burocratas e legisladores, que conduzem as instituições do Estado. Conferir: *Ibid.* (p. 191).

<sup>24</sup> Por um lado, há uma expectativa humanista, talvez ingênua, de que o mero conhecimento do problema social levará a um consenso sobre a necessidade de promover o bem comum, na base da vontade geral e da justiça social.

<sup>25</sup> Por outro lado, há uma profunda descrença no estágio em que a modernidade então se encontrava, permeada pelo individualismo burguês e pela busca da felicidade em termos de resultados econômicos e satisfação de interesses meramente pessoais.

<sup>26</sup> MORRISON (*Op. Cit.*, p. 186).

<sup>27</sup> ROUSSEAU (1973, p. 174).



toda, (...) porque, se os indivíduos conservassem certos direitos, não haveria um superior comum que decidisse entre eles e o público; como cada qual seria, até certo ponto, seu próprio juiz, logo pretenderia ser juiz de todos, e o estado de natureza seria então mantido.

Daí nos resta questionar: Rousseau sacrifica o indivíduo à totalidade? Com efeito, a mais séria crítica que desafia o contratualismo rousseauiano é a exigência de total subordinação do indivíduo ao social, a fim de ser criada uma individualidade comunitária, em tese “mais plenamente humana”<sup>28</sup>. Aprofundemos esta crítica na seção vindoura.

## **2. Análise crítica do contrato social rousseauiano, sob a perspectiva do sentimento de pertencimento**

Como visto, são conceitos-chave do contratualismo de Rousseau o trinômio inextrincável *vontade geral*, *bem comum* e *soberania popular*, enquanto o princípio da *autolegislação* opera como um mediador entre os três conceitos, convocado para resolver as supostas inconsistências por eles engendradas. Grosso modo: ao elaborarem as leis gerais e abstratas que hão de seguir, os cidadãos criam o direito, obrigando-se a cumpri-lo (porque é da vontade deles que o direito seja cumprido, à medida que venha a fortalecer o bem comum). Aparentemente, o sistema acima mostra-se completamente íntegro, fechado, fundamentado. Entretanto, todas essas premissas podem ser alvo de críticas consequentes. A mais grave delas é, conforme esposado na seção anterior, o risco de que a sociedade fortemente comunitária apregoada por Rousseau se torne totalitária e esmague as diversas identidades sociais, conviventes nas sociedades plurais, tornando-as rarefeitas e subjugadas à vontade da maioria. O princípio da igualdade política desempenha papel primordial nesta discussão.

Cuida-se, aqui, de analisar criticamente o contrato social proposto por Rousseau, com base em distintas compreensões do *princípio da igualdade*. Há três relações possíveis entre os princípios da igualdade e da diferença, cada qual resultando em diferentes exigências para a igualdade<sup>29</sup>: a) *igualdade formal*: embora sejamos diferentes, teremos os mesmos direitos (isonomia); b) *igualdade material*: porque somos diferentes, teremos, tanto quanto possível, os

---

<sup>28</sup> MORRISON (*Op. Cit.*, p. 193).

<sup>29</sup> O constitucionalista estadunidense Michel Rosenfeld afirma que a igualdade como diferença corresponde ao terceiro estágio da igualdade na história constitucional norte-americana, sob o ideal de “dar a cada um segundo suas distintas necessidades”. A igualdade como diferença avalia quais diferenças devem ter consequências jurídicas e quais não. ROSENFELD, Michel. “O constitucionalismo americano confronta o novo paradigma constitucional de Denninger”. In: *Revista brasileira de estudos políticos*, nº 88. Trad.: Menelick de Carvalho Netto. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003, pp. 88-90.

mesmos bens e oportunidades (redistribuição); c) *igualdade como diferença*: somos diferentes e queremos continuar diferentes, razão pela qual precisamos do reconhecimento de direitos especiais. É a última das compreensões da igualdade que guia as lutas identitárias contemporâneas: o reconhecimento da diferença está umbilicalmente ligado ao sentimento de pertencimento dos indivíduos e grupos minoritários à sociedade como um todo.

Na contemporaneidade, assistimos à coexistência de uma multiplicidade de doutrinas religiosas, ideológicas e filosóficas, sob uma mesma ordem constitucional, que instaura na sociedade conflitos que sugerem o abandono do modelo de “Estado-nação” pelo de “Estado pós-nacional” ou “Estado multiétnico”<sup>30</sup>. Nesse contexto, a *igualdade como diferença* exige o *tratamento desigual dos diferentes*, a consideração da diferença no processo interpretativo e aplicativo do direito<sup>31</sup>. Daí entrar a diferença na complexa estrutura do argumento da igualdade: a diferença estipula a igual consideração dos cidadãos pelo Estado, levando-se em consideração justamente as necessidades especiais, as idiosincrasias e as desvantagens que porventura venham a acometê-los. Somente esse tipo de inclusão da diferença pode conduzir a um completo sentimento de pertencimento.

