

JUSTIÇA SOCIAL E MULTICULTURALISMO: AS POLÍTICAS DE RECONHECIMENTO DE IDENTIDADES ÉTNICO-CULTURAIS NO BRASIL

SOCIAL JUSTICE AND MULTICULTURALISM: THE POLITICS OF RECOGNITION OF ETHNIC AND CULTURAL IDENTITIES IN BRAZIL

GUILHERME PAIVA DE CARVALHO¹
ELIANE ANSELMO DA SILVA²

RESUMO: As políticas de reconhecimento de indivíduos pertencentes a grupos étnico-culturais como sujeitos de direitos baseiam-se na conciliação entre identidade e diferença. Tais políticas podem ser associadas à concepção de justiça social e à ideia de multiculturalismo. No Brasil, o processo de reconhecimento de grupos afro-brasileiros e indígenas como sujeitos de direitos ocorreu com a promulgação da Constituição de 1988. Contudo, esse processo é dificultado em decorrência do predomínio de formas de discriminação racial, da desigualdade na distribuição de bens e da ausência de oportunidades equitativas na sociedade brasileira.

PALAVRAS-CHAVE: Justiça Social; Multiculturalismo; Identidade; Políticas de Reconhecimento.

ABSTRACT: The politics of recognition of people belonging to ethnic and cultural groups as holders of rights are based on a balance between identity and difference. These politics are founded in the concept of social justice and the notion of multiculturalism. In Brazil, Afro-Brazilian and Indigenous groups' rights were recognized in 1988 when the new Constitution was signed. However, the process of recognition is difficult, because of the prevalence of racial discrimination, of

Artigo recebido em 02.06.2015. Pareceres emitidos em 15.06.2015 e 24.06.2015.

Artigo aceito para publicação em 30.06.2015.

¹ Pós-Doutor em Sociologia pela Universidade de Brasília (UnB), Professor Permanente do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais e Humanas da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (UERN) e Professor Colaborador do Programa de Pós-Graduação em Letras da UERN, Mossoró/RN. guimepaivacarvalho@gmail.com

² Doutora em Antropologia pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN), Professora Adjunta do Departamento de Ciências Sociais da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (UERN), Coordenadora do Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros da UERN e Coordenadora do Grupo de Pesquisa em Estudos Culturais (GRUESC), Mossoró/RN. elianeanselmo1@yahoo.com.br

inequality in the distribution of goods and of the absence of equal opportunities in Brazilian society.

KEY WORDS: Social Justice; Multiculturalism; Identity; Politics of Recognition.

SUMÁRIO: Introdução; 1. A Teoria da Justiça Social; 2. Instituições Sociais, Oportunidades Equitativas e Desigualdades; 3. Multiculturalismo e Justiça Social; 4. Resistência à Sujeição e Discriminação Racial no Brasil; 5. Políticas de Reconhecimento de Identidades Étnico-Culturais no Brasil; Considerações Finais; Referências.

SUMMARY: Introduction; 1. The Theory of Social Justice; 2. Social Institutions, Equal Opportunities and Inequalities; 3. Resistance to the Subjection and Racial Discrimination in Brazil; 5. Recognition Policies for Ethnical and Cultural Identities in Brazil; Final Thoughts; References.

INTRODUÇÃO

A concepção de justiça social embasou teorias que abordam o multiculturalismo a partir da perspectiva do reconhecimento de grupos étnico-culturais específicos como sujeitos de direitos em sociedades democráticas. Os debates sobre o tema da justiça social envolvem a formação estrutural de sociedades constituídas por ordenamentos jurídicos fundamentados nos princípios de equidade e liberdade. Em consonância com o multiculturalismo, concepção que fundamenta políticas governamentais de ação afirmativa, a teoria da justiça social é mencionada por perspectivas que tratam da problemática do reconhecimento³ de direitos de minorias étnico-culturais.

No livro *Uma teoria da justiça*, o filósofo norte-americano John Rawls⁴ ressalta a relevância da concepção de justiça social para a formação de uma sociedade ordenada. Com o intuito de aprimorar a teoria do contrato social, Rawls⁵ considera a teoria da justiça essencial para a construção de uma sociedade cooperativa, dando ênfase para a noção de justiça equitativa. A teoria da justiça social é direcionada para compor estruturas jurídicas de sociedades democráticas. Neste sentido, a ideia de justiça como equidade deve ser implantada em democracias constitucionais⁶. Há uma tentativa de retomar, de certo modo, a proposta iluminista. Como salienta Habermas⁷, “se trata do velho problema da realização do projeto racional de uma sociedade justa, o qual é contraposto abstratamente a uma realidade sem razão [...]”.

³ É importante destacar que as perspectivas de Axel Honneth (2003) e Nancy Fraser (1997; 2007) apresentam relevância significativa para o debate sobre as políticas de reconhecimento. Contudo, o presente estudo propõe relacionar a teoria da justiça social em Rawls (2002) com a concepção de multiculturalismo em Hall (2003) e Taylor (1998) a fim de analisar as políticas de reconhecimento no Brasil. Posteriormente, pretende-se abordar a noção de reconhecimento em Honneth (2003) e Nancy Fraser (1997; 2007) para examinar a problemática da diversidade cultural e das relações étnico-raciais no sistema educacional.

⁴ RAWLS, J. *Uma Teoria da Justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

⁵ Idem.

⁶ Idem.

⁷ HABERMAS, J. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*. Vol. 1, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997, p. 83.

O multiculturalismo baseia-se na ideia de justiça social, sendo abordado por Kymlicka⁸, Taylor⁹, Hall¹⁰, dentre outros/as. Para tratar da relação entre justiça social e multiculturalismo, serão consideradas, no presente estudo, a perspectiva de Rawls e as teorias de Kymlicka, Taylor e Hall. O estudo se subdivide em cinco partes. Na primeira e na segunda parte, são destacadas as bases teóricas da concepção de justiça social em Rawls. Em seguida, é estabelecida uma relação entre a justiça social e o multiculturalismo. Na quarta parte, destacam-se as formas de resistência à sujeição no contexto da escravização e a permanência da discriminação racial no Brasil. A última parte trata do processo de reconhecimento de grupos étnico-culturais afro-brasileiros e indígenas no Brasil, entendido como política pública baseada na justiça social e no multiculturalismo.

1. A TEORIA DA JUSTIÇA SOCIAL

Uma teoria acerca da justiça como equidade pode servir para a formação de uma sociedade bem ordenada, na qual se pressupõe que todos/as aceitariam os princípios do contrato social, tendo em vista que esses princípios seriam de conhecimento geral e fundamentados em argumentos racionais. Dando primazia para uma argumentação racional, “uma sociedade é bem-ordenada não apenas quando está planejada para promover o bem de seus membros, mas quando é também efetivamente regulada por uma concepção pública de justiça”, sendo assim, “todos aceitam e sabem que os outros aceitam os mesmos princípios de justiça, e [...] as instituições sociais básicas geralmente satisfazem [...] esses princípios”¹¹.

Rawls¹² formula uma teoria da justiça para servir como alternativa à perspectiva utilitarista e ao intuicionismo. Em sua análise, o filósofo norte-americano está preocupado em examinar “os princípios de justiça que deveriam regular uma sociedade bem-ordenada”¹³. Habermas¹⁴ ressalta que Rawls se contrapõe ao utilitarismo e ao ceticismo, retomando o conceito de autonomia desenvolvido por Kant, segundo o qual “agimos de forma autônoma quando obedecemos estritamente às leis que todos os envolvidos poderiam aceitar com boas razões, com base em um uso público de sua razão”.

Apesar de criticar o intuicionismo, Rawls utiliza a intuição como um parâmetro para formular os princípios que fundamentam a justiça social. Seu propósito é apresentar uma concepção racional da justiça que possa ser

⁸ KYMLICKA, Will. *Liberalism, Community and Culture*. Oxford: Oxford University Press, 1989; *Derechos Individuales y Derechos de Grupo en la Democracia Liberal*. In: *Isegoría*, 14, p. 5-36, 1996.

⁹ TAYLOR, Charles; et al. *Multiculturalismo: examinando a política de reconhecimento*. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.

¹⁰ HALL, Stuart. *Da Diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da Unesco no Brasil, 2003.

¹¹ RAWLS, J. *Uma Teoria da Justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 5.

¹² Idem.

¹³ Idem, p. 9.

¹⁴ HABERMAS, J. *A Inclusão do Outro: estudos de teoria política*. São Paulo: Edições Loyola, 2002, p. 61.

aceita por seres humanos com capacidade de discernir o que é justo para todas as pessoas em uma organização social cooperativa.

Representado por teóricos como Jeremy Bentham (1748-1832) e Stuart Mill (1806-1873), a corrente utilitarista influenciou decisivamente o modo de organização das sociedades liberais. Tendo como fundamento teórico o princípio que sustenta o bem como aquilo que é útil para a sociedade como um todo, os utilitaristas tomam como ponto de partida a satisfação dos desejos individuais. Desse modo, “o bem-estar da sociedade deve ser construído com a satisfação dos sistemas de desejos de numerosos indivíduos que a ela pertencem”¹⁵. Há uma proposta de estender o princípio utilitarista de satisfação do desejo individual para o grupo, ou seja, a sociedade, buscando satisfazer os anseios da maioria.

Uma vez que o princípio para um indivíduo consiste em promover na medida do possível seu próprio bem-estar, seu próprio sistema de desejos, o princípio para a sociedade é promover o máximo o bem-estar do grupo, realizar até o mais alto grau o abrangente sistema de desejos ao qual se chega com a soma dos desejos de seus membros¹⁶.

