

Identidade, Cidadania e Democracia: algumas reflexões sobre os discursos anti-racistas no Brasil

Kabengele Munanga

Departamento de Antropologia da Universidade de São Paulo

Toda e qualquer construção racista é baseada nas diferenças reais ou imaginárias. As diferenças unem e desunem tanto ao nível do macrocosmo quanto ao do microcosmo. Elas são fontes de conflitos e de inúmeras manipulações sócio-econômicas e político-ideológicas. Quanto mais crescem, as diferenças favorecem a formação dos fenômenos de etnocentrismo que são pontos de partida para a construção de estereótipos e de todos os tipos de preconceitos, inclusive raciais. Quando elas tendem a diminuir no seio de um grupo, isto é, quando as semelhanças são mais importantes entre os membros de um grupo, tende-se a preservar a união através do mecanismo da identidade. Por isso, os fenômenos de identidade e de etnocentrismo são inerentes a todas as sociedades humanas. Com base nesses dois fenômenos, algumas sociedades humanas, em situações históricas peculiares, construíram o racismo. Por isso, o racismo é sem dúvida um elemento cultural e tem-se historicamente culturas com racismo e culturas sem racismo.¹

A identidade é uma realidade sempre presente em todas as sociedades humanas. Qualquer grupo humano, através do seu sistema axiológico, sempre selecionou alguns aspectos pertinentes de sua cultura para definir-se em contraposição ao alheio. A definição de si (autodefinição) e a definição dos outros (identidade atribuída) têm funções conhecidas: a defesa da unidade do grupo, a proteção do território contra os ini-

migos externos, as manipulações ideológicas por interesses econômicos, políticos, psicológicos etc.

A identidade e o racismo não são fenômenos estáticos. Eles se renovam, se reestruturam e mudam de fisionomia, de acordo com a evolução das sociedades, das conjunturas históricas e dos interesses dos grupos. É a partir dessa dinâmica, observada a nível internacional, que pretendo levantar alguns elementos que, em vez de simplificar e de clarear o debate sobre os fenômenos de racismo e de identidade, de cidadania e de democracia, irão, pelo contrário, torná-los problemáticos e complexos, chegando até a apontar aberrações dentro dos discursos anti-racistas.

Os conflitos tornam-se maiores, quando as identidades não são separadas como as dos grupos étnicos ou das nações, que vivem em territórios geograficamente separados, mas quando convivem num mesmo território, numa situação de contatos multiraciais e multiétnicos, a exemplo de países como os Estados Unidos, o Brasil, a África do Sul, ou, ainda, no caso da maioria dos países europeus que receberam ex-colonizados e imigrados de outros países.

Até os anos 70, os debates sobre o racismo e o anti-racismo eram dominados pelas ciências biológicas. A partir dos anos 80, assiste-se a uma mudança tanto do cenário como dos atores que

¹ FANON, Frantz. *Pour la révolution africaine*. Paris: Ed. François Maspéro, 1969. p. 33-4.

antes dominavam o terreno. Surgem em cena os políticos e os jornalistas com o poder da mídia para se colocarem nos espaços antigamente ocupados pelos cientistas. Essa invasão é acompanhada de uma racialização dos léxicos da cultura, da religião, das tradições e das mentalidades, até mesmo dos imaginários específicos, produzindo, assim, o surgimento de uma grande diversidade de reformulações não expressamente biologizantes do racismo. O discurso racista torna-se então *culturalizado* ou *mentalizado*, abandonando o vocabulário explícito da raça e do sangue e os rituais da metáfora biológica e zoológica. Essa substituição da noção zoológica de raça pela noção de cultura implica um deslocamento da problemática e uma refundição completa da argumentação anti-racista,² o que torna o pluralismo cultural um dos fenômenos aceitos por todos hoje, porque nele se esconde o racismo. Como disse Pierre-André Taguieff, o polilismo tem substituído o poligenismo nas legitimações eruditas do racismo.³