É preciso cuidar para que, na democracia, o poder de influência dos grupos hegemônicos e os interesses da maioria não se imponham absolutamente com relação a questões econômicas, morais, éticas, religiosas e culturais controvertidas. Para que as decisões do processo político

---

<sup>30</sup> Conforme propõe o filósofo alemão Jürgen Habermas (1929-), o Estado-nação é substituído por um Estado democrático de direito que configura uma “nação de cidadãos” baseada numa *cultura política comum*: “(...) não é necessário amarrar a cidadania democrática à identidade nacional de um povo; porém, prescindindo da variedade de diferentes formas de vida culturais, ela exige a socialização de todos os cidadãos numa cultura política comum”. HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. Vol. 2. Trad.: Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003, p. 289.

<sup>31</sup> O *princípio da diferença*, como parte estruturante das sociedades liberais contemporâneas, é exemplarmente teorizado pelo filósofo estadunidense John Rawls (1921-2002) como um dos dois princípios integrantes de uma concepção política da *justiça como equidade* (vindo a complementar o princípio da liberdade). Mediante o procedimento hipotético da *posição original* (em verdade, uma reelaboração do contrato social), é suposto que os membros da sociedade, situados por trás de um “véu da ignorância”, desconheçam sua posição social (de privilégio ou exclusão) na sociedade que virão a constituir segundo condições equitativas de convivência. Tal procedimento levaria à eleição dos seguintes princípios reitores de uma *sociedade bem ordenada*: “(1) Cada pessoa tem direito igual a um sistema plenamente adequado de liberdades e de direitos básicos iguais para todos, compatíveis com um mesmo sistema para todos. (2) As desigualdades sociais e econômicas devem preencher duas condições: em primeiro lugar, devem estar ligadas a funções e a posições abertas a todos em condições de justa igualdade de oportunidades; e, em segundo lugar, devem proporcionar a maior vantagem para os membros mais desfavorecidos da sociedade”. RAWLS, John. “A teoria da justiça como equidade: uma teoria política, e não metafísica”. In: RAWLS, John. *Justiça e Democracia*. Org.: Catherine Audard. Trad.: Irene A. Paternot. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 204. Ora, o primeiro princípio não se distingue das típicas liberdade e igualdade liberais. A contribuição decisiva de Rawls é a defesa da igualdade de oportunidades e o fomento de vantagens para os membros desfavorecidos da sociedade. Essa premissa abriu caminho para a legitimação filosófica e ideológica de políticas como as ações afirmativas.

resguardem o conteúdo de justiça consistente com o princípio da igualdade, os direitos fundamentais hão de assumir proeminência no ordenamento jurídico-constitucional.

Alerte-se que os direitos individuais não são o suficiente para assegurar o sentimento de pertencimento dos indivíduos à sociedade, pois o sujeito não pode ser isolado de seu contexto cultural, de seu senso de identidade – que é formado justamente no indissociável contexto dos grupos culturais. Em grande medida, hão de ser reconhecidos também *direitos coletivos*, para que a democracia seja plenamente satisfatória. Isso é válido especialmente para as minorias culturais, étnicas, raciais, linguísticas e religiosas, que dependem da preservação de seu ambiente vital para reconhecerem-se a si mesmas. As teorias do reconhecimento enfocam esse ponto, que me parece incontornável. Vejamos, pois, seus pressupostos e desdobramentos.

## 2.1. As teorias do reconhecimento

A noção de *identidade* adquiriu proeminência para compreender a agenda dos movimentos sociais demandantes de direitos na política contemporânea<sup>32</sup>. O questionamento de práticas sociais opressivas e a propositura de práticas emancipatórias alternativas é possibilitado somente quando militantes de determinada causa desenvolvem um *senso de identidade coletiva* próprio e utilizam-no no domínio político-estratégico. Apenas com a construção positiva de uma identidade definida os grupos vitimados deixam de ser indivíduos e se tornam sujeitos históricos<sup>33</sup>.

A *luta por reconhecimento* de grupos que se mobilizam em torno da nacionalidade, da etnia, da raça, do gênero e da sexualidade converteu-se no paradigma político pós-socialista do século XX em diante<sup>34</sup>. A justiça inclui não somente a igual distribuição de bens e oportunidades<sup>35</sup> (como era o enfoque das teorias economicistas, como o marxismo e seus

---

<sup>32</sup> HALL, Stuart. “Quem precisa de identidade?”. In: HALL, Stuart (org.). *Identidade e Diferença – A Perspectiva dos Estudos Culturais*. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 104.

