

Igualdade e diferença

Equality and difference

Se a igualdade universal foi uma das forças propulsoras da construção das sociedades modernas, hoje é a idéia de diferença que assume papel aglutinador de movimentos políticos e sociais. As lutas pelo reconhecimento da diferença, associadas à denúncia dos princípios abstratos subjacentes à imagem unitária do sujeito da modernidade — o homem branco, burguês, heterossexual e ocidental — revelaram os conflitos entre os princípios universalistas e igualitários da modernidade e a instituição de práticas de exclusão social e opressão individual. O propósito do presente debate é discutir o significado dessas idéias na agenda cultural e política contemporânea.

Poderíamos nos perguntar se não estariam ultrapassadas as bandeiras igualitaristas que integram a matriz político-filosófica das sociedades modernas ocidentais, e que só poderiam vingar no âmbito de um projeto universalista? Seria o universalismo sempre opressor das diferenças? E a construção de um novo paradigma societário, a partir do que Boaventura dos Santos chama de “novo senso comum”, implicaria alguma ruptura radical com esse princípio? A heterogeneidade e fragmentação nas sociedades contemporâneas e a eclosão de movimentos organizados em torno das diferenças sugerem que as identidades singulares — coletivas e individuais — não cabem mais nas representações universalistas de um sujeito unitário.

Se não se aceita mais indivíduo-cidadão unitário correspondente a homem branco, heterossexual e ocidental, mas não se quer renunciar a direitos já conquistados nas instituições democrático-burguesas desenhadas a partir desse modelo, um dos pontos centrais da agenda política contemporânea é como reestruturar as instituições universalistas para que garantam direitos baseados em diferenças. Significaria incorporar a diferença, mas sem renunciar à igualdade e às liberdades democráticas.

O debate é fértil, e a condução política das reivindicações pode seguir distintos caminhos. Se, por um lado, privilegiar o universal levou à submissão da diferença, por outro, absolutizar a diferença pode ter conseqüências políticas e morais ainda mais perigosas, caindo-se em formas diversas de etnocentrismo e xenofobia. Assim, um dos dilemas com que nos deparamos é como criticar o que há de falacioso no universalismo abstrato e socialmente iníquo das luzes, sem fortalecer o obscurantismo e o terror que costumam se associar às formas de particularismo, localismo e etnocentrismo. Isso se aceitarmos que democracia e liberdade, apesar de terem servido ao exercício da hegemonia dos grupos dominantes das sociedades européias, não deveriam ser recusadas enquanto princípios, mas, sim, efetivamente estendidas a diferentes indivíduos e categorias sociais.

Complexificar a idéia de igualdade, como sugerem alguns de nossos debatedores, significaria ampliar a democracia e aumentar a inclusão a partir de distintos princípios de constituição de identidades. A questão que hoje se coloca, então, é como redesenhar as instituições sociais, as normas, as práticas cotidianas, de modo que as diferenças sejam vividas apenas como tal e não como desigualdades.

Na prática, acentuam-se e adquirem novos significados sob a globalização, a convivência entre 'diferentes' e a exclusão das diferenças, conformando processos contraditórios de homogeneização e heterogeneização. Estamos diante de um movimento simultâneo de afirmação de identidades singularizadas e de participação numa sociedade planetária abrangente que produz mais pobreza e exclusão social. No bojo da crise que acomete o Estado provedor, quando se criam novos desenhos para suas funções, várias alternativas políticas são possíveis. Sem abandonar a antiga distinção esquerda/direita, podemos recuperar a idéia postulada por Norberto Bobbio de que a aspiração à igualdade é a razão fundamental dos movimentos de esquerda, ainda que este ideal possa encontrar, na prática, soluções boas ou más. Consistiria, então, a questão em repactuar a distribuição de bens e serviços com algum controle sobre a voracidade do mercado em relação aos mais fracos? Se for, trata-se de disputa do século passado que, longe de ter sido solucionada, volta com novas características dadas pelas mudanças societárias, políticas e econômicas e pela emergência de novos sujeitos e atores sociais. São estas as questões que passam a *debater* os professores Benilton Bezerra Jr. do Instituto de Medicina Social da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ); Muniz Sodré, professor titular da Escola de Comunicação da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ); Neuma Aguiar, professora titular do Departamento de Sociologia e Antropologia da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG); Nilson do Rosário Costa, da Escola Nacional de Saúde Pública (Fiocruz) e Sabado Girardi, da Escola de Saúde/Fundação Ezequiel Dias.

Jeni Vaitsman

Pesquisadora titular da Escola Nacional de Saúde Pública (Ensp/Fiocruz)



A idéia de igualdade universal, que foi um dos fundamentos da noção moderna de indivíduo e de cidadão, passou a ser criticada por movimentos que lutam pela afirmação da diferença. Segundo estes movimentos, a idéia de igualdade restringiu-se aos 'homens, heterossexuais, brancos, burgueses e ocidentais'. Como você vê o debate sobre os limites das instituições universalistas da democracia e sobre a possibilidade de que elas incorporem a idéia de diferença?

Muniz Sodré

Da idéia de igualdade universal provém a moral dos direitos humanos, que enfrenta paradoxos. Por exemplo, compatibilizar a universalidade dos direitos com o direito à diferença humana constitui realmente um problema. Se os direitos humanos pressupõem uma 'unidade' — a humanidade — garantida, na prática, pela racionalidade jurídica ocidental, como admitir outros valores simbólicos, valores diferentes? Assim, há um limite real para o universalismo democrático, por mais convictos que estejamos de que a democracia é a melhor técnica de governo possível. Não creio que instituições baseadas num puro imperativo formal — ainda que seja elevado ou 'excelso' seu conteúdo ideal — constituam um horizonte ético-político verdadeiro para as diferenças culturais. Destas instituições só pode resultar uma espécie de absolutismo moral, de aplicação violenta.

Sabado Girardi

A questão em debate oferece uma possibilidade de leitura com que simpatizo, apesar da evidente circularidade ou, talvez, por isso mesmo: as instituições universalistas das democracias ocidentais, vulneráveis aos vetos dos homens brancos, ricos, bem-sucedidos e poderosos, seriam incapazes de incorporar plenamente as 'diferenças'. O discurso igualitarista subjacente a essas instituições, em seu simplismo e universalismo cegos, só pode se realizar através da imposição sistemática de práticas políticas e institucionais tirânicas que negam reconhecimento e autonomia às diferenças, entendendo-se tirania no sentido apontado, em distintos contextos de argumentação, tanto por Fishkin (1979) como por Walzer (1983). Se isso for verdade, o reconhecimento da diferença e a tarefa de, pelo menos, conviver com ela impõem o redesenho dessas instituições para que se torne viável uma democracia inclusionista qualquer.

Entretanto, para ir ao centro da questão por uma via mais adequada seria necessário levar em conta os esforços contemporâneos para reescrever as próprias noções de igualdade, universalidade e diferença, assim como as tentativas de articulá-las como valores ou atributos dos indivíduos e cidadãos plurais, empíricos, de sociedades determinadas no tempo e no espaço. Creio que só a partir desses esforços é possível derivar o tipo, ou os tipos, de ordem política que tais idéias suscitariam como seu complemento racional.

Para começar, reflitamos sobre a noção de igualdade. Hoje, já não basta reiterar o valor universal por natureza referido ao indivíduo-cidadão. As políticas da diferença deixaram aqui sua marca indelével. Falamos de igualdade de recursos ou de bem-estar? Igualdade 'natural' entre homens e mulheres ou 'vontade de igualdade' encarada como aspiração moral mais elevada para nortear a comunidade política? Ademais, é preciso distinguir princípios muitas vezes concorrentes, no sentido de que a consecução de um implica a negação

“...há um limite real para o universalismo democrático, por mais convictos que estejamos de que a democracia é a melhor técnica de governo possível.”

“a idéia de igualdade complexa não supõe que as instituições da democracia sejam cegas às identidades culturais e trate os indivíduos como iguais apenas em termos de sua cidadania comum.”

do outro, como é o caso da igualdade de tratamento e da igualdade de resultados. Falamos de igualdade de oportunidades, de direitos, de consideração ou, no limite, estamos reivindicando, mesmo, é ‘respeito’ quando falamos em igualdade. Frankfurt (1997) tem insistido nesse argumento. Embora admita que a igualdade exerça apelo emocional quase irresistível sobre indivíduos moralmente conscientes, ele não acredita que seja um valor moral em si: seria apenas subsidiária de valores como respeito, por exemplo. Em outra direção, mais igualitarista, Walzer (1983) reconceitua a igualdade como igualdade complexa, realizando talvez um dos mais bem-sucedidos esforços de articular essas redefinições parciais, e ainda por cima compatibilizando-as com a idéia de liberdade, isto é, respeito e reconhecimento das diferenças. Voltarei às idéias de Walzer adiante, mas desde já lembro que a idéia de igualdade complexa não supõe que as instituições da democracia sejam cegas às identidades culturais e trate os indivíduos como iguais apenas em termos de sua cidadania comum.

O endosso às políticas da diferença e, ao mesmo tempo, a defesa de um certo tipo de igualdade requerem que o universalismo seja, também, reescrito. Até muito recentemente, constituía o valor central inescapável das principais teorias políticas e filosóficas ocidentais modernas (como hoje acontece com a idéia da eficiência, da qual nenhuma economia ou arranjo social parecem conseguir escapar). Foi só a partir das duas últimas décadas que a filosofia moral e a ciência política elaboraram teorias genuinamente antiuniversalistas. E foram os comunitaristas¹ que efetuaram essa crítica de forma mais completa. Ao mesmo tempo em que propunham contrabalançar a espiral expansionista dos direitos individuais responsabilizando os cidadãos pela constituição de uma sociedade boa, virtuosa e justa, subscreviam fortemente os direitos de sociedades e grupos particulares que eram oprimidos por práticas institucionais supostamente informadas pela razão universal. Pode-se dizer que os comunitaristas levaram às últimas conseqüências a idéia de que “as alegações da razão universal são universalmente suspeitas”, conforme as palavras de Lasch (1985). Com renovado vigor, denunciaram a utopia iluminista de construção de um sistema universal de valores capaz de transcender as diferenças de classe, gênero, etnias, religião, raças, nacionalidades etc. Talvez a velha antropologia tenha sido pioneira na denúncia desse lado ruim do universalismo, como imposição etnocêntrica, mas foi o comunitarismo que levou a crítica para a arena da política. O que quero ressaltar aqui é que as teses antiuniversalistas impuseram nova conceituação da defesa do universalismo. Na prática, este conservar absoluta atualidade, sobretudo quando se tem de condenar os abusos de “justiça local” e os excessos do paroquialismo comunitário e dos fundamentalismos que propõem a exclusão, o banimento e até mesmo a eliminação dos outros diferentes.

¹ O comunitarismo reúne ampla e heterogênea gama de críticos ao liberalismo e ao individualismo dos libertários de direita, principalmente, mas também ao socialismo ‘convencional’. Uma das questões centrais apontadas por esse movimento, que tomou corpo nos Estados Unidos, na década de 1980, é a sobrevivência do sistema democrático liberal (incluindo as democracias constitucionalistas e as *welfaristas*), face à expansão ininterrupta dos ‘direitos’ sem a correspondente redescrção das “responsabilidades” dos cidadãos. Amitai Etzioni, proeminente acadêmico norte-americano, liderou o movimento *The Communitarians*, cuja plataforma expressava esse argumento antiliberal. Pelo lado filosófico, as fileiras do comunitarismo reúnem pensadores de filiações diversas, como Michael Walzer, Alasdair MacIntyre, Michael Sandel, Charles Taylor, Richard Rorty, entre outros. Excelente discussão sobre dissensos e convergências entre universalismo e comunitarismo encontra-se em Rasmussen (1990).