Os debates e as controvérsias recentraram-se nas questões cruzadas de identidades coletivas, de direitos dos povos (sendo o direito de ser o primeiro de todos), da mistura e/ou do cruzamento das culturas, do intercultural e do transcultural. Discursos com intenção racizante e discursos anti-racistas militantes se cruzam no uso do mesmo jogo de linguagem, recorrendo às mesmas evidências e visando a realização dos mesmos valores.⁴ Dessa participação na mesma problemática *diferencialista* vai surgir, no campo anti-racista, uma contradição fundamental no dispositivo das exigências e das prescrições: os anti-racistas pedem, ao mesmo tempo, o respeito absoluto das diferenças coletivas e o acesso à mistura interétnica e intercultural, afirmando, às vezes, o dever imperativo de apagar as diferenças, supostas fontes de racismo.⁵

Essa antinomia fundamental do anti-racismo vem do choque de duas lógicas anti-racistas fundamentadas em duas

antropologias distintas e inconciliáveis em seus sistemas de valores. A primeira, individual-universalista, ilustrada pela reivindicação dos direitos do homem, pela denúncia dos valores próprios às comunidades *fechadas* como sendo racistas, pelo ideal de abolição das identidades comunitárias e das tradições *particularistas*, enquanto obstáculos ao *progresso*, pela prescrição da mistura universal dos indivíduos sem consideração das fronteiras nacionais e etnoculturais. A segunda, tradicional-comunitarista, baseada na exigência dos direitos à diferença (cultural, étnica, racial: negritude, judeutude etc.), dos direitos dos povos em preservarem suas próprias tradições; no ideal da preservação das identidades do grupo (até ao dever dos povos de permanecerem eles próprios); na denúncia do racismo como ideologia fundamentada no universalismo exterminador das diferenças, um etnocídio e um genocídio.⁶

A adaptação do discurso anti-racista às novas formas de racização recentradas na dupla temática da identidade e da diferença ainda não realizou-se. Ou seja, há um atraso dos dispositivos anti-racistas em relação às novas práticas de racização, reforçados pelos modos de análise teórica diante dos procedimentos inéditos de legitimação.

O combate ao racismo supõe uma certa idéia daquilo que se pretende combater. Ora, as definições do racismo variam de acordo com as especialidades dos estudiosos anti-racistas. Da Antropologia física, passando pela Genética, Sociologia, Psicologia, Antropologia social ou cultural... o discurso anti-racista erudito, além da falta de um denominador comum sobre o conteúdo do racismo, tem um auditório ideal e que não é necessariamente erudito.

² TAGUIEFF, Pierre-André. *La force du préjugé: essai sur le racisme et ses doubles*. Paris: Ed. La Découverte, 1988. p. 14-5.

³ Idem, p. 16-8, 107.

⁴ Ibidem.

⁵ Ibidem.

⁶ Ibidem.

A realidade da raça é social e política: ela é uma categoria social de exclusão e de homicídio. De outro modo, os atos da racização existem socialmente, independentemente da aceitabilidade do termo *raça*. Como disse C. Guillaumin: (...) enquanto o neo-racismo da nova direita se constitui sem a ajuda da palavra *raça*, até integrando a denúncia do racismo em troca da sacralização da diferença, os anti-racistas crêem poder se opor mantendo um discurso não menos diferencialista, insistindo sobre um enriquecimento apresentado pela diferença.⁷ Em resumo, racistas e anti-racistas arriscam-se de qualificar dispositivos de discursos hoje indiscerníveis, admitindo o mesmo valor primeiro e positivo da diferença, sacralizando-o mimeticamente. Lutar pelo elogio da diferença contra o neo-racismo que faz o elogio da diferença parece um paradoxo cheio de conseqüências e exigiria uma séria interrogação.⁸

O diálogo entre a antropóloga Margaret Mead e o escritor negro americano James Baldwin, na década de 70, ilustra claramente a antinomia fundamental do anti-racismo, devida ao choque de duas retóricas indiatizáveis: a dos direitos do homem centrada no indivíduo e na humanidade (o gênero humano), a dos direitos à identidade comunitária (étnica, cultura, nacional), do direito à diferença, centrada no grupo (que esteja este definido como étnico, racial, cultural, nacional).⁹

