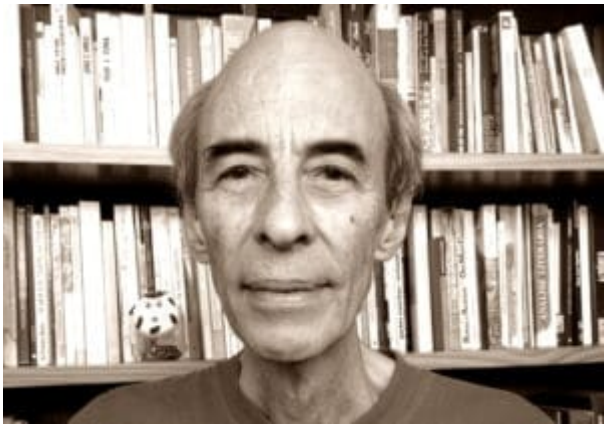
O multiculturalismo em quarentena



Por **CELSO FREDERICO***

O campo da cultura é pré-político e, historicamente, só produziu formas esgarçadas de integração social. É preciso resgatar a política, a defesa da democracia e da emancipação social.

Falar de multiculturalismo numa hora dessas? Até pouco tempo atrás era tema central nos projetos políticos dos governos progressistas, mas, subitamente, as mudanças de vento no Brasil trouxeram uma inesperada regressão e o debate franco sobre o multiculturalismo entrou em quarentena. As políticas públicas de inclusão social foram arquivadas e, nessa conjuntura desfavorável, assistimos a reações enfurecidas como a destruição de estátuas de personagens históricas ligadas à escravidão.

Sofremos uma acachapante derrota e, sendo assim, não convém bancar o espírito de porco e espicaçar aqueles que hoje estão sob ataque e, muito menos, fornecer munição aos desprezíveis algozes. A ascensão do fascismo bolsonarista, contudo, trouxe novidades inesperadas para as forças oposicionistas, e isso nos obriga a um processo reflexivo de autocrítica e redefinição das estratégias de luta.

Quando se fala em multiculturalismo, não há como escapar de uma questão básica: como deveriam conviver as diversas culturas no Estado democrático de direito que hoje, a duras penas, procuramos defender?

Há, pelo menos, duas respostas possíveis. A primeira enfatiza as diferenças culturais e étnicas para, em seguida, propor a "luta pelo reconhecimento" de tais diferenças como forma de compensar as desigualdades e viabilizar uma integração social que preserve as diferenças. Esta resposta é orientada por uma lógica cultural.

A segunda, contrariamente, desloca a ênfase da cultura para a esfera sócioeconômica. Por isso, reivindica uma política pública que favoreça a integração no mercado de trabalho como condição para a realização da cidadania e dos valores comuns à sociedade. Objetiva, dessa forma, evitar que as diferenças culturais se enrijeçam e ponham em perigo a democracia.

Cada resposta acena para caminhos diferentes: ou se considera a nação como um conjunto de etnias diferenciadas ou se aposta numa visão assimilacionista que valoriza o hibridismo como constitutivo da nacionalidade e da cidadania. Atualiza-se, assim, no campo político, a oposição entre os direitos particularistas (das chamadas "minorias"), defendidos pelos diversos movimentos sociais e os direitos universais do cidadão, estabelecidos com a Revolução Francesa de 1789.

Argumentos fortes são utilizados nessa contenda pelas duas correntes. Os defensores do particularismo têm razão quando denunciam o caráter abstrato de um universalismo centrado na ideia falsa de cidadania que proclama que todos os homens são iguais perante a lei embora sejam desiguais na vida real. O universalismo é chamado pelos militantes do multiculturalismo nos Estados Unidos pela sigla WASP (*White, anglo-saxon and protestant*).

Os defensores do universalismo, por sua vez, têm razão ao criticarem a ênfase exagerada nos interesses particularistas, afirmando que eles impedem a convivência democrática e o entendimento entre os homens.

Estamos, portanto, diante de um confronto que perpassa o campo da cultura, da política e da filosofia.

Luta pelo reconhecimento

© 2025 A Terra é Redonda. Todos direitos reservados. ISSN 3085-7120.

A luta pelo reconhecimento, antes de ser levantada pelo multiculturalismo, teve suas origens na França, quando um movimento político, a guerra pela libertação da Argélia (1954-1962), repercutiu fortemente na então hegemônica filosofia existencialista.