Aparentemente, o princípio utilitarista de satisfação do desejo racional e dos interesses dos indivíduos parece coerente. Entretanto, é possível que a distribuição de direitos, oportunidades e privilégios seja desigual caso a satisfação de grupos que representam a maioria da sociedade for alcançada. Rawls¹⁷ ressalta que “em princípio não há razão para que os benefícios maiores de alguns não devam compensar as perdas menores de outros” [...]. Na perspectiva utilitarista, os princípios da justiça são ilusões necessárias, isto é, úteis para a obtenção dos desejos e satisfação da maioria, mesmo que alguns grupos sociais sejam prejudicados. Assim, partindo do utilitarismo, a discriminação, os preconceitos raciais e a subordinação podem ser justificados.

O bem-estar social depende direta e exclusivamente dos níveis de satisfação ou insatisfação dos indivíduos. Assim se os seres humanos têm certo prazer na discriminação mútua, na sujeição de outrem a um grau inferior de liberdade como um meio de aumentar a sua auto-estima, então a satisfação desses desejos deve ser pensada em nossas deliberações de acordo com a sua intensidade [...]¹⁸.

De acordo com a teoria da justiça social de Rawls¹⁹, o bem estar de alguns indivíduos não pode ser fundamentado na sujeição de outros, ou na discriminação racial. A discriminação mútua prejudica alguns indivíduos da sociedade. Em uma sociedade justa não é possível que a maioria satisfaça

¹⁵ RAWLS, J. *Uma Teoria da Justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 25.

¹⁶ Idem, *Ibidem*.

¹⁷ Idem, p. 28.

¹⁸ Idem, p. 33.

¹⁹ Idem.

seus anseios e aumente sua autoestima com a sujeição de grupos sociais minoritários. A partir de uma argumentação racional, é necessário que todos aceitem os princípios de justiça. Ademais, nenhum grupo social, por mais minoritário que seja, pode ser prejudicado ou discriminado por outros.

Na visão de Rawls²⁰, é preciso questionar “se a imposição de desvantagens a alguns pode ser compensada por uma soma maior de vantagens desfrutadas por outros; ou se o peso da justiça requer uma liberdade igual para todos [...]”. Senão, não haveria razões para as pessoas pertencentes a grupos sociais menos favorecidos na estrutura social aceitarem, por um argumento e uma justificativa racional, um sistema que não atende aos seus direitos e anseios básicos.

A questão da justiça social envolve também a possibilidade da construção conceitual desta concepção. Nesta perspectiva, as teorias intuicionistas sustentam que não existem critérios apropriados para estabelecer um princípio válido de justiça. Em uma sociedade complexa coexistem diversos sistemas morais, os quais podem ser contraditórios entre si. A diversidade dos princípios morais dificulta a formulação de um critério adequado para avaliar ou construir uma concepção de justiça válida para toda a sociedade. Não existiriam, portanto, critérios racionais para definir o que é justo ou ético em sociedades caracterizadas pela pluralidade de valores culturais.

Rawls²¹ aceita o argumento pluralista defendido pela perspectiva intuicionista, principalmente por tomar a intuição como ponto de partida para a formulação da teoria da justiça social. Contudo, argumenta que se não for mais possível estabelecer um diálogo sobre a noção de justiça fundada em “critérios éticos razoáveis”, não há mais nada o que discutir, pois “os meios de uma discussão racional chegaram ao fim”²². Para superar essa objeção, o filósofo norte-americano defende uma concepção de justiça intuitiva que utiliza argumentos que poderiam ser postos à prova em um debate fundamentado em um discurso racional.

O discurso racional proposto por Rawls baseia-se na filosofia de Frege²³, que ao reformular a lógica tradicional, utilizou a matemática para analisar a linguagem. Matemática e linguagem, segundo Frege²⁴, são caracterizadas por uma lógica racional. Os estudos de Frege serviram de base teórica para a filosofia analítica, além de serem utilizados por Rawls²⁵ e Habermas nas discussões que envolvem a moralidade e o direito.

²⁰ RAWLS, J. *Uma Teoria da Justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 36.

²¹ Idem.

²² Idem, p. 45.

²³ FREGE, Gottlob. Begriffsschrift, a Formula Language, Modeled upon that of Arithmetic, for pure thought. In: VAN HEIJNOORT, J. (Ed.). *From Frege to Gödel*. Lincoln: Excel Press, 1999.

²⁴ Idem.

²⁵ Deve-se enfatizar que o uso do predicado “racional” em Rawls, como ressalta Habermas, não está claro. Não é possível saber se Rawls utiliza o “predicado racional para a validade de

Entre os princípios que norteiam esse discurso, destaca-se a ideia de equidade. Para a construção de uma sociedade ordenada, Rawls²⁶ sugere a adoção de uma concepção de justiça fundada no princípio da equidade.

Na justiça como equidade, o apelo à intuição é focalizado de dois modos. Primeiro escolhemos uma certa posição no sistema social a partir da qual o sistema deve ser julgado, e depois perguntamos se, do ponto de vista de um homem representativo dessa posição, seria racional preferir uma ordenação da organização básica em vez de outra. Dados certos pressupostos, as desigualdades econômicas e sociais devem ser julgadas em termos das expectativas a longo prazo do grupo social menos favorecido²⁷.

Ao propor uma noção de justiça como equidade, Rawls²⁸ está interessado em aprimorar a teoria do contrato social desenvolvida por Locke (1632-1704), Rousseau (1712-1778) e Kant (1724-1804). No entanto, sua teoria da justiça se diferencia do pensamento filosófico desses autores quando toma como ponto de partida as instituições sociais, que compõem a estrutura básica da sociedade, bem como as bases teóricas da filosofia analítica. Rawls não aborda a questão da ética no âmbito da individualidade. A reflexão sobre a ética individual é relevante, todavia, o que importa para Rawls²⁹ é “disseminar a idéia de que a justiça das instituições” pode beneficiar ou prejudicar os grupos sociais vinculados à comunidade.

2. INSTITUIÇÕES SOCIAIS, OPORTUNIDADES EQUITATIVAS E DESIGUALDADES

Para a formação de uma sociedade bem-ordenada é imprescindível que as instituições sociais realizem efetivamente o sistema de regras que define o seu próprio funcionamento. A opinião pública deve julgar se a instituição realiza ou não o seu papel dentro da sociedade de acordo com as regras que regulamentam a sua estrutura. Sendo assim, em uma sociedade bem-ordenada as instituições sociais são imprescindíveis já que se responsabilizam pela realização da justiça. Rawls³⁰ concebe a instituição como “um sistema público de regras que define cargos e posições com seus direitos e deveres, poderes e imunidades [...]”. Habermas³¹ ressalta que a teoria da justiça de Rawls é uma proposta de construção racional para a legitimação e aceitação pública das instituições sociais.

mandamentos morais ou como predicado para a atitude refletida de tolerância esclarecida [...]” (HABERMAS, 2002, p. 74).

²⁶ RAWLS, J. *Uma Teoria da Justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

²⁷ Idem, p. 47.

²⁸ Idem.

²⁹ Citado por BITTAR, E. C. B.; ALMEIDA, G. A. *Curso de Filosofia do Direito*. São Paulo: Atlas, 2001, p. 376.

³⁰ RAWLS, J. *Uma Teoria da Justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 58.

³¹ HABERMAS, J. *A Inclusão do Outro: estudos de teoria política*. Tradução de George Sperber e Paulo Astor Soethe. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

Para dar sustentação a idéias normativamente carregadas, Rawls remete-se ao método do assim chamado equilíbrio reflexivo. É pela via de uma construção racional posterior de instituições legitimadas, e portanto *presentes* em uma sociedade democrática, que Rawls obtém tanto o conceito básico de pessoa moral quanto os demais conceitos básicos de cidadão politicamente autônomo, cooperação justa e honesta, sociedade ordenada etc. Alcança-se o equilíbrio reflexivo quando o filósofo se assegura de que os integrantes não podem mais rechaçar, nem com boas razões, as instituições assim elucidadas e reconstruídas³².

A teoria da justiça social de Rawls³³ pressupõe que “o objeto primário da justiça é a estrutura básica da sociedade, ou mais exatamente, a forma pela qual as instituições sociais mais importantes distribuem os direitos e deveres fundamentais [...]”, além da determinação de como são divididos os “benefícios da cooperação em sociedade”. Assim como os princípios que fundamentam a ideia de justiça, as regras que regulamentam as instituições sociais precisam ser aceitas por todos os grupos sociais vinculados à comunidade. Neste sentido, o discurso racional tem primazia na estruturação normativa e na regulamentação das instituições sociais.

Retomando a teoria do contrato, Rawls³⁴ considera o pacto social como um acordo hipotético. A partir do acordo hipotético, realizado por todos os indivíduos pertencentes à sociedade, é construída a noção de igualdade, entendida como um princípio que fundamenta o contrato. O pacto social fundamenta o acordo entre indivíduos que pertencem a uma forma de associação comunitária e cooperativa.

A diferença básica entre a teoria de Rawls e a noção de contrato social concebida por Kant e Rousseau, é que a ideia de justiça como equidade baseia-se em uma teoria processual. Pode-se sustentar que a teoria da justiça como equidade tem como referência as normas que são predeterminadas por uma Constituição, portanto, está fundada em regras procedimentais que devem ser aceitas e seguidas por todas as pessoas que compõem a comunidade. Ademais, a teoria da justiça de Rawls tem um caráter deontológico, isto é, dá ênfase aos deveres das instituições sociais sem deixar de fazer referência aos direitos.

