



Ciladas da cultura e da diferença: sobre a discussão racial no Brasil

Pitfalls of Culture and Difference: about the racial discussion in Brazil

Pablo Severiano Benevides
Diva Rodrigues Daltro Barreto
Aluísio Ferreira de Lima
Universidade Federal do Ceará

Resumo

Neste trabalho discutimos algumas armadilhas presentes em noções como cultura, identidade, diferença e raça. Para tanto, tomaremos aqui o conceito de cultura, tal como trazido por Felix Guattari & Suely Rolnik (1986), com o propósito de mostrar como por diversas vezes essa noção pretende fazer referência a uma estrutura de socialização coesa, harmônica, isenta de relações de poder e, portanto, abstraída e fetichizada a partir de signos e de experiências supostos como mais autênticos. Em articulação com esta problemática, trabalharemos com a noção de diferença tal como significada por Antônio Flávio Pierucci (1999/2000), apresentando sua argumentação de que a ênfase em demarcar as diferenças provém de um pensamento conservador-empirista. A apresentação das proposições dos autores acima mencionados permitirá a discussão da apropriação e uso do modelo da afrodescendência no Brasil, valendo-nos para tanto das contribuições de Bernadete Beserra (2011) que têm discutido a pertinência e perigos da persistência de um pensamento conservador e politicamente reacionário.

Palavras-chaves: **Cultura; Diferença; Afro-descendência; Psicologia Social**

Abstract

This paper discussed some of the ambushes present in notions such as culture, identity, race and difference. The concept presented here about culture, which translates by Felix Guattari & Suely Rolnik (1986), with the purpose of showing that such idea intends to make reference to the structure of a cohesive socialization, harmonic, free of power related feelings, therefore, taken by signs and experiences which is alleged authentic. Knowing the problematic, we are trying to emphasize with the conception as such as difference, which one was meant to Antônio Flávio Pierucci (1999/2000) showing the argumentation about differences that came from a conservative empiricist. The presentation of the proportions mentioned above will allow the discussion about the use of the afro-descendants model in Brazil, knowing the contributions of Bernadete Beserra (2011) that has brought up the danger that there is in thinking such a conservative e politically reactionary idea.

Keywords: Culture; Difference; Afro-descendant; Social Psychology

Introdução

Nas mais distintas esferas de conhecimento pertencentes à égide das *Ciências Humanas* - como no caso da Educação, da Sociologia, da Psicologia, dentre outras - a palavra *cultura* vem precipitando-se com uma frequência cada vez maior, principalmente quando veiculada às problemáticas das identidades e das diferenças. Neste caso, ao que nos parece, o caráter vago, difuso e camaleônico com o qual o uso deste termo vem sendo propagado nessas instâncias torna a tarefa de estabelecer uma cartografia das significações políticas de *cultura* um desafio que tende ao fracasso. Contudo, neste trabalho, esboçaremos um recorte analítico bem específico para um objeto de estudo que, ao contrário, parece-nos em princípio múltiplo e não redutível a uma identidade argumentativa.

Para realizar essa tarefa tomaremos, então, como referencial analítico, o conceito de *Cultura* tal como entendido por Felix Guattari & Suely Rolnik (1986) em *Cartografias do Desejo* e, de modo ainda mais preciso, discutir o caráter *reacionário* desta noção, tal como os autores nos sugerem em seu capítulo inicial "Cultura, um conceito reacionário". Isto será feito a partir de uma *lógica da conexão do heterogêneo* (Foucault, 2008, p. 58, ênfase no original), que não busca identidades, contradições ou similitudes entre as ferramentas de análise, mas sim produzir de sua articulação uma determinada estratégia discursiva. Assim, agenciaremos a noção de *cultura*, tal como trazida por Felix Guattari & Suely Rolnik, com a noção de *diferença*, referida por Antônio Flávio Pierucci (1999/2000) no livro *Ciladas da Diferença*. Argumentaremos pela pertinência desta articulação uma vez que, diferentemente de Gilles Deleuze (1988/2009) em sua obra *Diferença e Repetição*, Antônio Flávio Pierucci (1999/2000) ao falar de *diferença* refere-se ao que poderíamos chamar de *diferença identitária*: a saber - a diferença como uma marca, um traço discernível, uma característica referenciada, um conjunto de características reconhecidas, reconhecíveis e atuantes nas formas de reconhecimento. Assim, se Felix Guattari & Suely Rolnik falam que nas formações *culturais* funcionam processos de territorialização e de centralização (para de-marcarem o *autêntico*), Antônio Flávio Pierucci também especulará a *diferença* como efeito de processos

de identificação e de reconhecimento (para de-marcarem o *individual*).

Por essa via, diferenciamos a *diferença* como processo de diferir, como diferença pura, como diferença primária em relação à identidade - a *diferença* deleuzeana que podemos, em analogia com a subversão feita por Derrida, grafar como *diferensa* - daquela diferença tematizada por Antônio Flávio Pierucci (1999/2000) em sua obra *Ciladas da Diferença*. Não se trata aqui dessa *diferença*, pensada como "a diferença em si mesma, a relação do diferente com o diferente" (Deleuze, 1988/2009, p. 16); não se trata da *diferensa* que opera um divórcio unilateral com a identidade; não se trata da *diferensa* que difere de uma identidade que, por sua vez, insiste em não diferir da *diferensa*. Pois, com Antônio Flávio Pierucci, estamos no registro da reciprocidade das relações entre diferença e identidade: trata-se da diferença representável como marca das identidades. Desse modo, passamos a operar com o conceito de diferença em Pierucci (1999/2000) como *diferença identitária*, cuja marca será o seu uso no plural: *diferenças* (culturais, individuais, étnicas e raciais). Será, portanto, no registro das *diferenças* (e não no registro da *diferensa*) que percebemos a submissão, a sujeição e a subordinação da diferença à identidade e à representação.