Falemos, agora, sobre a diferença. As políticas da diferença têm, pelo menos, duas dimensões. Por um lado, implicam o reconhecimento de sujeitos. Guardam relação com a identidade e os anseios de grupos e associações de pessoas, identificadas a partir de atributos compartilhados intersubjetivamente, atributos familiares, profissionais, étnicos, religiosos, nacionais, culturais etc. A política da diferença, nesse caso, é um processo que começa pela articulação das identidades, passa pela negociação de seu espaço na esfera pública, junto a outras diferenças reconhecidas (negociação de fronteiras, para usarmos a metáfora das relações internacionais), e culmina na sua incorporação em subtotalidades mais universais, sem absorção anuladora. Por outro lado, a diferença tem a ver com coisas que são distribuídas e utilizadas na vida cotidiana. Vou usar um exemplo de minha área profissional, a saúde. Mesmo que em nossas sociedades globalizadas o bem 'saúde' possa ser sintetizado na idéia forte da busca da longevidade, os sistemas de serviços distribuem bens muito diferentes: uns mais, outros menos escassos; uns mais essenciais que outros; uns mais, outros menos cobiçados, mais ou menos reutilizáveis, mais ou menos homogêneos etc. Além disso, qualquer instituição de saúde tem seus procedimentos mais ou menos formais para distribuir empregos melhor ou pior remunerados, mais ou menos estáveis, mais ou menos protegidos, pesados e arriscados; remunerações e compensações mais ou menos cobiçáveis; direito de exploração de negócios, alvarás para formação de cooperativas, hospitais; títulos para reserva ou exclusividade de exercício profissional etc. A essa altura já se pode levantar a seguinte questão: é possível ou sequer desejável a adoção um princípio único universal que regule a distribuição de todos esses bens? A adoção de um único critério viola a diferença?

“...é possível ou sequer desejável a adoção um princípio único universal que regule a distribuição de todos esses bens?”

Por fim, gostaria de fazer um último comentário sobre a noção de cidadania. Parece-me que estaremos produzindo resultados muito diferentes quanto ao tipo de ordem política desejada se valores como igualdade, respeito à diferença e universalidade subscreverem uma concepção ativa de cidadania, segundo a qual os cidadãos empenham-se em traduzir determinados direitos universais, como a saúde, em bens públicos especificados (tipos de recursos de saúde), distribuídos de forma justa e decente, como preconizaria uma concepção comunitarista ou socialista de cidadania; ou, se tratarmos desses valores à luz de uma concepção passiva de cidadania, em que o cidadão é, sobretudo, portador de direitos, eleitor e cliente de políticas desenvolvidas por políticos profissionais, como preconizam os liberais.

Nilson do Rosário Costa

A primeira questão contém dois pontos que estão relacionados, mas que são ligeiramente diferentes. O primeiro diz respeito à crítica à noção de indivíduo e de cidadão feita por movimentos de afirmação da diferença. É preciso distinguir a idéia de crítica e a de recusa absoluta na busca de reconhecimento através dos arranjos institucionais da cidadanização. Alguns dos 'outros', dos diferentes — mulheres, homossexuais, não-brancos, não-burgueses e orientais — ao agendarem suas campanhas pelo reconhecimento buscaram, também, alargar os limites da cidadania. Para os movimentos sociais, a crítica à noção original de direito civil, pela excessiva contaminação pelo universo masculino e europeu, tem sido uma escolha argumentativa que não leva à negação absoluta de suas soluções institucionais. As inovações

institucionais da cidadanização estimularam a adoção de importantes mecanismos relacionados aos direitos civis (fundação da idéia de indivíduo), à participação política ou à proteção social.

É ingenuidade imaginar que a margem de rejeição ou de adesão às soluções da cidadania se distribui igualmente entre todos os 'sujeitos da diferença'. A crença na institucionalidade universalista, ou a sua recusa, não dependem só da condição 'adjetiva' de mulher, negro, homossexual etc. Minha hipótese é que há variações acentuadas conforme a comunidade a que pertencem reconheça ou negue que cada membro de nossa espécie biológica traz certos direitos e dignidade moral.

As sociedades que obtiveram tal reconhecimento produziram soluções institucionais engenhosas para o problema da convivência e tolerância, abrigando estes grupos como parte do projeto de cidadanização. A condição feminina numa nação industrializada européia ou a condição homossexual numa grande cidade dos Estados Unidos são completamente diferentes da condição desses mesmos grupos em países com reduzida tradição de preservação de direitos civis. É óbvio que este processo não pode ser tomado como fim em si ou verdade absoluta, porém definiu escolhas bem plausíveis de reconhecimento da dignidade humana, ampliando pela diferenciação positiva os limites da cidadania moderna.

O segundo ponto contemplado na pergunta — os limites das instituições universalistas da democracia — é mais específico. Posso escolher, entre tantas instituições da democracia, quais não incorporam a diferença? O voto igualitário? A igualdade perante a lei ou no acesso a sistemas universais de proteção social? A grande novidade do debate contemporâneo é que a ênfase na singularidade produz reinvenções de escolhas e estratégias para o projeto de cidadanização que superam o simples problema de adesão ou crítica aos valores da universalidade.

Algumas inovações organizacionais em áreas específicas de política social trazem contribuições relevantes para se pensar a questão da singularidade, como no atendimento aos doentes mentais. Nesse caso, a natureza das mudanças provoca realinhamentos que não são demarcados apenas pela divisão universal/singular e que afetam, sobretudo, a crença na verdade absoluta da ciência e nos dispositivos disciplinares e profissionais que a muitos não parecem mais capazes de oferecer alternativas aceitáveis, sejam explicativas ou terapêuticas, para a loucura. O que aparece sob escrutínio é o próprio ideal da cura ou o esforço vão de reinscrever o louco como sujeito da vontade e da razão. Nesses termos, o projeto universalista do contrato social entre sujeitos da razão e da vontade mostra-se insuficiente para prover um lugar à cidadania tresloucada, como sugere Birman (1992).

Cabe indagar se esses argumentos, bastante adequados para se pensar a doença mental, podem servir de 'norma' à aferição da validade universal das demais invenções da democracia universalista. Certamente ensinam a encarar com mais cautela as escolhas feitas pelos "outros" de modos de vida ou valores que não se ajustam ao que consideramos como desenho ideal de democracia fundada em valores de cidadanização. Ainda assim, procede a pergunta de Rorty (1993): Quem já experimentou os valores da cidadanização preferirá outra alternativa?

“ A ênfase na singularidade produz reinvenções de escolhas e estratégias para o projeto de cidadanização que superam o simples problema de adesão ou crítica aos valores da universalidade.”

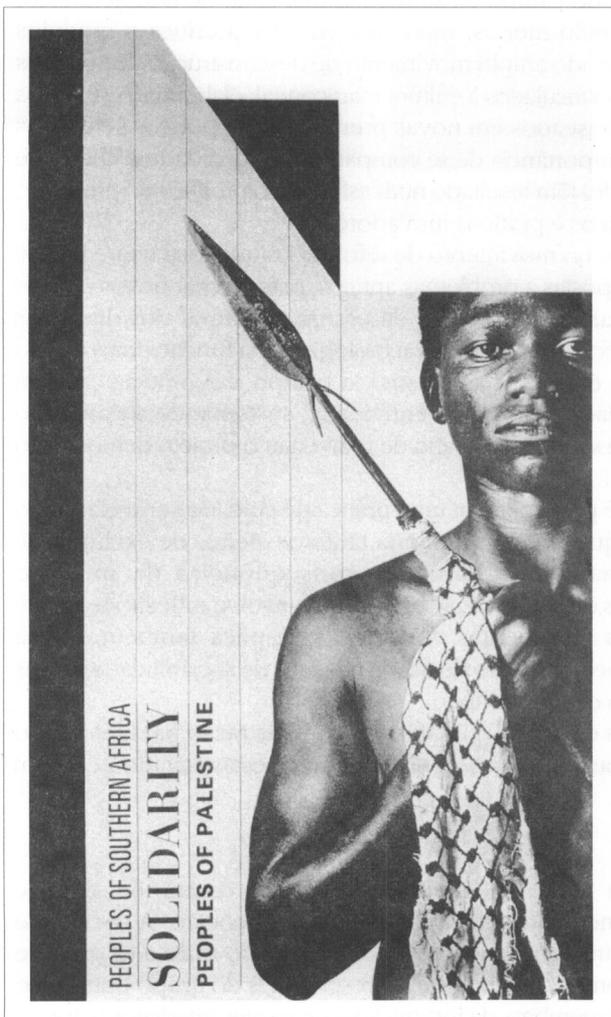
“Quem já experimentou os valores da cidadanização preferirá outra alternativa?”

Benilton Bezerra Jr.

A idéia de que todos os seres humanos devem ser considerados iguais, devem ser livres e solidários entre si é, talvez, a mais fascinante de todas as criações da imaginação humana. Digo, propositalmente, 'criação' e 'imaginação' para acentuar o caráter histórico, contingente, dessa bela construção. Ora, isso implica reconhecer que é fruto da ação humana, nela se constituindo e dela dependendo para sua sustentação. Não se trata da revelação de uma vontade divina, nem da descoberta de uma suposta natureza humana universal, nem tampouco da aceitação de alguma realidade transcendente que se imponha à consciência. Foi a conjunção de determinados fatores, em determinada parte do mundo, que tornou possível a emergência do ideal democrático moderno. Sua genealogia na história do Ocidente perpassa a experiência da democracia na Grécia clássica, o individualismo subjacente à

doutrina cristã, o racionalismo universalista dos astrônomos seiscentistas, o desenvolvimento das forças produtivas e a nova organização social que derivou delas, e assim por diante. Mas não estava escrito nas estrelas e em nenhum outro lugar que, no século XVIII, a extravagante utopia de um mundo de homens livres, iguais e solidários iria se consolidar no imaginário político ocidental, com força suficiente para modificar profundamente a história do planeta nos séculos seguintes.

É claro que as experiências com o projeto democrático até hoje realizadas não instauraram o reino da igualdade, nem eliminaram os mecanismos sociais de exclusão e opressão. Mas não é esse o ponto. O fundamental é que só nessas sociedades pôde se instaurar a questão da incorporação da 'diferença' e do 'diferente', nas lutas específicas para diminuir ou abolir o sofrimento e as restrições impostas a membros e grupos não-hegemônicos cultural ou politicamente. A igualdade funciona como ideal regulador, como horizonte político que estimula e legitima a redução progressiva das desigualdades injustas e da intolerância. À medida que vai se incorporando ao imaginário social e se inscrevendo nas regras — formais e informais — que governam as relações entre indivíduos e grupos, cria-se o espaço político para a explicitação das expectativas e reivindicações negligenciadas pela sociedade. Cria-se, também, a sensibilidade para reconhecer a diferença em sua positividade e legitimidade próprias, e não



Reprodução de cartaz criado por Ruhi Hamid, publicado na revista *Idea* (*International Advertising Art*), Japão, nº 200, jan. 1987, p. 72.

como desvio, traço irrelevante ou desordem. Em outras palavras, problemas relacionados a gênero, a preferências sexuais, à cor da pele, à origem social e outros podem ser reconhecidos como problemas que dizem respeito a todos.