Prefaciando a tradução do livro dessas duas personalidades, Roger Bastides coloca claramente o problema e identifica as posições respectivas de ambos.¹⁰ Tanto Baldwin como Mead são preocupados com a questão da integração do negro na sociedade norte-americana, mas não a concebem da mesma maneira. Na realidade, Margaret Mead tenta encontrar fora das diferenças de cor, que são apenas somáticas, um campo cultural comum entre brancos e negros, um campo cultural que ela concebe segundo o modelo de miscige-

nação: os negros devem reivindicar seus ancestrais brancos; os brancos também devem partilhar seus ancestrais negros com os negros. Assim desapareceria o ódio, pois ter-se-ia soldado a unidade familiar graças a essa comunidade de ancestrais. Mas Baldwin, embora aceite ser americano e não africano, não aceita simplesmente a integração, porque ela é unilateral, ela exige do negro, tornar-se branco. É preciso lutar mais ainda contra a alienação do que contra a segregação, lutar mais contra a perda de uma identidade do que contra o isolamento dos negros na sociedade, disse ele. Integração sim, mas com a aceitação das diferenças culturais e sem a assimilação dos valores brancos. M. Mead está preocupada com o problema político, pois o branco tem os comandos do poder e não quer abrir mãos deles. Baldwin está preocupado com os problemas da personalidade: não quer que o negro perca a sua identidade. Está clara a oposição entre as duas argumentações: de um lado a primazia da assimilação pela igualdade dos direitos e do tratamento, de outro lado a primazia da conservação ou do desenvolvimento dos caracteres constitutivos de uma identidade autêntica.

A identificação dessas duas posições respectivas autoriza a elaboração de dois tipos ideais de anti-racismo, os quais se opõem num modelo dualista derivado do binômio indivíduo/comunidade. Roger Bastides começa por definir a perspectiva trans ou metacultural de M. Mead, que pode ser definida como a ideologia profissional do etnólogo *liberal* ou *progressista*: o individual universalismo, ao qual corresponde um tratamento político-educacional do pro-

⁷ TAGUIEFF, Pierre-André. Op. cit., p. 16-8, 107.

⁸ Ver a esse respeito em: MEAD, Margaret; BALDWIN, James. *A rap on race*, 1971. Tradução francesa: *Le racisme en question*. Paris: Ed. Colman-Lévy, 1972.

⁹ BASTIDES, Roger. *Le conflit dans le dialogue*. In: MEAD, Margaret; BALDWIN, James. Op. cit., p. 19-20.

¹⁰ *Ibidem*.

blema colocado pelo racismo, fundamentado na igualdade dos direitos entre todos os cidadãos. O igualitarismo e o individualismo são dois núcleos pressupostos pela visão universalista da questão racial. Sendo individualista, M. Mead é também universalista, pois o universalismo é, como tem mostrado Pearson, uma consequência do individualismo. Segundo ela, todo o racismo repousa numa mesma base: a crença na superioridade do seu grupo sobre os outros. O homem branco carrega o peso de considerar-se como o dono do mundo e, portanto, o responsável pelos progressos da humanidade. As posições anti-racistas de J. Baldwin pressupõem uma perspectiva etnopluralista, impondo um tratamento particularista do problema: reivindicação dos direitos das minorias culturais, afirmação das identidades comunitárias diferenciais. Nele está traçado o retrato de um anti-racista não-universalista, dando mais importância aos contextos sócio-culturais que mudam no tempo e no espaço do que aos traços gerais da cultura humana. Resumidamente, um coloca o acento sobre as semelhanças e daí afirma a primazia da natureza humana sobre a diversidade etno-cultural (anti-racismo do tipo I = AR I); outro coloca o acento sobre as diferenças e denuncia a perspectiva universalista como sendo um empreendimento de espoliação e de uniformização alienante (anti-racismo do tipo II = AR II).