Trata-se de uma ética deontológica, porém diferenciada por não se restringir a enfatizar somente os deveres, mas sobretudo os direitos; ou melhor, trata-se de um estudo que enuncia e grifa a importância dos deveres das instituições como molas propulsoras dos direitos dos cidadãos³⁵.

³² HABERMAS, J. *A Inclusão do Outro: estudos de teoria política*. Tradução de George Sperber e Paulo Astor Soethe. São Paulo: Edições Loyola, 2002, p. 74.

³³ Citado por BITTAR, E. C. B.; ALMEIDA, G. A. *Curso de Filosofia do Direito*. São Paulo: Atlas, 2001, p. 377.

³⁴ RAWLS, J. *Uma Teoria da Justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

³⁵ BITTAR, E. C. B. *Curso de Ética Jurídica: ética geral e profissional*. 2. ed., São Paulo: Saraiva, 2004, p. 380.

É importante estabelecer os deveres das instituições sociais já que essas são responsáveis por estabelecer os deveres e promover os direitos de cidadãos e cidadãs. Para promover a justiça social, as instituições sociais devem executar as regras procedimentais que definem o seu próprio funcionamento, objetivando alcançar a estabilidade e a manutenção da organização social, além de serem encarregadas da distribuição de direitos e deveres.

O importante na teoria da justiça social é que seja firmado no contrato o princípio da igualdade de oportunidades. Para a construção do contrato social, Rawls³⁶ apresenta dois princípios básicos: o princípio da igualdade e o princípio da diferença. São destacadas as liberdades básicas que devem ser estendidas para todos os indivíduos, independentemente do pertencimento a grupos étnico-culturais minoritários, ou a classes sociais menos favorecidas. O segundo princípio postula que as desigualdades sociais e econômicas só são justificadas se a posição de grupos sociais menos favorecidos for melhorada, possibilitando o avanço na condição de vida de toda a comunidade.

Todos os valores sociais – liberdade e oportunidade, renda e riqueza, e as bases sociais da auto-estima – devem ser distribuídos igualmente e não ser que uma distribuição desigual de um ou de todos esses valores traga vantagens para todos³⁷.

Em uma sociedade bem-ordenada, portanto, deve haver igualdade de oportunidades. Isto inclui o acesso ao conhecimento cultural e oportunidades de qualificação, independente da classe social a que a pessoa pertencer. Rawls³⁸ considera importante que “o sistema escolar, seja público ou privado”, tenha como finalidade “eliminar barreiras de classe”. Daí a importância do espaço escolar para a promoção da igualdade social por meio do acesso ao conhecimento e construção de uma concepção de cidadania.

Se uma pessoa que ocupa uma posição social menos privilegiada obtiver vantagens com o sistema, essas devem proporcionar uma maior estabilidade da sociedade, melhorando a situação de grupos menos favorecidos economicamente. Tomando como pressuposto o princípio da diferença, “a desigualdade é justificável apenas se a diferença de expectativas for vantajosa para o homem representativo que está em piores condições [...]”³⁹.

No princípio da diferença, Rawls⁴⁰ parte do pressuposto que existem diferenças, ou seja, desigualdades sociais e econômicas entre as classes que precisam ser suplantadas para que a sociedade torne-se estável e bem ordenada. “As desigualdades econômicas e sociais devem ser ordenadas

³⁶ RAWLS, J. *Uma Teoria da Justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

³⁷ *Idem*, p. 66.

³⁸ *Idem*, p. 77.

³⁹ *Idem*, p. 88.

⁴⁰ *Idem*.

de modo a serem ao mesmo tempo (a) para o maior benefício esperado dos menos favorecidos e (b) vinculadas a cargos e posições abertos a todos em condições de igualdade eqüitativa de oportunidades⁴¹. À medida que um grupo social tem vantagens, sobretudo no que diz respeito às expectativas, o sistema institucional deve proporcionar a melhoria das condições de vida da comunidade em geral.

A sociedade é entendida por Rawls⁴² “como um empreendimento cooperativo para vantagem de todos”. A teoria da justiça admite que é difícil erradicar as desigualdades sociais, contudo, “o sistema institucional deve prever mecanismos suficientes para o equilíbrio das deficiências e desigualdades, de modo que estes se voltem em benefício da própria sociedade⁴³”.

Uma estrutura cooperativa pode auxiliar na organização e na estabilidade da sociedade. Proporcionando uma igualdade de oportunidades para grupos sociais desfavorecidos economicamente, as instituições sociais seguem o sistema de regras que determina o seu funcionamento, fator que pode conduzir à formação de uma sociedade mais democrática. Se as instituições sociais proporcionarem oportunidades equitativas para todos/as, independentemente dos grupos sociais, será possível que cada indivíduo alcance as vantagens ofertadas pelo sistema.

Uma sociedade bem organizada, na qual as instituições realizam a justiça social, proporcionando oportunidades igualitárias de acesso aos bens culturais e direitos para todas as pessoas, é considerada como um tipo de associação estável e duradoura. A estabilidade da sociedade depende, portanto, da justiça institucional, ou seja, se as instituições realizarem a justiça social na vida cotidiana será possível atingir a estabilidade da sociedade.

Vale salientar que é por intermédio de uma Constituição que se institui “um governo de legalidade, no qual a ordem se estabelece na base da igualdade e da publicidade⁴⁴”. Se as instituições exercerem as atribuições definidas no sistema de regras, acatando os princípios constitucionais, “o dever natural de justiça” leva o cidadão e a cidadã “à obediência da Constituição e das leis⁴⁵”.

A cooperação é essencial em uma sociedade ordenada baseada no princípio da justiça como equidade. Em uma sociedade organizada a partir do princípio da justiça, “o esquema de cooperação social deve ser estável: deve ser observado de modo mais ou menos regular e suas regras básicas devem espontaneamente nortear a ação [...]”⁴⁶, isto é, as pessoas vão agir de acordo com as regras porque reconhecem a importância delas para a organização social.

⁴¹ RAWLS, J. *Uma Teoria da Justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 88.

⁴² Idem, p. 90.

⁴³ BITTAR, E. C. B. *Curso de Ética Jurídica: ética geral e profissional*. 2. ed., São Paulo: Saraiva, 2004, p. 391.

⁴⁴ BITTAR, E. C. B.; ALMEIDA, G. A. *Curso de Filosofia do Direito*. São Paulo: Atlas, 2001, p. 385.

⁴⁵ Idem, Ibidem.

⁴⁶ RAWLS, J. *Uma Teoria da Justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 6-7.

O que importa na teoria da justiça de Rawls é conceber princípios que poderiam ser aceitos por todas as partes constituintes da sociedade de um modo racional. Tal perspectiva tornou-se essencial para a fundamentação de políticas baseadas no multiculturalismo.

3. MULTICULTURALISMO E JUSTIÇA SOCIAL

Em 1971, o governo do Canadá decidiu adotar políticas e programas baseadas no multiculturalismo. Após dois anos, foi criado um Ministério do Multiculturalismo para “monitorar a implementação de iniciativas multiculturais”, que tinham como finalidade a “assistência a minorias étnicas nas áreas dos direitos humanos”, o combate a formas de discriminação racial, a construção da cidadania, além de assuntos relativos à “imigração e diversidade cultural”⁴⁷.

No livro *Liberalism, Community and Culture*, Will Kymlicka⁴⁸ discute a questão da justiça social e dos direitos “baseados em diferenças culturais”⁴⁹. Na perspectiva de Kymlicka⁵⁰, a política da diferença, fundada nos princípios do liberalismo e na concepção de justiça social, propicia o reconhecimento dos direitos de grupos étnico-culturais minoritários. Desse modo, Kymlicka⁵¹ estabelece uma relação entre a teoria da justiça social e os interesses de grupos sociais específicos. Em sociedades democráticas, é importante que os direitos sejam estendidos a indivíduos pertencentes a minorias étnico-culturais⁵².

A ideia de multiculturalismo é associada a uma concepção política de reconhecimento. Charles Taylor⁵³ relaciona o multiculturalismo com as exigências políticas de reconhecimento das identidades culturais. Há, portanto, neste viés, uma interface entre identidade e reconhecimento. Tal aspecto é exemplificado com a referência ao feminismo, ou ao reconhecimento dos direitos dos/as negros/as e das comunidades indígenas. Para as feministas, em sociedades dominadas pela cultura patriarcal, as mulheres são inferiorizadas. Algo parecido ocorreu com os/as negros/as através da projeção de uma imagem de inferioridade construída pela comunidade branca. Em sociedades democráticas direcionadas pelo princípio da justiça social, a discriminação racial e a sujeição de grupos sociais desfavorecidos não podem ser justificadas a partir de uma argumentação racional⁵⁴.

⁴⁷ DEWING, Michael. *Canadian Multiculturalism*. Ottawa: Library of Parliament, 2013, p. 3.

⁴⁸ KYMLICKA, Will. *Liberalism, Community and Culture*. Oxford: Oxford University Press, 1989.

⁴⁹ ROBINSON, Andrew Mackenzie. *Multiculturalism and the Foundations of Meaningful Life: reconciling autonomy, identity, and community*. Canada: UBC Press, 2007, p. 3.

⁵⁰ KYMLICKA, Will. Derechos Individuales y Derechos de Grupo en la Democracia Liberal. In: *Isegoría*, 14, p. 5-36, 1996.