<sup>33</sup> RUIZ, Castor M. M. Bartolomé. “O (Ab)uso da Tolerância na Produção de Subjetividades Flexíveis”. In: SIDEKUN, Antônio. *Alteridade e Multiculturalismo*. Rio Grande do Sul: Unijuí, 2003, pp. 170-171.

<sup>34</sup> FRASER, Nancy. “De la redistribución al reconocimiento?: dilemas en torno a la justicia en una época ‘postsocialista’”. In: FRASER, Nancy. *Iustitia Interrupta: reflexiones críticas desde la posición ‘postsocialista’*. Siglo de Hombres Editores: Santa Fé de Bogotá, 1997, pp. 17-54 – tradução nossa.

<sup>35</sup> Não se deve minimizar, porém, a importância da luta por redistribuição, sem a qual não se cogita um reconhecimento completo. Afinal, as capacidades materiais dos sujeitos, além de vitais para sua sobrevivência, interferem diretamente em sua autoestima, razão pela qual podemos pensar que uma adequada redistribuição é também uma questão de adequado reconhecimento. As teorias do reconhecimento somam, na verdade, uma nova exigência à justiça, que passa a ser vista como uma concepção integrada pelo binômio redistribuição-reconhecimento. Há quem afirme – como é o caso do filósofo alemão Axel Honneth, filiado à “terceira geração” da Escola de Frankfurt – que as lutas pela justa distribuição de bens materiais são redutíveis a lutas por

derivados), mas *também* questões que não podem ser facilmente assimiladas à lógica da distribuição: procedimentos decisórios na esfera pública, divisão do trabalho e da cultura. Dessa maneira, a eliminação da desigualdade passa por evitar a degradação e o desrespeito, mediante a criação de condições para o reconhecimento da dignidade de todos os sujeitos<sup>36</sup>.

O reconhecimento tematiza a intrínseca conexão entre *pertencimento* e *identidade*. Como preleciona o filósofo multiculturalista canadense Charles Taylor (1931-~), o indivíduo, ao contrário da antropologia liberal, não pode ser compreendido isoladamente, pois sua formação humana é tributária de seu contexto cultural. Membros de determinado grupo cultural possuem hábitos moldados significativamente pelo seu pertencimento grupal, e a defesa da coesão e da integridade do grupo redundaria necessariamente na *proteção da identidade pessoal* dos membros. A identidade do grupo, que em grande medida se inscreve na identidade do sujeito, evoca um passado de história, ancestralidade, língua, costumes, tradições e narrativas comuns – fator de diferenciação do grupo cultural com relação aos demais. Em termos lapidares, Taylor define identidade como “*de onde nós provimos; (...) o ambiente no qual nossos gostos, desejos, opiniões e aspirações fazem sentido*”<sup>3738</sup>.

Como o sujeito (o Eu) se autorreconhece tendo como referência o ambiente onde seus gostos, desejos e aspirações fazem sentido, em dependência das relações dialógicas com o Outro<sup>39</sup>, a proteção de seu ambiente cultural enseja a proteção de si mesmo<sup>40</sup>. Um reconhecimento negado ou incorreto do valor de determinado sujeito tem consequências diretas sobre sua autoestima, sua autocompreensão e suas condições de desenvolvimento da personalidade. A propósito dessas conexões, são estas as palavras de Taylor<sup>41</sup>:

---

reconhecimento; neste caso, pelo reconhecimento do igual valor de determinada atividade economicamente avaliável: “A última [*luta por redistribuição*] representa um conflito sobre a hierarquia institucionalizada de valores que definem quais grupos sociais, com base no seu *status* e na sua estima, têm pretensão legítima a uma determinada quantidade de bens materiais. Em resumo, é a luta acerca da definição cultural do quanto deve render uma atividade social necessária e avaliável”. HONNETH, Axel. “Recognition or Redistribution? Changing Perspectives on the Moral Order of Society”. In: *Theory, Culture & Society*, Vol. 18 (2-3), 2001, pp. 54 – tradução nossa.

<sup>36</sup> *Ibid.* (pp. 43-44).

<sup>37</sup> TAYLOR, Charles. “A política de reconhecimento”. In: TAYLOR, Charles. *Multiculturalismo – examinando a política de reconhecimento*. Trad.: Marta Machado. Lisboa: Instituto Piaget, 1994, p. 54.

<sup>38</sup> Para uma leitura desconstrutivista da identidade, centrada na legitimidade da identidade pessoal em contraste com a identidade grupal, remeto a: HALL (*Op. Cit.*, p. 109).

<sup>39</sup> Nota-se na teoria de Taylor uma nítida influência da dialética hegeliana.