As duas visões de mundo se opõem: uma externa, caracteriza uma antropóloga que estuda as diferenças, descobre as semelhanças e toma uma posição comparativa derivada da distância que caracteriza a objetivação científica; outra interna, do porta-voz e sociólogo espontâneo de um grupo particular - o seu grupo, que não olha de cima para baixo o campo total das diferenças, mas que se preocupa com a identidade cole-

tiva de seu grupo. Duas epistemologias opostas: se o racismo vem da idéia da superioridade de uma raça sobre as outras, M. Mead disse que é possível corrigi-lo pela educação, enquanto Baldwin pensa que cada expressão do racismo coloca um problema particular e exige uma resposta singular. Um fala em nome de uma elite branca que tem um pensamento transcultural; outro fala em nome de um grupo negro e quer ficar fiel a uma cultura comunitária. Dois sistemas de valores inconciliáveis: de um lado o espírito individualista e a eliminação do passado (deixa os mortos enterrar seus mortos), de outro lado o espírito comunitário e a recuperação do passado (quem não tem passado não tem futuro, daí a necessidade de se criar uma linhagem própria). As duas teses, embora opostas, têm cada uma sua legitimidade quando colocadas dentro dos universos espiritual-culturais que lhes conferem seus fundamentos.

Tenho uma clara impressão de que o discurso anti-racista no Brasil contém essa visão dualista ilustrada pelo diálogo entre as duas personalidades. Parece-me um diálogo entre dois surdos, cada um bem intencionado (em tese) e falando, com legitimidade, coisas que o outro não entende. Suponhamos uma situação de contato na qual as identidades estejam totalmente diferentes e incompreensíveis uma em relação à outra. Talvez não haja, nesse caso, nem comunicação, nem conflito. Imaginemos dois especialistas em disciplinas totalmente diferentes, ambos se respeitando mutuamente, porque um não entende nada sobre o que escreve o outro. Os textos escritos por ambos não se comunicam e não se misturam. Cada um estaria no seu campo com sua diferença, indiferente de outro e mutuamente se respeitando. Mas, se por acaso um dos dois especialistas seja levado a tocar no campo do outro, este poderia

ficar horrorizado, porque o outro deixou de ser indiferente para se tornar diferente. E, ser diferente revela no limite que o outro é semelhante, porque é capaz de entrar no *meu* espaço. Toda a problemática do contato entre identidades diferentes está na questão da partilha do espaço. Nessa partilha, o racismo visa, principalmente, não a intolerância daquele que é diferente, mas sim o medo e o horror da semelhança escondida na diferença.

A forma de integração, ou seja, a solução anti-racista proposta por James Baldwin é próxima da defendida pelo movimento negro contemporâneo do Brasil. Contra o racismo, preconiza-se que cada grupo respeita sua imagem, sua memória, que a cultive e alimente-se dela, respeitando, ao mesmo tempo, a imagem do outro. Em breve, respeito das diferenças entre segmentos étnico-raciais. Ora, uma tal solução só me parece possível quando o espaço do jogo é nitidamente delimitado. Como cultivar seu jardim quando esse não é separado dos jardins dos outros? No Brasil atual, as cercas e as fronteiras entre as identidades não vacilam? As imagens e os deuses não se tocam? A mestiçagem que é uma das realidades do Brasil existe apenas do ponto de vista biológico ou ela poderia ser encarada também do ponto de vista étnico-cultural?

A questão da identidade torna-se mais problemática, quando as imagens se assimilam, se misturam e se unificam. Na famosa mistura de sangue tanto recusada como procurada, o que está em jogo é o contato entre duas identidades, sendo o contato sexual a forma mais aguda e sagrada desse contato. Quem negaria hoje que o mestiço é o elemento mais crescente da população brasileira? Os dados do último censo embora em processamento o confirmariam. Por isso, tem-se no Brasil, acredito eu, a di-

ficuldade metodológica em entender a construção de uma identidade racial e/ou cultural *pura*, que não se mistura com a identidade dos outros e que caracterizam, na atualidade, os grupos étnico-culturais brasileiros, sem negar o fato de que podemos historicamente caracterizar e identificar as contribuições de todos no mosaico cultural brasileiro? Talvez seja necessário fazer uma separação entre os discursos e as projeções ideológicas de um lado, o cotidiano e a convivência cultural dos brasileiros em geral, de outro lado. Se a busca da identidade afro-brasileira nasceu como resposta ao racismo e que este tem necessariamente uma dimensão política, essa busca de identidade embora legítima dever-se-ia configurar como meio ou como fim? Será que os meios correspondem aos fins? É muito cedo tentar dar resposta a uma pergunta que a única história da luta política dos negros dará. Mas, de qualquer modo, a questão *os meios correspondem aos fins* deveria ser uma preocupação constante por parte de um militante consciente.