A guerra anticolonialista da Argélia trouxe para o universo intelectual existencialista as ideias de Albert Memmi e Franz Fanon. Paralelamente, os pensadores ligados ao existencialismo assistiam aos cursos de Alexandre Kojève, dedicados à filosofia de Hegel. Um dos temas que mais entusiasmo despertou foi a dialética do senhor e do escravo, presente na *Fenomenologia do espírito*. Essas duas figuras da consciência empenham-se numa luta pelo reconhecimento. Com esse referencial abstrato, a reflexão filosófica encontrou-se com a ação política.

Os escritos sobre o colonialismo de Memmi e Fanon tiveram forte impacto na intelectualidade francesa que protestava conta a guerra da Argélia. Fanon, por exemplo, afirmava enfaticamente que a principal arma utilizada pelos franceses era a imposição de uma imagem aos povos colonizados – uma imagem evidentemente negativa e depreciativa do colonizado que, uma vez internalizada por ele, bloqueava as possibilidades da luta pela emancipação. A primeira tarefa, portanto, deveria ser a luta para modificar essa imagem, uma luta pela autoconsciência e pelo reconhecimento.

Nesse ambiente cultural e político, Sartre, de modo semelhante, observou que "o escravo vê-se com os olhos do senhor. Pensa-se a si próprio como Outro e com os pensamentos do Outro". O olhar surgia assim como tema central da filosofia existencialista, às voltas então com a dialética do reconhecimento. Através do olhar do outro a reificação se efetiva: ser olhado nos transforma em objeto.

Simone de Beauvoir foi pioneira no estudo da condição feminina com a publicação do livro *O segundo sexo*. Uma de suas fontes é, também, a dialética do senhor e do escravo de Hegel. Educada desde sempre para cumprir determinados papéis fixados pela sociedade patriarcal, a mulher internaliza tais papéis e vive para representá-los, perdendo a sua autodeterminação e transformando-se num "ser-para-outro" que procura, mecanicamente, corresponder à imagem que o homem espera dela. Mas, agindo assim, ela aliena a sua identidade ao se transformar na caricatura do que ela imagina que o Outro espera dela ou, nas palavras da autora, se transforma no Outro do Outro.

Segundo ela, o movimento feminista surgiu para lutar contra a alienação da mulher, luta que se inicia na crítica aos papéis sociais que lhe são impostos e no reconhecimento da igualdade entre os sexos.

A partir daí generalizaram-se os movimentos sociais voltados a reverter a imagem de inferioridade. A luta pelo reconhecimento consolidou, inicialmente, os direitos civis: as mulheres obtiveram o direito de voto e os negros as leis antirracistas. O Estado democrático, assim, passou a implantar a política do universalismo, consagrando a igualdade de todos os cidadãos.

Num segundo momento, a luta pelo reconhecimento sofreu uma transformação: o "reconhecimento da igualdade" cedeu lugar à luta pelo "reconhecimento das diferenças". O Estado democrático, então, enfrenta um novo desafio: dar conta da reivindicação particularista de "sujeitos coletivos", numa ordenação jurídica que faz do indivíduo isolado o portador de direitos universais.

Cultura e política

A luta pelo reconhecimento, como era de se esperar, chocou-se com o eurocentrismo que orienta os currículos escolares. No Brasil, durante os governos do PT, paralelamente às ações afirmativas no campo educacional (Prouni, cotas etc.), instituiu-se a disciplina "História e Cultura Afro-Brasileira e Africana" no ensino fundamental e médio. A crítica ao eurocentrismo e o resgate da cultura africana e de sua enorme importância para a formação da nacionalidade são iniciativas corretas e necessárias.

Mas é sempre bom precaver-se contra a possibilidade de "culturalizar" a vida social, já que agora o reconhecimento diz respeito não aos direitos das chamadas minorias, e sim à preservação de um longínquo legado cultural. Sendo assim, corre-se o riso de substituir a história universal pelas histórias fragmentadas, tendo como centro a valorização das culturas relegadas ao esquecimento (africana, indígena) e de seus protagonistas ("sujeitos").

A base material da sociedade cede então lugar às tradições culturais; os ciclos econômicos que marcaram o desenrolar de nossa história (açúcar, café, borracha etc.), é substituído pelo estudo antropologizante do legado cultural. Mas, como entender o colonialismo e a escravidão sem falar no capitalismo comercial? A desistorização do ensino da história tem

© 2025 A Terra é Redonda. Todos direitos reservados. ISSN 3085-7120.

como resultados uma completa desmaterialização do real, uma autonomização da cultura, uma idealização dos "lugares de vivência" e dos pretensos sujeitos com seus "saberes" e "fazeres".