Justificamos, ainda, a pertinência desta articulação uma vez que para Felix Guattari & Suely Rolnik *cultura* funciona como uma das *palavras-ciladas* (1986, p. 17, ênfase no original) para a produção de singularizações existenciais, barrando e resignificando as produções sociais sob o signo de uma *alma coletiva* apartada dos modos de produção materiais dessa mesma coletividade. De modo análogo, Antônio Flávio Pierucci (1999/2000) argumentará que a ênfase em demarcar as *diferenças* provém de um pensamento tipicamente conservador-empirista que vê a diferença como um fato concreto, empírico e, portanto, que se impõe diante de nós nos obrigando a recusar a abstração utópica das igualdades e das universalidades.

Uma vez feito este percurso teórico, entendemos que aquilo que chamamos *modelo da afrodescendência*, em toda sua multiplicidade de formulações, poderá ser aqui apresentado na resultante de seus vetores que aparece quando nos indagamos, a partir dos referenci-

as acima mencionados, em que medida a diferença racial e a referência constante a uma *cultura negra* não dizem de uma atitude existencialmente conservadora e politicamente reacionária. Para pensarmos os pontos de aplicação desta suspeita, valeremo-nos da análise do artigo de Bernadete Beserra (2011) intitulado *Cultural Imperialism and the Transformation of Race Relations in Brazil*, principalmente suas críticas ao modelo da afrodescendência, tal como recentemente utilizado para pensar relações raciais no Brasil. Perguntamo-nos se este modelo da afrodescendência não consiste num modo de importação da problemática racial norte-americana para compreender questões locais e específicas. Em função deste contexto específico de argumentação, nossa questão ganha uma reformulação e se expressa da seguinte forma: seriam as políticas afirmativas da identidade e da cultura negra, na sua ênfase em afirmar e demarcar as *diferenças* com a cultura branca, conservadoras pela via da abstração? Falariam tais discursos e políticas de uma identidade cultural essencial que gravitaria entre os povos afrodescendentes e que não se concretizaria em lugar algum? Ou, ao contrário, seriam estas políticas reacionárias pela via da concretude, ao apoiarem-se em diferenças evidentes e empíricas de raça para demarcar suas especificidades? Estas questões devem, portanto, levar-nos à questão fundamental que perpassará todo este trabalho: *seria possível circunscrever uma identidade racial a partir de uma evidência empírica e dela extrair sua "cultura", em sua diferença específica, como algo imanente?*

Dito isto, operamos com a hipótese de que as temáticas relacionadas às políticas da diferença no que tange ao registro étnico-racial, quando perspectivadas a partir do modelo da afrodescendência, situam-se preponderantemente no registro da "diferença identitária" de Antônio Flávio Pierucci (1999/2000) e operam com o termo cultura como uma noção conservadora, tal como sinalizado por Felix Guattari & Suely Rolnik (1986). Justificamos, pois, a adoção destes autores como referências tendo em vista nossa hipótese sobre a organização política deste campo.

As ciladas e os problemas da cultura

Felix Guattari & Suely Rolnik (1986), em *Cartografias do Desejo*, argumentam que o caráter reacionário da noção de cultura consiste

precisamente em separar, cindir e isolar um conjunto de atividades semióticas de suas realidades políticas, bem como de compartimentalizá-las em instâncias autorreferentes. Isto ganha corpo, por exemplo, na noção intuitiva que temos de cultura como algo espiritualizado, espontâneo e aglutinador - algo tão anti-hierárquico e tão isento, em si mesmo, de relações de poder que toda política só pode referir-se à cultura como um *falar sobre*, já que a própria cultura não seria, em si mesma, uma forma de organização política. Esta perspectiva parece bem explicitada por Silvia Duschatzky & Carlos Skliar (2001), quando se referem ao mito antropológico da *consistência cultural*, mito este que vem funcionando como um sorvedouro interpretativo de toda uma gramática política (que se pretende anti-política) da cultura:

A partir desta perspectiva, as culturas representam comunidades homogêneas de crenças e estilos de vida (...) como se por acaso as culturas se estruturassem independentemente de relações de poder e hierarquia. (...) O mito da consistência interna supõe que cada cultura é harmoniosa, equilibrada, auto-satisfatória. (...) Essa ideia descansa na suposição de que as diferenças são absolutas, textuais, plenas e que as identidades se constroem em únicos referenciais sejam agora étnicos, de gênero, de raça, de religião, classe social etc. Nesse contexto a diversidade cultural se transforma (...) em uma categoria ontológica (Duschatzky & Skliar, 2001, p. 127).

Esta crença, por sua vez, encontra-se intimamente relacionada com a suposição de que os povos ditos *primitivos*, as sociedades ditas *tradicionais* e as formas de socialização ditas *comunitárias* proporcionam aos seus membros um grau de felicidade superior àquele proporcionado pelas sociedades modernas, precisamente por condenarem seus membros à indiferença e ao anonimato, frutos de uma organização social desintegradora. Não por acaso, Robert Edgerton (2002, p. 291) irá fazer referência ao mito do "selvagem satisfeito", cujas diversas formas de expressão seriam encontradas no pensamento de autores como Tönnies, Maine, Coulanges, Durkheim e Weber, e que remontam a Aristóteles.

Subjacente a esta crença, persiste, ainda, a noção de que se as práticas culturais se mantêm é porque possuem uma função adaptativa e, portanto, positiva para os povos que dela comungam. Assim, ocorre que "crenças e práticas aparentemente bizarras, irracionais, ineficientes ou perigosas (...) são tratadas como se servissem a um objetivo útil" (Edger-

ton, 2002, p. 194). Desta simples constatação relativista - que, pela própria definição em si mesma, não implicaria em ação interventiva alguma, mas no simples *respeito* à autocondução das culturas - às práticas de efetivas intervenções por parte de antropólogos e de militantes pela permanência das práticas culturais em questão, parece, contudo, haver um deslocamento que nos parece extremamente perigoso. A título de exemplo, podemos citar o documentário *Quebrando o silêncio*, no qual a jornalista indígena Sandra Terena, ao denunciar práticas de infanticídio em determinadas tribos indígenas, descobre que estes líderes indígenas obtinham apoio de alguns antropólogos simpatizantes com a manutenção destas práticas “culturais”. Portanto, a defesa pela manutenção de práticas culturais não é pré-política, mas está imersa em relações de poder e há que lidar com os antagonismos imanentes à cultura da “sobre a qual” discursa.