Os movimentos que lutam pelos direitos específicos de grupos — feminista, gay, negro, da terceira idade, de portadores de deficiências, de sem-terra etc. — não estão, *ipso facto*, se colocando à margem ou em oposição ao ideário de igualdade universal da democracia moderna. Ao contrário, contribuem para a sua realização. A igualdade, a liberdade e a solidariedade só se realizam nesse processo ininterrupto de avaliação crítica de seus limites e de ampliação de suas fronteiras, formando parte de um processo coletivo de construção de uma sociedade melhor para um número cada vez maior de pessoas, o que implica a inclusão das reivindicações particulares num projeto mais global e inclusivo de reforma social.

Para concluir, faço um pequeno comentário sobre o que Nilson do Rosário Costa disse a respeito do campo da saúde mental. Esta, de fato, tem sido, nos últimos 15 anos pelo menos, uma área em que a crítica a modelos universalistas tem originado amplo movimento de desconstrução de aparatos teóricos e institucionais vinculados à cultura manicomial, elaborando-se novos modelos de cuidado baseados em novas premissas. Em poucos setores as discussões acerca da importância de se compatibilizar igualdade e liberdade (diferença, singularidade) têm resultado num esforço tão prolífico de produção de experimentos teóricos e práticos inovadores.

O mais interessante no movimento de reforma psiquiátrica é que não se trata apenas de dar respostas a problemas antigos, mas de criar novos objetos de reflexão, problemas novos. Apesar da ofensiva cultural dos discursos reducionistas (em especial o da psiquiatria biológica), ou fundacionais (como os fundamentalismos étnicos e religiosos), o campo das práticas *psi* tem demonstrado capacidade crítica e inventividade, sustentando a dimensão política das práticas de saúde e o desafio de reinventar o projeto democrático no plano do cotidiano.

A construção desse projeto inclui uma prática de cuidados em relação ao sofrimento psíquico que evite ou diminua tanto os efeitos de exclusão de desviantes da normalidade quanto as conseqüências da inclusão homogeneizadora dos diferentes. E se essa tarefa envolve reflexão teórica e construção de novas ferramentas conceituais, implica também, talvez prioritariamente, a experimentação de novas relações de sociabilidade, novas maneiras de lidar com o sofrimento.

Dependemos mais da força da imaginação que da razão para retomar o impulso de transformação do *status quo* que parece estar acuado neste fim de milênio.

Neuma Aguiar

Historicamente, a idéia de igualdade universal contrapõe-se à de patriarcado como princípio organizador das relações sociais. A sociedade patriarcal tem sido caracterizada como a detentora do mais alto grau de desigualdade entre homens — chefes e representantes do grupo doméstico em relação aos demais membros da instituição — parentes imediatos (esposa, filhos e filhas), parentes afins, agregados e escravos envolvendo, no Brasil, culturas, gêneros, gerações e raças distintos (Locke, 1967, em debate com

“Dependemos mais da força da imaginação que da razão para retomar o impulso de transformação do *status quo* que parece estar acuado neste fim de milênio.”

Filmer, 1991; Weber, 1978; Tönnies, 1970; Maine, 1970; Romero, 1943; Vianna, 1938; Freyre, 1973; Cândido, 1951; Coward, 1983; Pateman, 1988; Walby, 1990). A igualdade só existe entre clãs parentais sociais (Vianna, 1938; Ramos, 1960), uma vez que a disparidade social é uma das principais características intradomésticas, propiciada pelas relações de dependência para com o patriarca. Nessa forma de organização política, o soberano, além de autoridade suprema, é também o árbitro de disputas, não cabendo recurso contra o seu poder jurídico. O chefe é, a um só tempo, autoridade e lei.

Por processo de diferenciação, as distâncias diminuem. O surgimento de camadas intermediárias reduz o afastamento entre o chefe, ou patriarca, e os demais membros da comunidade doméstica. A diferenciação provém de diversas mudanças sociais, como a emergência do sistema de mercado, da administração estatal (Weber, 1978), o processo de urbanização, o desenvolvimento da moeda (Simmel, 1902), entre outros processos macro-históricos. O patriarcado, pela diferenciação, dá origem ao feudalismo e ao patrimonialismo (Weber, 1978). Mais diversificadas e plurais, as sociedades organizam-se em bases impessoais. Seus membros estabelecem acordos que podem ser arbitrados pelo sistema de justiça. Embora a personalidade impere no patrimonialismo — forma de organização política que tem sido associada à história da sociedade brasileira —, há uma tensão entre a autoridade do patriarca e a dos membros da burocracia patrimonial.

Na história européia, os ideais de igualdade e liberdade desenvolvem-se simultaneamente, como mostra o lema da revolução francesa. Liberando-se as individualidades dos sistemas de privilégio e distinção, característicos da Idade Média, chegar-se-ia à concepção de uma essência humana, latente em todos os sujeitos. O liberalismo é a chave desse individualismo igualitário que, no limite, dá margem ao aparecimento do individualismo da diferença, pois as mudanças quantitativas, incorporadas às aspirações por uma sociedade livre, cedem lugar às transformações qualitativas, à luz dos mesmos princípios emancipatórios deslanchados pelo liberalismo (Simmel, 1902).

Quanto mais complexa a sociedade, maior o número de grupos sociais aos quais pertencem os indivíduos e, portanto, maiores as possibilidades de combinação peculiar das experiências de cada um, tornando-se cada ser humano único, no âmbito de uma pluralidade de experiências. Talentos e capacidades são alocados no mercado onde se recruta cada um de acordo com as necessidades do sistema produtivo e das instituições políticas (Weber, 1978). Teoricamente, essa forma de adequação entre a oferta de capacidades individuais e as demandas sistêmicas baseadas no mérito contrapõe-se ao recrutamento particularista, centrado nos laços de parentesco, afetividade e dependência. No entanto, o que de fato se instala são discriminações derivadas do patriarcalismo originário, dependentes da posição social dos sujeitos, e que se apresentam nas dimensões de gênero, raça, orientação sexual, idade, entre outras. Em tese, os critérios de universalidade e impessoalidade impediriam discriminações. O mercado, contudo, vem sendo discriminador, o que leva à constatação de que o sistema capitalista reativa o patriarcalismo primordial, segregando mulheres e negros e tornando pouco provável o surgimento de ideais democráticos, com critérios redistributivos (Eisenstein, 1979). As diferenças, portanto, têm sido incorporadas como discriminação. Movimentos sociais têm denunciado essa subordinação do universalismo de princípios a práticas marginalizadoras. Advogam como alternativa uma política

“O liberalismo é a chave desse individualismo igualitário que, no limite, dá margem ao aparecimento do individualismo da diferença...”

de identidade baseada nas diferenças. Tal política encontra dificuldades para estabelecer critérios de combate à exclusão. Embora propicie um sentimento comunitário e participativo, mostra-se insuficiente para formular alternativas críticas aos processos coletivos macrosociais em que se fundam as discriminações, sobretudo nos movimentos das mulheres e dos negros que clamam não apenas por reconhecimento, mas por justiça social.

A política de identidade vem recebendo reforço de teóricos contemporâneos que reafirmam os processos de diferenciação não à maneira do individualismo das diferenças, mas, desta feita, substituindo a idéia de uma essência humana pelo descentrar do sujeito. Agora compreendido através de suas práticas discursivas (Deleuze, 1988). Todo fenômeno social é reduzido à linguagem, o que resulta na indiferenciação entre teoria e empiria, e entre as dimensões macro e micro do comportamento social. Em última instância, isso dificulta a análise das desigualdades sociais (Mouzelis, 1995). Para que haja democracia é necessário conhecer as formas de distribuição social e identificar onde se localizam as desigualdades. Sem essa análise, é impossível encaminhar propostas de correção, sobretudo num país com as dimensões do Brasil.

A fragmentação sócio-cultural e econômica de grande parte das sociedades contemporâneas tem sido apontada como barreira para a construção de projetos de caráter universalista. Seria possível compartilhar valores universais quando se possui identidades diferenciadas?

Neuma Aguiar

O conceito de fragmentação societária surge como crítica ao paradigma do mercado como motor de auto-regulação das sociedades. Em lugar de atuar de forma neutra no recrutamento da mão-de-obra, o mercado tem segregado mulheres e negros. Isso é flagrante nas formas de distribuição ocupacional por gênero e raça na sociedade brasileira. As mulheres concentram-se em número pequeno de ocupações, sempre em posições subordinadas, mesmo nas atividades de classe média. Os homens negros concentram-se na parte inferior da estratificação social. As mulheres negras são o principal contingente entre as empregadas domésticas. Os homens figuram em variado espectro da estratificação ocupacional, e é maior a proporção de brancos nas atividades que dão *status*, no mercado protegido e nas posições de comando (Aguiar 1994). Observa-se o padrão fragmentário de inserção social também na forma como os imigrantes se incorporam ao mercado informal de trabalho das cidades. Há, portanto, uma segmentação do mercado em pelo menos dois setores: um protegido e outro não regulado. E a informalidade tem se ampliado com a implementação de políticas de ajuste recessivas que reduzem o nível de emprego formal (Mingione, 1991).

Atualmente, nos países da Europa e América do Norte, as migrações internacionais adquirem caráter étnico. Já no caso brasileiro, ao lado do contingente que busca oportunidades no exterior, há um movimento interno, extremamente rápido em comparação com o europeu, de saída do campo para as cidades. Nos últimos vinte anos, esse movimento acelerou-se quase simultaneamente à crise do Estado, ocasionando, entre outros déficits, a imensa camada populacional destituída de educação e saúde, com trabalho precário e habitação insalubre.

A segmentação social é acompanhada por uma política de identidade quando as populações excluídas se voltam para si próprias, para as características sociais que compartilham, buscando apoio mútuo e constituindo comunidades, isso quando não se alienam por intermédio da violência e do banditismo. Quando há pouco intercâmbio entre essas formas de organização, deparamo-nos com uma situação fragmentária.

Interpretações da sociedade brasileira, numa ótica weberiana, destacam o particularismo como uma de suas principais características. Ao contrário das sociedades capitalistas ocidentais de formação protestante, que renunciaram o advento de normas impessoais e universalistas para o recrutamento da força de trabalho e para a resolução de disputas jurídicas, a sociedade brasileira tem sido interpretada como formação herdeira do patrimonialismo, com burocracia estatal organizada de forma singular (Faoro, 1958; Holanda, 1973). Os ideais universalistas são acionados no Brasil no exato momento em que sofrem intensas críticas nas sociedades capitalistas avançadas européias e norte-americanas. Analistas contemporâneos dizem que tais ideólogos não se deram conta das dificuldades de generalização de seus projetos emancipadores (Laclau, 1996). No contexto atual, identidades diferenciadas, por si só, não são um empecilho para a construção de perspectivas mais gerais, contanto que se abram, estabelecendo pontes societárias (Touraine, 1997). Tomar o particular pelo geral é um de seus limites.

“Questões típicas de gênero, que eram priorizadas pelas organizações feministas... não saíram de linha, mas cederam espaço a preocupações de caráter universalista...”