Paralelamente, desenvolveu-se um irado movimento de revisão da "história oficial". As manifestações antirracistas ocorridas nos Estados Unidos em maio-junho de 2020 deram início à destruição de estátuas que consagravam personagens ligados ao colonialismo. A destruição da estátua de Cristóvão Colombo (o "invasor" da América, e não mais o "descobridor") foi seguida, em diversos países da Europa, de ataques a personagens ligados à expansão colonial, aos mercadores de escravos, ou que expressaram ideias racistas, como Churchill, o padre Antônio Vieira, etc. Mas, há que estabelecer uma diferença: Churchill, não mereceu uma estátua por suas opiniões sobre os negros, mas por sua participação decisiva na vitória contra a Alemanha nazista, e o padre Antônio Vieira, entre outras coisas, por ter redigido seus *Sermões*, obra de valor estético indiscutível e referência para os estudos de retórica.

A existência de personagens sanguinários, inimigos do gênero humano, contudo, não deve ser simplesmente apagada ou substituída pelos "heróis da resistência", pois o que é o mais importante é a educação das novas gerações que precisam conhecer as atrocidades do passado para que isso não se repita. Melhor, portanto, seria recolher tais personagens para um museu onde seriam referências para aulas de história.

Quanto ao apagamento, cabe lembrar que os atos de vandalismo são feitos para serem reproduzidos pela mídia. Desse modo, eles involuntariamente tornam visíveis aqueles personagens que a poluição visual das cidades condenara à invisibilidade. A figura de Edward Colston, o traficante de escravos britânico, "não ganhava tal fama desde o século XVII", diz uma reportagem da *Folha de São Paulo* de 12/06/2020, agora, porém "o escravocrata parte para outra encarnação, agora imaterial"

Os ecos desses movimentos iconoclastas logo se fizeram ouvir no Brasil, na pitoresca discussão sobre a necessidade ou não de remover a estátua de Borba Gato, uma monstruosidade estética, cuja forma me parece bem apropriada para retratar o cruel aprisionador de índios para a escravidão ("descimentos de índios"). Menos pitoresca e mais destrutiva é a tentativa de banir da literatura autores considerados omissos perante a escravidão, como Machado de Assis, cuja leitura já foi desaconselhada por militantes antirracistas. Ou ainda Monteiro Lobato, vítima preferencial do "politicamente correto". Os livros de Lobato devem sair de circulação ou as novas edições devem ser "corrigidas", suprimindo-se as referências racistas? Nenhuma dessas alternativas educa.

De volta ao universal

No plano teórico, que ora duplica o que se passa nos movimentos sociais e ora fornece subsídios aos militantes do muticulturalismo, subjaz uma concepção de mundo que recusa o universal em nome das "micro-narrativas" – a história dos negros, das mulheres, dos gays etc. A proximidade com o pós-modernismo, no que diz respeito à crítica dos "grandes relatos", torna inviável a existência de uma história universal por todos compartilhada. Alguns autores usam a expressão "guetos cognitivos" ou "*apartheid* progressista" para caracterizar criticamente a proposta; outros apontam a proximidade ideológica com o liberalismo e a visão de uma sociedade democrática em que as diferenças se acomodam cada qual em seu canto. Zizek, por sua vez, fala em "racismo invertido" ao apontar para o "perigoso slogan": iguais, porém separados, o que lhe parece o "ideário do *apartheid* ".

O confronto entre o culturalismo e o ideal democrático ressurgiu na França alguns anos atrás. O eixo do debate era o uso de símbolos religiosos (especificamente, a burca) nas escolas públicas e laicas. Após vários anos de discussão acalorada, o governo francês decretou a proibição. Não faltaram bons argumentos dos dois lados: a crítica à intolerância estatal que fecha os olhos para as demais culturas e persegue os muçulmanos: fala em universalismo, mas está a serviço de um particular; ou, na outra ponta, a defesa da laicidade ameaçada pelo fundamentalismo – uma identidade fanática que quer impor o seu particularismo a todos.

De novo, a dialética entre o universal e o particular reaparece. Cito a propósito mais um exemplo a que assisti. Numa cidade do litoral paulista, um grupo de vizinhos discutia o acontecido: um pedreiro, que prestava serviço a todos, havia sido acusado de ter estuprado um rapaz deficiente mental. Estavam todos indignados. Então, uma assistente social interferiu: "precisamos entender que ele é caiçara e que, na cultura dele, isso não é tão grave".