Em seu artigo *Multiculturalismo e Nacionalismo, ou por que Sentir-se em casa não substitui o espaço público*, Craig Calhoun (2001) advoga pela necessidade de instauração de um espaço público para o debate e condução política das diferenças raciais, sexuais e de gênero. Este espaço cumpriria uma dupla função: por um lado, fazer com que estas questões não se caracterizem como meras *reivindicações domésticas* (p. 223, ênfase no original) particularistas; por outro, conduzi-las de modo a não adotarem a *retórica internacional do nacionalismo* (p. 210, ênfase no original), que as configurariam unicamente a partir de coordenadas identificáveis, aceitas e em conformidade com os interesses ditos internacionais, globais e universais. No que concerne a este estudo, o caráter apaziguador e tolerante do multiculturalismo enquanto apologia anti-agonística das diferenças culturais, parece bem expresso na seguinte formulação de Robert Edgerton (2001, pp. 203-204):

Nações, culturas, pessoas, gêneros etc. são apresentados como domínios de familiaridade e semelhança, não como categorias nas quais membros heterogêneos possuem direitos de participação; deste modo, acaba-se por dificultar a criação do domínio de um espaço público (...) Em outras palavras, o que nos faz sentir *em casa* pode não coincidir exatamente com o que nos permite articular e debater de modo crítico racional as nossas diferenças de opinião.

Nesse sentido retomamos a noção de cultura como um *bálsamo tranquilizante* (Duschatzky

e Skliar, 2001, p. 130, ênfase no original), fruto de uma concepção despolitizada do que se supõe ser uma demarcação das diferenças culturais. Assim, uma vez referenciados pelos pós-estruturalistas ou filósofos da diferença - principalmente quando estes insistem no caráter político e não semântico do discurso - não devemos buscar a significação legítima, originária, transcendental, ou mesmo recorrer à etimologia do termo (o que, ultimamente, constitui um certo clichê acadêmico), mas ver como esta noção vem funcionando politicamente. Essa perspectiva nos aproxima, em parte, do segundo Ludwig Wittgenstein (1989), mais especificamente, quando este salienta em *Investigações Filosóficas*, embora saibamos que exista claramente uma distância entre o pragmatismo de Wittgenstein (1989) e as concepções de Michel Foucault, Gilles Deleuze e Felix Guattari acerca da função política do discurso. Tal como assinalado anteriormente por Benevides (2013), sob o ponto de vista da recusa aos essencialismos e universalismos, bem como na insistência em manter-se na exterioridade e na positividade do acontecimento (Foucault, 1969/1997), podemos perceber um laço entre ambas as perspectivas. Principalmente quando Wittgenstein assinala que o significado de um termo está inteiramente relacionado ao seu uso, não existindo, portanto, um uso mais correto ou menos correto de qualquer termo, o que seria ficar refém da noção de que existe uma esfera não-pragmática da pura significação semântica de um conceito em relação à qual o discurso pode se apropriar de uma forma mais fidedigna ou menos fidedigna. Desse modo, sob a aparência do mesmo signo - *cultura* - uma série de estratégias políticas podem ser mobilizadas.

Com efeito, o que nos confunde é a uniformidade da aparência das palavras, quando estas nos são ditas, ou quando com ela nos defrontamos na escrita e na imprensa. Pois seu *emprego* não nos é tão claro. E especialmente não o é quando filosofamos! (Wittgenstein, 1989, pp. 13-14).

Aqui acrescentaríamos: especialmente não é claro este emprego quando teorizamos acerca das problemáticas das diferenças e das identidades. Assim, queremos enfatizar dois sentidos atribuídos por Felix Guattari & Suely Rolnik (1986) ao termo cultura.

A palavra cultura teve vários sentidos no decorrer da História: seu sentido mais antigo é o que aparece na expressão “cultivar o espírito”. Vou designá-la “sentido A” e “*cultura-valor*”, por cor-

responder a um julgamento de valor que determina quem tem cultura, e quem não tem: ou se pertence a meios cultos ou se pertence a meios incultos. O segundo núcleo semântico agrupa outras significações relativas à cultura. Vou designá-lo “sentido B”. É a “cultura alma coletiva” (...). Desta vez, já não há mais o par “ter ou não ter”: todo mundo tem cultura. Essa é uma cultura muito democrática: qualquer um pode reivindicar sua identidade cultural (p. 17).

Nossa hipótese consiste precisamente que, em uma série de trabalhos sobre a problemática da afrodescendência, observamos o uso flutuante entre estas duas noções (a serem referidos no decorrer deste estudo), gravitando ora entre “cultura” como uma noção de valor, ora entre *cultura* como uma noção *relativista* que todo povo, toda comunidade, todo agenciamento e todo grupelho possui. Portanto, se no segundo sentido atribuído por Felix Guattari & Suely Rolnik (1986) teríamos “uma espécie de a priori da cultura” - de modo que podemos falar em “cultura negra, cultura *underground*, cultura técnica” etc. - perceberemos, contudo, que uma série de valores, de atitudes e de formas de ser são positivados como mais autênticos, mais legítimos, mais expressivos, mais espontâneos. Isto constitui, portanto, toda uma atribuição de valor não reconhecida enquanto tal. Assim,

Os conceitos de cultura e de identidade cultural são profundamente reacionários: a cada vez que os utilizamos, veiculamos, sem perceber, modos de representação da subjetividade que a retificam e com isso não nos permitem dar conta de seu caráter composto, elaborado, fabricado, da mesma forma que qualquer mercadoria do campo dos mercados capitalísticos (Guattari & Rolnik, 1986, p. 70).

Diferença, um conceito reacionário?

Somos todos iguais ou somos todos diferentes? Ou somos todos iguais e diferentes? Segundo Antônio Flávio Pierucci (1999/2000), não mais abraçamos o *telos* da igualdade sem cravar sobre ele a camaleônica, perigosa e inescapável marca da diferença. E isto precisamente porque a diferença já estaria aí, seria imposta enquanto e-vidência, como algo que “todo mundo vê”, “todo mundo sabe que” e, portanto, “ninguém pode negar”. Contra o abstracionismo utópico da igualdade, contra o universalismo etéreo dos direitos humanos e contra o intelectualismo idealista daqueles que proclamam os valores iluministas e não descem ao chão, todo um pensamento de direita apoiou-se, baseou-se e enraizou-se, segundo Pierucci (1999/2000), em nada mais,

nada menos do que na *diferença* - ou melhor, nas marcas identitárias das *diferenças*.