⁵¹ Idem.

⁵² ROBINSON, Andrew Mackenzie. *Multiculturalism and the Foundations of Meaningful Life: reconciling autonomy, identity, and community*. Canada: UBC Press, 2007.

⁵³ TAYLOR, Charles; et al. *Multiculturalismo: examinando a política de reconhecimento*. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.

⁵⁴ RAWLS, J. *Uma Teoria da Justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

A identidade dos indivíduos é construída por meio do reconhecimento da pessoa, ou do grupo social como sujeito de direitos. Em sociedades democráticas ocorreu um processo de reconhecimento do ser humano como sujeito de direitos. Neste sentido, reconhecem-se os direitos de pessoas idosas, crianças, mulheres, dentre outros⁵⁵. Tanto o indivíduo quanto o grupo podem ser prejudicados nos casos em que não há tal reconhecimento, ou quando é construída uma visão distorcida da identidade, principalmente nos casos em que as pessoas formam uma imagem estereotipada de algumas identidades, inferiorizando o indivíduo. Formas de representação estereotipadas podem fazer com que as pessoas rejeitem a sua própria identidade. Assim, uma forma de depreciação de si mesmo acaba se transformando em um instrumento de opressão do sujeito.

Taylor⁵⁶ propõe analisar como o multiculturalismo, “o discurso do reconhecimento e da identidade” tornaram-se relevantes para as sociedades contemporâneas. Antes de Hegel, ocorria nas sociedades europeias “o desaparecimento das hierarquias sociais, que constituíam o fundamento da noção de honra”⁵⁷. No antigo regime, somente alguns eleitos usufruíam de benefícios e privilégios concedidos aos títulos de honra e nobreza. A ideia de honra aparece na análise de Montesquieu sobre a monarquia.

Na modernidade, a concepção de dignidade do ser humano substitui a ideia de honra do antigo regime. Em sociedades democráticas, o princípio da dignidade do ser humano é fundamental para o reconhecimento da relevância do princípio da igualdade. “A democracia introduziu a política de reconhecimento igualitário [...] que regressou agora sob a forma de exigências de um estatuto igual para as diversas culturas e para os sexos”⁵⁸.

No fim do século XVIII, aparece a concepção de identidade individual vinculada à noção de autenticidade. A autoconsciência de si, que conduz a uma introspecção do indivíduo, representa uma guinada para a subjetividade. Esse modo de introspecção aparece, segundo Taylor⁵⁹, no pensamento de Rousseau. O sentimento de existência é o guia que conduz o indivíduo a um contato consigo mesmo. É desenvolvida, assim, a visão de originalidade e autenticidade do ser humano. Cada pessoa é um ser único e particular. “Ser verdadeiro para comigo mesmo significa ser verdadeiro para com a minha originalidade, que é algo que só eu posso descobrir e articular”⁶⁰. Essa concepção aparece em autores como Herder (1744-1803), na Alemanha no século XVIII. Considerado como um dos precursores do Romantismo alemão, Herder defende a originalidade não somente do indivíduo, mas do povo alemão.

⁵⁵ BOBBIO, Norberto. *A Era dos Direitos*. Rio de Janeiro: Campus, 1992.

⁵⁶ TAYLOR, Charles; et al. *Multiculturalismo: examinando a política de reconhecimento*. Lisboa: Instituto Piaget, 1998, p. 46.

⁵⁷ Idem, p. 47.

⁵⁸ Idem, p. 48.

⁵⁹ Idem.

⁶⁰ Idem, p. 51.

Para Herder, o povo alemão possuía uma originalidade e não deveria imitar os costumes franceses. A partir daí é desenvolvida a ideia de autenticidade, a qual aparece vinculada à noção de identidade cultural.

A concepção moderna de identidade está associada, portanto, à ideia de autenticidade que aparece no Romantismo alemão. A identidade é definida como “aquilo que nós somos”, ligado ao “ambiente no qual os nossos gostos, desejos, opiniões e aspirações fazem sentido”⁶¹. A noção moderna de identidade originou a política da diferença. “*Todas as pessoas* devem ser reconhecidas pelas suas identidades únicas”, sendo que, no tocante “à política de diferença, exige-se o reconhecimento da identidade única deste ou daquele indivíduo ou grupo, do caráter singular de cada um”⁶². Em sociedades democráticas observa-se “uma política permanente de reconhecimento igualitário”⁶³ que pode ser associada às noções de justiça social e multiculturalismo.

Na visão de Taylor⁶⁴, a discussão sobre o reconhecimento e a política de diferença envolve a questão da sobrevivência e preservação de culturas associadas a grupos étnicos minoritários. Há a exigência “de que todos reconheçam o valor igual das diferentes culturas: que as deixemos, não só sobreviver, mas também admitamos o seu mérito”⁶⁵. Assim, no multiculturalismo propõe-se o reconhecimento da cultura de grupos étnicos minoritários. Daí a importância de políticas adotadas no sistema educacional voltadas para a valorização da cultura africana, ou a concessão de mais espaço nas universidades para as teorias desenvolvidas por mulheres e indivíduos pertencentes a culturas fora da Europa. Para Taylor⁶⁶, o debate do multiculturalismo e a questão do reconhecimento de identidades específicas estão associados à “perspectiva de Fanon”, autor que mostrou como “os grupos dominantes consolidam a sua hegemonia” por meio da construção de “uma imagem de inferioridade nos grupos subjugados”. O princípio da igualdade baseado no reconhecimento da dignidade humana pode ser associado à concepção de equidade da teoria da justiça social de Rawls⁶⁷.

Entre as demandas políticas do multiculturalismo, destaca-se a “igualdade social”, a “justiça racial” e o “reconhecimento da diferença cultural”⁶⁸. Com o multiculturalismo há um deslocamento, no âmbito das políticas públicas, do conceito de raça para a concepção de “etnicidade”. Não há dados científicos que sirvam para fundamentar a ideia de raça e as diferenciações baseadas

⁶¹ TAYLOR, Charles; et al. *Multiculturalismo: examinando a política de reconhecimento*. Lisboa: Instituto Piaget, 1998, p. 54.

⁶² Idem, p. 58.

⁶³ Idem, p. 56.

⁶⁴ Idem.

⁶⁵ Idem, p. 84.

⁶⁶ Idem, p. 86.

⁶⁷ RAWLS, J. *Uma Teoria da Justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

⁶⁸ HALL, Stuart. *Da Diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da Unesco no Brasil, 2003, p. 69.

nesta categoria conceitual. Daí, a constatação que a noção de raça se caracteriza como uma construção discursiva política e social. Como categoria discursiva, o conceito de raça envolve relações de poder em uma dimensão social e econômica, constituindo um sistema de exploração e exclusão. Nos discursos racistas, as diferenças sociais e culturais eram justificadas a partir de “distinções genéticas e biológicas”⁶⁹. Por outro viés, na “etnicidade” a diferença se baseia em aspectos culturais e religiosos.

O multiculturalismo apresenta um teor político, consistindo em “estratégias e políticas adotadas para governar e administrar problemas de diversidade e multiplicidade gerados pelas sociedades multiculturais”⁷⁰. Entre as formas de multiculturalismo destaca-se: a) o multiculturalismo conservador que busca assimilar as diferenças culturais aos valores da maioria; b) o multiculturalismo liberal que constitui uma forma de integração de grupos sociais diversificados a uma concepção de cidadania universal; c) o multiculturalismo pluralista, no qual são reconhecidos os direitos de grupos culturalmente diferenciados; d) e o multiculturalismo comercial que defende a superação das diferenças através do consumo.

Multicultural é um termo qualitativo. Descreve as características sociais e os problemas de governabilidade apresentados por qualquer sociedade na qual diferentes comunidades culturais convivem e tentam construir uma vida em comum, ao mesmo tempo em que retêm algo de sua identidade ‘original’⁷¹.

Nas sociedades democráticas que implantaram políticas de ação afirmativa para a redução de desigualdades sociais e o reconhecimento de minorias étnico-culturais observa-se a adoção de uma concepção de multiculturalismo pluralista. Desse modo, em tais sociedades o multiculturalismo está associado ao reconhecimento da diversidade cultural e na compensação de grupos étnico-culturais historicamente marginalizados. Multicultural remete ao que é plural, ou a sociedades culturalmente heterogêneas. Para Hall⁷², “os impérios grego, romano, islâmico, otomano e europeu foram todos, de formas distintas, multiétnicos e multiculturais”.

Assim como essas civilizações, em sua formação a sociedade brasileira caracteriza-se pela diversidade cultural. Tanto em centros urbanos como no meio rural, vários grupos étnicos ainda mantêm laços com tradições culturais de seus espaços de origem que necessitam de políticas para a sua preservação.

É possível citar como exemplos associados às políticas de diferença, o reconhecimento dos direitos das comunidades indígenas no Canadá e no Brasil.

⁶⁹ HALL, Stuart. *Da Diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da Unesco no Brasil, 2003, p.66.

⁷⁰ Idem, p. 52.

⁷¹ Idem, *Ibidem*.

⁷² Idem, p. 55.

A política de igual dignidade “baseia-se na ideia de que todas as pessoas são igualmente dignas de respeito”⁷³.

No entanto, a sociedade brasileira é marcada pela ideologia do branqueamento que instituiu formas veladas de discriminação racial, além da existência de desigualdades e formas de injustiça social. Outro aspecto que se observa em relação ao Brasil é o distanciamento entre as normas jurídicas e as práticas sociais, a igualdade formal e a igualdade em sua concretude.