Sabado Girardi

Respondo à questão em debate com dois argumentos mais ou menos opostos. O primeiro supõe uma resposta afirmativa. Reporto-me a um caso que mistura feminismo e bem comum, como mostra Zeldá Bronstein (1997) em artigo publicado recentemente na revista *Dissent*: a crise do feminismo norte-americano tem provocado interessante reviravolta na sua agenda. Questões típicas de gênero, que eram priorizadas pelas organizações feministas, como o direito ao aborto, a luta contra o assédio sexual e a denúncia da pornografia, não saíram de linha, mas cederam espaço a preocupações de caráter universalista: seguro de saúde abrangente (a idéia do *single payer*,² ao estilo canadense); garantia e expansão do emprego e combate à violência. É claro que tal ênfase ‘universalista’ reflete preocupações de ordem estratégica das feministas. Pesquisa de opinião realizada em 1996 encontrou 69% de aprovação para o movimento das mulheres e apenas 41% de aprovação para o movimento feminista. E o que é mais revelador: apenas 24% das entrevistadas dariam algum tempo ou dinheiro para organizações que se denominavam feministas. É claro que essas organizações sabem o que querem atingir ao trazerem questões como acesso universal aos cuidados de saúde e ao emprego para o cenário das políticas de identidade de gênero. Querem

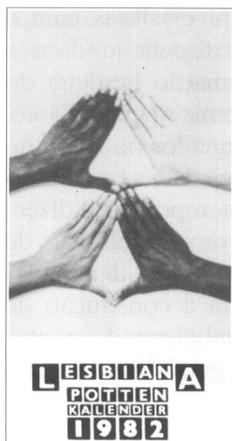
² O *single payer system* contrapõe-se ao sistema de seguro nacional de saúde do tipo *multiple payer*. No primeiro, um único pagador — o governo ou autoridade pública delegada — centraliza os financiamentos. E assim no Canadá. Todos os beneficiários são cobertos pelo mesmo sistema de cuidados de saúde com o mesmo leque de benefícios. A venda de um esquema de seguro adicional só é permitida nos casos de benefícios não cobertos. No segundo caso, múltiplos financiadores e diversos pagadores atuam descentralizadamente nos mercados: é o que acontece, por exemplo, nos Estados Unidos, onde existem mais de 1.600 seguros e planos de saúde e sistemas de cuidados. Os defensores do sistema canadense argumentam que os custos de transação envolvidos na segunda alternativa (informação, controle, fiscalização, processos e execuções jurídicas etc.) superam, largamente, qualquer ‘defeito’ da primeira alternativa.

mais audiência e sabem, primeiro, que mais da metade dos casamentos norte-americanos resultam em divórcio, e número significativo das mulheres divorciadas, que obtinham seguros de saúde através dos maridos, passam, agora, para o rol das 'descobertas'. Segundo, sabem que não é vantajoso defender um esquema de seguro associado ao emprego quando se vive a onda do *downsizing* na economia. Assim, lutar por seguro universal independente do vínculo empregatício e, ao mesmo tempo, por emprego é estratégico. Mas o que interessa, aqui, não é analisar os motivos da adesão dos movimentos da diferença às bandeiras universalistas, e sim a possibilidade de as políticas da diferença gerarem demandas universalistas, e, nesse caso, a resposta é afirmativa.

O segundo argumento vai em direção contrária. São conjeturas pessimistas sobre os ideais universalistas a partir de uma reflexão sobre os desdobramentos da globalização, a maior concorrência nos mercados de trabalho flexibilizados e os cenários de crescimento da exclusão social. Rorty (1996) admite que os países ricos ocidentais podem excluir de nosso universo moral e de uma condição de cidadania ativa, de nossa comunidade política, enfim, por triagem econômica, uns tantos bilhões de africanos e asiáticos, principalmente, latinos e europeus também, todos famintos e à margem da integração. Rorty compara o terror da exclusão moral de parte do planeta ao que supostamente acontece num hospital quando há uma catástrofe de proporções trágicas: médicos e enfermeiras, por mecanismo psico-lógico de defesa, excluiriam de suas preocupações, portanto dos cuidados médicos e da consideração humana, as vítimas com chances nulas de sobrevivência para se dedicarem àquelas que julgam passíveis de recuperação.

Talvez possamos contra-argumentar declarando a Rorty que a ética da profissão médica felizmente não se baseia em princípios tão utilitaristas, o que torna menos provável aquele resultado de exclusão inconsciente. Elster (1991) leva-nos para esta direção quando sugere que na formação dos médicos lhes são inculcadas determinadas normas capazes de subverter um comportamento mais racional, ou utilitário ou orientado para resultados. Entre os exemplos sugeridos por Elster está a norma de que os casos mais sérios devem ser tratados antes que os menos sérios, e a de que a cada paciente se deve propiciar o tratamento mais completo possível. Se for válido este ponto de vista, o resultado "eficientista" sugerido por Rorty, que induz à exclusão dos menos viáveis, estaria ética e moralmente bloqueado, ao menos para o caso das vítimas sob cuidados médicos e na hipótese de serem eficazes os sistemas éticos.

Em outra linha argumenta Amélie Rorty (1997). Nas economias mais globalizadas do planeta, diz ela, o crescimento do desemprego e o alastramento entre as pessoas da sensação de que são inúteis e descartáveis fazem com que cidadãos perfeitamente razoáveis considerem legítimo dar prioridade às suas famílias, a seus pares ou a suas comunidades, abandonando a preocupação com a civilidade e decência em relação aos 'diferentes'. Os resultados obtidos por Fábio Wanderley Reis em pesquisas mais recentes sobre civismo e civilidade no Brasil³ mostram que os cenários de exclusão e



Reprodução de capa de calendário, criado por Michel Burda, publicado na revista *Idea* (*International Advertising Art*), Japão, nº 200, jan. 1987, p. 43.

³ Pesquisa intitulada 'Pacto social de democracia no Brasil', desenvolvida nos departamentos de ciência política e de sociologia da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Fábio Wanderley Reis apresentou comunicação oral, em 4.7.1997, em seminários realizados no Departamento de Ciência Política da FAFICH/UFMG.

fragmentação com escassez econômica favoreceriam um comportamento do tipo 'farinha pouca, meu pirão primeiro'. Pouco inclinadas à 'solidariedade', as pessoas tenderiam, cada vez mais, a desconfiar da atitude solidária do outro. Não é de estranhar que 'estrangeiros' sejam abertamente hostilizados como concorrentes na disputa pelos mínguaos recursos da sociedade. Daí é só um passo para uma política inclusionista errática ou mesmo uma política ostensiva de exclusão e assalto a direitos sociais, inclusive aqueles incorporados em passado não muito distante. A evolução da política francesa em relação aos imigrantes, na década de 1990, mostra que essa possibilidade é real.

Neuma Aguiar

Sabado Girardi avaliou o estado atual do feminismo norte-americano e disse que estava em crise e, em conseqüência, tenderia a priorizar questões universalistas em lugar de outras, como o direito ao aborto, a luta contra o assédio sexual, o combate à pornografia etc. Não entendi bem se a presença do feminismo naquela sociedade está sendo usada como indicador de fragmentação – e não como conseqüência da fragmentação —, ou se o autor deseja evocar a imagem de um feminismo fragmentado e, portanto, em crise. A idéia de crise não foi esmiuçada: quando os feminismos entraram em crise? O autor não aventa a possibilidade de que a transição de prioridades concernentes às mulheres possa ter ocorrido não por causa de uma crise, mas exatamente pelo sucesso de suas demandas políticas particulares. Estas foram endossadas pelo atual presidente norte-americano quando buscava o apoio das mulheres em recente campanha eleitoral. Aliás, os dados mencionados por Girardi não demonstram a existência de crise: 24% da população declararem que dariam tempo ou dinheiro a organizações feministas, e 41%, que as aprovam, são cifras muito altas. Fiquei em dúvida se a aprovação dada por 69% ao movimento de mulheres não se refere exclusivamente à National Organization of Women (NOW), poderosa organização com orientação política liberal? Se as respostas forem excludentes as entrevistadas tiverem manifestado preferência por uma ou outra versão do feminismo (31%/69% ou 59%/41%?), o sucesso seria inaudito, no mundo, para uma organização política.

No Brasil, o Congresso agora debate duas das questões que, para o autor, teriam passado a segundo plano naquele outro contexto. Convém destrinchá-las, pois são do interesse de leitores de uma revista de saúde pública. Girardi certamente concordará comigo que a situação norte-americana pode afetar a brasileira, mas esta não é o espelho daquela, nem tende para as mesmas posições ideológicas. Na pauta do Congresso brasileiro encontra-se o direito ao aborto, na rede pública, para mulheres cuja gravidez tenha resultado de estupro, ou que coloque em risco a vida da mãe.

Em nossa sociedade, a recusa à paternidade não desejada é comum. Exemplo público e notório de pai que a renegou e foi processado pela filha é o do atual ministro dos Esportes, herói até internacional, recém-vestido com o título de *sir* pela nobreza britânica. Já as mulheres com gravidez indesejada, rejeitadas pelos parceiros, que não sofreram estupro nem correm risco de vida, quando decidem abortar, ficam sujeitas à prisão. O poder sobre a capacidade reprodutiva delas é exercido pelos ocupantes do legislativo, do judiciário e de outras instâncias que lhes negam a gestão sobre seus próprios corpos.

“Em nossa sociedade, a recusa à paternidade não desejada é comum. Exemplo público e notório de pai que a renegou e foi processado pela filha é o do atual ministro dos Esportes...”

A propósito, os estudos sobre as relações de gênero referem-se ao lugar diverso ocupado por homens e mulheres no sistema de poder que controla a capacidade reprodutiva. Nesse sistema se aloja um conflito pelo fato de as mulheres guardarem no corpo, por vários meses, as seqüências da concepção, ao passo que os homens têm o uso da aptidão reprodutiva alienado de seu corpo. A discussão não se aplica a homens e mulheres que estão de acordo, tendo a concepção resultado de uma relação amorosa, pois, nesse caso, há diálogo e comunicação. Mas, como são precárias as relações humanas, e como o engravidamento pode resultar da violência masculina, do desconhecimento do corpo por ambos os parceiros, ou da falta de previsão, as diferenças podem desaguar em grave conflito, até agora resolvido com a penalização das mulheres à luz do particularismo reinante.

Desejo ainda comentar a questão do seguro de saúde universal, já que tem semelhanças com questões pertinentes ao Brasil. Um anúncio recente do Ministério da Previdência Social, logo sustado pela presidência da República, apregoava que as mulheres que fizessem jus à pensão e à aposentadoria teriam de optar por um dos benefícios, o que fosse maior. Caso a medida fosse implementada, iria desencorajar as mulheres a trabalhar com carteira assinada. Sua participação na força de trabalho ampliou-se muito nas décadas recentes, em particular desde a lei do divórcio. A Previdência Social, no entanto, buscando garantir o trabalho doméstico, deixa as mulheres divorciadas fora do sistema de pensões. Se, por hipótese, um homem se divorcia de uma mulher com quem foi casado por 24 anos, e se casa com outra mulher, caso morra após esta união, de curta duração, a nova mulher será sua pensionista exclusiva. No Brasil, é mais comum se casarem de novo os homens divorciados do que mulheres divorciadas. Os conselhos dos direitos das mulheres, nesse caso, preferiram manter a situação consignada durante o governo militar, quando se aumentou para 65 anos a idade de os homens se aposentarem, conservando a delas aos sessenta anos. A diferença foi justificada a partir da dupla jornada feminina. A cobertura das pensionistas, por sua vez, decorre da jornada doméstica. A diferença de idade configurada pela lei provavelmente se deve ao fato de os homens viverem menos que as esposas e de, em geral, casarem com mulheres mais jovens, tendo eles maior probabilidade do que elas de deixar pensionistas (aliás, só recentemente o direito à pensão foi estendido aos homens). As divorciadas, recém-saídas da domesticidade, agora terão que comprovar trinta anos de contribuição à Previdência Social, apesar de ingressarem tarde no mercado de trabalho. É um passaporte para a pobreza, não antecipada pelos legisladores da Previdência, que deveriam estar buscando a correção disso.