Ao fazer referência ao livro de Edmund Burke (1989), intitulado *Reflexões sobre a Revolução Francesa*, Antônio Flávio Pierucci irá traçar toda a genealogia da contrarrevolução, na medida em que se sustenta na argumentação de ser o seu adversário tributário do “espírito de abstração” (Pierucci, 1999/2000, p. 22). No entendimento de Pierucci, Burke efetua uma importante articulação entre empirismo e conservadorismo: “[Burke] é conservador e empirista, ou melhor: porque empirista. (...) Seu conservadorismo sócio-político trabalha no registro da experiência imediata” (p. 24). Isto se encontra em consonância com a posição apresentada por Karl Mannheim (1981), em seu estudo sobre *O pensamento conservador*, nas circunstâncias em que este afirma que o pensamento conservador implica em todo um modo de vida irredutível aos posicionamentos intelectuais e que este modo de vida caracteriza-se, fundamentalmente, pela “forma como ele se apega ao imediato, ao real, ao concreto” (Mannheim, 1981, p. 111). Outro aspecto evidenciado por ambos os autores será precisamente a capacidade de tal pensamento ir até o fim e levar às últimas consequências os argumentos por ele utilizados - o que contribui para uma fortificação, coerência e melhor capacidade de convencimento e de adesão por parte do argumento conservador.

Não é por acaso que Antônio Flávio Pierucci (1999/2000) vai assinalar que o discurso do que chama de *direita* consegue navegar melhor nas águas da diferença (desta *diferença identitária*) do que o discurso de esquerda. Na medida em que opera pela via das políticas de inclusão, dos novos movimentos sociais e das ações afirmativas, a nova esquerda depara-se com todo um *léxico da diferença* (Pierucci, 1999/2000, p. 31, ênfase no original) que mescla, por vezes, de forma confusa e demasiadamente intelectualizada, a apologia às diferenças com a apologia à igualdade. Assim, temos que nos deparar com uma série de formulações dificilmente traduzíveis em práticas concretas, precisamente porque queremos atender a dois senhores. Desta forma, entra em ação todo um estilo linguístico caracterizado por autores como Alfredo Veiga-Neto (2001), Silvia Duschatzky & Carlos Skliar (2001) e Pablo Benevides (2011) como figuras

retóricas. Trata-se precisamente do que Antônio Flávio Pierucci (1999/2000) entendeu como sendo uma “onipotência nominalista” (p. 32): formulações do tipo “somos iguais na diferença”; “somos todos diferentes, e isso nos faz iguais”; “ser diferente é ser igual a todo mundo”; ou mesmo “diferença não implica em desigualdade” etc. A diferença não passa mais a ser vista em relação de oposição ou de antagonismo frente à totalidade - pois agora se diz que *todos somos diferentes*. Totalizável, representável e universalizável, a diferença passa a ser uma *diferença a ser incluída* (Benevides, 2012).

Desse modo é que, saindo da constatação da evidência empírica e fatídica das diferenças, a *nova esquerda*, de braços dados com a *velha direita*, reivindicará a *diferença de direito*. Sabemos, todavia, que os braços não se manterão dados caso levemos a cabo efetivamente as pretensões da nova esquerda apologética da diferença, da inclusão e das ações afirmativas. Para ela, afirmar é (a)firmar uma diferença de fato e (re)clamar uma diferença de direito - e as pretensões da antiga direita, que brada em alto e bom som, para quem quiser ouvir, que “negro é negro, branco é branco, azul é azul, vermelho é vermelho. E preto é preto.” (Pierucci, 1999/2000, p. 33). Estamos aí em um registro de afirmação absolutamente diferente daquele mencionado por Deleuze (1988/2009) em *Diferença e Repetição*, quando diz que “a diferença é leve, aérea e afirmativa” (p. 91).

Entretanto, no meio do caminho, a diferença (identitária) pode fazer gol contra e os meios podem ser extremamente prejudiciais para os fins. Assim, os diferencialismos da lei não nos deverão chegar como grande ato revolucionário, na medida em que não causam transtorno algum à direita (Pierucci, 1999/2000), ao novo espírito do capitalismo em seu processo de mercadologização e endogeneização das diferenças (Boltanski & Chiapello, 2009) e às novas modulações da lei no contexto da governamentalidade neoliberal (Foucault, 2008). Longe de ver nos diferencialismos da lei anúncios de um tempo de reconhecimento das alteridades, expressões de um mundo pluralista e democrático e signo de uma era de maior tolerância entre os povos por ocasião de uma melhora na sensibilidade coletiva, trata-se de pensar essa questão para além das

“idéias morais ou (...) estruturas jurídicas” (Foucault, 1975/1997, p. 25).

Isso significa observar que uma vez libertos das armaduras ético-jurídicas, como muito bem referidas por Foucault em *Vigiar e Punir*, a produção das diferenças aparece, por diversas vezes, por um lado, como efeito de um poder disciplinar e, por outro, como as formas de aplicação das leis sobre essas *diferenças* que articulam um campo jurídico de aplicação das penas a um campo econômico de administração das penalidades. No que tange a essas individualizações diferenciais da lei, vale a pena atermos para as palavras do próprio Foucault (2008), quando este fala que estas práticas refletem

[Uma tendência interna a todo sistema] em direção a uma modulação cada vez mais individualizante da aplicação da lei e, por conseguinte, reciprocamente, a uma problematização psicológica, sociológica, antropológica daquele a quem se aplica a lei (p. 342).