É evidente que se deve respeitar a diversidade cultural e sua convivência pacífica dentro do Estado democrático, mas isso pressupõe uma cultura política comum que deve ser aceita. As diversas culturas não vivem isoladas, mas em contato e,

© 2025 A Terra é Redonda. Todos direitos reservados. ISSN 3085-7120.

acima de todas elas, estão as regras de convivência sancionada pelo direito. Por isso, o estupro, por menos "grave" que possa ser considerado na cultura caiçara, não pode ser tolerado. Igualmente, não é aceitável, em nome da diversidade cultural, o apedrejamento das mulheres adúlteras.

Foi por essas razões que o governo francês proibiu o uso do véu islâmico nas escolas públicas. A proibição se baseia no princípio de que os imigrantes devem aceitar a laicidade do Estado: quem emigrou para a França fez uma escolha e, portanto, deve compartilhar as regras da convivência existentes daquele país.

A luta pelo reconhecimento, como todo confronto de dimensões políticas, teve como um de seus funestos e imprevistos resultados uma odiosa reação, também ela apoiada numa visão essencialista e particularista: a xenofobia ressurgiu violentamente para defender a "pureza" racial (e a defesa dos empregos), através da "limpeza étnica". De um lado, gerou a segregação e, de outro, o ódio racial. Nos Estados Unidos, o ataque às torres gêmeas em 2001 avivou o extremismo islâmico e a intolerância racista contra os estrangeiros. Angela Merkel, um ano antes, havia anunciado: "o multiculturalismo fracassou".

É hora, portanto, de revermos a crítica ao universal, o ponto de partida do multiculturalismo. A denúncia do "universalismo abstrato" e sua concepção, segundo a qual, "a lei é igual para todos", constata, com razão, que ele iguala os desiguais e impõe uma pretensa uniformidade. Tal concepção remonta ao Iluminismo, que, concebendo os homens, genericamente, como seres racionais, não atentava para as diferenças individuais. Contra esse nivelamento, o romantismo se opôs, exaltando a singularidade e colocando-a em oposição ao universal.

A dialética surgiu para superar essa antinomia. Hegel afirmava que não existe um abismo intransponível entre o universal e o singular e nem uma relação de exterioridade, já que os singulares são partes constitutivas do universal e este se encarna nos seres singulares (basta lembrar "o homem universal" do Renascimento e os "personagens típicos", do romance realista). Não se pode, portanto, confundir a concepção dialética de "universal concreto" com a visão niveladora do "universal abstrato".

Segundo Hegel, esta última deve ser entendida como manifestação inicial, imediata, do conceito de universal, ainda abstrato, vazio, indeterminado. Por isso, Hegel introduziu em seu conceito dialético as sucessivas determinações que enriquecem o universal e que são seus momentos constituintes. Desse modo, as particularidades podem, enfim, se reconhecer, integrando-se harmonicamente no universal e tornando-se conscientemente partes dele sem perder, entretanto, suas qualidades específicas.

O universal, para a dialética, não é uma noite em que todos os gatos são pardos e nem implica o cancelamento das qualidades inerentes dos singulares, que, despojados daquelas, seriam integrados à força numa pretensa indiferenciada unidade. A dissolução dos diversos na monotonia do Uno é acusação antiga levantada pelos críticos do hegelianismo. Marx saiu em defesa de Hegel, afirmando que o primado do geral sobre os particulares não significava a diluição destes "*under a general principle*".

Tal diluição está presente hoje na falsa universalidade da chamada globalização. De um lado, ela colocou em crise o Estado-Nação, aquela instituição que, segundo Habermas, possibilitou a afirmação da política como a estrada que pavimentaria o acesso ao verdadeiro universal. De outro, ela impôs em seu lugar um pretenso universal: a sociedade de consumo.

Agora, sim, pode-se falar em homogeneização pasteurizadora num mundo povoado pelas falsas equivalências: as diferentes mercadorias, esvaziadas de seu valor de uso, equiparadas pelo abstrato valor de troca; os indivíduos pertencentes às diferentes classes sociais nomeados indistintamente como "cidadãos"; e, finalmente, estes últimos transformados em "reivindicantes" consumidores que lutam em aparente igualdade de condições pelos seus "direitos" num mercado que, cinicamente, consagra a "soberania do consumidor".