Assim, a partir da teoria da justiça social e da concepção de multiculturalismo pretende-se evidenciar como a promulgação da Constituição de 1988 representa uma mudança significativa no tocante ao reconhecimento de grupos sociais minoritários e marginalizados historicamente, como as comunidades indígenas e quilombolas. As lutas que marcam a história da formação da sociedade brasileira, o Movimento Negro e o Movimento Indígena constituem formas de resistência à sujeição imposta por elites socioeconômicas a grupos étnico-culturais historicamente discriminados pelo sistema social. No Brasil, o processo de escravização, por exemplo, gerou conflitos, lutas e estratégias de resistência por parte dos indivíduos escravizados.

Tomando como referência a teoria de Rawls⁷⁴ e o multiculturalismo de Taylor⁷⁵ e Hall⁷⁶ para analisar a sociedade brasileira no contexto da redemocratização, ocorrida no final da década de 1980, observa-se que, por um lado, a promulgação da Constituição de 1988 representa avanços significativos para a garantia do princípio da igualdade social baseado na equidade. Contudo, de acordo com Rawls⁷⁷, a realização da justiça depende também da execução de regras procedimentais que regulam o funcionamento das instituições sociais. No caso do Brasil, as instituições sociais responsáveis por promover os direitos de cidadãos e cidadãs ainda não propiciam a distribuição igualitária de direitos fundamentais, como a saúde, a educação e a moradia, principalmente para grupos étnico-culturais afro-brasileiros e indígenas, dificultando o alcance da estabilidade e a manutenção da organização social.

A teoria da justiça de Rawls⁷⁸ apresenta ideias relevantes para discutir a problemática da discriminação racial e abordar as formas de sujeição. Levando em consideração uma concepção pública de justiça, baseada em um discurso racional, Rawls⁷⁹ argumenta que as formas de discriminação mútua e

⁷³ TAYLOR, Charles; et al. *Multiculturalismo: examinando a política de reconhecimento*. Lisboa: Instituto Piaget, 1998, p. 61.

⁷⁴ RAWLS, J. *Uma Teoria da Justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

⁷⁵ TAYLOR, Charles; et al. *Multiculturalismo: examinando a política de reconhecimento*. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.

⁷⁶ HALL, Stuart. *Da Diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da Unesco no Brasil, 2003.

⁷⁷ RAWLS, J. *Uma Teoria da Justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

⁷⁸ Idem.

⁷⁹ Idem, p. 33.

a sujeição de grupos minoritários “a um grau inferior de liberdade” dificultam, ou até impossibilitam, a formação de uma sociedade bem-ordenada, voltada para a promoção do bem comum de todos/as.

4. RESISTÊNCIA À SUJEIÇÃO E DISCRIMINAÇÃO RACIAL NO BRASIL

Para refletir sobre o multiculturalismo, Hall⁸⁰ menciona a diáspora do povo africano. A diáspora africana é entendida tanto como uma forma de migração forçada para as Américas quanto como o diálogo entre diferentes culturas que marca o início da modernidade. Na situação da diáspora, “as identidades se tornam múltiplas”⁸¹.

A população brasileira foi constituída a partir de diásporas, destacando-se a vinda de africanos/as de diversas etnias que propiciaram o desenvolvimento econômico da Colônia, contribuindo de forma significativa para a formação econômica, social e cultural da sociedade brasileira. Clóvis Moura⁸² apresenta estimativas sobre a população brasileira entre os séculos XVI e XIX que a caracterizam como uma sociedade multicultural, enfatizando a relevância da população negra em sua formação.

No ano de 1583, as estimativas davam à Colônia uma população de cerca de 57.000 habitantes. Desse total, 25.000 eram brancos; 18.000 índios e 14.000 negros. Segundo cálculos de Santa Apolônia, para uma população de 3.250.000 habitantes em 1798, havia um total de 1.582.000 escravos, dos quais 221.000 eram pardos e 1.361.000 negros, sem contarmos os negros libertos que ascendiam a 406.000. Para o biênio 1817-1818, as estimativas de Veloso davam, para um total de 3.817.000 habitantes, a cifra de 1.930.000 escravos, dos quais 202.000 eram pardos e 1.361.000 negros⁸³.

Moura⁸⁴ analisa a relação entre escravos/as e proprietários/as de escravos/as no Brasil, ressaltando a resistência do indivíduo negro à escravização. A fuga e a constituição de quilombos se constituíram como uma das principais formas de resistência à escravidão. Munanga⁸⁵ mostra que o termo “*kilombo*” é originário “dos povos de língua bantu”, especificamente ao dialeto *umbundu*. Na África, “quilombo” corresponde a uma “sociedade guerreira [...], aberta a todos sem distinção de filiação a qualquer linhagem”⁸⁶.

⁸⁰ HALL, Stuart. *Da Diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da Unesco no Brasil, 2003.

⁸¹ Idem, p. 27.

⁸² MOURA, Clóvis. *Quilombos: resistência ao escravismo*. São Paulo: Editora Ática, 1987.

⁸³ Idem, p. 6.

⁸⁴ Idem.

⁸⁵ MUNANGA, Kabengele. *Rediscutindo a Mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999, p. 58; *Negritude: usos e sentidos*. 3. ed., Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.

⁸⁶ MUNANGA, Kabengele; GOMES, Nilma Lino. *O Negro no Brasil de Hoje*. São Paulo: Global, 2006, p. 60.

A partir de 1740, o termo “quilombo” passou a ser utilizado pelo Conselho Ultramarino português para designar a habitação de escravos fugitivos. “No Brasil, o quilombo marcou sua presença durante todo o período escravista e existiu praticamente em toda a extensão do território nacional”⁸⁷ (MOURA, 1987, p. 13). Dessa maneira, o quilombo – também chamado de “mocambo” – se configura como símbolo da resistência dos/as escravos/as negros/as no Brasil⁸⁸. Aqueles/as que se refugiavam e viviam nos quilombos ficaram conhecidos/as como “quilombolas”. Munanga e Gomes⁸⁹ evidenciam que “alguns quilombos conseguiram sobreviver durante muitos anos mesmo durante a escravidão”.

A identidade dos sujeitos é produzida e reproduzida por relações complexas de poder, negociações e incorporação de práticas e valores culturais. Grupos sociais subjugados podem resistir ao poder, reivindicando a liberdade para manter suas práticas, crenças e tradições culturais. Apesar de ser submetido a complexas relações de poder, em determinadas situações, o sujeito resiste à dominação. A resistência “não é uma substância. Ela não é anterior ao poder que ela enfrenta. Ela é coextensiva a ele e absolutamente contemporânea”⁹⁰. Onde o poder se exerce há formas de resistência dos sujeitos, ou seja, “para resistir, é preciso que a resistência seja como o poder. [...] Que, como ele, venha de ‘baixo’ e se distribua estrategicamente”⁹¹.

Na sociedade brasileira do período colonial, o indivíduo escravo, “além de sua condição de subordinação estrutural”, foi considerado inferior devido à construção de um estigma vinculado à “sua cor”⁹². O estigma e a interiorização da inferioridade se refletem na formação da subjetividade dos indivíduos. Como salienta Fanon⁹³, os colonizadores impuseram às pessoas colonizadas a noção de superioridade do homem branco ocidental, produzindo discursos teóricos para sustentar a inferioridade do indivíduo negro, das mulheres e das comunidades indígenas. De acordo com Munanga⁹⁴, “a alienação do negro tem se realizado pela inferiorização do seu corpo antes de atingir a mente, o espírito, a história e a cultura”.

Hegel⁹⁵, um dos principais representantes da filosofia europeia do século XIX, afirmou que a África não possuía cultura, nem tampouco um passado

⁸⁷ MOURA, Clóvis. *Quilombos: resistência ao escravismo*. São Paulo: Editora Ática, 1987, p. 13.

⁸⁸ MOURA, Clóvis. *Rebeliões da Senzala: Quilombos, Insurreições, Guerrilhas*. 3. ed., São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1981.

⁸⁹ MUNANGA, Kabengele; GOMES, Nilma Lino. *O Negro no Brasil de Hoje*. São Paulo: Global, 2006, p. 72.

⁹⁰ FOUCAULT, Michel. O Sujeito e o Poder. In: RABINOW, P; DREYFUS, H. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995, p. 241.

⁹¹ Idem, *Ibidem*.

⁹² MOURA, Clóvis. *Os Quilombos e a Rebelião Negra*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987a, p. 10.

⁹³ FANON, Frantz. *Pele Negra, Máscaras Brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008.

⁹⁴ MUNANGA, Kabengele. *Negritude: usos e sentidos*. 3. ed., Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012, p. 17.

⁹⁵ HEGEL, G. W. F. *Filosofia da História*. Brasília: Editora da UnB, 1995.

histórico, desconsiderando os saberes e a história das civilizações egípcia e etíope, ou os conhecimentos sobre mineração de várias etnias africanas. Uma visão diferente surgiu no século XVIII, mas foi silenciada pela filosofia sexista do Ocidente. No contexto da Revolução Francesa, Olympe de Gouges⁹⁶ defendeu a igualdade independentemente de diferenças raciais e de gênero. Nos livros *L'esclavage des noirs* (1786) e nas *Réflexions sur les hommes nègres* (1788), Gouges criticou o comércio e a escravização de seres humanos⁹⁷.