E a quem se aplica a lei? Sobre que diferenças é a lei aplicada? De onde partem e como se constituem essas problematizações psicológicas, sociológicas e antropológicas daqueles a quem se aplica a lei? Na medida em que se trata de saber *quem represento ser* para saber *sob que forma tenho direitos e deveres perante a lei*, não deveremos desvincular toda uma gramática política de produção das subjetividades, das individualidades e das diferenças às Disciplinas Clínicas e as Ciências do Homem, assim, como demonstra Foucault nas obras *Vigiar e Punir*, *A Vontade de Saber* e no curso *O Nascimento da Biopolítica*. Nesses trabalhos, o autor assinala como os *saberes* como da Psicologia, da Psiquiatria, da Psicanálise, da Pedagogia, da Demografia, da Economia Política, dentre outros, entram em cena para produzir, balizar e organizar - a partir de todo um conjunto de articulação entre saber e poder que se conectam e se reforçam mutuamente - um conjunto de critérios que permitiram/permitem constituir regimes de verdade no interior dos quais as diferenças e as identidades assumem, das mais diversas formas, valorações distintas.

E precisamente por não reconhecer esta desigualdade na diferença, signo de que sua constituição deve-se antes a operações de poder do que a descobertas de “dados ou fatos da vida social diante dos quais se deve tomar posição” (Silva, 2000, p. 76), que a nova es-

querda constantemente se atrapalha e usa de figuras retóricas e pouco convincentes para defender que “diferença não é desigualdade, como você bem sabe” (Pierucci, 1999/2000, p. 32), contribuindo justamente com aquilo que dizem combater. Slavoj Žižek (2005) discutiu essa estratégia de negação das contradições sociais em *Multiculturalismo, ou a lógica cultural do capitalismo multinacional*, assinalando como a falência do Estado de Bem-Estar Social e a nova configuração de um Estado têm apoiado a transformação em caso típico determinadas personagens tidas como problemáticas (a mãe solteira negra, no exemplo de Žižek), desconsiderando as singularidades expressas pelos sujeitos e as transformando em símbolo de identidade plena; e Aluísio Lima (2010) chamou de *reconhecimento perverso*.

Desta forma, os antigos sujeitos deficientes são hoje chamados de portadores de necessidades especiais (porque, se sua diferença não implica em desigualdade, vamos contribuir para que isto realmente assim o seja!), os presidiários são chamados de reeducandos (porque, da mesma forma, não devemos deixar que sua diferença implique em um traço negativo!) os idosos são chamados de sujeitos na melhor idade (porque, igualmente, não façamos desta diferença uma diferença de valor, mas positivemo-las, já que pressentirmos que as representações sociais vão para outro lado) - e poderíamos seguir aqui uma longa lista que opera uma suave *proteção linguística* (Veiga-Neto, 2001, p. 108, ênfase no original) deslocando as referências nominalistas da favela para a comunidade, do gordo para o portador de sobre-peso, do aidético para o soropositivo, do homossexual para o homoafetivo e, ao que tudo indica, também no negro para o afrodescendente. Não seriam, portanto, essas constantes mudanças de termos para designar as causas *minoritárias* da nova esquerda um signo que remete a confusão desta em lidar com uma diferença de valor? Esta onipotência nominalista - que assinala, em verdade, mais uma impotência discursiva - expressa no uso destas figuras retóricas não nos estaria passando a implícita mensagem de que: “sabemos que essas diferenças são de valor... sabemos que ela implica em desigualdades... mas fazemos de conta que estas diferenças não sejam de valor para que elas efetivamente não passem a ser!”.

Essa onipotência linguística opera na crença de uma função mágica de eliminar o valor das diferenças pelo uso de termos que são, em verdade, veiculados de modo abstraído de boa parte de seus usos cotidianos. Ao que nos parece, essa ilusão não difere tanto assim, naquilo que julgamos ser mais significativo, da criticada onipotência de um uso puro da razão sobre os objetos da experiência, tal como referida por Immanuel Kant (1781/1996) na *Crítica da Razão Pura*, quando o filósofo nos apresenta a crítica da prova ontológica da existência de Deus.

Diferença racial e cultura afro-descendente

Com demasiada frequência, os estudos que versam sobre a temática da afrodescendência operam abundantemente com a noção de *identidade*, com a ideia de *ser negro*, ou mesmo com a substantivação do que seria o estado de ser negro: a *negritude*. Em muitas outras circunstâncias, a alusão a uma cultura *negra* ou *afrodescendente* é realizada quando falamos não somente de uma música, de uma pintura ou de uma literatura produzida por sujeitos/indivíduos/pessoas que pertencem a tal agrupamento racial-étnico-político-cultural(...), mas sim de uma música, de uma pintura, de uma dança que é, ela mesma, qualificada de *negra* ou *afrodescendente*. Neste sentido, podemos falar, no sentido amplo, irrestrito, geral (e, por essa mesma razão, vago, impreciso, misterioso e etéreo) de uma cultura afro-descendente produzida através do antagonismo ou filiação performativamente.

Em *Cartografias do Desejo*, Felix Guattari & Suely Rolnik (1986, pp. 69, 69) irão precisar a diferença entre identidade e singularidade indicando que a identidade consiste em um plano específico dos processos de subjetivação, sendo entendida como “aquilo que faz passar a singularidade de diferentes maneiras de existir por um só e mesmo quadro de referência identificável”. Neste sentido, portanto, “a identidade cultural constitui, a meu ver, um nível da subjetividade: o nível da territorialização subjetiva” (p. 73). Para Felix Guattari & Suely Rolnik, as revoluções moleculares, os devires minoritários e as forças de resistência às formas opressivas que instauram padrões de sobrecodificação e de tradutibilidade geral das expressões semióticas singulares no contexto do capitalismo mundial integrado - toda

esta máquina de resistência - não podem operar no registro do re-conhecimento, da revitalização, do re-encontro com, do re-torno. Em outras palavras, não podem operar pela via da re-presentação (Deleuze, 1988/2009), mas pela via da criação, da invenção e da experimentação de novos possíveis, de novas singularidades e formas de vida não imediatamente traduzíveis, territorializáveis e referenciáveis àquilo que já conhecemos, mas perdemos e devemos re-encontrar.

Para mim, esta é a mola-mestra da problemática das minorias: é uma problemática da multiplicidade e da pluralidade, e não uma questão de identidade cultural, de retorno ao idêntico, de retorno ao arcaico. (...) Assim, poderíamos dizer que toda vez que uma problemática de identidade ou de reconhecimento aparece em determinado lugar, no mínimo estamos diante de uma ameaça de bloqueio e de paralisação do processo (Guattari & Rolnik, 1986, p. 74).