Na África do Sul e nos países europeus, caso concreto da França, os negros e outras chamadas minorias étnicas não precisam mais lutar para que os brancos respeitem a identidade deles, porque a bandeira de luta dos brancos racistas está sendo colocada justamente na separação das identidades e no respeito das diferenças entre os povos. Não seria paradoxal o fato dos racistas e anti-racistas levantarem a mesma bandeira para fins opostos? A lógica do *apartheid*, oficialmente apresentado como um modelo político de desenvolvimento separado com fins de conservar e de preservar as identidades étnicas existentes na África do Sul, ilustra claramente o deslocamento da problemática tradicional do racismo nos anos 70. O conceito de raça é substituído pelo conceito de etnia/cul-

tura; o conceito de desigualdade pelo conceito de diferença; o conceito de heterofobia (o medo da diferença) pelo conceito de heterofilia (o amor da diferença). Na França, o amor da diferença constitui, hoje, um dos lemas do racismo populista da extrema direita, representada pelo Sr. Jean-Marie Le Pen, Presidente do Partido *Le Front National*. A nação francesa, no pensamento tanto dos representantes da extrema direita quanto da nova direita intelectual, não pode ser uma assembléia humana disparata, caracterizada por uma diversidade de línguas, de culturas, de religiões, de etnias e de cores, mas sim constituída por uma comunidade homogênea e uniforme. Toda e qualquer heterogeneidade cultural, étnica e biológica constitui uma ameaça à identidade nacional. Em consequência, os corpos estranhos e indesejáveis, pertencendo ao mundo exterior à nação, deveriam ser eliminados.¹¹

No Brasil, a proposta anti-racista dos movimentos negros é, como já foi frisado, diferencialista, ou seja, a luta pela igualdade numa sociedade pluricultural e pluriracial, contrariamente ao anti-racismo assimilacionista anterior aos anos 70, que defendia a igualdade e a posição individual sem referência à comunidade histórico-cultural dos indivíduos. A chamada busca da identidade negra na retórica dos movimentos negros não parece mais perturbar a classe dominante brasileira. Pelo contrário, ela lança mão dessa busca para reiterar e reconfirmar a existência, no Brasil, da dita democracia racial e, conseqüentemente, negar a existência do racismo, expressando-se, por isso, através das próprias contribuições culturais negras convertidas em símbolos da cultura nacional.¹²

Uma parcela significativa dentro do discurso anti-racista brasileiro, reunindo tanto os pensadores da chamada direita como da chamada esquerda, se enqua-

draria na perspectiva integracionista de Margaret Mead. Uns pensam que a mudança radical da estrutura social será uma condição *sine qua non* para integrar todos os oprimidos da sociedade, sem discriminação de raça, de sexo e de religião. Outros pensam que a integração viria através da educação, que proporcionará a mobilidade social e acabará com os complexos de inferioridade e de superioridade entre negros e brancos. Os de direita acusam aos negros em busca de identidade de criar falsos problemas ao falar da identidade numa sociedade culturalmente mestiça; os de esquerda os acusam de dividir a luta de todos os oprimidos cuja identidade numa sociedade capitalista deveria ser a mesma entre todos os oprimidos.

Será possível conciliar os dois discursos anti-racistas que, embora legítimos não se comunicam, sem recorrer à teoria do próprio Brasil? Poderá a teoria do Brasil ser construída com base apenas nas diferenças sem considerar as semelhanças e vice-versa? Antes de buscar as saídas, não seria cauteloso e aconselhável que tenhamos a coragem de encarar e de analisar o Brasil tal como ele é de fato sociologicamente e não como o projetamos e o desejamos que fosse ideologicamente?

À guisa de prólogo: os discursos racistas mudaram de fisionomia desde os anos 80. Eles deixaram de ser diferencialistas biologizantes e tornaram-se diferencialistas culturalizantes. Essa

¹¹ HAGHIGHAT, Chapiro. *Racisme scientifique: offensive contre l'égalité sociale*. Paris: Ed. L'Harmattan, 1988. p. 235-40.

¹² Ler a esse respeito: PEREIRA, J. B. *A falsificação da cultura negra no Brasil*. In: PAULA, Eurípedes Simões da. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1983. p. 93-105.