<sup>40</sup> Nesse sentido, Taylor (*Op. Cit.*, p. 88) fundamenta o direito ao reconhecimento da cultura na base de um prolongamento dos direitos individuais: “Da mesma maneira que todos devem possuir os mesmos direitos civis e de voto, independentemente da raça ou da cultura, assim devem todos usufruir do pressuposto de que as respectivas culturas tradicionais têm valor”.

<sup>41</sup> *Ibid.* (p. 85).

A tese consiste no fato de a nossa identidade ser formada, em parte, pela existência ou inexistência de reconhecimento e, muitas vezes, pelo reconhecimento incorreto dos outros, podendo uma pessoa ou grupo de pessoas serem realmente prejudicados, serem alvo de uma verdadeira distorção, se aqueles que os rodeiam refletirem uma imagem limitativa, de inferioridade ou de desprezo por eles mesmos.

É no convívio com os “outros-importantes” que as personalidades se autodefinem. Consoante elucida Taylor: “Tornamo-nos verdadeiros agentes humanos, capazes de nos entendermos e, assim, de definirmos as nossas identidades, quando adquirimos linguagens humanas de expressão, ricas de significado”<sup>42</sup>.

O reconhecimento negado ou incorreto resulta em uma *ofensa moral*<sup>43</sup> que, ao desconsiderar características centrais da personalidade do sujeito, o inferioriza. Reflexamente, o sujeito sofre a opressão que acomete o grupo social subvalorizado a que pertence. Segundo as definições de Iris Marion Young, *grupo social* é um coletivo de pessoas diferenciado de pelo menos um outro no nível de formas culturais, práticas ou modo de vida, enquanto *opressão* são fenômenos estruturais que imobilizam e diminuem um grupo. Aliás, a própria experiência do sentimento de opressão desenvolve um senso de identidade<sup>44</sup>.

Para uma democracia constitucional desafiada a administrar e incorporar o *multiculturalismo*, o reconhecimento da diferença é uma obrigação derivada do princípio da igualdade universal, uma vez que o indivíduo, porque é um ser definido culturalmente, depende de suas identidades sociais, ao passo que estas dependem de uma *política ininterrupta de reconhecimento igualitário*. Tal política incluiria a preservação de culturas tradicionais cujos valores se encontram em vias de extinção<sup>45,46</sup>.

---

<sup>42</sup> *Ibid.* (p. 52).

<sup>43</sup> Honneth (*Op. Cit.*, pp. 49-50) distingue três padrões intersubjetivos de reconhecimento para uma vida bem-sucedida – isto é, três formas pelas quais uma pessoa pode ter seu reconhecimento negado, o âmbito de sua vida afetado e o tipo de sofrimento acarretado em decorrência. São eles: a) *amor* – ocorre nas redes de relações primárias familiares e de amizade. É desrespeitado por maus tratos e violação da integridade física. Sua violação prejudica a autoconfiança; b) *reconhecimento jurídico* – significa o reconhecimento da pessoa enquanto igual membro em uma comunidade do direito, portador de iguais direitos. É desrespeitado através da privação de direitos e negação da igualdade. Sua violação prejudica o autorrespeito; c) *solidariedade* – consiste no reconhecimento do valor das contribuições da pessoa para seu meio social. É desrespeitada pela depreciação do valor social. Sua violação prejudica a autoestima.

<sup>44</sup> YOUNG, Iris M. “Five faces of oppression”. In: YOUNG, Iris M. *Justice and the politics of difference*. Princeton: Princeton University Press, 1990, pp. 43-45 – tradução nossa.

<sup>45</sup> Se algumas culturas dinamizaram sociedades inteiras durante considerável tempo, é razoável supor que têm algo a ensinar. Daí se fundamentar a presunção de igual valor e respeito por todas as culturas humanas, defendida por Taylor (*Op. Cit.*, p. 93): “As culturas que conceberam um horizonte de significado para muitos seres humanos, com os mais diversos caracteres e temperamentos, durante um longo período de tempo – por outras palavras, que articularam o sentido de bem, de sagrado, de excelente –, possuem, é quase certo, algo que merece a nossa admiração e respeito, mesmo que possuam, simultaneamente, um lado que condenamos e rejeitamos”.

<sup>46</sup> Para uma crítica da “perspectiva ecológica” da preservação das culturas, a partir do ponto de vista da proteção dos direitos individuais, em detrimento dos direitos coletivos, remeto a: HABERMAS, Jürgen. “Lutas pelo

Essas considerações trazem importantes consequências para o âmago do direito constitucional. Sob a perspectiva da diferenciação de grupos, uma mesma lei afeta de formas diferentes homens e mulheres, brancos e não brancos, heterossexuais e não heterossexuais, jovens e idosos, pessoas autônomas e deficientes físicos, proprietários e trabalhadores, e assim por diante. Uma visão radical de tal tendência, como a do constitucionalista alemão Erhard Denninger<sup>47</sup>, sugere uma substituição do princípio liberal da igualdade pelo *princípio da diversidade* em um novo paradigma constitucional.