Esse brutal contraste entre o universalismo do mercado e a fragmentação das identidades presente no multiculturalismo tem levado diversos autores a buscar um nexo entre esses dois fenômenos. Zizek, por exemplo, recorre a Lacan para ver no multiculturalismo um sintoma do capitalismo contemporâneo. Na mesma linha, o psicanalista Conrado Ramos constatou: "o multiculturalismo passa a ser um sintoma das políticas pós-modernas e neoliberais que fragmentam a sociedade de consumo multiplicando *targets* massificados cuja adesão cumpre à propaganda convocar, em nome das diferenças". Assim, "a democracia, a tolerância, a correção política, o respeito e a igualdade de direitos sustentados pelo multiculturalismo só

© 2025 A Terra é Redonda. Todos direitos reservados. ISSN 3085-7120.

são possíveis de fato dentro das relações abstratas e universalizantes do mercado".

Fora das relações de mercado, contudo, concentra-se a massa de indivíduos privados, não de subjetividades desejantes, mas de empregos estáveis. Dentro do mercado coexistem as diferentes classes sociais que se debatem, não pelo reconhecimento de suas diferenças, mas pela posse da riqueza produzida pelo trabalho social. O multiculturalismo, contrariamente, substituiu a contradição pela diversidade.

Se o campo da cultura, como disse Habermas, é pré-político e, historicamente, só produziu as "as esgarçadas formas tradicionais de integração social", é preciso então resgatar a dimensão da política, da democracia, do ideário republicano, da emancipação social, pois é aí que o universal pode progressivamente se realizar.

Por isso, alguns autores, voltando à concepção dialética, preferem falar em "universalismo concreto" para dar conta de um processo através do qual a lei poderá produzir a igualdade para todos. Só assim é possível sair da "pequena política", da fragmentação cultural dos particulares que não se entendem, para a "grande política": a luta contra a exploração econômica, fonte primária da desigualdade e dos conflitos contra as formas de descriminação social das diferenças.

No Brasil: o multiculturalismo como política pública

O multiculturalismo como política pública implementada pelo Estado fez o seu ingresso entre nós no seminário sobre multiculturalismo e racismo, realizado em 2 de junho de 1996, durante o governo Fernando Henrique Cardoso. Para o seminário, organizado pelo Ministério da Justiça, foram convocados em Brasília diversos intelectuais brasileiros e brasilianistas norte-americanos para discutirem a introdução das *affirmative actions* no país. A centralidade da questão racial, como era de se esperar, sugeria obviamente uma comparação entre Brasil e Estados Unidos.

Monica Grin, em um ensaio dedicado ao seminário, chama a atenção para uma questão de fundo que nos alerta para a simples cópia da experiência norte-americana perguntando: "se há na ordem social brasileira os "sujeitos raciais" de direito para os quais deveriam ser dirigidas aquelas políticas. Assim, a pergunta que o debate de Brasília se colocava de forma mais incisiva era: qual o estatuto ontológico da "raça" no Brasil? Existem sujeitos "raciais"? Ou seja: os sujeitos sociais se definem e se percebem a partir de uma clara divisão racial?".

Afirmar que, à semelhança dos Estados Unidos, haveria entre nós "sujeitos raciais", como pretendiam alguns dos intelectuais presentes, bem como algumas correntes do movimento negro, tem como resultado a politização das diferenças e uma concepção racializada da vida social. Trata-se aqui da transposição de uma problemática norte-americana da *race-conscious* – a tomada de consciência da negritude como pressuposto para a luta por políticas compensatórias que visem à diminuição das desigualdades. Mas no Brasil, contrariamente, a tomada de consciência surge como um resultado da ação estatal que pretende criar os "sujeitos sociais" a serem incluídos através das intervenções focais compensatórias (as *targets*, como se diz na língua inglesa).

Contra essa importação de uma problemática de um país que nada tem a ensinar para ninguém sobre a questão racial, o seminário contou com a lucidez de Fabio Wanderley Reis: – "qual é a sociedade que almejamos no que se refere às relações raciais? A resposta, a meu juízo é clara: queremos uma sociedade em que as características raciais das pessoas venham a se mostrar socialmente irrelevantes, isto é, em que as oportunidades de todo tipo que se oferecem aos indivíduos não estejam condicionadas por sua inclusão neste ou naquele grupo racial. Se prestamos atenção ao significado original do termo "discriminação", usado como algo condenável quando se trata de raças, vemos que ele se refere justamente ao fato de que os traços raciais sejam ou não percebidos ou tomados como relevantes: queremos uma sociedade que não "discrimine" ou "perceba" as raças, isto é, que seja no limite, cega para as características raciais dos seus membros".