FRY, Peter. *Para Inglês ver: identidade e política na cultura brasileira*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1982.

mudança não foi acompanhada pelo discurso anti-racista. O que cria uma situação paradoxal: racistas e anti-racistas levantando a mesma bandeira do elogio das diferenças e do respeito das identidades dos povos para fins opostos. Os conceitos de raça, de desigualdade, de heterofobia etc. foram substituídos pelos conceitos de cultura, de diferença, de heterofilia etc. Este deslocamento da problemática tradicional do racismo faz parte da estratégia de retorcão: usar a linguagem da vítima para confundir-la, esvaziar o conteúdo de suas reivindicações para manter o *status quo*. Os eufemismos e as revoluções semânticas só têm efeito quando acompanhados pelas mudanças das idéias e das mentalidades. As palavras são idéias, como escreveu Michel Foucault, mas não há correspondência na transformação da terminologia racista apontada.

Tocamos também na difícil questão do direcionamento político da identidade afro-brasileira por parte dos militantes e movimentos sociais. Do meu ponto de vista, a identidade afro-brasileira existe culturalmente e é comprovada historicamente pela resistência da cultura negra no Brasil. Visto deste ângulo, a questão que se coloca não é construí-la, senão entrarmos em contradição com a própria história cultural do negro no Brasil. A questão principal, penso eu, é lançar mão dessa identidade cultural, tomar consciência de que ela existe e que ela contribuiu para modelar a cara do Brasil dentro e fora do país. Tomar consciência não no sentido contemplativo e messiânico, mas sim no sentido político para conquistar o lugar que os afro-brasileiros merecem na distribuição do produto político e sócio-econômico. De outro modo, defendo a idéia da busca e da construção de uma identidade afro-brasileira do ponto de vista político e não cultural, no sentido de tomada de

consciência de sua condição de um segmento étnico-racial excluído da participação na sociedade que contribuiu economicamente, com trabalho gratuito como escravo e também culturalmente em todos os tempos na história do Brasil.¹⁵

Um projeto nacional de construção de uma verdadeira democracia não poderia ignorar a diversidade e as identidades múltiplas que compõem o mosaico cultural brasileiro. Um tal projeto não poderia também ignorar o fato de que, além das diferenças, somos semelhantes e que o medo dos racistas está justamente na aceitação das semelhanças que fazem de nós seres capazes de exercer todas as atividades e não apenas aquelas prescritas pelas diferenças. Quando falo das semelhanças, não me refiro apenas as características gerais das culturas humanas abstratas, penso sobretudo aquelas semelhanças que todos os grupos étnicos que aqui se encontraram conseguiram formar, através de uma convivência marcada pelos empréstimos, mestiçagem tanto biológica como cultural, sincretismo cultural no sentido mais geral e não apenas religioso e que conferem ao Brasil e aos brasileiros alguns traços e comportamentos específicos. O reconhecimento da pluralidade, o respeito das identidades e das diferenças não se fará romanticamente. Se fará através do jogo político, pois a existência da identidade do afro-brasileiro supõe a existência das identidades dos outros. No jogo político de negociação das identidades nascerá uma verdadeira construção da cidadania, sem a qual não existe democracia.

¹⁵ MUNANGA, Kabengele. Construção da identidade negra: diversidade de contextos e problemas ideológicos. In: CONSORTE, Josldeith G.; COSTA, Marcia R. da. *Religião, política, identidade, educação*. São Paulo, 1988. p. 143-6.

Num universo onde admitimos por definição que os processos que se desenrolam dependem unicamente do presente e do passado (...) o homem introduziu o futuro. É ele quem decide hoje em função daquilo que ele quer amanhã. Sua presença perturba as forças naturais, seu destino está entre suas mãos.(...) Os homens são iguais

pela natureza? Evidentemente que não; jamais o signo igual pode ser colocado entre dois indivíduos. Mas, sendo cada homem uma construção da coletividade e de si próprio, não é uma magnífica exigência a de querer uma estrutura na qual todos os indivíduos possam na igualdade beneficiar das contribuições de todos?¹⁴

¹⁴ JACQUARD, Albert. Postface. In: HAGHIGHAT, Chapour. Op. cit., p. 247-50.