Ora, a igualdade de tratamento pode produzir distorções na igualdade de resultados, mais ainda quando pessoas se encontram em situações de desvantagem umas com relação às outras, ocasionadas por relações de dominação, subordinação e opressão que não acometem apenas os indivíduos isoladamente, mas, em caráter sistemático, dirigem-se a grupos que portam *necessidades especiais* geradas frequentemente por processos sociais de desvalorização de sua forma de vida e de seu *status* de membro de uma comunidade. A correção dos erros de compreensão e aplicação da igualdade poderá ser minimizada se nos atentarmos para a dialética entre igualdade de tratamento e igualdade de resultados; aliás, é esse entendimento que está por trás das recentes políticas de ações afirmativas para a equiparação das condições de acesso a bens, oportunidades e respeitabilidade de grupos em desvantagem.

Neste ponto, retomo o princípio da igualdade como diferença: as lutas identitárias clamam pela *igual* valorização de determinadas formas de vida e cosmovisões abrangentes que querem reafirmar-se como diferentes. A questão primordial passa a ser quais diferenças podem ou não resultar na concessão de direitos iguais. Como leciona Joan W. Scott: “Não é a ausência ou a eliminação da diferença, mas sim o reconhecimento da diferença e a decisão de ignorá-la ou de levá-la em consideração”<sup>48</sup>.

São extremamente necessárias *políticas públicas* que considerem *desigualmente* as identidades oprimidas como grupos sociais e se dirijam especificamente a elas para minimizar a situação de inferioridade à qual se sujeitam, com a finalidade de instituir uma real igualdade de resultados, qual seja, o gozo de estima e respeito por parte dos indivíduos que as constituem.

---

reconhecimento no Estado democrático constitucional”. In: TAYLOR (*Op. Cit.*, pp. 125-164). Também: ROCKEFELLER, Steven C. “Comentário”. In: TAYLOR (*Op. Cit.*, pp.105-115).

<sup>47</sup> DENNINGER, Erhard. “‘Segurança, diversidade e solidariedade’ ao invés de ‘liberdade, igualdade e fraternidade’”. In: *Revista brasileira de estudos políticos*, nº 88. Trad.: Menelick de Carvalho Netto. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

<sup>48</sup> SCOTT, Joan W. “O enigma da igualdade”. In: *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, 13(1): 216, janeiro-abril, 2005, p. 15.

Enquanto houver preconceito e discriminação, os indivíduos precisam ser avaliados como inseridos em determinado grupo que lhes confere um *status* social, cultural ou econômico que lhes pode inferiorizar. Nas palavras lapidares de Joan W. Scott<sup>49</sup>, com as quais encerro este tópico:

As identidades de grupo são um aspecto inevitável da vida social e da vida política, e as duas são interconectadas porque as diferenças de grupo se tornam visíveis, salientes e problemáticas em contextos políticos específicos. É nesses momentos – quando exclusões são legitimadas por diferenças de grupo, quando hierarquias econômicas e sociais favorecem certos grupos em detrimento de outros, quando um conjunto de características biológicas ou religiosas ou étnicas ou culturais é valorizado em relação a outros – que a tensão entre indivíduos e grupos emerge. Indivíduos para os quais as identidades de grupo eram simplesmente dimensões de uma individualidade multifacetada descobrem-se totalmente determinados por um único elemento: a identidade religiosa, étnica, racial ou de gênero.

### **3. Em defesa das ações afirmativas e da representação política das minorias**

É hora de retomar a teoria do contrato social de Rousseau, agora sob a perspectiva crítica da teoria do reconhecimento, a qual nos auxiliou a perceber pontos problemáticos no contrato social tal como esboçado por Rousseau, se tomadas como referência as sociedades pluralistas contemporâneas. Comentemos ponto a ponto cada postulado e sua respectiva crítica:

a) *vontade geral e bem comum*: este postulado implica a submissão do indivíduo e dos grupos diferenciados ao todo, cuja vontade deverá ser diluída em uma vontade coletiva. Como vimos, a teoria do reconhecimento mostra que grupos marginalizados possuem necessidades específicas que não se amoldam a uma etérea e abstrata vontade geral. Por essa razão, não se pode identificar um *bem comum* que unifique a sociedade de forma totalitária; pelo contrário, há tensões e conflitos em torno da definição do bem comum, os quais são positivos à medida que impeçam o apagamento das individualidades e das especificidades grupais;

b) *igualdade política*: este pressuposto, conquista-chave para a civilização moderna, deve ser mantido, porém conjugado com o princípio da diferença, concretamente, nos casos em que o resultado mais justo seja não o reconhecimento da igualdade, mas o reconhecimento e a preservação da diferença intrínseca a um grupo portador de necessidades especiais. Tratar desigualmente indivíduos ou grupos desiguais é, portanto, uma exigência do princípio da igualdade sob o viés da diferença;

