

JOURNAL OF
DEMOCRACY
EM PORTUGUÊS

Volume 7, Número 2, Novembro de 2018

**Por que as identidades
nacionais importam**

Francis Fukuyama

**Democracia, identidades e a
ilusão do grande consenso**

Fernando Luís Schüller

**O que é 'sharp power' e como ele perfura
as instituições democráticas**

Christopher Walker

Modernização e autoritarismo

Roberto Stefan Foa

**O sistema partidário do
México sob pressão**

Kenneth F. Greene e Mariano Sánchez-Talanquer

**PLATAFORMA
DEMOCRÁTICA**
FUNDAÇÃO FHC
CENTRO EDELSTEIN



CONSELHO EDITORIAL

Bernardo Sorj

Sergio Fausto

Diego Abente Brun

Mirian Kornblith

CONSELHO ACESSOR

Fernando Henrique Cardoso

Larry Diamond

Marc F. Plattner

Simon Schwartzman

TRADUÇÃO

Fabio Storino

REVISÃO TÉCNICA

Otávio Dias

Beatriz Kipnis

Apresentação

Em um momento em que as democracias enfrentam novos desafios em diversos países, inclusive no Brasil, os cinco artigos desta edição contribuem para nos aprofundarmos na compreensão de algumas das causas e implicações desses desafios.

Os dois primeiros textos analisam a influência das identidades coletivas na política contemporânea, mas com perspectivas diferentes.

No primeiro deles, o cientista político norte-americano Francis Fukuyama busca compreender a reemergência da “identidade nacional” como força política em diversos países em anos recentes. Não a considera um fenômeno necessariamente negativo: “Se as pessoas não se orgulharem de seu país, não trabalharão por ele”, resume o professor da Universidade Stanford. Faz, no entanto, duas ressalvas. As identidades nacionais devem respeitar a diversidade étnica e cultural, importante fator de desenvolvimento, e ser construídas em torno de valores políticos liberais e democráticos. Também não devem ser fonte de protecionismo contra outras nações. “A ordem política, tanto no nível doméstico como no internacional, depende da existência continuada de democracias liberais com o tipo ideal de identidades nacionais inclusivas”, afirma.

Já o também cientista político brasileiro Fernando Luís Schüller discute as relações entre a democracia contemporânea e as chamadas “políticas de identidade”, que cumpriram papel crucial nas últimas décadas do século 20 e se intensificaram à medida que se expandiram as redes sociais. “Soa um evidente exagero dizer que a política de identidades traz um risco mensurável ao sistema democrático. (...) Seus resultados, de um modo geral, trouxeram evidentes avanços para a afirmação de direitos e promoção da igualdade. O mesmo não ocorre com

a obsessão identitária atual, que funciona como um fator a mais para o mal-estar da democracia”, escreve o professor do Insper, que neste texto inédito, escrito especialmente para o *Journal of Democracy em Português*, faz um histórico das políticas identitárias e das chamadas “guerras culturais” e do que os estudiosos têm dito ou escrito sobre esse assunto.

O terceiro e quarto artigos explicam como países autoritários estão conquistando cada vez mais espaço em duas esferas nas quais as principais democracias do planeta já estiveram em posição de vantagem. Christopher Walker, vice-presidente do National Endowment for Democracy (NED), descreve como Rússia e China, principalmente, têm lançado mão do “sharp power” para se projetar externamente e “transfixar, penetrar ou perfurar” o ambiente político, cultural, acadêmico e informacional de países como Estados Unidos, Austrália, entre outros. Buscam fazer isso investindo amplamente na construção de uma infraestrutura impressionante para vencer a batalha das ideias. “O sharp power aproveita-se da assimetria entre sistemas livres e não livres (é muito mais fácil penetrar naqueles do que nestes). É nesse contexto que o sharp power, nem muito soft nem muito hard, floresce”, escreve o autor.

Já o cientista político Roberto Stefan Foa, da Universidade de Melbourne (Austrália), aponta que o renascimento do autoritarismo está associado ao aumento do padrão de vida em muitos regimes autocráticos. Segundo ele, 315 milhões de habitantes de países sob governos autoritários já vivem com renda per capita acima da média de países em desenvolvimento. Se incluirmos as províncias costeiras da China, o total sobe para mais de 800 milhões de pessoas. “Das quinze maiores economias do mundo atual por renda per capita, quase dois terços são não democráticas. Está surgindo um novo modelo de autoritarismo capitalista (...), à medida que os regimes autoritários-capitalistas se fortalecem em termos econômicos, também aumenta sua influência nas questões internacionais”, alerta o pesquisador responsável pela World Values Survey.

O último texto, de Kenneth F. Greene (Universidade do Texas) e Mariano Sánchez-Talanquer (Centro de Pesquisa e Docência Econômicas - CIDE, Cidade do México), aborda a vitória do candidato de esquerda Andrés Manuel López Obrador em 1º de julho de 2018 no México. Eleito pelo Morena, um movimento e não um partido político, AMLO, como é conhecido, conquistou a presidência com 53% dos votos na eleição de um só turno, uma votação mais consistente do que qualquer outro presidente mexicano havia recebido desde 1982.

A eleição foi marcada pelo cansaço da população com a corrupção, a impunidade, a desigualdade e a insegurança, problemas endêmicos que se agravaram nos 18 últimos anos, em que houve alternância de poder entre os principais partidos políticos mexicanos após décadas de hegemonia do PRI. Diante do desgaste dos partidos que se revezaram no poder desde 2000 e do êxito da retórica antissistema do candidato vitorioso, os dois autores analisam as perspectivas do sistema político mexicano nos próximos anos. “O México iniciou 2018 com um dos sistemas partidários mais estáveis da América Latina, mas há dúvidas sobre a manutenção dessa estabilidade”, escrevem Greene e Sánchez.

Boa leitura.

Bernardo Sorj e Sergio Fausto

Diretores de Plataforma Democrática

Democracia, identidades e a ilusão do grande consenso

Fernando Luís Schüler, doutor em filosofia (UFRGS) com pós-doutorado pela Universidade de Columbia (EUA), é professor do Insper.

Resumo

O artigo discute as relações entre a democracia contemporânea e as chamadas políticas de identidade. A argumentação apresenta duas direções. A primeira sugere que, depois de cumprir um papel crucial na afirmação de direitos e do princípio da igualdade de oportunidades a partir dos anos 60, os movimentos identitários passaram a representar, a partir da virada do século 21, uma força a mais de tensão, fragmentação e mal-estar de nossas democracias. Políticas de identidade são parte do fenômeno das guerras culturais, e seu impacto político é potencializado pela explosão das redes sociais e da chamada democracia digital, na época atual.