A criação dos "sujeitos raciais", no Brasil, esbarra com a especificidade de um contexto que nada tem a ver com os Estados Unidos. A "gradação" entre as "raças" estabelece um continuum que borra a rígida diferenciação entre brancos e negros existentes nos Estados Unidos, expressa na antiga lei do *one-drop rule* segundo a qual uma única gota de sangue negro herdada dos ancestrais é suficiente para classificar o indivíduo como negro.

Por outro lado, a inexistência entre nós de uma burguesia negra demonstra que a questão racial e a questão social se fundiram. Por isso, Fabio Wanderley Reis considerou "claramente odiosa, nas condições gerais que caracterizam as vastas camadas destituídas da população brasileira, a pretensão de se estabelecer discriminação entre as raças como critério para a ação de promoção social do Estado. Pondere-se que é justamente na base da pirâmide social, onde obviamente se encontram os alvos potenciais mais importantes do esforço social do Estado, que mais se mesclam e integram socialmente

© 2025 A Terra é Redonda. Todos direitos reservados. ISSN 3085-7120.

populações racialmente diversas, sem falar da ocorrência mais intensa da própria miscigenação".

Encontramos um raciocínio semelhante na participação do brasilianista George Reid Andrews ao lembrar, apoiando-se em dados, que a ação afirmativa, nos Estados Unidos, é uma política que "beneficiou principalmente, ou exclusivamente, a classe média negra; pouco ou nada fez para a classe pobre". Não surpreende, então, diz o autor, "que o movimento negro nos anos 1980 tenha sido liderado em maior parte por membros dessa camada social; não surpreende também que alguns desses ativistas tenham reclamado a adoção de programas governamentais inspirados na experiência da ação afirmativa nos Estados Unidos".

Assim, foi preciso um intelectual americano, que nada tem de marxista, para nos lembrar do equívoco de buscar as referências para as nossas mazelas no exemplo norte-americano. Ele ainda teve a audácia de, num seminário aberto pelo presidente Fernando Henrique Cardoso, em pleno auge do neoliberalismo, de lembrar aos presentes que o único programa governamental no mundo que reduziu as desigualdades raciais foi o cubano, que eliminou as diferenças raciais em saúde, expectativa de vida, educação e emprego. E isso só foi possível porque a ação governamental não se ateve à cor da pele, mas na promoção das camadas mais pobres da população.

A imposição da agenda racial levou Pierre Bourdieu e Loïc Wacquant a redigirem uma irada crítica à "exportação" das categorias oriundas no território norte-americano que, desistoricizadas, foram incorporadas pelos movimentos sociais e pelo mundo acadêmico. É o caso, entre outros, do multiculturalismo. Referindo-se ao Brasil, eles perguntam: "o que pensar desses pesquisadores americanos que vão ao Brasil encorajar os líderes do Movimento Negro a adotar as táticas do movimento afro-americano de defesa dos direitos civis e denunciar a categoria pardo (termo intermediário entre branco e preto que designa as pessoas de aparência física mista) a fim de mobilizar todos os brasileiros de ascendência africana a partir de uma oposição dicotômica entre "afro-brasileiros" e "brancos" no preciso momento em que nos Estados Unidos os indivíduos de origem mista se mobilizam a fim de que o Estado americano (a começar pelos Institutos de Recenseamento) reconheça, oficialmente, os americanos "mestiços", deixando de os classificar à força sob a etiqueta exclusiva de "negros"?

Quanto ao mundo acadêmico, Bourdieu e Wacquant denunciam abertamente o imperialismo cultural: "que desempenham as grandes fundações americanas de filantropia e pesquisa na difusão da *doxa* norte-americana no seio do campo universitário brasileiro, tanto no plano das representações como das práticas. Assim, a Fundação Rockefeller financia um programa sobre "Raça e Etnicidade" na Universidade Federal do Rio de Janeiro, bem como o Centro de Estudos Afro-Asiáticos (e sua revista Estudos Afro-Asiáticos) da Universidade Candido Mendes, de maneira a favorecer o intercâmbio de professores e estudantes. Para a obtenção de seu patrocínio, a Fundação impõe como condição que as equipes de pesquisa obedeçam aos critérios de *affirmative actions* à maneira americana, o que levanta problemas espinhosos já que, como se viu, a dicotomia branco/negro é de aplicação, no mínimo, arriscada na sociedade brasileira".

Um dos pontos centrais na "maneira americana" de tratar o problema é a postura crítica perante a nossa pretendida democracia racial. Tal democracia não é verdadeira, logo, caberia ao movimento negro denunciar a impostura e a hipocrisia.