---

<sup>49</sup> *Ibid.* (p. 18).

c) *soberania popular e autolegislação*: sem dúvida, a imposição deste princípio é uma conquista definitiva da democracia moderna. No entanto, em muitas situações, a vontade soberana (que costuma se guiar pela vontade das majorias) estará em conflito com os direitos das minorias (princípio contramajoritário), razão pela qual a soberania popular há de sempre ser conjugada com o constitucionalismo, devendo prevalecer sempre os direitos das minorias contra a desestruturação dos grupos marginalizados na sociedade. A autolegislação é corolário da soberania do povo: apenas o povo pode dar-se a si mesmo as leis que cumprirá. No entanto, em face da realidade complexa das sociedades plurais, estruturalmente desiguais nos níveis econômico e cultural, percebe-se uma nítida dificuldade dos grupos minoritários de fazerem valer seus interesses no espaço público, menos ainda nos espaços da legislação e do governo. Por isso, advogarei, a seguir, não só pelo aprimoramento das políticas de ação afirmativa, como também pelo desenvolvimento de uma política de representação de minorias nos espaços públicos institucionalizados.

Invoco novamente a indagação propulsora deste ensaio: *por que um indivíduo ou grupo abdicaria das suas liberdades originárias, passando a obedecer às leis do Estado, se ele não vier a se sentir pertencente à sociedade instituída pelo contrato social?* Ora, um Estado não se legitima caso seja uma mera ordem coercitiva, sem inclusão social capaz de gerar engajamento de todos os seus membros nos assuntos públicos, proteção dos direitos das minorias e um sentimento de pertencimento a uma sociedade integrada, mesmo na pluralidade, na diversidade, na diferença.

Para responder a essa pergunta, chamei em auxílio a moderna teoria do reconhecimento, que nos responde: o indivíduo pertence à comunidade à medida que o grupo cultural ou social de que faz parte seja tratado com respeito e consideração pelo Estado. *Esta é a lógica do pertencimento.*

Obter inclusão social que assegure pertencimento não é uma tarefa fácil, tampouco uma conquista automática das sociedades modernas. É preciso adotar políticas públicas rumo a esse caminho. Os limites deste ensaio não nos permitem detalhar e delinear esse tipo de políticas – o que poderá vir a ser tema de um ensaio futuro. Contentar-me-ei em lançar alguns pressupostos teóricos de uma defesa das ações afirmativas e da representação política das minorias, compatíveis e até exigidos pelas premissas que ora sustento. A teoria do reconhecimento nos conduz à (a) defesa das ações afirmativas em prol dos grupos minoritários e à (b) reelaboração



dos mecanismos de representação política das sociedades ainda excludentes das minorias. Vejamos.

(A) O debate político-constitucional sobre as *ações afirmativas*, notadamente em prol das populações negras e indígenas, chegou tardiamente ao Brasil. Sua eclosão institucional se deu pelo reconhecimento pioneiro da constitucionalidade das cotas étnico-raciais para ingresso no ensino superior público pelo Supremo Tribunal Federal – STF<sup>50</sup>, na continuidade da tradição interpretativa do princípio da igualdade enquanto diferença, consagrada pela Suprema Corte estadunidense no paradigmático caso *Brown vs. Board of Education*<sup>51</sup>.

Neste caso, as ações afirmativas são um aspecto primordial de uma mais ampla *política identitária de reconhecimento* e visam a corrigir uma desigualdade presente cujo fundamento é o processo histórico de atribuição de bens e valores pela sociedade e pela cultura. Evidencia-se nítida correlação entre a ausência de reconhecimento e a situação de desvantagem de indivíduos atribuídos a determinado grupo identitário: no caso, os negros e os indígenas. Advogo pela tese de que a correção dos erros de reconhecimento não pode prescindir de uma revisão do nosso passado, pois este está inscrito nas nossas compreensões de mundo, incluindo-se a ideia de igualdade, que se infiltram tanto no cotidiano quanto nas instituições, na forma de racismos simbólicos e institucionais. Reconstruir a história privilegiando o ponto de vista do excluído e analisando criticamente os correspondentes processos de exclusão é uma discussão necessária suscitada pelas ações afirmativas, sendo seu efeito colateral, porém não menos essencial. Felizmente, essa política se fortaleceu e se institucionalizou nos últimos anos<sup>52</sup>, embora sem a ousadia que lhe seria necessária, mas suficiente para criar novas gerações mais plurais, sob o ponto de vista racial e cultural, de funcionários públicos e bacharéis e pós-graduados em universidades públicas.