Homi Bhabha (1998), ao discorrer sobre essa questão, alerta para os problemas da essencialização da negritude em decorrência da defesa da herança cultural, uma vez que para esse autor as diferenças sociais não são simplesmente dadas à experiência através de uma tradição cultural já autenticada. Para Bhabha (1998), a representação da diferença não deve ser lida apressadamente como um reflexo de traços culturais ou étnicos *preestabelecidos*, inscritos na lápide fixa da tradição.

A articulação social da diferença, da perspectiva da minoria é uma negociação complexa, em andamento, que procura conferir autoridade aos híbridos culturais que emergem em momentos de transformação histórica. O “direito” de se expressar a partir da periferia do poder e do privilégio autorizados não dependem da persistência da tradição; ele é alimentado pelo poder da tradição de se reinscrever através das condições de contingência e contraditoriedade que presidem sobre as vidas dos que estão na minoria. O reconhecimento que a tradição outorga é uma forma parcial de identificação. Ao reencenar passado, este introduz outras temporalidades culturais incomensuráveis na invenção da tradição. Esse processo afasta qualquer acesso imediato a uma identidade original ou a uma tradição “recebida” (p. 20-21).

A noção de que a construção das identidades negras e/ou afrodescendentes operam por esta via é compartilhada por Paul Gilroy (1993), quando este falará da construção de identidades essencializadas na cultura internacional do *Atlântico Negro*, produzida pelo tráfico de escravos e pela migração de pessoas e produtos culturais

Expressões originais, folclóricas ou locais da cultura negra foram identificadas como autênticas e avaliadas positivamente (...) enquanto manifestações subsequentes, de caráter hemisférico ou global, dessas mesmas formas culturais foram consideradas como inautênticas e, portanto, não tendo valor cultural ou estético precisamente por causa de seu distanciamento (real ou imaginário) de um ponto de origem prontamente identificável. (Gilroy, 1993, p. 96).

Neste momento de nosso trabalho, faz-se importante, por fim, esclarecer duas questões. Primeira: este distanciamento refere-se a um ponto de origem real (concreto, empírico e fatídico), tal como pretende a ideologia da afrodescendência, ou a um ponto de origem imaginário (portanto abstrato e quimérico), tal como a ideologia da mestiçagem assim observa a ideologia da afrodescendência? Segunda: a partir da perspectiva aclarada por Felix Guattari & Suely Rolnik (1986), que processo parece, então, encontrar-se paralisado, cujo signo seria precisamente a emergência de uma série de problemáticas políticas e culturais em torno da afro-descendência?

Em seu artigo *Cultural Imperialism and the Transformation of Race Relations in Brazil*, Bernadete Beserra (2011) apresenta alguns impactos da crítica levantada por Pierre Bourdieu & Loïc Wacquant (1999) em *Artimanhas da Razão Imperialista*, tal como incidiram nas formulações de especialistas em relações raciais no Brasil e nos Estados Unidos, tais como Edward Teles (2002) e Osmundo Pinho & Angela Figueiredo (2002). Segundo Bernadete Beserra (2011), apesar de Pierre Bourdieu & Loïc Wacquant já terem apontado para uma “intrusão etnocêntrica” referente ao modo como as problemáticas raciais foram importadas dos Estados Unidos para o Brasil sem uma devida reconfiguração em função de aspectos particulares da realidade brasileira, tanto uma série de autores apresentaram argumentos para atenuar e justificar este fato, como a própria “americanização” da solução do problema racial brasileiro apenas se agudizou” (Beserra, 2011, p. 195).

O que esta autora entende por “americanização” consiste precisamente na adoção da perspectiva binária - brancos e negros - em oposição à perspectiva multiracial, segundo a qual seríamos todos mestiços. O modo, contudo, como essa perspectiva binária estadunidense chegou ao Brasil implicou numa articulação com um discurso progressista e politicamente correto que, nas últimas décadas,

atravessou os muros da academia para ser posto em prática pelos novos movimentos sociais e pelas políticas de ação afirmativa. Assim, mesmo “contra a resistência da maioria da população” (...) a “classificação binária e pró-ação afirmativa” (Beserra, p. 195) engendra a argumentação de que a raça constitui um importante operador das desigualdades sócio-econômicas no Brasil (Telles, 2002).

Queremos chamar atenção, todavia, para um aspecto curioso observado nestes trabalhos. Por diversas vezes, a noção de *raça* parece ter adquirido um sentido mais ampliado e generalizado a outras dimensões, de modo a não se restringir ao aspecto biológico da reunião de uma série de traços e de características físicas comuns. Percebemos isto em passagens como: “se não houver ‘negros’, ou somente alguns poucos para desempenhar a função, pode-se investigar ‘negros brancos’” (Wallerstein, 1991, p. 34, grifos nossos); ou, na crítica de Bernadete Beserra (2011) a Telles (2002): Para quem porém “‘raça’ é o único instrumento para compreender e lutar contra o ‘racismo’ ele se nega a enxergá-lo sobre *outras expressões*” (p. 198, grifos nossos); ou, ainda, nos momentos em que Bernadete Beserra (2011, p. 200) argumenta que “a justificativa para emergir ‘pardos’ com ‘pretos’” - e, assim, fundar a categoria “negro” que deve operar como oposição binária à categoria “branco” - “é a de que o desempenho socioeconômico dos pardos é mais próximo dos pretos do que dos brancos” (Beserra, 2011, p. 200). Estas construções nos indicam que estamos imersos em verdadeiras ciladas da diferença racial.