Vivemos um tempo de mal-estar na democracia. Instituições respeitáveis como a Freedom House e o Varieties of Democracy reportam um lento porém seguro processo de erosão de franquias e valores democráticos em escala global, nos últimos anos. É possível imaginar que o ponto de virada da longa fase de expansão democrática vivida desde o final dos anos 70 tenha ocorrido após a crise de 2008, em um quadro agravado pela crise migratória na Europa e a silenciosa revolução nos costumes políticos produzida pela presença ubíqua da internet e das redes sociais.

Tudo isto é bastante conhecido, e o diagnóstico mais preciso das razões que levaram à desestabilização da democracia atual ainda está para ser feito. De um lado, autores como Anthony Atkinson, Joseph Stiglitz, Richard Wilkinson e Thomas Piketty acentuam o crescimento das desigualdades como fonte de instabilidade, captura política por parte de elites e erosão de valores democráticos. Por outro, autores como Francis Fukuyama acentuam elementos associados ao ressentimento causado pela percepção da perda de status social e econômico por parte de setores médios, em países avançados, como efeito da globalização econômica e do impacto da tecnologia. Nesta visão, demandas por reconhecimento e visibilidade social adquirem particular relevância, à esquerda e à direita. De um lado, assiste-se a um processo de fragmentação discursiva, em que o apelo mais universal a demandas sociais e trabalhistas, historicamente associadas ao Welfare State, perde terreno para a retórica dos grupos de identidade; de outro, o apelo a um vago nacionalismo associado à defesa de valores tradicionais, que não poucas vezes escorrega para a xenofobia e mesmo o preconceito racial.

Em meio a este cenário de instabilidade, eventos como o Brexit, o surgimento de líderes de traço populista e autoritário, em diversos países europeus, e a eleição de Donald Trump, nos Estados Unidos, parecem ter provocado uma especial perturbação no mundo intelectual. Yascha Mounk diz que “a eleição de Donald Trump consiste no sinal mais chocante da crise da democracia” e que é “difícil dizer alguma coisa exagerada sobre seu significado”. David Runciman, em seu celebrado *How Democracy Ends*, diz que “qualquer processo que leva a um resultado ridículo como este deve ter falhado gravemente ao longo do caminho”.

Essas análises mostram algo mais do que as inclinações políticas relativamente previsíveis de boa parte do *mainstream* acadêmico. Elas trazem subjacente a ideia da democracia como um processo de evolu-

ção e progresso contínuos em direção à afirmação de direitos e ao que se poderia chamar de cosmopolitismo. A ideia de que a democracia produziria progressivamente uma cultura de tolerância e uma tendência à moderação, à estabilidade institucional e ao esclarecimento dos eleitores.

De fato, a democracia não é assim. O presidente Barack Obama, um dia após a grande frustração democrata de 2016, referiu-se a ela como um contínuo zigue-zague, processo que permite, não obstante, um ganho coletivo, destinado a ser percebido apenas no longo prazo. Processo feito de momentos de tensão e instabilidade, nos quais surgirá a tentação de se falar em crise. Encontramo-nos em um desses momentos, neste final da segunda década do século 21.

Nosso ponto será enfatizar que as chamadas guerras culturais e a política de identidades (que não raro se confundem) são um capítulo decisivo no mal-estar da democracia. Ainda que se trate de uma temática que agora tenha migrado para o centro do debate público, ela não é nova. Sua fundamentação teórica e política vem se consolidando desde os anos 1960 e nos convida a refazer um rápido (e por certo limitado) itinerário intelectual.

Breve itinerário intelectual

O *Civil Rights Act*, de 1964, em seu capítulo VII, estabelece a proibição de quaisquer “práticas de contratação discriminatórias com base em raça, gênero, religião ou origem nacional”. Fosse escrito hoje, é possível imaginar que essa lista seria mais ampla. Nos anos que se seguiram à promulgação dos direitos civis, assistiu-se a um intenso debate em torno da implantação de políticas afirmativas, nos Estados Unidos. Não é foco deste trabalho apresentar ou detalhar os termos deste debate. Interessa-nos apenas situar alguns de seus argumentos centrais, que ajudaram a estruturar o modo de compreensão contemporâneo das lutas identitárias e políticas afirmativas, em nossas democracias.

Em 1973, Judith Thomson publicou *Preferential Hiring*, argumentando favoravelmente a políticas de “discriminação reversa”. Sua defesa é bastante específica: cumprindo adequadamente os requisitos para um emprego ou uma função qualquer, seria justo dar preferência, na contratação de um profissional, a um candidato pertencente a grupos sociais historicamente desfavorecidos, como negros e mulheres. O critério de Thomson é a compensação da injustiça passada. Candidatos homens e brancos podem não ter praticado mal algum, “mas eles lucraram com os erros que a comunidade cometeu”. Seria justo, pois, penalizá-los e produzir retificações. O ideal seria descobrir uma maneira de compensar negros e mulheres sem privar brancos ou homens de um direito igual, mas isso não é possível. “A natureza dos erros cometidos”, diz ela, “é tal que torna a oferta de empregos a melhor e mais adequada forma de compensação”.

Em 1977, Ronald Dworkin publicou *Taking Rights Seriously*, defendendo o princípio da discriminação positiva com base em um duplo argumento de base consequencialista. A supressão de liberdades para alguns, com a introdução de vantagens para outros, poderia se justificar no sentido da promoção do interesse geral. Ele trata de posições em universidades como “recursos escassos a serem utilizados para as necessidades gerais”. A tese segue a via mestra da argumentação identitária e de políticas de ação afirmativa, sua contrapartida institucional. Dworkin é explícito ao argumentar que os Estados Unidos eram, de fato, uma sociedade marcada pela diferença racial, em que apenas 2,1% dos médicos eram negros (senso de 1970), e que isto exigia medidas duras de ação afirmativa. Um liberalismo que levasse direitos a sério não poderia ignorar identidades raciais, visto que, de fato, pertencer a um grupo racial “é parte do que efetivamente determina a inclusão ou a exclusão na sociedade em que vivemos”.

Em meados dos anos 80, Ernesto Laclau e Shantal Mouffe publicaram *Hegemony and Socialist Strategy*, sintetizando a base conceitual

que viria a definir a nova esquerda cultural. Sua proposição central era de que a estratégia socialista, no contexto do capitalismo pós-industrial, deveria recusar o primado da classe social, típico da tradição clássica do marxismo, e migrar para o reconhecimento do que chamaram de “cadeias de equivalência” entre as múltiplas lutas democráticas opostas a formas diversas de dominação. Seu foco são “as lutas contra o sexismo, o racismo, a discriminação sexual e a defesa do meio ambiente”. O ponto era reconhecer que a “construção de uma subjetividade popular terá que começar a partir da heterogeneidade.” O tema do reconhecimento é incorporado ao linguajar da esquerda militante, sempre sob a ideia de fazer crescer o “grande antagonismo”. Žizek acusou a tese de representar um novo tipo de reformismo. Laclau e Mouffe refutaram a acusação. Não importa. O ponto é que a teoria ofereceu à política de identidades o status de elemento estratégico para a hegemonia socialista.