(B) A par das ações afirmativas, considero também primordial discutir o que em realidade é um prolongamento delas: a *representação política de minorias*. A reação ou resistência de um determinado grupo minoritário a uma história de injustiça ou opressão

---

<sup>50</sup> Menciono a ADPF nº 186, julgada pelo STF, na qual se declarou a constitucionalidade do sistema de cotas étnico-raciais da Universidade de Brasília – UnB.

<sup>51</sup> O caso *Brown vs. Board of Education* foi um paradigma no constitucionalismo norte-americano em termos de reconhecimento de direitos das minorias raciais e contribuiu sobremaneira para uma nova interpretação do princípio da igualdade. Para maior aprofundamento na discussão constitucional, conferir: ROSENFELD, Michel. *A identidade do sujeito constitucional*. Trad.: Menelick de Carvalho Netto. Belo Horizonte: Mandamentos, 2003, p. 88.

<sup>52</sup> São dignas de menção a Lei nº 2.711/2012, que reserva 50% das vagas nas universidades federais para estudantes de escolas públicas, pelos critérios de renda, raciais e étnicos (para indígenas e quilombolas); e a Lei nº 12.990/2014, que reserva 20% das vagas em concursos públicos federais para pessoas negras (pretas e pardas).

estrutural frequentemente proporciona a seus indivíduos interpretações refinadas acerca de sua própria situação social e de suas relações com outros grupos. Tal posição os habilita a contribuir para um processo mais plural de formação da opinião e da vontade na esfera pública, enriquecido por pontos de vista originados de diferentes vivências sociais. A *representação de perspectivas* significa promover um ponto de partida para a discussão, a partir de um determinado lugar social, estimulando as pessoas a exercícios de empatia, alteridade e solidariedade, a um verdadeiro colocar-se no lugar do outro. A ideia de perspectivas se alimenta da intuição segundo a qual pessoas diferentemente posicionadas têm diferentes experiências, histórias e compreensões sociais demarcadas por aquele posicionamento, de modo que agentes que estão “próximos” no campo social teriam pontos de vista semelhantes<sup>53</sup>.

A representação por grupos pode ser compreendida como uma exigência do princípio da igualdade, no contexto de sociedades atravessadas por desigualdades estruturais. Como observa a cientista política feminista Iris Marion Young<sup>54</sup>:

o compromisso com a igualdade política implica que as instituições e práticas democráticas tomem medidas explícitas para incluir a representação de grupos sociais cujas perspectivas provavelmente seriam excluídas das discussões, na ausência daquelas medidas. Esses grupos constituem uma minoria relativamente pequena ou são social ou economicamente desfavorecidos, ou então o discurso político prevaiente é dominado por outras perspectivas. Os grupos sociais devem ser reconhecidos e incluídos em sua especificidade nos processos comunicativos democráticos.

A representação por grupos, a partir de suas perspectivas, traria as seguintes vantagens para o debate público: estimular a participação e o engajamento; revelar a parcialidade das perspectivas politicamente presentes no debate hegemônico; reduzir a desigualdade socioeconômica estrutural, através da inclusão de pontos de vistas e necessidades específicas nas decisões coletivas<sup>55</sup>. Com efeito, os grupos interessados podem-se mobilizar para romper o círculo mediante o qual a democracia política formal tende a reproduzir a desigualdade social.

O modo como esse argumento deve ser aplicado encontra variações<sup>56</sup> e precisa ser elaborado cuidadosamente pela ciência política e pelas práticas das instituições democráticas<sup>57</sup>.

---

<sup>53</sup> YOUNG, Iris M. “Representação política, identidade e minorias”. Trad.: Alexandre Morales. *Lua Nova*, São Paulo, 67:263-269, 2003, pp. 139-143.

<sup>54</sup> *Ibid.* (p. 180).

<sup>55</sup> *Ibid.* (pp. 169-180).

<sup>56</sup> Segundo Iris M. Young, perseguir a igualdade política pode significar a garantia de acesso à mídia aos grupos de interesse com poucos recursos ou chances de dominar os canais de influência pública, bem como o subsídio público da auto-organização daqueles que têm interesses legítimos, porém poucos recursos para bancar uma associação.