Com o silenciamento de mulheres como Olympe de Gouges, o pensamento filosófico ocidental, branco, etnocêntrico e sexista, sequer considerou as pessoas negras como seres humanos. A universalidade dos direitos humanos, portanto, limitava-se aos homens brancos europeus. Dessa maneira, a dominação europeia se legitimou com a contestação da humanidade de negros/as e indígenas. A escravidão era justificada como missão civilizatória que traria benefícios para os povos africanos e as sociedades nas Américas, tidos como bárbaros e selvagens. Daí advém também a perseguição às crenças, cultura e rituais religiosos de origem africana, pois esses eram vistos como fetichistas e animistas⁹⁸.

A construção de estereótipos e de um estigma em relação ao indivíduo negro e à cultura africana perdurou na sociedade brasileira até praticamente o final do século XIX. Esta visão foi reforçada por intelectuais como Nina Rodrigues⁹⁹, Euclides da Cunha e Sívlio Romero. Ortiz¹⁰⁰ ressalta que “as considerações de Sívlio Romero sobre o português, de Euclides da Cunha sobre a origem bandeirante do nordestino, os escritos de Nina Rodrigues”, reforçam a ideia de “supremacia racial do mundo branco”, constituindo a ideologia do branqueamento. A supervalorização do indivíduo branco é concomitante com a desvalorização de outras culturas, impondo-se como discurso de verdade baseado na produção discursiva da ciência e da filosofia¹⁰¹.

No círculo intelectual brasileiro, a década de 1930 é marcada pelo descolamento do conceito de raça para a noção de cultura. Em *Casa-grande e senzala*, Gilberto Freyre¹⁰² analisa a formação da identidade nacional dando mais relevância à ideia de cultura do que ao conceito de raça. Outro aspecto importante da obra de Freyre, que representa uma ruptura com os intelectuais do século XIX, é a visão positiva atribuída à miscigenação da população brasileira. Todavia, ao sustentar a convivência harmoniosa entre senhores de

⁹⁶ GOUGES, Olympe de. *L'esclavage des Noirs*. Paris: Côte-femmes Éditions, 1989.

⁹⁷ FOÉ, Nkolo. África em Diálogo, África em Questionamento: universalismo ou provincialismo? “Acomodação de Atlanta” ou iniciativa histórica? In: *Educar em Revista*, Curitiba, Brasil, Editora UFPR, nº 47, p. 175-228, 2013.

⁹⁸ MOURA, Clóvis. *Sociologia do Negro Brasileiro*. São Paulo: Editora Ática, 1988.

⁹⁹ RODRIGUES, Nina. *As Raças Humanas e a Responsabilidade Penal no Brasil*. Salvador: Livraria Progresso, 1957; *L'Animisme Fétichiste des Negres de Bahia*. Paris, 1890.

¹⁰⁰ ORTIZ, Renato. *Cultura Brasileira e Identidade Nacional*. São Paulo: Brasiliense, 2006.

¹⁰¹ MUNANGA, Kabengele. *Negritude: usos e sentidos*. 3. ed., Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.

¹⁰² FREYRE, Gilberto. *Casa-grande e Senzala*. São Paulo: Global, 2006.

engenho e escravos/as, portugueses e índios/as, a teoria de Freyre¹⁰³ alimentou o mito da democracia racial no Brasil. No decorrer da década de 1930, a capoeira e o samba deixaram de ser reprimidos pela polícia, tornando-se símbolos da identidade nacional após passarem por processos simbólicos de branqueamento¹⁰⁴.

Quando o médico e folclorista Arthur Ramos (1903-1949) assumiu um cargo na Unesco, em 1949, imaginou que o Brasil poderia dar um exemplo ao mundo no tocante à convivência harmônica entre grupos étnicos diferenciados. Apoiando o projeto de Ramos, inspirando pela teoria de Freyre e o mito da democracia racial, a Unesco patrocinou pesquisas no país sobre a situação da população negra com “a expectativa que os estudos enfatizassem a possibilidade do convívio harmonioso entre diferentes grupos nas sociedades modernas”¹⁰⁵. Investigações empíricas realizadas durante o período de 1951 e 1952 por Florestan Fernandes¹⁰⁶ e Roger Bastide¹⁰⁷, na cidade de São Paulo, evidenciaram a permanência da discriminação racial, bem como a situação de desigualdade econômica e social da população negra e mestiça.

Uma década depois, Fernando Henrique Cardoso¹⁰⁸ e Otávio Ianni¹⁰⁹ deram continuidade às pesquisas sobre a situação da população negra, dando ênfase para o Rio Grande do Sul. Os resultados das pesquisas de Fernandes¹¹⁰, Bastide¹¹¹, Cardoso¹¹² e Ianni¹¹³ questionaram o mito da democracia racial de Freyre¹¹⁴, destacando a falta de oportunidades e a situação de desigualdade social da população negra e mestiça em São Paulo e no Rio Grande do Sul.

Neste sentido, é importante enfatizar as contribuições da população negra para a formação da sociedade brasileira. Munanga e Gomes¹¹⁵ mostram

¹⁰³ FREYRE, Gilberto. *Casa-grande e Senzala*. São Paulo: Global, 2006.

¹⁰⁴ SCHWARCZ, Lília Moritz. *Racismo no Brasil*. 2. ed., São Paulo: Publifolha, 2013.

¹⁰⁵ Idem, p. 33.

¹⁰⁶ FERNANDES, Florestan. *A Integração do Negro na Sociedade de Classes*. São Paulo: Globo, 2008; *O Negro no Mundo dos Brancos*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1972.

¹⁰⁷ BASTIDE, Roger; FERNANDES, Florestan. *Relações Raciais entre Negros e Brancos em São Paulo*. São Paulo: Anhembi, 1955.

¹⁰⁸ CARDOSO, Fernando Henrique. Os Brancos e a Ascensão Social dos Negros em Porto Alegre. In: *Anhembi*, São Paulo, vol. 39, nº 117, p. 583-596, 1960.

¹⁰⁹ IANNI, Octavio. *As Metamorfoses do Escravo*: apogeu e crise da escravatura no Brasil Meridional. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1962.

¹¹⁰ FERNANDES, Florestan. *A Integração do Negro na Sociedade de Classes*. São Paulo: Globo, 2008; *O Negro no Mundo dos Brancos*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1972.

¹¹¹ BASTIDE, Roger; FERNANDES, Florestan. *Relações Raciais entre Negros e Brancos em São Paulo*. São Paulo: Anhembi, 1955.

¹¹² CARDOSO, Fernando Henrique. Os Brancos e a Ascensão Social dos Negros em Porto Alegre. In: *Anhembi*, São Paulo, vol. 39, nº 117, p. 583-596, 1960.

¹¹³ IANNI, Octavio. *As Metamorfoses do Escravo*: apogeu e crise da escravatura no Brasil Meridional. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1962.

¹¹⁴ FREYRE, Gilberto. *Casa-grande e Senzala*. São Paulo: Global, 2006.

¹¹⁵ MUNANGA, Kabengele; GOMES, Nilma Lino. *O Negro no Brasil de Hoje*. São Paulo: Global, 2006, p. 20.

que essas contribuições “são de três ordens: econômica, demográfica e cultural”.

No plano econômico, os negros serviram como força de trabalho, fornecendo a mão de obra necessária às lavouras de cana-de-açúcar, algodão, café e à mineração. Uma mão de obra escravizada – sem remuneração –, tratada de maneira desumana e submetida a condições de vida muito precárias. Foi graças a esse trabalho gratuito do negro escravizado que foram produzidas as riquezas que ajudaram na construção do Brasil colonial e na construção da base econômica do país¹¹⁶.

A construção de estereótipos em relação a afro-brasileiros/as e indígenas, articulada a uma estrutura de poder direcionada por oligarquias regionais se refletiu na estratificação social e na reprodução de desigualdades de gênero e etnia na sociedade brasileira. Por outro lado, na contemporaneidade observa-se, em sociedades democráticas, a discussão e a implantação de políticas de reconhecimento de grupos sociais, historicamente marginalizados, como sujeitos de direito. Essas discussões fundamentam-se em uma visão acerca da existência de identidades culturais múltiplas e plurais que pode ser associada ao multiculturalismo.

5. POLÍTICAS DE RECONHECIMENTO DE IDENTIDADES ÉTNICO-CULTURAIS NO BRASIL

Até o final da década de 1980, no Brasil, não havia um reconhecimento, por parte do Estado, das contribuições de grupos sociais étnico-culturais afro-brasileiros e indígenas para a formação da nação, nem tampouco dos direitos dessas comunidades preservarem as suas crenças, rituais religiosos, sistemas culturais e tradições. É somente no final do século XX que o caráter multicultural e a diversidade étnica passaram a ocupar um lugar de destaque na política nacional. Com isto, há um reconhecimento, no âmbito normativo, das contribuições das culturas indígenas e afro-brasileiras para a formação da população do país.

Neste sentido, é importante mencionar a participação do Movimento Negro e a luta das organizações negras “contra a discriminação racial, as propostas para a superação do racismo na educação escolar”, entre outras ações, iniciativas e reivindicações do Movimento Negro Unificado, criado em 1978¹¹⁷. Na década de 1970, merece destaque também a articulação de organizações indígenas que culminaram na criação, em 1980, da União das Nações Indígenas (UNI)¹¹⁸. Assim, na análise dos processos de reconhecimento

¹¹⁶ MUNANGA, Kabengele; GOMES, Nilma Lino. *O Negro no Brasil de Hoje*. São Paulo: Global, 2006, p. 20.

¹¹⁷ Idem, p. 129.