Há, entretanto, outra maneira de enfrentar a questão, aquela sugerida pela melhor antropologia que entende a democracia racial brasileira como um mito. E um mito não é verdadeiro nem falso. Antes de tudo, ele é uma visão do mundo, um anseio coletivo, um princípio de integração social, um produto da consciência coletiva. O mito, portanto, é um relato, um sonho, que revela profundas aspirações sociais e valores latentes. Sendo assim, a mera denuncia é inócua, até porque uma das características do mito é a sua permanente autotransformação.

Lévi-Strauss afirmou ser o mito uma "filosofia nativa" que tem como objeto "fornecer um modelo lógico para resolver uma contradição". Numa interpretação livre, atenta à existência da contradição, pode-se aproximar essa tese antropológica da definição de Fernando Pessoa: "o mito é o nada que é tudo". Sem dúvida, o mito é um nada, pois indica um vazio, uma ausência; mas, o que é mais importante, projeta um futuro de reconciliação, uma nova totalização que acolhe e supera as diferenças. No caso que nos interessa: uma democracia a-racial em que a cor da pele dos indivíduos será finalmente uma característica insignificante.

Lógica e política

A singularidade é velha companheira do anarquismo. Basta lembrar Stirner, autor de *O único e sua propriedade* (Martins). A exaltação do indivíduo expulsa o particular e faz do universal uma coleção de indivíduos soltos e indiferenciados ou,

© 2025 A Terra é Redonda. Todos direitos reservados. ISSN 3085-7120.

como diria Hegel, uma "multidão atomística de indivíduos juntos". O jovem Marx, a propósito, observou que Stirner acreditava que esses indivíduos juntos mantivessem entre si relações puramente pessoais, isto é, relações não mediadas: descartava o particular ao desconsiderar que as relações pessoais se dão no interior das relações de classes. O particular, contudo, são as determinações sociais que se perdem na ênfase unilateral concedida à singularidade.

Nos tempos atuais, assistimos ao florescimento do neoanarquismo presente nos movimentos sociais juvenis e no ciberativismo. Uma de suas manifestações teóricas mais elaboradas encontra-se na obra de Toni Negri, especialmente em seu culto da "multidão", definida por ele como "uma multiplicidade de singularidades que não pode encontrar unidade em nenhum sentido". A sociedade, como se percebe, surge aí como uma coleção de indivíduos soltos que recusam qualquer mediação, qualquer particular, que os represente na esfera política (sindicatos, partidos etc.).

A segunda categoria é a particularidade que a lógica tradicionalmente entende como uma mediação, que, ao superar o atomismo, pode permitir a via de acesso ao universal. Mas que pode também bloquear essa possibilidade. Há vários exemplos. Basta pensar no "obreirismo", aquela concepção economicista que impede que a consciência operária supere o corporativismo e se transforme em consciência política. Ou, então, na famigerada "ética profissional", uma ética corporativa, particular, que existe independentemente da ética comum a todos os indivíduos.

As "ações afirmativas", com sua ênfase no particular, muitas vezes se chocam com os interesses universais. A inclusão social tem como objetivo a reparação de injustiças. Quando se procura implantar políticas públicas reparadoras, surgem conselhos assim: entre dois candidatos igualmente qualificados que disputam um emprego, um negro e outro branco, a escolha deve recair sobre o primeiro. Com esse princípio ético, procura-se fazer justiça, mesmo quando o candidato branco é tão pobre, ou mais pobre, do que o negro.

Essa justiça focada no particular, contudo, abre uma cisão no interior da sociedade, provoca uma reação contrária e acirra o preconceito. Estamos aqui diante de uma forma de inclusão social problemática centrada na "discriminação positiva" (ou, "discriminação ao inverso"), que reforça uma política separatista produtora de ressentimentos entre os não-incluídos. A mesma coisa aplica-se às cotas raciais na universidade, uma intervenção a meias que não soluciona a exclusão social, pois é apenas uma ação localizada, paliativa, uma forma de se fazer justiça a conta-gotas, num país em que 53% dos habitantes se consideram negros e pardos.

Hoje o que se assiste com a ascensão de Donald Trump e Jair M. Bolsonaro é o "retorno do recalcado". Amplos setores das classes médias nos dois países expuseram abertamente, sem nenhum prurido, o ressentimento perante a "desagradável" presença dos segmentos até então marginalizados. Nos EUA, segundo as pesquisas, Trump foi o preferido da classe operária branca, "cansada" de lutar pela vida e conviver com a ascensão das chamadas minorias. O ódio recalcado aos negros, gays, feministas, explodiu sem disfarces.