<sup>57</sup> Em termos de representação parlamentar, nos Estados Unidos, na Nova Zelândia e em muitos outros países se discute a representação de grupos específicos, como minorias étnicas ou raciais, na forma de conselhos

Iris M. Young<sup>58</sup> ressalta que instâncias judiciais, audiências públicas, comitês, comissões e processos consultivos estão entre os organismos de discussão e tomada de decisão onde a representação inclusiva pode ser exercida, pois em um governo democrático todas as instâncias devem ser submetidas à supervisão dos interessados na efetividade das políticas adotadas<sup>59</sup>. Tal elaboração teórica pode servir de orientação nas lutas de movimentos sociais e grupos culturais subordinados por inclusão política, através de leis, emendas constitucionais e políticas públicas voltadas à maior participação e representatividade nas instituições.

### Considerações finais

Todas as considerações até aqui articuladas são absolutamente válidas para a sociedade brasileira, marcada por desigualdades estruturais e diferenças culturais significativas. Tanto o é, que a Constituição da República Federativa do Brasil – CRFB de 1988, ao adotar o Estado democrático de direito como paradigma (art. 1º, *caput*), compromete-se com a realização da igualdade e da justiça social “*como valores supremos de uma sociedade fraterna, pluralista e sem preconceitos, fundada na harmonia social (...)*” (Preâmbulo da CRFB). Logo, a concepção dominante na intenção dos constituintes não é da mera igualdade formal, mas também das igualdades material (redistribuição de bens e oportunidades) e como diferença (reconhecimento do pluralismo, sem preconceitos ou discriminação).

Se a Constituição é o nosso pacto social fundante – a verdadeira encarnação do contrato social –, é preciso que todos os pactuantes (a saber, seus cidadãos), sem exceção, não somente se comprometam em cumpri-la fielmente, como também possam fruir dos benefícios da vida em uma sociedade constitucionalmente integrada. O projeto de nação exortado pelo constituinte originário indubitavelmente conduz à máxima inclusão, nos campos tanto econômico (redistribuição) quanto cultural (reconhecimento). Ora, a Constituição enaltece a igualdade econômica como objetivo fundamental da República (art. 3º, III: “*erradicar a pobreza e a marginalização e reduzir as desigualdades sociais e regionais*”), ao mesmo tempo que enaltece também o reconhecimento social e cultural da diferença (art. 3º, IV: “*promover o bem de todos,*

---

corporativos, cadeiras parlamentares reservadas, regras para listas partidárias, comissões, representação proporcional, delimitação de distritos eleitorais especiais, etc.

<sup>58</sup> *Ibid.* (p. 186).

<sup>59</sup> No Brasil, a prática mostrou mais que insuficiente a reserva de 30% da candidatura das mulheres nas eleições representativas, na forma da Lei nº 9.504/1997. É preciso ir além disso.

*sem preconceitos de origem, raça, sexo, cor, idade e quaisquer outras formas de discriminação*”).

Nos termos em que argumentei neste ensaio, os direitos culturais são primordiais para promover o reconhecimento social e o consequente sentimento de pertencimento das minorias culturais, étnicas, raciais, linguísticas e religiosas, que dependem da preservação de seu ambiente vital para reconhecerem-se a si mesmas. Voltando o olhar para o Brasil, quero ressaltar o caso dos *povos indígenas*, que se diferenciam da sociedade em geral com base em um passado de história, ancestralidade, língua, costumes, tradições e narrativas, que se projeta no presente de suas práticas e no seu horizonte de ambições futuras. Na condição de povos cuja cultura tradicional e cujos valores se encontram em vias de extinção ou degradação, os indígenas possuem direito a uma *política ininterrupta de reconhecimento igualitário*, que, por proteger seu ambiente cultural, proteja cada um dos membros desse grupo marginalizado pelo Estado e pelo sistema social hegemônico.

No âmbito dessa política de reconhecimento, defendo a continuidade e o aprimoramento das *ações afirmativas* em prol dos povos indígenas no ingresso em universidades e órgãos públicos, bem como uma especial *representação dos indígenas na política*, a ser debatida e desenvolvida democraticamente, ressaltada a necessidade de participação direta das lideranças indígenas nesse debate tão necessário quanto salutar. Sem a intenção de esgotar o assunto, sugiro como opções de *pautas* a serem publicamente pensadas e escrutinadas: a) representação política proporcional nas instâncias parlamentares e nos partidos políticos; b) representação em audiências públicas, na forma de comissões, comitês e consultas, em todas as discussões e decisões tomadas nas instâncias legislativa, executiva e judicial que gerem impacto no grupo; c) cotas no acesso à mídia e d) subsídios públicos para políticas de auto-organização.

Dessa forma, em direção a um mais igualitário contrato social, a democracia poderá incluir cada vez mais seus cidadãos, levando a sério seu senso de pertencimento a uma comunidade *solidária* de pessoas ao mesmo tempo iguais e diferentes, verdadeiras parceiras na busca por um bem comum que agregue todas as perspectivas múltiplas das sociedades plurais e multiculturais.