Nos países europeus, discutem-se agora as questões levantadas por Girardi: seguros de saúde, divisão da pensão proporcional ao tempo de união, ou regime previdenciário que seja universal, isto é, que não dependa do casamento, além do desemprego. Aqui concordo com Girardi, pois tanto o casamento quanto o emprego são vulneráveis. No Brasil, essa discussão é galvanizada pelo projeto de renda mínima, propondo as feministas que sua base seja universal. Mas não foi este o projeto legislado pelo Congresso. A meu ver, tanto as propostas universalistas, quanto aquelas concernentes à sexualidade e à reprodução se referem à aspiração de autonomia feminina: as mulheres desejam se tornar donas do próprio destino, em lugar de continuarem dependentes de seus parceiros sexuais.

“As divorciadas, recém-saídas da domesticidade, agora terão que comprovar trinta anos de contribuição à Previdência Social... É um passaporte para a pobreza...”

No Brasil, ao contrário do que ocorre em países europeus, e na América do Norte, interpreta-se que mecanismos de ordem particularista organizam a burocracia administrativa (Faoro, 1958; Holanda, 1973). O universalismo é tido como exceção. Tendo se organizado mediante a apropriação privada do patrimônio público, a burocracia pública atua em benefício próprio, tomando privilégios como seu fundamento em vez de constituir um sistema pessoal e isento para intermediar interesses, redistribuir recursos e dirimir desigualdades. O particularismo seria a regra geral e o feminismo, apenas uma nova manifestação da cultura que opera com privilégios. Essa visão do feminismo contrasta com a discussão que transcorre em seu interior sobre os direitos civis, reivindicando suas participantes uma atuação mais efetiva do Estado na esfera doméstica, e normas contrárias ao arbítrio e à violência, oferecendo às mulheres oportunidades de independência econômica e de gestão sobre o próprio corpo.

Desde sua posição particular, o movimento feminista advoga que a restrição ao poder discricionário do patriarcado resultaria em melhor distribuição de autoridade na família, acarretando mudanças na cultura do arbítrio e da sujeição. Como o processo de diferenciação que advém do capitalismo industrial ou do desenvolvimento da burocracia administrativa não modifica o patriarcalismo doméstico, a redistribuição de poder nesse âmbito contribuiria para a transformação das regras de convivência pública, tornando a sociedade mais democrática. Começando pelas relações de gênero, ponto nodal das desigualdades, poder-se-ia ir mais além na busca de outras formas de combate às desigualdades historicamente acumuladas nas dimensões de classe e raça.

“A fragmentação sócio-cultural e econômica, tal como se apresenta hoje, resulta já de um universalismo predatório colocado a serviço do centro capitalista, que divide para imperar...”

Muniz Sodré

Quero voltar à questão posta em debate: a fragmentação como obstáculo aos projetos universalistas. A fragmentação sócio-cultural e econômica, tal como se apresenta hoje, resulta já de um universalismo predatório colocado a serviço do centro capitalista, que divide para imperar, como recomendava a divisa do Império Romano. A lógica da fragmentação é a mesma do “desenvolvimento separado”, que leva ao *apartheid* global. Para que identidades diferenciadas compartilhassem valores universais, seria preciso ultrapassar a ilusão das sociedades separadas — na realidade, a miséria de uns é consequência da riqueza predatória de outros — para se chegar à compreensão da sociedade humana única, ainda que matizada pela diversidade territorial (que o globalitarismo contemporâneo não quer reconhecer) e por modos diversos de relacionamento com o real. Sociedade humana única não é o mundo aplanado pela globalização financeira e cultural. É o reconhecimento da existência de uma única espécie humana à espera de uma integração mais solidária entre os povos.

Benilton Bezerra Jr.

De fato, a tensão entre as ambições universalistas do projeto democrático e a fragmentação das sociedades contemporâneas é uma questão central, sobretudo nos dias atuais, em que, para muitos, essa tensão aparece como evidência do farisaísmo das democracias formais. Mas é preciso reconhecer que a fragmentação decorre, em alguma medida, do reconhecimento da diversidade de grupos, interesses e fronteiras materiais e culturais que compõem os universos díspares da sociedade moderna, construída,

justamente, com base nos ideais igualitários. A miséria, o racismo, o preconceito não deixam de existir, mas no interior de um projeto democrático carecem de legitimidade. Em princípio, nenhum grupo, nenhum interesse pode se impor à sociedade à custa da exclusão violenta dos demais. Sociedades hierárquicas, ao contrário, por mais rígidas que sejam suas diferenciações internas, não se percebem como fragmentadas: a prevalência da totalidade como princípio organizativo subsume e justifica formalmente as desigualdades, como sabem as mulheres nos países islâmicos fundamentalistas, ou legítima culturalmente as desigualdades, como ocorre com os 150 milhões de ‘impuros’ na Índia.

“Não há sociedade sem normas, e, portanto, não há sociedade que não produza alguma forma de exclusão ou opressão.”

Não há como erigir o valor universal da democracia sem a aceitação da pluralidade e dos antagonismos que constituem qualquer formação social. É preciso reconhecer inicialmente as diferenças, as desigualdades, as injustiças e os sofrimentos para que se possa construir os projetos de reforma indispensáveis. Vale lembrar, no entanto, que esses projetos não podem visar a instauração da igualdade universal, qualquer que seja a forma que se dê a ela. Quando a aceitamos como ideal regulador, automaticamente renunciamos à pretensão de realizá-la plenamente no mundo real. A concretização de uma utopia seria sua negação. A destruição da experiência de construção do socialismo provocada pelo stalinismo é um doloroso exemplo disso.

“... a defesa de interesses específicos não é a mesma coisa que a defesa de identidades diferenciadas. Para denunciar o preconceito, não é preciso postular e defender uma identidade fundada no traço específico que é objeto do preconceito...”

O que o projeto democrático pode pretender é a permanente diminuição das desigualdades produtoras de injustiças e sofrimentos, assim como a preservação de mecanismos de explicitação de interesses e conflitos que resultem na tomada de decisões orientadas para este objetivo. Não há sociedade sem normas, e, portanto, não há sociedade que não produza alguma forma de exclusão ou opressão. Para que os ideais universalistas igualitários possam ser mantidos, todos os que se sintam atingidos por alguma forma de discriminação precisam dispor de meios que resultem na construção de novas realidades sociais, menos discriminatórias ou opressivas.

Mas aqui há um ponto-chave: a defesa de interesses específicos não é a mesma coisa que a defesa de identidades diferenciadas. Para denunciar o preconceito, não é preciso postular e defender uma identidade fundada no traço específico que é objeto do preconceito, seja a cor da pele, a opção religiosa, a herança étnica ou a preferência sexual. Certamente, faz parte da estratégia política de qualquer grupo discriminado apresentar-se positivamente, redescrivendo-se numa linguagem distante da do preconceito, revalorizando simbolicamente sua própria imagem e afirmando a especificidade e legitimidade de sua posição. Mas daí a transformar um interesse específico em uma identidade vai uma grande distância, principalmente quando — e esse é o caso de muitos movimentos atuais — se acredita que reivindicar uma identidade é revelar e assumir uma essência, uma característica intrínseca que define o sujeito ou o grupo independentemente das descrições que eles (e/ou outros) dão de si mesmos. Cria-se um problema — fundar essa identidade em algo estável, real, e, portanto, indiscutível —, e um argumento falacioso — as reivindicações são legítimas porque fundadas em realidades naturais e não em interesses. É claro que se poderia contra-argumentar que as identidades podem ser tratadas como construções culturais, criadas pelos laços discursivos que constituem a realidade social. Mas aí estaríamos falando justamente da organização histórica

de interesses, valores ou traços simbolicamente investidos; ou seja, de identidade num sentido fraco, móvel, contingente, e não num sentido forte, fixo, natural. A defesa dos direitos dos grupos de interesse é parte essencial do projeto democrático, e é compatível com o caráter universalista de suas premissas. Sua ação as reforça, ampliando, assim, os espaços de tolerância e solidariedade. A defesa acirrada de identidades parciais, ao contrário, nem sempre segue a mesma direção.

A vitória da esquerda social-democrata na Inglaterra e na França, esse ano, recolocou em evidência o papel do Estado como promotor de igualdade social num contexto em que a idéia de diferença também vem se traduzindo em racismo e xenofobia?

Muniz Sodré

O Estado mantém a sua importância, a despeito da vulgata globalitária. Não existe nenhum 'universal' administrando concretamente um território ou uma região, como tenta nos fazer crer o discurso da contra-revolução liberal-conservadora. O que há mesmo é o Estado. Em torno dele têm de ser travadas as lutas pela formulação de políticas públicas e pela equidade sócio-econômica.

Sabado Girardi

A integração via assimilação vinha sendo a resposta dada tanto pela Inglaterra quanto pela França à questão das minorias estrangeiras, ao longo deste século, exceto durante a Segunda Guerra Mundial. Nos últimos trinta anos, entretanto, essa política mudou por efeito da globalização e dos crescentes desajustes do mercado de trabalho. Pode-se dizer que a imigração tem sido tratada cada vez mais como 'problema' tanto pelos governos de direita quanto pelos de esquerda.

Na França, a imigração legal foi interrompida em 1974. Desde então, os governos de direita e de esquerda têm bloqueado a entrada oficial de novos imigrantes através das mais diversas medidas. Isso não significa que, para os imigrantes, faça pouca diferença estar diante de um governo de direita ou esquerda. Esta, ao menos, quando esteve no poder, procurou favorecer a integração daqueles já legalmente estabelecidos, ao passo que a direita combate inclusive os imigrantes legalizados há longa data. A esquerda socialista fechou as portas a novos imigrantes mas protegeu os direitos dos que se achavam em situação legal e procurou melhorar as condições de vida nas zonas urbanas onde viviam. A direita, ao contrário, desde a década de 1980, tem aprofundado o teor reacionário de sua retórica, lutando para transformar a integração dos imigrantes em questão cultural. O quadro pintado pela direita é de perda da identidade cultural francesa, agravado pela questão religiosa que põe em confronto a tradicional maioria católica da França com as minorias islâmicas. Desde que ascendeu ao governo, na década de 1990, a direita dificultou o quanto pôde a integração dos imigrantes, inclusive daqueles em situação legal no país. A política de exclusão adquiriu contornos mais dramáticos com a lei proposta pela última administração, permitindo que os vistos permanentes concedidos aos que têm mais de dez anos de residência sejam confiscados de quem cometa a menor falta, inclusive "perturbar a paz". Como denunciou Samir Nair (1996), nada parecido com

isto fora cogitado desde as medidas nazistas tomadas contra os judeus pelo governo de Vichy em 1940.

A vitória da esquerda na França e na Inglaterra traz de volta a esperança de que esses países adotem uma política decente para os imigrantes e as minorias étnicas, raciais e religiosas.