Adotando o mesmo ponto de vista pragmático que nos trouxe o segundo Wittgenstein (1989), bem como a noção trazida por Felix Guattari & Suely Rolnik (1986) acerca dos significados flutuantes da noção de cultura e, ainda, da advertência colocada por Antônio Flávio Pierucci (1999/2000) de que o modo como os discursos pela *diferença* vêm funcionando podem reverter contra aqueles que a defender, gostaríamos de fazer uma advertência dos perigos de uma noção demasiadamente ampliada da noção de *raça*. De um modo geral, as formulações citadas no parágrafo anterior não dizem: “percebiam como a noção de ‘raça’ ou de ‘racismo’ - ou mesmo as categorias ‘branco’, ‘preto’, ‘mestiço’ - são insuficientes para julgarmos a multiplicidade

de fatores atuantes na produção das desigualdades sociais”. Elas dizem: “temos que considerar que as noções de ‘raça’, de ‘racismo’, de ‘branco’, de ‘preto’, de ‘mestiço’ não operam em um plano restrito à cor, aos caracteres biológicos, às aptidões fisiológicas e nem mesmo às heranças culturais... temos, portanto, que *incluir*, no próprio significado desses conceitos, valores sociais e econômicos, a fim de explicar a multiplicidade desses fatores atuantes na produção das desigualdades”.

Tal como em *A Vontade de Saber* e em *Não ao sexo Rei*, Michel Foucault (1988/2009) fala de uma verdadeira expansão do dispositivo de sexualidade, ocasionado, dentre outros fatores, uma concepção mais ampliada do que seja sexualidade - o que teve como exemplo paradigmático a desvinculação do sexual ao genital tal como realizada pela Psicanálise - as problemáticas que expandem o conceito de raça a outras dimensões estariam promovendo um fortalecimento do dispositivo de racialização. Assim como Freud pôde operar com as fantasias infantis de espancamento, com os processos de luto e melancolia, com o fenômeno do narcisismo, com as formas de produção artísticas sem se desvencilhar de problemática da sexualidade, parece que, mediante um alargamento das categorias que possuem uma significação racial, os autores em questão poderiam discutir problemáticas econômicas, sociais e políticas sem se desvencilhar da problemática racial e superar os binarismos. Assim, fazendo uma analogia com a noção trazida por Antônio Flávio Pierucci de que *a diferença faz gol contra*, as ciladas da diferença racial apresentam o risco de, ao jogarem com o conceito ampliado de *raça*, permitir àqueles que a usam, numa aceção mais restrita, trazerem sempre para si mesmos o foco de discussão.

Esboçamos, assim, algumas coordenadas para situar as respostas, ainda que provisórias, às duas questões anunciadas no início desta última parte do nosso texto. A problemática racial, antes de apoiar-se em evidências empíricas diferenciais, tal como esboça o discurso da direita paulistana pesquisada por Antônio Flávio Pierucci (1999/2000), tende a alargar e, portanto, a *abstrair* a noção de raça de uma significação concreta, empírica, factível e observável. Isto, no limite, possibilita que estas noções operem uma verdadeira torção na

forma como ordinária e empiricamente lidamos com as relações raciais cotidianas, tal como outrora a tínhamos conhecimento. Exemplar deste fenômeno é a seguinte passagem apresentada por Beserra (2011, p. 200): “o movimento negro acha mais simples tentar mudar o Brasil para que faça sentido o seu projeto de ‘criar um movimento de massa e constituir uma identidade negra popular’ do que criar um projeto baseado na realidade existente”.

A partir da perspectiva da afrodescendência, parece que o problema - que nos mostraria ser a mestiçagem empírica, real e fatídica - está no fato do discurso que pretende construir uma identidade afro-descendente ter sempre que lidar, antes de qualquer coisa, com uma desconstrução inicial de um mito mais forte. Desta forma, os discursos e políticas em prol da afro-descendência, precisamente por fazerem referência a uma negritude idealizada e fetichizada, sempre aquém e além dos hábitos, dos modos de vida, das disposições físicas - enfim, da *cultura* - aqui encontrados, findam por recair em discursos demasiadamente intelectuais para justificar e legitimar um projeto utópico que só pode bater com a realidade existente se insistir demasiada e retoricamente na inflação de uma *alienação* a que estaríamos submetido para não *vermos* nossas raízes afro-descendentes. Nesse caso, o questionamento de Bhabha (1998, p. 45) é extremamente pertinente e vale a pena ser trazido aqui, afinal, não seria esse esses discursos “mais um estratagema da elite ocidental culturalmente privilegiada para produzir um discurso do Outro que reforça a sua própria equação conhecimento-poder?”.

No que diz respeito à vinculação entre a asunção e busca de uma identidade cultural com a paralisação de um processo criador e potencializador de novas existências (Guattari & Rolnik, 1986), esta questão nos é apresentada de uma forma ainda mais clara. Como salienta Bernadete Beserra (2011), no decorrer de todo o seu artigo, essa paralisação encontra-se refém de uma re-tomada, de um resgate, de um re-torno a uma identidade afro-descendente que se forjou exatamente a partir de uma tentativa de racializar o Brasil pela via de um modelo norte-americano. Que expressões singulares, potências disruptivas e novas formas de resistência possam daí emergir, é claro que não devemos descartar essas

possibilidades. Todavia, uma vez que estes movimentos funcionam preponderantemente como práticas de *ré*, certamente seu caráter re-ativo e de vitimização obstaculariza essas potencialidades transgressoras, tornando-as facilmente capturáveis a conjunto de práticas “tão politicamente corretas como sensivelmente confusas” (Duschatzky e Skliar, p. 120).