A síntese talvez mais bem acabada da razão identitária surgiu em 1988, quando a professora do Wellesley College Peggy McIntosh publicou *White Privilege and Male Privilege*, incluindo uma lista com 46 situações nas quais, segundo a autora, ela usufrui de algum privilégio por ser branca. A lista inclui itens como “eu posso encontrar facilmente cursos acadêmicos e instituições que dão atenção apenas a pessoas da minha raça”, o que talvez indique o quanto o mundo mudou nas três décadas que se seguiram ao manifesto. Suas conclusões são comuns à retórica identitária: não há meritocracia e não há uma liberdade igual de fazer escolhas.

McIntosh ensaia também uma lista, bem mais resumida, do que seriam “privilégios” próprios a pessoas heterossexuais. Ela poderia, com facilidade, organizar uma lista para diferentes tipos de identidade. Kwame Appiah, em *The Lies that Binds*, sugere seis grandes grupos (gênero, religião, raça, nacionalidade, classe e cultura). Poderíamos ir além e especular sobre o quanto há de arbitrário no exercício de clas-

sificar pessoas segundo tipos bastante genéricos de identidade. Múltiplas propriedades humanas definem, na experiência vivida de cada pessoa, aquilo que realmente importa na definição de sua identidade e perspectivas. Seu privilégio, ou ausência dele. Portar algum tipo de deficiência; apresentar traço estético forte ou pertencimento a um tipo cultural determinado.

Não importa. O critério de McIntosh não é apenas identitário, mas seletivamente identitário. Para ela, importa a cor da pele, o sexo e eventualmente a orientação sexual. São escolhas bastante comuns em nossa época. Tipos alternativos de pertencimentos possivelmente seriam percebidos como menos dignos para marcar uma posição política ou sociológica, independente do quanto possam definir a vida de muitas pessoas. Ela aposta em uma retórica confrontacional: não se trata de assegurar direitos, mas identificar culpa e cobrar responsabilidade dos detentores de privilégios. Homens brancos e heterossexuais devem algo à sociedade. Eles se alimentam de um sistema de dominação, que está em toda parte. Nos atos de fala, no humor, nas posições de trabalho, em toda parte. Tudo funciona como a sombra de um dia nublado que não tem fim, e deve causar angústia a quem dele se beneficia. Estamos todos, permanentemente, sob suspeita. Trata-se de uma retórica que iria dar o tom de boa parte dos movimentos identitários, em nossas democracias.

Em 2014, um estudante recém-chegado à Universidade de Princeton, Tal Fortgang, causou barulho ao publicar um texto algo irônico reagindo à febre que havia tomado conta dos Campi acadêmicos norte-americanos, exigindo que as pessoas *checassem seus privilégios*. Ele buscou a imagem de drones guiados por seus “superiores morais”, vigiando suas opiniões e sua posição no mundo a partir da cor de sua pele e sua masculinidade. E fazendo-o sentir culpado e pronto a ser “coletivamente julgado” por pertencer ao grupo que “manipula os cordões do mundo”.

Seu texto é uma reação tardia à vitória intelectual da tese de McIntosh. Sua estratégia foi contar a história de sofrimentos e superação de seus antepassados judeus que fugiram dos campos de concentração e conseguiram emigrar para os Estados Unidos, sem dinheiro ou conhecimento da língua. Seu ponto era a recusa da ideia de que “nada do que você conquistou ou mesmo se tornou é real”. Pessoas são o produto de uma história e uma experiência de vida que não se resume à cor da pele ou pertencimento coletivo. O documento resume, de um modo singelo, parte importante da crítica à obsessão identitária contemporânea.

No início dos anos 90, James Hunter publicou *Cultural wars: the struggle to define América*, um amplo estudo sobre as guerras culturais, nos Estados Unidos. Tratava-se de uma arqueologia em torno das visões de mundo, de caráter ético, estético e religioso, que coexistiam na grande sociedade americana. Apresentou um argumento algo premonitório, sugestivamente no mesmo ano em que Tim Berners-Lee lançava o primeiro site, na internet. Hunter atribui às tecnologias da comunicação a potência de dar “uma vida e lógica próprias” ao discurso público, “distintas das intenções dos indivíduos que defendem ideias, ou das sutilezas dos argumentos que eles formulam”. Guerras culturais diziam respeito ao embate entre visões totais de mundo. Elas tomariam de assalto o espaço público e ganhariam uma dimensão inédita com a emergência da democracia digital.

Valores pós-materiais e a questão identitária

A época que se abre após o fim da Guerra Fria assistiu a uma lenta inflexão. As políticas de identidade, gradativamente, passaram a ocupar um lugar central da arena pública. A democracia perdeu seu grande inimigo, com o colapso do bloco soviético. O debate político perdeu sua lógica binária, marcada pela oposição entre capitalismo e socialismo, migrando para um leque mais amplo de temas sociais.

Fukuyama acentua o impacto silencioso e gradativo provocado pelo crescimento da classe média global na mutação de valores e visões de mundo prevalentes em nossas democracias. Valores relativos à liberdade individual e maior abertura frente a estilos de vida alternativos seriam traços divisores entre a visão de mundo da classe média e dos mais pobres. Ele expressa, neste raciocínio, uma velha intuição da filosofia, bem capturada por Rawls, segundo a qual uma vez que as condições da civilização avançam, “o significado marginal de uma vantagem econômica e social a mais diminui relativamente aos interesses da liberdade”.

É possível que vá nisso tudo uma certa idealização, mas a tese é sedutora. Ela está em linha com a sugestão de Moisés Naim e seu argumento sobre o que chamou de o “fim do poder”. Indivíduos ganharam poder e fizeram crescer seu padrão de exigência diante da vida, dado um conjunto de mutações estruturais ligadas ao aumento da renda, escolaridade, oferta de informação, mobilidade e à relativização dos padrões culturais. Um mundo em que adquire relevo um amplo universo de valores pós-materiais, em boa medida associados a exigências de respeito, igual consideração e visibilidade social.

Ronald Inglehart e Pipa Norris são ainda mais explícitos ao vincular temas identitários à afirmação dos valores pós-materiais, no que denominam de “revolução silenciosa” ocorrida nas democracias ocidentais, desde os anos 70. Estes valores incluem

Uma crescente tolerância à diversidade sexual, direitos LGBT, casamentos do mesmo sexo e variados arranjos familiares, identidades fluídas de gênero, hábitos e valores descolados da religião, abertura a imigrantes, refugiados, estrangeiros, estilos de vida multiculturais e suporte cosmopolita a agências multilaterais, como a ONU e a União Europeia.