Nilson do Rosário Costa

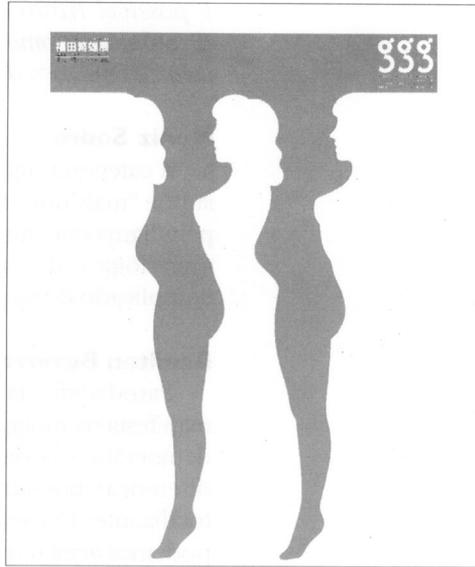
Nessa questão, assinalo dois pontos: Estado e democracia; e o contexto em que a idéia de diferença se traduz em racismo e xenofobia. Em relação ao primeiro ponto, cabe alertar que a democracia não é virtuosa, não produz mais justiça e equidade. Em um cenário de competição eleitoral, os partidos sugerem aos eleitores orientações normativas em política, afirmando certas tradições universalistas e solidárias ou as negando radicalmente. A maioria eleitoral obtida pela orientação normativa para uma ação pública universalista é o fato mais relevante desse cenário, já que o ideário racista e xenóforo não é resultado de mudanças recentes nas crenças dos cidadãos dos países citados, sempre esteve no menu das opções de orientação da política nacional. Minha principal interrogação é: por que se produziu, num “cenário de fragmentação que leva à xenofobia e ao racismo”, uma maioria eleitoral de escolhas políticas que negam explicitamente essas idéias? A resposta é irrelevante. Importa mais o sentido que tem a pergunta: reconhecer que as escolhas por orientações universalistas ou por sua denegação em políticas sempre serão um processo em aberto, dependente em grande parte da percepção das comunidades de cidadãos do quanto essas escolhas beneficiam seus interesses. Os processos democráticos produzem incerteza, o que é útil e, talvez, seja trágico também. As escolhas racistas e xenóforas estão entre as escolhas possíveis, quando falha a escolha por sistemas mais tolerantes. Este talvez seja o resultado mais inquietante desse cenário político, definindo, para aqueles que acreditam na norma moral da universalidade, a necessidade de reatualizar os compromissos cívicos e participativos.

Neuma Aguiar

A esquerda social-democrata, que venceu as últimas eleições parlamentares na Inglaterra e na França, procurou incluir mulheres e homossexuais na composição de seus ministérios, a exemplo do que já acontecera nos países escandinavos e nos Estados Unidos (no Brasil, tem sido mínima essa acolhida). Porém, como a política de identidade não apresenta limites de diferenciação, qualquer iniciativa que procure ampliar o espectro de inclusão social está fadada a encontrar novos pleiteantes, acionando suas particulares diferenças como base de mobilização comunitária. A maior dificuldade de incorporação enfrentam os grupos de imigrantes internacionais. As barreiras ao trabalho e a supressão das insígnias de cidadania pela nação receptora lançam dúvidas sobre o liberalismo dos processos de globalização. Sem passaporte, carteira de trabalho ou seguridade social, as possibilidades de integração social são muito pequenas, apesar da ideologia de igualdade de oportunidades. Obstáculos lingüísticos bloqueiam o intercâmbio cultural, reforçando os laços comunitários com os grupos de mesma origem nacional e étnica. A presença de imigrantes ameaça grupos nacionais que agem de modo racista e criam barreiras discriminatórias. As diferenças são às vezes utilizadas para aumentar a segregação de estrangeiros.

“Os processos democráticos produzem incerteza... As escolhas racistas e xenóforas estão entre as escolhas possíveis, quando falha a escolha por sistemas mais tolerantes.”

A política de identidade, no limite, pode reforçar a intolerância e a falta de comunicação, criando guetos. Por outro lado, caso as qualidades dos grupos discriminados fiquem destacadas, sua posição pode se alterar, propiciando melhores condições de vida para o grupo, ou estrato social, na eventualidade do sucesso de políticas de ação afirmativa que promovam a mobilidade social de seus participantes. Essa prática só é bem-sucedida quando abre possibilidades ao debate político (Mulhall e Swift, 1992).



Reprodução de poster criado por Shigeo Fukuda, publicado na revista *Idea (International Advertising Art)*, Japão, nº 200, jan. 1987, p. 174.

Benilton Bezerra Jr.

Por mais tênues que sejam os matizes reformistas dos novos governos da França e Inglaterra, sua vitória teve significado nada desprezível: mostrou ao mundo todo que é possível mudar, que não estamos todos condenados a repetir a cantilena neoliberal 'modernizante'; que é possível voltar a discutir a função de promover justiça social que cabe ao Estado. Afinal, só a ele pode competir, por exemplo, a tarefa de reduzir os custos sociais decorrentes da incorporação maciça de inovações tecnológicas, que aumentam a produtividade e a eficácia econômica de certos processos produtivos, mas que ocasionam o incremento do desemprego estrutural. Sem a intervenção do Estado, a lógica da maximização dos lucros não tem por que conciliar a acumulação privada com o interesse dos menos privilegiados. A tendência à produção de desigualdades é inerente ao capitalismo. Só a vontade política direcionada para um horizonte de democracia social e investida do poder estatal pode corrigir essa tendência e criar mecanismos compensatórios.

Na realidade, este desafio não se apresenta apenas no interior de cada país, mas também em nível internacional. As comunicações, os fluxos migratórios estão criando um mundo cada vez mais polifônico, multicultural, de fronteiras nacionais permeáveis. Lenta mas irreversivelmente, derivamos para um mundo no qual serão necessárias instâncias supranacionais mais consistentes para executar essa função. O recrudescimento dos nacionalismos, dos fundamentalismos, do racismo e da xenofobia são a evidência mais marcante de que precisamos de um novo surto de imaginação política para encontrar meios de construir, em nível planetário, uma sociedade integradora. Os movimentos deste tipo são incipientes, e ainda não existem pólos de poder com força política e econômica suficiente para se constituírem em centros de gravidade das novas propostas. Mas creio que aparecerão. E os novos ventos que sopram em Londres e Paris parecem seguir essa direção, ainda que timidamente.

É possível tratar as categorias igualdade x diferença de forma não dicotômica? Como um paradigma implicando pluralidade e complexidade lidaria com essa distinção?

Muniz Sodré

A categoria “igualdade” é de natureza quantitativa e comparativa, já que supõe “mais um” e, a título de complementaridade lógica, “diferença”. Um paradigma que implique pluralismo e complexidade requer, possivelmente, uma ‘lógica’ das singularidades (e não das identidades), o que é muito complicado de se pôr em prática.

Benilton Bezerra Jr.

Parodiando Habermas, que certa vez afirmou que a unidade da razão se manifesta na multiplicidade de suas vozes, poderíamos dizer que, no projeto democrático, o ideal de igualdade é a condição de possibilidade de que as diferenças possam emergir, livres da coerção de um modelo normativo totalizante. Ou seja, é por defender uma sociedade justa *para todos* que podemos aceitar que singularidades e aspirações particulares se candidatem ao reconhecimento e à legitimidade.

Numa sociedade como esta em que vivemos, boa parte dos embates dizem respeito à delimitação das fronteiras entre a esfera do interesse comum, passível de ser discutida publicamente e regida por normas que valham para todos, igualmente, e a esfera das preferências privadas de cada um. A distribuição de riquezas e o funcionamento das instituições está no primeiro caso; as opções religiosas, as preferências estéticas e as formas de experimentação sexual, no segundo. Todos devem ser iguais perante a lei, e livres para “cultivarem a vida pessoal como obra de arte”, como dizia Foucault, ou para “buscarem a felicidade”, como queria Thomas Jefferson. Aqui não pode haver regras para todos, modelos a seguir, fórmulas a acatar. Respeitados os limites de caráter universal, que visam impedir a imposição de sofrimento físico ou moral a outros, devem prevalecer a liberdade, a criatividade, a imaginação, as diferenças.

Assim, no plano das ações políticas e de suas premissas e horizontes éticos, não é de oposição ou confronto a relação entre as noções de igualdade e diferença. Ou não necessariamente. Diferença e alteridade não significam, de imediato, exclusão, fragmentação, antinomia insuperável. Podem ser elementos indispensáveis à constituição da pluralidade inerente ao universo democrático. É claro que uma afirmação como essa implica um projeto que, infelizmente, está ausente na maioria dos Estados. Neles, o vigor das utopias de justiça social está entrincheirado em movimentos isolados, enfrentando a ofensiva do chamado neoliberalismo e seu descompromisso com a idéia de que a economia deva servir aos homens, e não o contrário.

Sabado Girardi

Posso indicar, no terreno da filosofia política, dois esforços de reconciliar o universalismo com a aceitação genuína do pluralismo das formas de vida e das políticas da diferença: a teoria crítica, por um lado, e o comunitarismo, por outro. Ambos procuram oferecer-nos alternativas para superar a oposição entre um objetivismo absolutista e insensível aos contextos (ainda na busca por critérios últimos de verdade) e as diversas espécies de relativismo, atentos

“...o vigor das utopias de justiça social está entrincheirado em movimentos isolados, enfrentando a ofensiva do chamado neoliberalismo e seu descompromisso com a idéia de que a economia deva servir aos homens, e não o contrário.”

à contingência das normas sociais e de convivência, mas incapazes de superar suas visões particularistas. As orientações de um Habermas e, de forma mais explícita, os escritos recentes de Honneth (1995), que conferem centralidade à luta pelo reconhecimento, integram a primeira corrente; na segunda, sobressai o universalismo hermenêutico e contextualista de Walzer (1994), especialmente alguns dos *insights* presentes na nova descrição da igualdade como igualdade complexa e em sua mais recente distinção entre minimalismo e maximalismo morais. A idéia de Walzer tem base pragmática. Ele parte de uma observação mais ou menos corriqueira: os termos morais têm significados mínimos e máximos e estes dois usos são apropriados para diferentes contextos, servindo a diferentes propósitos. As políticas da identidade e a dinâmica social do reconhecimento mostram, ao mesmo tempo, uma moral universalista, de expressão fina, aplicável em termos minimalistas, por exemplo, à condenação de regimes políticos tirânicos; e uma moral relativista, de expressão densa, aplicável em termos maximalistas, por exemplo, às escolhas locais ou comunitárias entre práticas distributivas alternativas concretas.