Referencias

- Benevides, Pablo (2011). As retóricas contemporâneas e a significação da Educação Inclusiva. *Psicologia & Sociedade*, 23(2), 248-253. <http://dx.doi.org/10.1590/s0102-71822011000200005>
- Benevides, Pablo (2012). De onde falamos nós? Uma análise da produção da diferença a ser incluída. *Educação & Realidade*, 37(3), 887-903. <http://dx.doi.org/10.1590/s2175-62362012000300010>
- Benevides, Pablo (2013). *O dispositivo da verdade: uma análise a partir do pensamento de Michel Foucault*. Tese de Doutorado inédita. Universidade Federal do Ceará.
- Beserra, Bernadete (2011). Cultural imperialism and the transformation of race relations in Brazil. *Latin American Perspectives*, 38, 194-208. <http://dx.doi.org/10.1177/0094582x10390624>
- Bhabha, Homi K. (1998). *O local da Cultura*. Belo Horizonte: Editora da UFMG.
- Boltanski, Luc & Chiapello, Eve (2009). *O novo espírito do capitalismo*. São Paulo: Martins Fontes.
- Bourdieu, Pierre & Wacquant, Loïc (1999). On the Cunning of Imperialist Reason. *Theory, Culture and Society*. 16(1) 41-58. <http://dx.doi.org/10.1177/026327699016001003>
- Burke, Edmund (1989). *Réflexions sur la Révolution de France*. Paris: Hachette/“Pluriel”.
- Calhoun, Craig (2001). Multiculturalismo e Nacionalismo, ou por que Sentir-se em Casa não Substitui o Espaço Público. In Candido Mendes & Luiz Eduardo Soares (Eds.), *Pluralismo Cultural, Identidade e Globalização* (pp. 200-228). Rio de Janeiro: Educam.
- Deleuze, Gilles (1988/2009). *Diferença e Repetição*. Rio de Janeiro: Graal.
- Duschatzky, Silvia & Skliar, Carlos (2001). O nome dos outros. Narrando a alteridade na cultura e na educação. In Jorge Larrosa & Carlos Skliar (Eds.), *Habitantes de Babel: Políticas e poéticas da diferença* (pp. 119-138). Belo Horizonte: Autêntica.

- Edgerton, Robert (2002). Crenças e práticas tradicionais: algumas são melhores do que outras? In L. Harrierson & S. Huntington (Eds.), *A Cultura importa: os valores que definem o progresso humano* (pp. 191-208). Rio de Janeiro: Record.
- Foucault, Michel (1969/1997) *A Arqueologia do Saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Foucault, Michel (1975/1997). *Vigiar e Punir: Nascimento da prisão*. Petrópolis: Vozes.
- Foucault, Michel (2008). *Nascimento da Biopolítica*. São Paulo: Martins Fontes.
- Foucault, Michel (1988/2009). *História da Sexualidade: A Vontade de Saber*. São Paulo: GRAAL.
- Gilroy, Paul (1993). *The Black Atlantic: Modernity na Double Consciouness*. Cambridge, M. A.: Harvard University Press.
- Guattari, Felix & Rolnik, Suely (1986). *Cartografias do Desejo*. Petrópolis: Vozes.
- Kant, Immanuel (1781/1996). *Crítica da Razão Pura*. São Paulo: Nova Cultural.
- Lima, Aluísio F. (2010). *Metamorfose, anamorfose e reconhecimento perverso: a identidade na perspectiva da Psicologia Social Crítica*. São Paulo: FAPESP/EDUC.
- Mannheim, Karl (1981). O pensamento conservador. In José de Souza Martins (Ed.), *Introdução crítica à sociologia rural* (pp. 77-131). São Paulo: Hucitec
- Pierucci, Antônio F. (1999/2000). *Ciladas da Diferença*. São Paulo: Editora 34.
- Pinho, Osmundo A & Figueiredo, Angela (2002). Idéias fora do lugar e o lugar do negro nas ciências sociais brasileiras. *Estudos Afro-asiáticos*, 24(1), 189-210. <http://dx.doi.org/10.1590/s0101-546x2002000100008>
- Silva, Tomaz T. (2000). A produção social da identidade e da diferença. In Tomaz Silva (Eds.), *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais* (pp. 73-102). Petrópolis: Vozes.
- Telles, Edward E. (2002). As fundações Norte-Americanas e o debate racial no Brasil. *Estudos Afro-asiáticos*. 24(1), 141-165. <http://dx.doi.org/10.1590/s0101-546x2002000100006>
- Veiga-Neto, Alfredo (2001). Incluir para excluir. In Jorge Larrosa & Carlos Skliar (Eds.), *Habitantes de Babel: Políticas e poéticas da diferença* (pp. 195-214). Belo Horizonte: Autêntica.
- Wallerstein, Immanuel (1991) The ideological tensions of capitalism: universalism versus racism and sexism. In E. Balibar & I. Wallerstein (Orgs.), *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities* (pp. 29-36). London and New York: Verso.
- Wittgenstein, Ludwig (1989). *Investigações Filosóficas*. São Paulo: Nova Cultural.
- Žižek, Slavoj (2005). Multiculturalismo, ou a lógica cultural do capitalismo multinacional. In Christian I. L. Dunker & Jose Luiz Aida Prado (Eds.), *Žižek crítico: Política e Psicanálise na era do Multiculturalismo* (pp. 11-45). São Paulo: Hacker.



PABLO SEVERIANO BENEVIDES

Psicólogo, Mestre em Filosofia e Doutor em Educação Brasileira pela Universidade Federal do Ceará. Professor Adjunto I do Curso de Psicologia (UFC/Sobral) e Professor Permanente do Programa de Pós Graduação em Psicologia (UFC/Fortaleza). Coordenador do 'diferenSa' - grupo foucaltiano.

DIVA RODRIGUES DALTRO BARRETO

Psicóloga e Mestre em Psicologia na linha de pesquisa Sujeito e Cultura na Sociedade Contemporânea pela Universidade Federal do Ceará. É Professora do curso de Psicologia da Faculdade Maurício de Nassau, setor de estudos: Teorias e Técnicas Psicoterápicas Humanista. Atua ainda como psicóloga clínica na Diálogo Clínica de Psicologia.

ALUÍSIO FERREIRA DE LIMA

Psicólogo, Pós-Doutorado, Doutorado, e Mestrado em Psicologia Social pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Especialista em Saúde Mental pela Escola de Enfermagem da Universidade de São Paulo. Professor Adjunto II da Universidade Federal do Ceará, Professor dos Programas: Pós-Graduação em Psicologia e Mestrado Profissional em Saúde da Família.

DIRECCIÓN DE CONTACTO

pabloseverianobenevides@hotmail.com

FORMATO DE CITACIÓN

Benevides, Pablo Severiano; Barreto, Diva Rodrigues Daltro e Lima, Aluísio Ferreira de (2015). Ciladas da cultura e da diferença: sobre a discussão racial no Brasil. *Quaderns de Psicologia*, 17(1), 7-18. <http://dx.doi.org/10.5565/rev/qpsicologia.1155>

HISTORIA EDITORIAL

Recibido: 29/01/2013
1ª Revisión: 01/12/2013
Aceptado: 27/02/2015