A emergência desses valores é um desdobramento positivo do projeto liberal das sociedades abertas. Após a afirmação da igualdade de direitos, apresenta-se o próximo passo, em direção à (sempre inconclusa) igualdade substantiva de oportunidades. Algo que vai além da afirmação de “minha liberdade como não impedimento externo”, na conhecida expressão de Isaiah Berlin, e diga respeito “a um desejo de não ser ignorado, apadrinhado ou desprezado”. O conceito é vago e remete à distribuição de um leque potencialmente infinito de bens simbólicos e relacionais. Políticas identitárias dizem exatamente respeito a essa matéria-prima fluída, associada a modos de consideração, atos de fala, alocação de espaços de poder, símbolos e hierarquias.

Inglehart e Norris expressam o que se poderia chamar de uma visão iluminista envolvendo a temática identitária. Seu impacto disruptivo na cultura e sobre a democracia teria provocado, nos últimos anos, uma reação conservadora, fundada na defesa de valores tradicionais, aversão ao politicamente correto e apego às ideias de ordem e nação. Seus porta-vozes, grosso modo, se fazem representar “pela geração mais velha, pelos homens e cidadãos menos educados que se sentem fora de sintonia com a mudança cultural e tendem a reagir com ressentimento, raiva e sensação de perda”. A reação à mudança cultural estaria na base da ascensão do populismo, em escala global, e explicaria boa parte da crise dos valores democráticos em nosso tempo.

A visão de Inglehart e Norris tem sido predominante no mundo intelectual. Ela se organiza a partir de um dualismo sedutor. Há um polo positivo, feito de um conjunto de valores progressistas, entre os quais se incluem a matéria-prima identitária, e um polo negativo, feito de valores conservadores, carente de legitimidade democrática e movido pelo ressentimento e pela raiva. A tese se abstém de especular se a retórica identitária também pode expressar elementos regressivos e de algum modo representar um problema para a democracia.

Direção distinta toma a argumentação de Mark Lilla, em *Once and a Future Liberal*. Para ele, a radicalização recente dos movimentos identitários vai na direção inversa da rota sugerida por Inglehart e Norris. Sua dinâmica conduz o debate democrático na direção da fragmentação social e cultural e negação de valores universalistas. Lilla inverte a equação: haveria um universalismo progressista no passado, representado pelo New Deal, de Roosevelt, até a *grande sociedade*, de Lyndon Johnson. Tudo isso se perdeu no paroquialismo em que mergulhou o embate identitário contemporâneo. Haveria também aí, portanto, um traço regressivo.

No debate americano, poucos fizeram um esforço maior do que a socióloga de Berkeley Arlie Hochschild para quebrar a visão binária e simplista que opõe progressistas e regressistas culturais. Hochschild foi a campo tentar compreender as razões para o que definiu como o “grande paradoxo”, qual seja, por que pessoas simples, que em tese demandariam proteção do Estado, adotam uma visão política conservadora. É dela a conhecida metáfora da fila em que todos se encontram, em situação de igualdade, à espera de seu ingresso no sonho americano. Cada um aguarda pacientemente sua vez até perceber que há pessoas furando a fila. Não importa exatamente se são brancos, negros ou imigrantes. Há uma sociedade de direitos, na qual elas acreditam, mas alguns, em virtude de sua capacidade de exercer influência política, estão ferindo de morte as regras da isonomia social. A imagem do “fura-filas” funciona como uma representação dos beneficiários da ação afirmativa. É evidente que se trata de uma percepção imprecisa, por vezes traduzida na linguagem do preconceito. Mas expressa um sentido de exclusão e uma demanda por igualdade de direitos legítima, na democracia.

Elementos regressivos

Reconhecer a existência de elementos regressivos nas políticas de identidade demanda primeiro realçar seu traço positivo. Isto diz res-

peito ao enfrentamento de problemas reais relativos à discriminação, pobreza e à marginalização social particularmente agudos em sociedades excludentes como a brasileira. Exemplo disso é o fato degradante de o Brasil ser responsável por 39,8% dos assassinatos de transexuais registrados globalmente, entre 2008 e 2011, como revelou a professora Jaqueline de Jesus. Há uma extensa agenda para enfrentar problemas reais que dizem respeito às patologias da miséria, nas periferias urbanas, às crianças e moradores em situação de rua e/ou à deficiência física e mental. Em regra, são temas invisíveis à polarização política. Os muito pobres raramente surgem como grupo de pressão, na arena pública, e suas demandas passam ao largo dos interesses e temas que despertam paixão ao ativismo de classe média.

Há ainda uma outra ordem de infrações a direitos, que não guarda relação direta com o fato da pobreza. As acusações de assédio sexual contra Harvey Weinstein, e boa parte das denúncias que vieram à tona a partir do movimento #MeToo, exemplificam essa ordem de questões. Na mesma linha, subsistem zonas de discriminação por vezes invisíveis. O caso de um jovem branco pobre que perde sua vaga, dado um sistema de cotas, em um concurso público, para um jovem negro ou pardo, ou de um professor homem que perde a chance de receber uma bolsa ou posição universitária por razões de gênero, ou ainda de uma mulher que é preterida em uma função executiva dado o “risco” de engravidar. Por vezes, há regras formais consagrando discriminações. Em outros casos apenas um sistema deliberadamente orientado por preferências, ideologia ou preconceitos.

A estridência da retórica identitária, de traço regressivo, vai na direção contrária. Suas pautas incluem a reprimenda à atleta paraplégica Laís Araújo, por desfilarem de pé, em uma cadeira de rodas especial, no percurso da tocha olímpica; o xingamento a uma jovem em tratamento contra o câncer, por vestir um turbante afro, sob a acusação de “apropriação cultural”; a tentativa de proibir a exibição de um filme sobre a

escravidão brasileira, dada a representação supostamente inadequada de personagens negros; a vigília permanente à publicidade e ao humor; o monitoramento do número de vezes em que uma mulher foi interrompida em um debate ou do tom de voz usado em uma discussão envolvendo ministros e ministras do STF. A lista poderia ser longa. Sua síntese quase perfeita é a sentença proferida por uma ativista, segundo a qual “em um país racista como o Brasil, (nós, os brancos) somos violentos sem cometer violência alguma, mas apenas por existir”.

Os exemplos acima nos ajudam a traçar uma linha, por vezes tênue, entre, de um lado, reivindicações expressando valores genuinamente democráticos, associados às ideias de respeito e igual consideração, e, de outro, uma retórica de combate que há muito foi capturada pela lógica vazia da guerra cultural. Esta última frequentemente toma a forma de um discurso totalizante sobre o mundo político e social, à moda do antigo debate ideológico que marcou o século 20. Alguns traços lhe são comuns.