¹¹⁸ FERREIRA, Mariana Kawall Leal. A Educação Escolar Indígena: um diagnóstico crítico da situação no Brasil. In: SILVA, Aracy Lopes; FERREIRA, Mariana Kawall Leal (Org.). *Antropologia, História e Educação: a questão indígena e a escola*. São Paulo: Global, 2001, p. 71-111.

dos sistemas culturais e dos direitos de grupos étnico-culturais indígenas e afro-brasileiros de preservarem suas manifestações religiosas e artísticas, é preciso considerar as formas de resistência, a luta e as reivindicações dos movimentos sociais. Com a Constituição Federal de 1988 inicia-se no Brasil um processo de reconhecimento dos direitos dos grupos étnico-culturais indígenas e afro-brasileiros.

No art. 231, a Constituição reconhece a “organização social, costumes, línguas, crenças e tradições” das comunidades indígenas. Com o art. 210, § 2º, são reconhecidos os direitos dos/as índios/as de utilizarem “suas línguas maternas e processos próprios de aprendizagem”. Por sua vez, o art. 215, § 1º, atribui ao Estado a competência de proteger “as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras e das outras participantes do processo civilizatório nacional”. E ainda no art. 242, § 1º, considera-se que, no respeitante ao ensino de História do Brasil, serão destacadas “as contribuições das diferentes culturas e etnias para a formação do povo brasileiro”.

O art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) garante “aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras” o direito de “propriedade definitiva [...]”. Com o art. 68 do ADCT, são reconhecidos os direitos das *comunidades remanescentes de quilombos*, definindo-se esses grupos sociais como “descendentes de escravos”. Termos como *comunidades quilombolas*, *comunidades negras rurais*, *terras de preto* e outras, referem-se também às *comunidades remanescentes de quilombos*¹¹⁹. Dessa maneira, o termo *comunidades remanescentes de quilombos* tornou-se um conceito normativo e sociológico¹²⁰. Enquanto conceito sociológico é possível associá-lo à noção de tipo ideal de Weber¹²¹, já que as comunidades quilombolas existentes no Brasil são heterogêneas, caracterizando-se pela diversidade cultural.

No âmbito da educação, também passou a ser reconhecida a pluralidade cultural da sociedade brasileira. A Lei de Diretrizes e Bases da Educação (LDB), nº 9.394/96, instituída durante o governo Fernando Henrique Cardoso (FHC), proporcionou mudanças no sistema educacional brasileiro. Com a LDB, a temática da diversidade cultural e da pluralidade étnica começa a ganhar destaque no âmbito da educação. Em 1997, o governo FHC lança os Parâmetros Curriculares Nacionais (PCNs) para o direcionamento do ensino fundamental. A questão da pluralidade cultural é incorporada pelos PCNs como tema transversal a ser trabalhado pelos/as professores/as em sala de aula.

¹¹⁹ ALONSO, Sara. O “movimento” pela Identidade e “resgate das terras de preto”: uma prática de socialização. In: *Prêmio ABA/MDA Territórios Quilombolas / Associação Brasileira de Antropologia* – Organizador. Brasília: Ministério do Desenvolvimento Agrário, Núcleo de Estudos Agrários e Desenvolvimento Rural, 2006.

¹²⁰ CHAGAS, Miriam de Fátima. A Política do Reconhecimento dos “Remanescentes das Comunidades dos Quilombos”. In: *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 7, nº 15, p. 209-235, 2001.

¹²¹ WEBER, Max. *Economia e Sociedade*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2009.

No governo Lula, foi sancionada, em 2003, a Lei nº 10.639, que alterou a Lei de Diretrizes e Bases da Educação, de 1996, incluindo no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira”. O § 1º do art. 26 institui a obrigatoriedade do “estudo da História da África e dos Africanos, a luta dos negros no Brasil, a cultura negra brasileira e o negro na formação da sociedade nacional”, buscando destacar “a contribuição do povo negro nas áreas social, econômica e política [...]”. Assim, a Constituição de 1988, a Lei nº 9.394/96 e a Lei nº 10.639/03 propiciam, no âmbito normativo, o reconhecimento das contribuições de grupos étnicos indígenas e afro-brasileiras para a construção da nação brasileira, além de instituírem mecanismos de preservação de suas culturas. A Resolução nº 01 do Conselho Nacional de Educação, de 17 de junho de 2004, instituiu Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana.

Em 2006, complementando as políticas educacionais de reconhecimento e valorização da cultura africana, o governo Lula publicou, por meio da Secretaria da Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, as *Orientações e Ações para Educação das Relações Étnico-Raciais*. O tema das relações étnico-raciais passou a ser abordado por meio de cursos de formação continuada na modalidade de educação a distância, utilizando tecnologias de informação e comunicação como metodologia de ensino.

No ano de 2012, o Ministério da Educação, por meio da Resolução nº 05, de 22 de junho, definiu Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Indígena na Educação Básica, e através da Resolução nº 08, de novembro, instituiu Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola na Educação Básica.

Contudo, o processo de conscientização dos diversos grupos de mestiços/as – no sentido de se reconhecerem como brasileiros/as com identidade mestiça – é dificultado, segundo Munanga (1999), pela ideologia do branqueamento que ainda prevalece no imaginário social. Desse modo, o branco representa o símbolo de civilização, fazendo com que os indivíduos negros e mestiços o tenham como modelo de referência. Pesquisas mostram que crianças de 9 a 11 anos de idade incorporam padrões estéticos e estereótipos associados à ideologia do branqueamento que supervalorizam as pessoas brancas e desvalorizam fenotípicos da negritude. A ideologia do branqueamento torna-se, assim, “um tipo de discurso que atribui aos negros o desejo de branquear ou de alcançar os privilégios de ser branco por inveja, imitação ou falta de identidade étnica positiva”¹²².

¹²² SILVA, Marcella Padilha Dantas da; BRANCO, Angela Uchoa. Negritude e Infância: relações étnico-raciais em situação lúdica estruturada. In: *Psico*, Porto Alegre, v. 42, nº 2, p. 197-205, 2011, p. 200.

Dando continuidade ao processo de reconhecimento dos grupos étnico-culturais remanescentes de quilombos como sujeitos de direitos, a Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial, criada pela Medida Provisória nº 111, em 2003, implantou o Programa Brasil Quilombola (PBQ), em 2004.

Além do direito e garantia da propriedade e, por conseguinte, da territorialidade, o Programa inclui outros benefícios ligados à alimentação adequada, saúde, lazer, moradia, educação e cultura¹²³. As políticas afirmativas têm como finalidade reparar os danos sociais sofridos por afro-brasileiros e indígenas, com a proposta de valorização da cultura negra e indígena e garantia do direito à territorialidade. Indivíduos pertencentes a grupos sociais historicamente marginalizados “não conseguiriam afirmar-se na qualidade de sujeitos, se não encontrassem apoio nas condições de reconhecimento recíproco, articuladas nas tradições culturais e estabilizadas em ordens legítimas”¹²⁴. Neste sentido, afro-brasileiros/as se produzem como novos tipos de sujeitos de direitos à medida que há a possibilidade de preservarem suas tradições culturais, em um processo de autoconhecimento e afirmação de suas identidades.

Apesar de se constituir como um Estado Democrático de Direito, o Brasil apresenta problemas estruturais que dificultam a garantia e o respeito a direitos básicos de cidadania para determinados grupos étnico-culturais. O reconhecimento de indivíduos pertencentes a grupos que compõem identidades étnico-culturais afro-brasileiras e indígenas é prejudicado pelo predomínio da ideologia do branqueamento no imaginário social, bem como pelo estigma que recai sobre o indivíduo negro e as culturas africanas e indígenas, principalmente no tocante a crenças e rituais religiosos de origem africana.

A partir das concepções do multiculturalismo referentes ao princípio da igualdade social, ao reconhecimento da identidade e das diferenças culturais¹²⁵, além da ideia de justiça social¹²⁶, observa-se no Brasil, a partir do contexto da redemocratização no final da década de 1980, a implementação de políticas voltadas para o reconhecimento de grupos étnico-culturais afro-brasileiros e indígenas como sujeitos de direitos. No entanto, além de tardias, tais políticas precisam ser acompanhadas de ações mais efetivas para a melhoria das condições de vida desses segmentos da população, no sentido da promoção dos princípios da igualdade e da justiça social no país.

¹²³ DUTRA, Mara Vanessa Fonseca. *Direitos Quilombolas: Um estudo do impacto da cooperação ecumênica*. Rio de Janeiro: Koinonia Presença Ecumênica e Serviço, 2011.

¹²⁴ HABERMAS, J. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*. Vol. 1, Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997, p. 111.

¹²⁵ HALL, Stuart. *Da Diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da Unesco no Brasil, 2003; TAYLOR, Charles; et al. *Multiculturalismo: examinando a política de reconhecimento*. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.

¹²⁶ RAWLS, J. *Uma Teoria da Justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Partindo do pressuposto que o ser humano é capaz de utilizar um discurso racional para formular normas jurídicas e procedimentais, Rawls desenvolve a teoria da justiça social. O princípio da equidade é fundamental para a formação de uma sociedade concebida como uma associação cooperativa, na qual todas as pessoas deveriam ter as mesmas oportunidades para alcançar posições na estrutura social.