O ressentimento, essa "paixão fria", essa "força reativa", entrou com força na esfera pública. A classe média, prensada entre a afluência das elites e ascensão dos pobres, escolheu identificar-se ideologicamente com a alta burguesia, voltando contra os últimos sua frustração e seu ódio.

A nova conjuntura que se abriu obriga a voltar ao inoportuno tema do multiculturalismo e resgatar a "grande política". Se a pequena política, como as expressas na afirmação de identidades e no culto às diferenças, permanecia prisioneira do particular, a Política com P maiúsculo pode nos conduzir progressivamente ao universal. Trata-se aqui da ação política que induza os homens a superarem suas limitações singulares e a mera particularidade que os caracterizam para, assim, identificarem-se com o gênero humano.

No Estado democrático de direito, as políticas públicas deveriam caminhar nessa direção. No caso brasileiro, a superação da particularidade tem a seu favor o mito da "democracia racial", considerado por muitos apenas como uma "hipocrisia". Mas, a hipocrisia é uma homenagem que o vício presta à virtude. Há algo de importante e virtuoso nesse mito brasileiro que deveria servir de referência para construirmos uma democracia substantiva, sem adjetivações, em que a cor da pele de uma pessoa deixará de ser objeto de orgulho ou discriminação.

***Celso Frederico** é professor aposentado sênior da Escola de Comunicação e Artes da USP. Autor, entre outros livros, de *Ensaios sobre marxismo e cultura* (Morula Editores).

Referências

© 2025 A Terra é Redonda. Todos direitos reservados. ISSN 3085-7120.

Andrews, Georg Reid – "Ação afirmativa: um modelo para o Brasil", *in Multiculturalismo e racismo: o papel da ação afirmativa nos Estados democráticos contemporâneos*

Beauvoir, Simone – *O segundo sexo* (São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1960).

Base Nacional Comum Curricular (Brasília: Ministério da Educação, s/d).

Bourdieu, Pierre – "Sobre as artimanhas da razão imperialista", *in Estudos Afro-Asiáticos*, número 1, 2002

Cahen, Michel – "Prefácio. Pode uma política de multiculturalidade existir sem uma grande narrativa?", *in* Lorenzo Macagno, *Dilemas do multiculturalismo* (Curitiba: Graphia e Editora UFPR, 2014)..

Fanon Franz – *Os condenados da terra*. (Juiz de Fora: UFJF, 2010).

Grin, Monica – "Esse ainda obscuro objeto de desejo. Políticas de ação afirmativa e ajustes normativos: o seminário de Brasília", *in Novos Estudos*, número 59, 2001..

Habermas, Jürgen – *A inclusão do outro. Estudos de teoria política* (São Paulo: Loyola, 2002).

Habermas, Jürgen – "O Estado-Nação europeu frente aos desafios da globalização", *in Novos Estudos*, número 43, 1995.

Lévi-Strauss, Claude – *Antropologia estrutural* (Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1970).

Memmi ,Albert – *Portrait du colonisé précedé de portrait du colonisateur* (Paris: Gallimard, 1985).

Multiculturalismo e racismo: o papel da ação afirmativa nos Estados democráticos contemporâneos (Brasília: Ministério da Justiça. Secretaria Nacional de Direitos Humanos,1996).

Negri, Toni – *5 lições sobre o Império* (Rio de Janeiro: DP&A, 2003).

Ramos, Conrado – "Do multiculturalismo como criação de novos targets: a política de identidades e a inscrição totalitária do gozo", *in A Peste*, vol 1, 2009.

Reis, Fabio Wanderley – "Mito e valor da democracia racial", *in Multiculturalismo e racismo: o papel da ação afirmativa nos Estados democráticos contemporâneos*.

Sartre, Jean Paul – *Situações* III. (Lisboa: Publicações Europa América, 1971).

Rouanet, Sergio Paulo – "Universalismo concreto e diversidade cultural", *in* Lizt Vieira (org.), *Identidade e globalização* (Rio de Janeiro: Record, 2009).

Zizek, Slavoj – "Multiculturalismo, o la lógica del capitalismo multinacional", *in* Fredric Jameson e Slavov Zizek, *Estudios culturales. Reflexiones del multiculturalismo* (Buenos Aires: Paidós, 2008).

A Terra é Redonda

© 2025 A Terra é Redonda. Todos direitos reservados. ISSN 3085-7120.