O primeiro deles é a imprecisão. Carole Pateman e Charles Mills bem observaram que “a dificuldade de escrever sobre o poder racial e sexual hoje é que ele existe em um contexto de igualdade formal, liberdades civis devidamente codificadas e políticas antidiscriminação”. Quando Rosa Parks se recusou a ceder seu lugar no ônibus, em Montgomery, em dezembro de 1955, era perfeitamente claro que sua revolta dizia respeito ao sistema de exclusão racial americano. O mesmo não pode ser dito do barulho diante do elenco de uma novela sem o devido equilíbrio racial, ou diante de um simples elogio, no contexto de uma universidade, do tipo “seu inglês é muito bom”, visto como microagressão. Sendo a atribuição de preconceito desvinculada de qualquer critério objetivo, e o mundo visto a partir da lente de um jogo sem fim de assimetrias e opressão intergrupais, o conflito, como explicitou Jonathan Haidt, “será eterno, uma vez que nenhum campus universitário pode eliminar todas as ofensas, todas as microagressões

e todos os mal-entendidos”. No limite, não há propriamente espaço para a ideia de mal-entendido ou para o erro. Tudo pode ser interpretado como expressando algo bastante profundo e com imenso significado político. E mesmo o perdão será visto como forma de tolerância com o inaceitável.

Outro elemento regressivo diz respeito ao que Kwame Appiah chama de essencialismo identitário. A ideia de que nossos interesses e visões de mundo derivam não propriamente de nossas escolhas e aprendizado da vida, mas daquilo que somos mais fundamentalmente, dado pela raça, gênero, orientação sexual ou matriz cultural. Já no manifesto seminal do Combahee River, grupo feminista negro dos anos 70, havia uma tensão essencialista, bem expressa na menção ao ativista Robin Morgan e sua ideia de que nenhum papel revolucionário poderia caber ao homem branco heterossexual, pois “ele é a própria encarnação do poder reacionário”. Trata-se de um tipo de metafísica banal: o que define o que penso é algo incontrolado, e por definição, incomunicável.

A lógica essencialista é um traço comum à esquerda e à direita. “Não somos apenas indivíduos”, diz Richard Spencer, o guru da Alt-right. “Não somos apenas almas ou cérebros, sem gênero e raça, existindo no universo. Nós temos raízes.” Sua agenda é dada pela negação do universalismo e do cosmopolitismo liberal, da alteridade, da ideia iluminista de ir-além-de-si através do uso palavra e do argumento, e que se encontram na origem da ideia de democracia.

Há também o problema da seletividade. Obtêm visibilidade aqueles que se mostrarem mais aptos a disputar o jogo, no mercado político, seja no âmbito do debate público, seja no parlamento ou nos tribunais. Jonathan Haidt identifica sete grupos que atualmente são tratados como sagrados no universo identitário: negros, mulheres, LGBTs, latinos, nativos americanos, pessoas com deficiências e muçulmanos. Sob esse sistema de classificação, observa ele, “mesmo muitos grupos

minoritários, como os cristãos evangélicos, não conseguem se qualificar, e qualquer discriminação contra eles é ignorada ou celebrada”.

O escritor marxista James Bloodworth adota crítica semelhante observando que “homens brancos por certo são sobre-representados em muitas das mais prestigiosas profissões britânicas e americanas. Mas é a sobre-representação de um tipo muito particular. Homens brancos das classes trabalhadores não estão lá”. Seu argumento coloca uma ênfase particular na condição dos homens brancos pobres, mas o problema é mais amplo. Uma sociedade pode atender aos critérios gerais da política de identidades e ainda assim ser perfeitamente elitista. Ela apenas distribuiu o poder entre grupos a partir de critérios de gênero, raça ou orientação sexual, e desviou o olhar de qualquer aspecto concorrente.

Traço comum na lógica identitária é o recurso à autovitimização social. O manifesto liderado por Catherine Millet e Catherine Deneuve, em oposição ao movimento *#MeToo*, captou o tema com precisão dizendo que o movimento utilizava, “em nome de um suposto bem geral, os argumentos da proteção e emancipação das mulheres para melhor acorrentá-las a um estatuto de eternas vítimas”. Esta foi, na verdade, a essência da crítica ao *#MeToo*. A imagem construída da mulher como vítima do poder masculino.

É precisamente essa tendência que Bradley Campbell e Jason Manning chamam de “cultura da vitimização.” Um tipo novo de código moral oposto a duas matrizes distintas: a cultura da honra e a cultura da dignidade. Daí a ambivalência: por um lado, a reivindicação de dignidade, da igual consideração e a recusa da violência; de outro, a estética do ultraje e do exagero. Todos “são muito sensíveis e o tempo todo vigilantes a qualquer ofensa. Insultos são um assunto sério, e mesmo uma desconsideração não intencional pode provocar um conflito grave”, dizem Campbell e Manning. Surge aqui uma curiosa inversão: seja por adquirir traços de um dogma, ou pela simples banalização e descuido, a lógica do ultraje e do exagero tende a converter-se, ela

mesma, em uma moralidade opressiva, geradora de permanente conflito e formas variadas de intolerância.

Millet e Deneuve parecem propor uma argumentação na linha “recusamos qualquer forma de violência, mas igualmente recusamos qualquer tratamento preferencial”. Há aí uma retórica fundada na ideia de potência. Temos a mesma força, desejamos ser tratadas com igualdade, e isto é tudo que exigimos. O ponto central é a recusa da ideia da fraqueza como virtude. Esta é, em última instância, a natureza da cultura da vitimização: uma moralidade negativa que deriva seu status do tratamento dispensado pelo outro.

Isso tudo não é novo. Estamos diante de uma atualização da lógica tão bem identificada na ideia da transvaloração nietzschiana. A noção dualista que Nietzsche busca nos primeiros judeus, à época romana, e identifica como um traço de moralização da cultura sob o efeito do ressentimento social. O movimento sutil em que o forte, o dominador, o tradicionalmente “bom” surge como polo negativo da moral: ele se torna o “mau”. “Os miseráveis somente são os bons, apenas os pobres, impotentes, baixos são ‘bons’, os únicos beatos, os únicos abençoados”. Na linguagem metafórica de Nietzsche, a síntese da cultura da vitimização: há uma nobreza infinita que provém da alegação da ofensa e da inferioridade social.