Marcada por uma longa história de exploração e expropriação, na qual somente pessoas pertencentes à elite e a classes médias tiveram acesso a bens materiais e culturais, a sociedade brasileira reconheceu tardiamente as contribuições dos grupos afro-brasileiros e indígenas para a formação da nação. Em sua maioria negra e mestiça, a população pobre permanece entrancheada em barracos e conglomerados de favelas, ou em situações de pobreza no meio rural. Entre os principais problemas oriundos da ausência de oportunidades equitativas e da distribuição desigual de renda no país, observam-se o aumento dos índices de criminalidade nas periferias dos grandes centros urbanos e a falta de acesso a direitos fundamentais como saneamento, moradia, saúde, transporte e educação. Sociedades indígenas e comunidades remanescentes de quilombos ainda enfrentam dificuldades para a titulação de suas propriedades.

As lutas e reivindicações dos Movimentos Negro e Indígena no Brasil, bem como as concepções de identidade e autenticidade, baseadas no multiculturalismo, proporcionaram o fomento a discussões acerca do reconhecimento de indivíduos pertencentes a grupos étnico-culturais específicos como sujeitos de direitos, bem como a implementação de políticas públicas e programas governamentais. Tais políticas fundamentam-se na concepção de justiça social e no princípio da equidade, buscando o reconhecimento de grupos étnico-culturais afro-brasileiros e indígenas no Brasil como sujeitos de direito. Entre essas políticas, destacam-se o direito à territorialidade e à manutenção de suas tradições, línguas, práticas e rituais.

Apesar de tardias, essas políticas representam um avanço significativo para o país no sentido do reconhecimento das contribuições dos grupos étnico-culturais afro-brasileiros e indígenas para a formação da sociedade brasileira, propiciando a consolidação de uma democracia fundada no princípio da equidade e no multiculturalismo. Contudo, as dificuldades persistem devido aos entraves nos processos de legalização de territórios ocupados por esses grupos étnico-culturais, bem como ao desconhecimento e à desvalorização das representações simbólicas das culturas africanas, afro-brasileiras e indígenas na sociedade brasileira, principalmente em esferas importantes para a promoção da igualdade racial, como é o caso do espaço escolar e dos meios de comunicação de massa.

REFERÊNCIAS

- ALONSO, Sara. O “movimento” pela Identidade e “resgate das terras de preto”: uma prática de socialização. In: *Prêmio ABA/MDA Territórios Quilombolas/Associação Brasileira de Antropologia* – Organizador. Brasília: Ministério do Desenvolvimento Agrário, Núcleo de Estudos Agrários e Desenvolvimento Rural, 2006.
- BARRY, Brian. *Culture and Equality. An Egalitarian Critique of Multiculturalism*. Cambridge: Polity Press, 2011.
- BASTIDE, Roger; FERNANDES, Florestan. *Relações Raciais entre Negros e Brancos em São Paulo*. São Paulo: Anhembi, 1955.
- BITTAR, E. C. B.; ALMEIDA, G. A. *Curso de Filosofia do Direito*. São Paulo: Atlas, 2001.
- BITTAR, E. C. B. *Curso de Ética Jurídica: ética geral e profissional*. 2. ed., São Paulo: Saraiva, 2004.
- BOBBIO, Norberto. *A Era dos Direitos*. Rio de Janeiro: Campus, 1992.
- BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil* de 05.10.1988.
- BRASIL. *Lei 10.639 de 9 de janeiro de 2003*. Ministério da Educação e Cultura: Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial.
- BRASIL. *Lei 11.645 de 10 de março de 2008*. Presidência da República: Casa Civil, Subchefia para Assuntos Jurídicos.
- BRASIL. MEC – Ministério da Educação. Conselho Nacional de Educação. Câmara de Educação Básica. *Resolução nº 5, de 22 de junho de 2012 – Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Indígena na Educação Básica*. Brasília, MEC, 2012.
- BRASIL. MEC – Ministério da Educação. Conselho Nacional de Educação. Câmara de Educação Básica. *Resolução nº 8, de 20 de novembro de 2012 – Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola na Educação Básica*. Brasília, MEC, 2012.
- BRASIL. MEC – Ministério da Educação. Conselho Nacional de Educação. Conselho Pleno. *Parecer CNE/CP 3/2004 – Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana*. Brasília, MEC, 2004.
- CARDOSO, Fernando Henrique. Os Brancos e a Ascensão Social dos Negros em Porto Alegre. In: *Anhembi*, São Paulo, vol. 39, nº 117, p. 583-596, 1960.
- CHAGAS, Miriam de Fátima. A Política do Reconhecimento dos “Remanescentes das Comunidades dos Quilombos”. In: *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 7, nº 15, p. 209-235, 2001.
- DEWING, Michael. *Canadian Multiculturalism*. Ottawa: Library of Parliament, 2013. Disponível em: <http://www.parl.gc.ca/Content/LOP/ResearchPublications/2009-20-e.pdf>. Acesso em: Jan. 2015.
- DUTRA, Mara Vanessa Fonseca. *Direitos Quilombolas: Um estudo do impacto da cooperação ecumênica*. Rio de Janeiro: KOINONIA Presença Ecumênica e Serviço, 2011.
- FANON, Frantz. *Pele Negra, Máscaras Brancas*. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.
- FERNANDES, Florestan. *A Integração do Negro na Sociedade de Classes*. São Paulo: Globo, 2008.
- _____. *O Negro no Mundo dos Brancos*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1972.

- FERREIRA, Mariana Kawall Leal. A Educação Escolar Indígena: um diagnóstico crítico da situação no Brasil. In: SILVA, Aracy Lopes; FERREIRA, Mariana Kawall Leal (Org.). *Antropologia, História e Educação: a questão indígena e a escola*. São Paulo: Global, 2001, p. 71-111.
- FOÉ, Nkolo. África em Diálogo, África em Questionamento: universalismo ou provincialismo? "Acomodação de Atlanta" ou iniciativa histórica? In: *Educar em Revista*, Curitiba, Brasil, Editora UFPR, nº 47, p. 175-228, 2013.
- FOUCAULT, Michel. O Sujeito e o Poder. In: RABINOW, P; DREYFUS, H. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995, p.131-149.
- FRASER, Nancy. *Justice Interruptus: Critical Reflections on the Postsocialist Condition*. New York & London: Routledge, 1997.
- _____. Mapeando a Imaginação Feminista: da redistribuição ao reconhecimento e à representação. In: *Estudos Feministas*, nº 15, 240, Florianópolis, maio/ago. 2007, p. 291-308.
- FREGE, Gottlob. Begriffsschrift, a Formula Language, Modeled upon that of Arithmetic, for Pure Thought. In: VAN HEIJNOORT, J. (Ed.). *From Frege to Gödel*. Lincoln: Excel Press, 1999.
- FREYRE, Gilberto. *Casa-grande e Senzala*. 51. ed., São Paulo: Global, 2006.
- GOUGES, Olympe de. *L'esclavage des Noirs*. Paris: Côte-femmes Éditions, 1989.
- HABERMAS, J. *A Inclusão do Outro: estudos de teoria política*. Tradução de George Sperber e Paulo Astor Soethe. São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- _____. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*. Vol. 1, Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.
- HALL, Stuart. *Da Diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da Unesco no Brasil, 2003.
- HEGEL, G. W. F. *Filosofia da História*. Brasília: Editora da UnB, 1995.
- HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. Tradução de Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2003.
- IANNI, Octavio. *As Metamorfoses do Escravo: apogeu e crise da escravatura no Brasil Meridional*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1962.
- KYMLICKA, Will. *Liberalism, Community and Culture*. Oxford: Oxford University Press, 1989.
- _____. Derechos Individuales y Derechos de Grupo en la Democracia Liberal. In: *Isegoría*, 14, p. 5-36, 1996.
- MOURA, Clóvis. *Quilombos: resistência ao escravismo*. São Paulo: Editora Ática, 1987.
- _____. *Os Quilombos e a Rebelião Negra*. 7. ed., São Paulo: Editora Brasiliense, 1987a.
- _____. *Rebeliões da Senzala: Quilombos, Insurreições, Guerrilhas*. 3. ed., São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1981.
- _____. *Sociologia do Negro Brasileiro*. São Paulo: Editora Ática, 1988.
- MUNANGA, Kabengele. *Rediscutindo a Mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.
- _____. *Negritude: usos e sentidos*. 3. ed., Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.

- MUNANGA, Kabengele; GOMES, Nilma Lino. *O Negro no Brasil de Hoje*. São Paulo: Global, 2006.
- ORTIZ, Renato. *Cultura Brasileira e Identidade Nacional*. São Paulo: Brasiliense, 2006.
- RAWLS, J. *Uma Teoria da Justiça*. Tradução de Almiro Pisetta e Lenita Maria Rímoli Esteves. 2. ed., São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- ROBINSON, Andrew Mackenzie. *Multiculturalism and the Foundations of Meaningful Life: reconciling autonomy, identity, and community*. Canada: UBC Press, 2007.
- RODRIGUES, Nina. *As Raças Humanas e a Responsabilidade Penal no Brasil*. Salvador: Livraria Progresso, 1957.
- _____. *L'Animisme Fétichiste des Negres de Bahia*. Paris, 1890.
- SCHWARCZ, Lília Moritz. *Racismo no Brasil*. 2. ed., São Paulo: Publifolha, 2013.
- SILVA, Marcella Padilha Dantas da; BRANCO, Angela Uchoa. Negritude e Infância: relações étnico-raciais em situação lúdica estruturada. In: *Psico*, Porto Alegre, v. 42, nº 2, p. 197-205, 2011.
- TAYLOR, Charles; et al. *Multiculturalismo: examinando a política de reconhecimento*. Tradução de Marta Machado. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.
- WEBER, Max. *Economia e Sociedade*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2009.