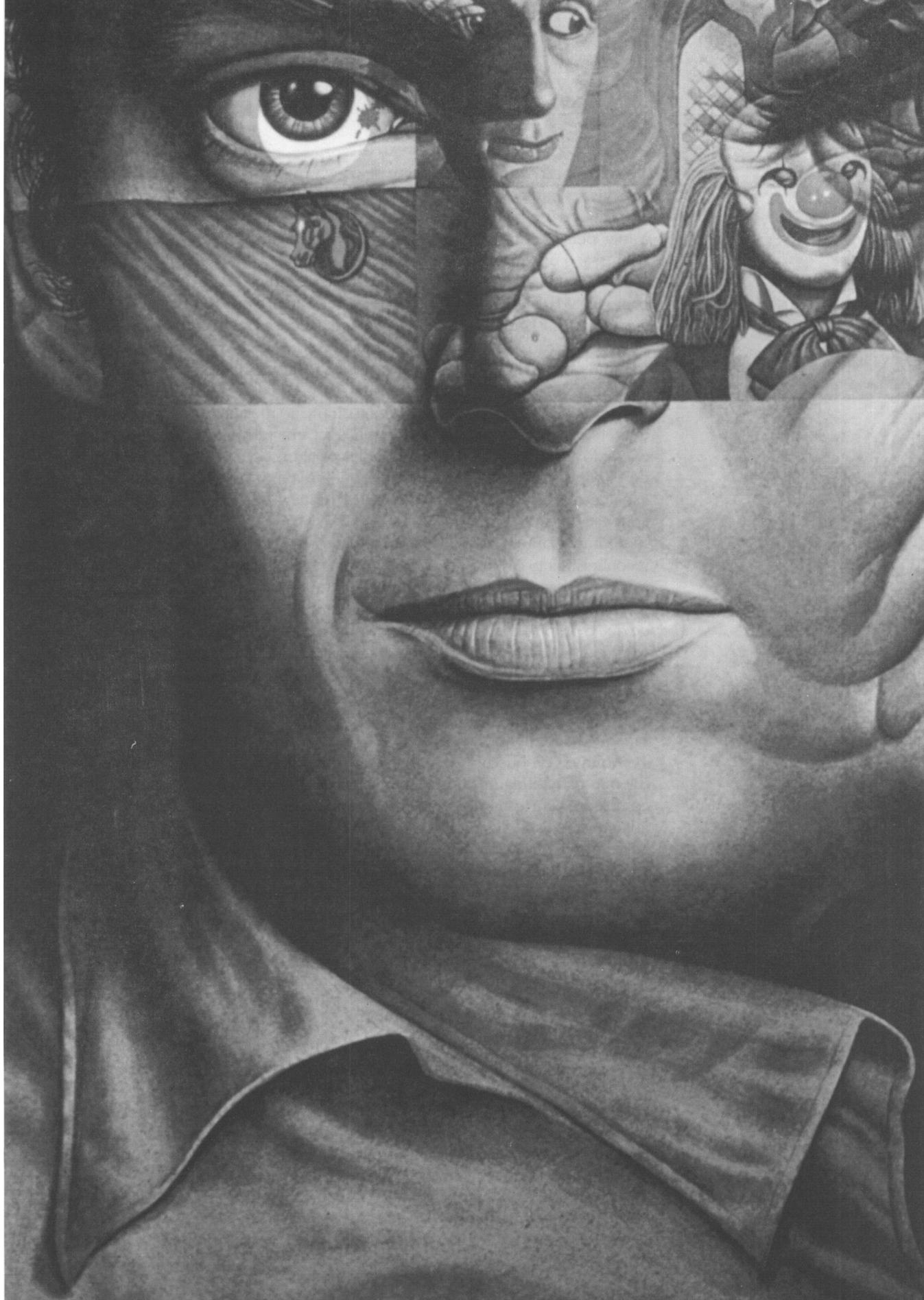
O importante na idéia de Honneth sobre o papel central da luta pelo reconhecimento é que torna obrigatória uma reconceitualização do universalismo à luz da idéia normativa de que indivíduos e grupos sociais têm de ser reconhecidos e respeitados em suas diferenças. Fica-se a um passo da idéia de que o próprio conceito de universalismo tem de ser ampliado, transferindo-se para o centro do cenário a qualidade moral das relações sociais. Isso implica que a universalidade da justiça na distribuição de bens sociais não seja avaliada apenas em seu aspecto material.

Nilson do Rosário Costa

Ao invés de buscar “engenharias institucionais” ideais para resolver os dilemas da igualdade/diferença, mesmo que fundadas em visões plurais e complexas bem justificadas, caberia compreender melhor como as sociedades lidaram com esse dilema, e que soluções tolerantes ‘consentiram’ que fossem adotadas para incorporar a diferença a um modo de vida civilizado. O aprendizado da convivência com o outro adquire-se na compreensão da natureza das políticas públicas que ofereceram a indivíduos incentivos para escolhas de condutas cooperativas e engenhosas. Esta ênfase no “aprendizado da experiência” pode ser um caminho razoável para se fugir à tentação de propor engenharias sociais totalizantes, em nome da ciência e da razão da história.

Neuma Aguiar

O conceito de diferença, tal como é acionado por intelectuais feministas, originou-se da psicanálise (Irigaray, 1984). Foi postulado como qualidade da subjetividade humana. Mais recentemente, tornou-se um componente central da filosofia da pós-modernidade que, por sua vez, formula uma crítica à percepção psicanalítica do sujeito, propondo outra versão do conceito, centrada na linguagem. Diferenças, nessa nova versão, podem ser acionadas *ad infinitum* para caracterizar qualidades de práticas discursivas maleáveis e dependentes do contexto. São descartadas outras perspectivas que distingam dimensões mais estáveis, ou institucionais, da vida social, o que se mantém só no âmbito de algumas tradições sociológicas. Apontei



recentemente (Aguiar, 1997) um vazio teórico nas ciências humanas que dificulta a análise da situação das mulheres. Estas ciências se aferram à concepção de essência humana que considera apenas os atributos masculinos, derivados de uma visão patriarcal do sujeito, do homem chefe de família. Nesse vácuo, práticas empíricas destacam a experiência feminina. Novos avanços teóricos a partir dos conceitos de gênero e da revisão crítica do conceito de patriarcado têm possibilitado reformulações sociológicas importantes para o conhecimento das mulheres. A transformação teórica ou política à luz desse conhecimento constitui um horizonte a ser conquistado e gera condições para que as comunidades se comuniquem e organizem em sociedade, combinando igualdade e diferenças, princípios gerais e particulares, convivência e conflito.

Qual a pertinência e a qualidade desse debate no contexto brasileiro?

Muniz Sodré

A quantidade do debate tem sido pobre, porque, em geral, se limita à argumentação economicista. A engenharia do poder fala economês; os governantes elegem-se hoje com essa linguagem. No entanto, é mais importante do que nunca debater 'transitivamente', pois a nação me parece um tanto cega pelo brilho das imagens na tevê, pelo reflexo das vitrinas de consumo e pelas falas de políticos com lábia de vendedor de automóvel caro. Considerando-se que a rede hegemônica de televisão é a principal via de acesso da população à 'realidade', é também imperativo estender esse debate transitivo à sociedade responsável.

Sabado Girardi

Em primeiro lugar, apoio a idéia de que essa discussão pertence à esfera do público e da ação política, contra a suposição bastante comum entre nós de que diz respeito só aos juízos privados dos indivíduos ou à ordem moral. Penso que as metáforas da igualdade e da diferença formam a base discursiva dos processos de construção das identidades coletivas, dos sujeitos sociais e de sua ação política concreta. Os discursos sobre a igualdade e a diferença, a justiça e a decência reportam-se à criação de um 'nós' (e de outros) sempre transitório e mutável, coletivos continuamente recriados.

Se pudéssemos definir, sinteticamente, uma demanda pragmática para a discussão no contexto brasileiro, diríamos que consiste na ampliação das audiências, o que se vincula ao problema da radicalização da democracia ou, se quiserem, à realização de um projeto de democracia inclusionista. Além de qualificar os consensos possíveis sobre temas que freqüentaram as velhas audiências do projeto democrático, interessa, sobretudo, incorporar novas audiências, política e moralmente competentes, com a intenção de radicalizar as políticas democráticas, tornando-as inclusionistas. Isto exigirá pelo menos dois procedimentos transitórios. Primeiro, teremos de transitar para uma noção de igualdade complexa, nos termos sugeridos por Michael Walzer. Com efeito, não serão capazes de adquirir uma institucionalidade democrática duradoura noções de igualdade que não incorporem a diferença em sua formulação, vale dizer, que não incorporem as demandas de reconhecimento étnico-raciais, de gênero, das minorias profissionais e ocupacionais e dos novíssimos excluídos da cidadania social keynesiana pelos mercados de trabalho

produção de ilustração criada
por Haruo Takano para cartaz
teatro Seibu, Japão 1982.

flexibilizados e submetidos aos ditames da eficiência; e que não considerem, seriamente, a questão do limite ecológico para a acumulação, ou como diriam os cevalinos, ao desenvolvimento produtivo.

Nilson do Rosário Costa

O Brasil apresenta dificuldades de conversão ao paradigma individualista-universalizante não tanto em razão de grandes clivagens étnicas ou culturais, mais sim pela paradoxal convivência dos valores subjacentes à “individualização”, “racionalização” e “responsabilização” com a permanente reprodução das segmentações hierárquicas. Por isso não se pode dizer que os dispositivos institucionais de “disciplinarização” das atitudes e *habitus*, associados ao modelo universalista-individualista, tenham predominado na produção dos sujeitos da ordem social brasileira. As classes populares exibem grande estranhamento face aos valores da cidadanização.

Muitos estudos antropológicos (mas não apenas eles) adotam um esquema dualista e propõem uma coluna para listar o que se refere a nós, à nossa cultura, e outra que se refere a eles, à cultura dos “outros”. No caso, às classes populares brasileiras. Argumentam os autores que a dualidade pode ser uma ferramenta útil para lidar com os dilemas que têm enfrentado a instauração da cultura ocidental moderna em oposição ao “mundo tradicional” das classes populares. Moderno \times tradicional seria a clivagem fundamental, e com ela se alinhariam igualdade \times diferença, liberdade \times sujeição, razão \times mito, ético \times mágico-ritual.

A dificuldade intransponível de as classes populares aderirem aos mais altos ideais da ‘cidadanização’ significa que pode ser uma tarefa vã o esforço de *institutional building* de uma ordem democrática? Os estudos dessa linhagem sustentam que uma das ameaças ao programa universalista-individualizante é a vocação das classes populares para as atividades que consolidam “a comunidade tradicional”, que seriam opostas à cidadania.

Tomando como tipo ideal o individualismo de matriz anglo-saxônica, é razoável a advertência de que a indiferenciação desses sujeitos em relação às lealdades familiares, tradicionais ou religiosas ameaça a formação do sentido de responsabilidade pública individual. Contudo, os autores ignoram a importância que teve para a formação da democracia “que funciona” a mediação da vida associativa, da “comunidade cívica”. Essa variável (e também a emergência do individualismo possessivo) contribuiu para que as instituições da cidadania tivessem êxito. O estudo de Putnam (1996), por exemplo, sugere que as diferenças de cultura associativa influenciaram decisivamente a formação de cidadãos atuantes e imbuídos de espírito público e a afirmação de relações políticas igualitárias. Sem dúvida, este é um debate necessário para que a nossa sociedade possa enxergar opções possíveis de “contrato social”, já que somos impelidos a estabelecer um jogo interativo onde as posições ‘nós’ e ‘eles’ nem sempre são definidas por barreiras tão nítidas e intransponíveis.

Benilton Bezerra Jr.

No Brasil, a discussão é crucial em virtude da brutalidade e complexidade do quadro de desigualdade social. Nosso credo oficial é democrático, nossas leis e regras proclamam que todos somos iguais e que o funcionamento das instituições visa dar a todos chances equilibradas de ascensão social e

“É como se o Brasil contivesse, de um modo paradoxal, igualdade e hierarquia, individualismo e holismo, como pontos paralelos de articulação simbólica e de constituição da realidade social.”

realização pessoal. No entanto, por baixo desta superfície encontra-se uma outra sociedade, de fato real, estruturada hierarquicamente e de forma extremamente rígida. Ela desmente a versão idealizada, ou oficial, e se aproxima do cenário social da Índia ou do Paquistão. É como se o Brasil contivesse, de um modo paradoxal, igualdade e hierarquia, individualismo e holismo, como pontos paralelos de articulação simbólica e de constituição da realidade social. O problema é que nas sociedades holisticamente organizadas, a hierarquia tem uma fonte de legitimação que torna a desigualdade aceitável. A religião na Índia oferece matrizes de significação diversas das encontradas na organização política oficial, de modo que o sistema de castas, embora abolido legalmente há mais de quarenta anos, ainda possui força simbólica suficiente para tornar plausível para um sujeito perceber-se membro efetivo da sociedade, independentemente do lugar que ocupa na hierarquia social. No Brasil, ao contrário, a hierarquia brutal não tem nenhuma base de legitimação.

Boa parte da população se vê submetida a uma espécie de injunção paradoxal: ser brasileiro sem ter um lugar no Brasil. Explico melhor: para a maioria de nós, trabalhadores intelectuais e membros das camadas médias, a vida aqui e ali oferece o que os antropólogos chamam de experiências de corroboração do ideário individualista. Mesmo que a realidade seja menos generosa que esse ideário, ele não é brutalmente desmentido, e conseguimos manter nossa auto-imagem de indivíduos e membros reconhecidos da sociedade, ainda que nossas aspirações permaneçam insatisfeitas. Para boa parte da população, isso é quase impossível: a miséria e exclusão a expulsa do jogo social. Isso decorre não apenas de fatos objetivos, mas também de fenômenos menos tangíveis, subjetivos, que estão implicados na visão de si e do mundo que os sujeitos são levados a construir para sobreviver psíquica e socialmente.