Vem daí a cultura do *virtue signalling*, do exercício retórico de autoatribuição de virtude. Mark Lilla identificou este traço psicológico na base do que chamou de “política de movimento”. A visão típica da virada dos anos 1970, quando surge a figura do guerreiro da justiça social, um tipo “quixotesco”, na expressão de Lilla, “imaculado por não fazer concessões e por flutuar acima do mero jogo de interesses”. A democracia digital deu uma dimensão inédita a esse fenômeno. O cidadão-eleitor, relativamente passivo, da democracia liberal pré-digital, ganhou uma inédita capacidade de funcionar como um pequeno líder de opinião. Nesse ambiente, não há grande incentivo para que ele

aja com moderação. Seu propósito é produzir impacto, não buscar algum tipo de acordo. Agindo no interior de uma tribo, é mais lógico que ele use pontos de exclamação e se ponha como um paladino da virtude do que alguém disposto a compreender o outro lado da questão.

A consequência lógica desses elementos é o disciplinamento do discurso público. Em boa medida, este é o sentido do politicamente correto. A invasão da racionalidade própria da democracia sobre a linguagem. Ou seja: a ideia de que cabe a uma certa comunidade decidir o que e como deve ser dito. A conversão do espaço privado em espaço público. E o fim da possibilidade do esquecimento, por efeito da presença ubíqua da imagem e da informação compartilhada. Uma frase, uma palavra fora do lugar, um erro. Mesmo um engano. A colmeia de abelhas feita de virtuosos digitais não deixará que nada seja esquecido.

Pesquisa do *The Vanishing Center* mostrou que 73% dos americanos considera o politicamente correto “um problema sério, dificultando que as pessoas digam o que realmente pensam”. A censura, em nossa época, não vem do Estado. Ela vem da multidão. Dos grupos de opinião, das empresas, universidades e do universo caótico das redes sociais. Sua punição, em regra, é a demissão, o isolamento, o deboche. Vale a pena novamente mencionar um trecho do manifesto de Catherine Millet e Deneuve:

A onda expiatória parece não ter limites. Aqui, censuramos um nu de Egon Schiele em um cartaz; ali, pedimos a retirada de um quadro de Balthus de um museu, alegando pedofilia; na confusão entre o homem e a obra, pedimos a proibição de filmes de Roman [Polanski]. Uma universitária considera *Blow Up*, de Antonioni, misógino e inaceitável. À luz desse revisionismo, John Ford (*Rastros de Ódio*), e até mesmo Nicolas Poussin (O Rapto das Sabinas) ficam numa situação delicada.

O interessante, nesse quadro, é perceber que a restrição ao discurso, ao contrário do que ocorria nos anos 60, é visto como progressis-

ta. Vivemos um tempo estranho em que velhos defensores da liberdade de expressão se veem obrigados a defender o direito à fala de posições neoconservadoras. “As pessoas cuja liberdade de expressão eles mais se empenharam em defender agora são seus piores inimigos”, dizem Nadine Strossen e Geoffrey Stone, ícones na defesa de liberdades civis.

Na experiência americana recente, os fatos são conhecidos. Em fevereiro de 2017, o anúncio de uma palestra de Milo Yiannopoulos, em UC Berkeley, gerou uma onda de pedidos de veto e episódios de violência; em março, Charles Murray foi agressivamente impedido de falar no Middlebury Colledge, em Vermont; Claire Castañaga, Diretora da American Civil Liberties, foi impedida de falar no College of William and Mary. O mesmo ocorreu com personalidades como Steve Bannon e Condoleezza Rice, não casualmente notórios conservadores, embora de diferentes vertentes.

Assistimos a um lento declínio da cultura da Primeira Emenda (da Constituição dos Estados Unidos). Na observação de Fareed Zakaria, “a clássica defesa da liberdade de expressão, que o juiz da Suprema Corte Oliver Wendell Holmes mais tarde definiu como “liberdade do pensamento que detestamos”, está sob pressão nos EUA – e pela “esquerda”. Poderia ser pela “direita”, não importa. O aspecto relevante é a repetição de um argumento velho conhecido a qualquer exercício de repressão: a noção de que não vale a pena permitir que más ideias sejam expostas ao público. Trata-se de um conflito de valores. Quando instados a responder se consideravam mais importante para a democracia proteger a liberdade de expressão ou promover a inclusão e diversidade, 53% contra 46% dos estudantes universitários optaram pela segunda alternativa. Expulsar um palestrante do campus universitário foi considerado aceitável, em alguns casos, por 37%.

É difícil não reconhecer que exista um problema aí. A liberdade de expressão consagra a ideia de que cabe a cada indivíduo decidir o que ele próprio quer ou não quer falar, não ao Estado, às organizações ou à

multidão determinar quem pode e quem não pode fazer uso da palavra. Do contrário, o direito de expressar ideias estaria permanentemente sujeito a uma guerra de posições. Conforme pontuou Chris Martin, “qualquer regra acadêmica que restrinja a liberdade de expressão faz crescer a capacidade de outros exercerem poder arbitrário sobre nós. Somos rebaixados de status livre para censurado”.

Riscos para a democracia

Soa um evidente exagero dizer que a política de identidades traz um risco mensurável ao sistema democrático. Simplesmente não existe uma métrica para estabelecer isto com alguma precisão. Seus resultados, de um modo geral, trouxeram evidentes avanços para a afirmação de direitos e promoção da igualdade. O mesmo não ocorre com a obsessão identitária atual, que funciona como um fator a mais para o mal-estar da democracia. Isto produz desdobramentos nos planos da cultura política e das instituições.

No plano da cultura política, a exacerbação identitária tem como efeito a fragmentação do discurso público. A ênfase nos temas auto-referenciais e o acirramento do conflito político. Tudo funciona, para usar a expressão de Jonathan Haidt, como uma força centrífuga da democracia. O resultado é um clima crescente de radicalização e o convite permanente à autocensura. Pesquisa realizada na Universidade de Yale mostrou que 42% dos estudantes dizem se sentir desconfortáveis para expor suas próprias ideias sobre temas envolvendo política, raça, religião e gênero. Esse percentual vai a 71% entre estudantes conservadores. É um problema evidente para a democracia quando indivíduos ou grupos sentem desconforto para expressar ideias e manifestar suas crenças.

No plano institucional, o risco para a democracia diz respeito a um efeito de composição. A contínua geração de dispositivos legais, cada

qual perfeitamente justificável, favorecendo grupos determinados, tende a gerar, no conjunto, a percepção de uma sociedade crescentemente assimétrica e injusta. A distribuição de prerrogativas, que podem ou não envolver a criação de cotas, apresenta um conjunto de problemas. O primeiro diz respeito à exclusão. Russell Mead observou que “muitos americanos brancos encontram-se em uma sociedade que fala constantemente sobre valorizar a autenticidade étnica e que oferece benefícios baseado na identidade - para todos, menos para eles”. Em sua análise, é precisamente a seletividade e a exclusão identitária que surge como elemento definidor.

O segundo diz respeito ao elemento arbitrário na distribuição de prerrogativas legais. Pertencer a um grupo de identidade é apenas um dos elementos capazes de definir as chances de vida de uma pessoa. Na clássica definição de Michael Walzer, indivíduos conduzem suas vidas em múltiplas esferas distributivas. Para cada esfera, um tipo de bem é predominante. Susie Scott desenvolveu um amplo estudo sobre os impactos da timidez, assim como os mitos a ela associados, na vida das pessoas. Rawls enfatizou a ideia da autoestima como o mais importante dentre os bens primários que deveriam pautar o desenho das instituições. Isto é, de fato, muito genérico e impreciso. No *Leviatã*, Hobbes nos apresenta seu argumento clássico com respeito à igualdade, dizendo que, “embora existam homens mais fortes no corpo ou com a mente mais rápida do que outros, quando tudo é visto em conjunto a diferença entre todos não é tão considerável”. Vai aí uma grande lição, frequentemente esquecida em nosso debate público: as pessoas são diferentes. Possuem experiências de vida, tipos de inteligência e sistemas de preferências muito distintos. Isso não deve levar à conclusão de que discriminações coletivas não possam ser feitas. Mas há um risco. O ponto é escolher variáveis que atendam o mais possível a critérios universais, a que todos tenham acesso. Será esta a senha para evitar exclusões não razoavelmente justificáveis.

A adoção de critérios universais, em políticas afirmativas, tem um sentido bastante preciso: qualquer indivíduo, independentemente de raça, credo ou gênero, terá direito à proteção ou ao cuidado do Estado desde que se encontre em uma posição de vulnerabilidade definida como especialmente relevante. Programas de transferência de renda cumprem esse papel. Cotas sociais em universidades, da mesma forma, ou programas bastante mais específicos, como o serviço de proteção a testemunhas. Programas universalistas se definem fundamentalmente pelo critério da não discriminação. Qualquer indivíduo, no Brasil, com renda familiar, por pessoa, de até um salário mínimo e meio, pode requerer uma bolsa integral no ProUni. Qualquer indivíduo com mais de 65 anos, com renda familiar, por pessoa, de até $\frac{1}{4}$ do salário mínimo, pode requerer o Benefício de Prestação Continuada. Exemplos são muitos, e todos possivelmente imperfeitos. O ponto é acentuar que o acesso ao direito depende da condição em que um indivíduo se encontra, não de sua origem racial, gênero ou algum corte identitário qualquer. Políticas universalistas tem uma especial preocupação com as consequências adversas, em regra não intencionadas, da discriminação de grupos sociais. Políticas universalistas são justificáveis sob a ótica de todos os cidadãos. Elas cumprem um papel integrador, não discriminatório, e como tal tornam sem sentido a disputa entre grupos de exclusão, na grande sociedade.

Vem daí o terceiro problema, propriamente político. Diante da imprecisão que, em regra, envolve a demanda por justiça social, caberá ao mercado político definir a legitimidade dos grupos de exclusão e arbitrar as prerrogativas legais que lhes serão oferecidas. A consequência óbvia é que a definição de direitos tende a corresponder à eficiência política de cada grupo. Critérios de gênero, raça e orientação sexual tendem a ser predominantes. Os muito pobres, os moradores de rua, os doentes terminais desassistidos, as crianças sem família, em situação de abandono, parecem ser exemplos de grupos pouco atrativos

e destituídos de qualquer força para mover a opinião pública ou tomadores de decisão. O mesmo vale para os velhos doentes que vivem em situação de rua. Ainda lembro dos velhos miseráveis que viviam nas calçadas próximas à minha casa, no Flamengo, quando vivia no Rio de Janeiro. Uma senhora muito idosa, sem uma das pernas, morou durante meses encostada na parede lateral de um supermercado. Sua presença ali era perfeitamente invisível. A macroagressão que ela sofria não soava como ultraje algum.

Políticas afirmativas em sentido amplo e restrito

Uma forma de mitigar os riscos envolvidos na distribuição de assimetrias legais, sob a lógica do mercado político, é agir com prudência. Louis Pojman seguiu esta linha propondo diferenciar políticas afirmativas em sentido fraco (ou restrito) e forte (ou amplo). Políticas do primeiro tipo tratam de expandir as oportunidades abertas aos indivíduos pertencentes a grupos em desvantagem social. Elas incluem a oferta de bolsas de estudo, treinamento profissional, transferências de renda focalizadas, entre muitas alternativas. As últimas incluem a implantação de discriminações legais e sistemas de cotas por critério de raça ou gênero, na educação, empregos públicos ou sistema político.

Políticas afirmativas em sentido restrito buscam a equidade social sem alterar o estatuto da igualdade jurídica dos cidadãos, contrariamente ao que ocorre com as ações em sentido forte. Exemplo deste último tipo é a lei brasileira do feminicídio. A lei tipifica o homicídio de mulheres como crime qualificado e hediondo, sujeito a agravantes penais, sempre que seu cometimento estiver vinculado à condição feminina. A lei vai além, determinando um aumento de 1/3 a metade da pena se o crime for cometido durante a gravidez ou até três meses após o parto, ou na presença de descendente ou ascendente. Sua implantação estipula que o Estado brasileiro considera significativamente mais grave que uma mãe seja assassinada diante dos filhos do que um pai,

nas mesmas circunstâncias. Na observação do criminalista Luís Francisco Carvalho Pinto, “violentaram o princípio da universalidade do homicídio abrindo caminho para outras demandas semelhantes. Matar homem não é menos grave do que matar mulher, assim como matar um negro não é mais ou menos grave do que matar um branco”. Não se trata aqui de julgar a correção da lei, e sim registrar o fato objetivo de que ela introduz um princípio de discriminação no ordenamento jurídico. A lei poderia ter produzido equidade e eventualmente gerado os mesmos efeitos, simplesmente estabelecendo que homicídios praticados contra homens em circunstâncias similares receberiam o mesmo tratamento legal.

Não o fez. Não porque alguém considere que a morte de um homem seja menos importante do que a de uma mulher, mas porque sua defesa escapa à lógica identitária e suas hierarquias. A retórica identitária define a pauta da moralidade pública e ganha facilmente o jogo no mercado político. Mas há um custo: o mal-estar silencioso, a sensação de impotência surda do excluído (que assume a posição do “diferente”). Tome-se o caso do jovem homossexual assassinado recentemente em Brasília, por motivação passional, em uma situação idêntica à prevista na lei do feminicídio. Ele é, objetivamente, um excluído da regra. Haveria boas razões para isto? Crimes envolvendo homoafetividade não deveriam receber tratamento equivalente? É possível que a legislação evolua, nessa direção. Um certo tipo de jogo, próprio da democracia, resolverá esta questão.