Dou um exemplo: um dos elementos constitutivos da experiência subjetiva é a temporalidade, o modo como experimentamos o tempo e nos situamos individual e coletivamente nele. Embora pareça, para a maioria de nós, absolutamente natural a capacidade que possuímos de pensar nossa vida como um contínuo que vai do passado que recordamos ao futuro que planejamos ou idealizamos, o fato é que esta é uma experiência construída historicamente. Em outras épocas ou culturas, que engendraram modos de subjetivação diversos, era outro o modo de perceber o tempo.

Ora, poder pensar o futuro como horizonte de possíveis, e o presente como lugar de construção desse futuro é fundamental para o exercício da cidadania. Sem isso, noções como projeto, ação coletiva, respeito à maioria etc. simplesmente não se sustentam. E essa modalidade de percepção do tempo, por não ser natural, precisa de alguma forma de suporte na experiência cotidiana dos sujeitos. Isso é indispensável para que se sintam compartilhando um universo social comum, que lhes diga respeito e que os trate com respeito, oferecendo-lhes um lugar em que possam se reconhecer como atores sociais. Para boa parte dos brasileiros, isso não acontece. A sociedade hierárquica brutal lhes retira, de fato, aquilo que a sociedade oficial clama como de direito. Não se limita a oprimir. Exclui os não-cidadãos. Com eles ocorre o que vem acontecendo com países inteiros, em escala mundial. Tornam-se simplesmente irrelevantes, num contexto de predomínio internacional da ideologia do mercado, e de submissão da política aos interesses econômicos

de grupos e ao poder da megaespeculação planetária. Alguém ainda se lembra da Libéria?

Neuma Aguiar

Benilton Bezerra Jr. aponta características da identidade nacional: uma camada superficial democrática e uma essência hierárquica e autoritária. Não acho que a Índia seja aquela sociedade holística de Dumont, embora tenha presenciado muito mais uma preocupação com a democracia, como princípio redistributivo, em nosso contexto. Acho importante, contudo, não naturalizar o autoritarismo brasileiro. Ele deriva de nosso passado patriarcal e escravista, que deixou não apenas uma cultura de desigualdade, mas conseqüências materiais iníquas. Quando a escravidão foi abolida, como bem denunciou Fernandes (1978), os negros foram deixados na miséria, sem nenhum amparo para enfrentar a nova ordem competitiva. A aspiração à igualdade é, portanto, legítima, sendo a ênfase na questão redistributiva uma forma de respeitá-lhes a diferença.

Feita esta ressalva, estou de acordo com sua posição de que a situação brasileira é extremamente desigual e intrincado o entrelaçamento das questões, o que exige que se combinem as dimensões de igualdade e diferença na análise da sociedade.

Sabado Girardi

Minha intenção nestes comentários finais não é examinar argumentos selecionados em meio à contribuição de cada debatedor. Não me sinto capaz disso, mesmo porque tenho a sensação de que cada uma das abordagens realçou muito mais a diferença, inclusive pelas diferenças e perspectivas disciplinares, do que a unidade, em que pesem as possibilidades de construção de determinados consensos. Duas questões levantadas por Nilson do Rosário Costa coincidem com minhas preocupações e vão ao cerne do debate. Nilson rejeita a pasteurização da diferença, sua universalização burra. É preciso estar alerta para isso porque não são raras as vezes em que vemos nossos argumentos (os meus, pelo menos) aprisionados nessa arapuca. Parece-me muito relevante o alerta para os diversos gradientes do que denomina de adesão/rejeição aos princípios de fundação do projeto democrático pelos 'diferentes' e para o caráter contingente e fundamentalmente político deste processo. Louvo não apenas o sentido 'realista' da observação, mas, sobretudo, a abertura para argumentos mais elaborados na perspectiva institucionalista pragmática. Seria legítimo inferir que os compromissos de fundação — para usarmos seu vocabulário — possam ser alargados de modo a incorporar novas audiências a um projeto democrático de vocação inclusionista? Em que medida o reconhecimento político das diferenças tem implicado revisões dos compromissos de fundação? Talvez, possamos encontrar pistas se percorrermos cuidadosamente as questões levantadas por Neuma Aguiar, notadamente seus argumentos sobre os limites do mercado para realizar o ideal integrador universalista do projeto; e sobre a necessidade de qualificar as diferenças politicamente relevantes.

Por outro lado, a idéia de que as políticas da diferença possam ensejar redescrições do projeto democrático vai de encontro a duas formulações de Muniz Sodré. Quando afirma que "há um limite real para o universalismo democrático, *por mais convictos que estejamos de que a democracia é a*

melhor técnica de governo' (grifo nosso), fica a sensação, primeiro, de que talvez nem todas as diferenças creiam que a democracia seja a melhor forma de governo. Posta dessa forma a questão, já não se detectam apenas limites objetivos à realização do projeto, mas também à mobilização subjetiva de energias utópicas para sua construção, e este me parece ser o ponto fundamental. De forma bem mais explícita, Muniz Sodré sustenta a idéia de que das instituições formais do universalismo só pode resultar uma espécie de absolutismo moral de aplicação violenta. Esse ponto tampouco pode ser negligenciado. A condenação moral de Nilson do Rosário Costa às 'engenharias totalitárias' elaboradas em nome da 'razão e da história' parece ter exatamente o mesmo sentido. Apesar da existência de outros institucionais, a idéia do consenso sobreposto (*overlapping consensus*), propugnada por Rawls (1993), representa uma das mais engenhosas 'soluções' para a questão da incorporação das diferenças a um projeto democrático com razoável pluralismo.

Referências Bibliográficas

- Aguiar, Neuma
1997 *Gênero e ciências humanas: desafios do ponto de vista das mulheres.* Rio de Janeiro, Rosa dos Tempos. (no prelo)
- Aguiar, Neuma
1994 *Rio de Janeiro plural: um guia para políticas sociais por gênero e raça.* Rio de Janeiro, Rosa dos Tempos.
- Birman, Joel
1992 'A cidadania tresloucada'. Em Benilton Bezerra Jr. e T. B. Amarante (orgs.), *Psiquiatria sem hospício.* Rio de Janeiro, Relume-Dumará.
- Bronstein, Zeldá
1997 'Feminism and the common good'. *Dissent*, vol. 44, nº 1.
- Calhoun, Craig
1996 'Whose classics? Which readings? Interpretation and cultural differences in the canonization of sociological theory'. Em Stephen P. Turner (org.), *Social theory & sociology: the classics and beyond.* Oxford, Blackwell.
- Cândido, Antônio
1951 'The Brazilian family'. Em T. Lynn Smith (org.), *Brazil: portrait of a continent.* Nova York, The Dryden Press.
- Coward, Rosalind
1983 *Patriarchal precedents: sexuality and social relations.* Londres, Routledge and Kegan Paul.
- Deleuze, Gilles
1988 *Diferença e repetição.* Rio de Janeiro, Graal.
- Eisenstein, Zillah
1979 *Capitalist patriarchy and the case for socialist feminism.* Nova York, Monthly Review Press.
- Elster, Jon
1991 *El cemento de la sociedad.* Barcelona, Gedisa.
- Faoro, Raimundo
1958 *Os donos do poder.* Porto Alegre, Globo.
- Fernandes, Florestan
1978 *A integração do negro na sociedade de classes.* São Paulo, Ática.
- Filmer, sir Robert
1991 Em Johann P. Sommerville (org.), *Patriarcha and other writings.* Cambridge, Cambridge University Press.

- Fishkin, James S.
1979 *Tyranny and legitimacy: a critique of political theories*. Baltimore, The Johns Hopkins University Press.
- Freyre, Gilberto
1973 *Casa grande e senzala*. Rio de Janeiro, José Olympio.
- Frankfurt, Harry
1997 'Equality and respect'. *Social Research*, vol. 64, nº 1, pp 3-16.
- Holanda, Sérgio
Buarque
1973 *Raízes do Brasil*. Rio de Janeiro, José Olympio.
- Honneth, Axel
1995 *The struggle for recognition: the moral grammar of social conflicts*. Cambridge, Massachusetts, MIT Press.
- Irigaray, Lucie
1984 *Ethique de la difference sexuelle*. Paris, Minuit.
- Laclau, Ernesto
1996 *Emancipación y diferencia*. Buenos Aires, Ariel.
- Locke, John
1967 Em P. Laslett (org.), *Two treatises on government*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Maine, Henry S.
1970 *Ancient law*. Gloucester, Massachusetts, Peter Smith.
- Mingione, Enzo
1991 *Fragmented societies: a sociology of economic life beyond the market paradigm*. Oxford, Blackwell.
- Mouzelis, Nicos
1995 *Sociological theory: what went wrong? Diagnosis and remedies*. Londres, Routledge.
- Mulhall, Stephen
e Swift, Adam
1992 *Liberals and communitarians*. Oxford, Blackwell.
- Nair, Sami
1996 'France: a crisis of integration'. *Dissent*, vol. 43, nº 3.
- Pateman, Carole
1988 *The sexual contract*. Stanford, Califórnia, Stanford University Press.
- Polanyi, K.
1984 *A grande transformação*. Rio de Janeiro, Campus.
- Putnam, Robert D.
1996 *Comunidade e democracia: a experiência da Itália moderna*. Rio de Janeiro, Fundação Getúlio Vargas.
- Ramos, Guerreiro
1960 *O problema nacional do Brasil*. Rio de Janeiro, Rago.
- Rasmussen, David
1990 *Universalism vs. communitarianism: contemporary debates in ethics*. Cambridge, Massachusetts, The MIT Press.
- Rawls, John
1993 *Political liberalism*. Nova York, Columbia University Press.
- Romero, Sílvia
1943 'O Brasil social'. Em Nelson Romero (org.), *História da literatura brasileira*. Rio de Janeiro, José Olympio.]
- Rorty, Amélie
Okseberg
1997 'From decency to civility by way of economics: first let's eat and then talk of right and wrong'. *Social Research*, vol. 64, nº 1, pp. 112-30.
- Rorty, Richard
1996 'Universalisme moral et tri économique'. *Diogène*, nº 173, pp. 3-15.

- Rorty, Richard
jul. 1993
'Solidariedade ou objetividade?'.
Novos Estudos Cebrap, 36.
- Simmel, Georg
1902
Über Sociale Differenzierung: Sociologische and Psychologische Untersuchungen.
Leipzig, Duncker and Humblot.
- Simmenl, Georg
1971
On individuality and social forms. Em Donald Levine (org.), Chicago,
Chicago University Press.
- Tönnies, Ferdinand
1970
Principios de sociologia.
México, Fondo de Cultura Económica.
- Touraine, Alain
1997
Pourrons nous vivre ensemble: égaux et différents.
Paris, Fayard.
- Vianna, Oliveira
1938
Populações meridionais do Brasil. São Paulo,
Companhia Editora Nacional.
- Walby, Sylvia
1990
Theorizing patriarchy.
Oxford, Blackwell.
- Walzer, Michael
1994
Thick and Thin: moral argument at home and abroad.
Notre Dame/Londres, niversity of Notre Dame Press.
- Walzer, Michael
1983
Spheres of justice, a defense of pluralism and equality.
Nova York, Basic Books.
- Weber, Max
1978
Em Guenther Roth e Claus Wittich (orgs.), *Economy and society*. Berkeley,
The University of California Press.