Uma forma de lidar com ela é a adoção de critérios de transitoriedade quando da adoção de discriminações legais. A razão é simples: a discriminação positiva de certos grupos sociais não expressa uma visão de sociedade, mas a urgência de resolver um problema. A transitoriedade retira força do argumento de que ações afirmativas trazem como consequência a criação de uma sociedade cindida por critérios raciais ou de gênero. Ela explicita seu aspecto compensatório e corre-

tivo. A ideia de que se pode avançar, ainda que mantendo a igualdade jurídica como fim a ser alcançado.

A ilusão do grande consenso

Uma forma de lidar com o conflito latente nas guerras culturais e identitárias é retomar a grande intuição de Rawls, segundo a qual o caminho para uma ordem política justa e estável, em nossas grandes democracias, é dado por um liberalismo de base política, não metafísica.

Vivemos em sociedades marcadas pela coexistência de concepções abrangentes e distintas sobre o significado da vida humana. Rawls fala em “visões sobre caráter, amizade, relações familiares e voluntárias”. Tudo o que diz respeito ao modo como lidamos com a cultura da vida cotidiana, nossas relações privadas e comunitárias, nas igrejas, clubes e associações. “A cultura do social, não do político”, diz Rawls.

Vai aí uma intuição simples e poderosa que pode nos ajudar a lidar com o mal-estar da democracia. O desacordo contemporâneo vem dessa perspectiva inflacionada que terminamos por cultivar sobre os limites da política. A ilusão de que algum dia poderá haver um acordo, na grande sociedade, sobre o sentido da arte e os limites do humor, o valor e a estrutura da família, sobre a forma de educar os filhos, o aborto e boa parte do que envolve nossa percepção ética e estética da vida. A ilusão de que esse conflito possa ser resolvido pela democracia e servir como fundamento para as instituições.

Há uma explicação possível para essa ilusão do consenso mais amplo: a expansão da ágora digital fez com que as democracias adquirissem traços de uma grande comunidade. Passamos a imaginar possível um acordo ético perdido no tempo, muito além dos limites da política. Daí o choque cultural, a guerra cotidiana num ambiente de baixa empatia, como é a internet, em que o debate público surge como jogo de soma zero.

Parecemos ter esquecido uma velha lição de Isaiah Berlin, que diz respeito à incomensurabilidade das estruturas de valor, em nossas sociedades ética e culturalmente fraturadas. A concepção de que “há muitos fins diferentes que os homens podem buscar e ainda assim serem totalmente racionais, totalmente homens, capazes de compreender um ao outro e simpatizar e derivar luz uns dos outros”. É possível que esta seja uma visão algo ingênua sobre os destinos da guerra cultural. É possível ainda que tudo seja muito recente. Que vivamos em uma época de mutação cultural acelerada, que ainda persista um passivo de contas a ser ajustado com o passado, e que venha daí o mal-estar. É possível pensar que tudo tende a se diluir no fluxo da história. E que esta geração plena de certezas, em nossos campi universitários, logo aprenderá a rir de si mesma e retomará a crença na liberdade de expressão. Tudo isto é possível porque há uma história em aberto pela frente.

Referencias bibliográficas

- BERLIN, Isaiah. Liberty. Oxford University Press, 2002.
- BERLIN, Isaiah. The pursuit of the ideal. In *The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas*, Princeton University Press,
- BOBBIO, Norberto. *O Futuro da Democracia*. Editora Paz e Terra, 1986.
- CAMPBELL, Bradley; MANNING, Jason. *The Rise of Victimhood Culture*. Springer Nature, 2018.
- FUKUYAMA, Francis. *Political Order and Political Decay*. Profile Books, 2015.
- FUKUYAMA, Francis. *Against Identity Politics*. Foreign Affairs, 2018.
- GERSHMAN, Carl. *Democracy and Democracies in Crisis*, World Affairs Journal, 2016.

HOCHSCHILD, Arlie Husserl. *Strangers in Their Own Land: anger and mourning on the american right*. The New Press, New York, 2016.

HUNTER, James Davison. *Culture Wars: the struggle to define América*. Basic Books, 1991.

INGLEHART, Ronald. NORRIS, Pipa. *Trump, Brexit, and the Rise of Populism: Economic Have-Nots and Cultural Backlash*. Harvard Kennedy School Working Papers, 2016.

INNERARITY, Daniel. *A política em tempos de indignação*. Ed. LeYa, 2017.

LACLAU, Ernesto; MOUFFE, Shantal. *Strategy and Socialist Hegemony*. Ed. Verso, 2001.

MEAD, Walter Russell. *The Jacksonian Revolt, 2017*. Hudson Institute, 2017.

NIETZSCHE, Friedrich. *On the Genealogy of Morals*. Oxford University Press, 1996.

RUNCIMAN, David. *How Democracy Ends*. Basic Books, 2018.

MOUNK, Yascha. *The People VS. Democracy - Why Our Freedom Is in Danger and How to Save It*. Harvard University Press, 2018.

Plataforma Democrática (www.plataformademocratica.org) é uma iniciativa da Fundação FHC e do Centro Edelstein de Pesquisas Sociais dedicada a fortalecer a cultura e as instituições democráticas na América Latina, por meio da produção de conhecimento e da promoção do debate pluralista de ideias sobre as transformações da sociedade e da política na região e no mundo. Realiza pesquisas e seminários para estimular o diálogo entre os produtores de conhecimentos e os diferentes atores sociais e políticos sobre temas da atualidade.

Plataforma Democrática oferece uma infraestrutura virtual com uma biblioteca de livre acesso que inclui milhares de textos sobre temas relacionados à democracia na América Latina e um banco de dados sobre instituições de pesquisa na região.

As principais áreas de trabalho da Plataforma Democrática são:

Transformações Geopolíticas Globais e instituições democráticas:

<http://www.plataformademocratica.org/portugues/publicacoes#EstadoDemocracia>

<http://www.plataformademocratica.org/portugues/publicacoes#CambiosGeopoliticos>

Meios de comunicação e Democracia:

<http://www.plataformademocratica.org/portugues/publicacoes#MediosComunicacion>

<http://www.plataformademocratica.org/portugues/publicacoes#EnsaioDemocracia>

Sociedade civil e democracia:

<http://www.plataformademocratica.org/portugues/publicacoes#CohesionSocial>

Bibliotecas virtuais:

<http://www.plataformademocratica.org/portugues/biblioteca>

<http://www.plataformademocratica.org/portugues/biblioteca-sociedade>

Coleção Recursos de Pesquisa na Internet:

<http://www.plataformademocratica.org/portugues/publicacoes#RecursosPesquisa>