

DEDALUS - Acervo - FFLCH-FIL



21000004676

OK

Antônio Flávio Pierucci

CILADAS DA
DIFERENÇA



SBD-FFLCH-USP



172303

Universidade de São Paulo
Reitor: Prof. Dr. Jacques Marcovitch
Vice-Reitor: Prof. Dr. Adolpho José Melfi
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
Diretor: Prof. Dr. Francis Henrik Aubert
Vice-Diretor: Prof. Dr. Renato da Silva Queiroz
Departamento de Sociologia
Chefe: Prof. Dr. Sedi Hirano
Vice-Chefe: Prof. Dr. Lísias Nogueira Negrão
Coordenação do Curso de Pós-Graduação em Sociologia
Coordenador: Prof. Dr. Brasília Sallum Jr.
Vice-Coordenador: Prof. Dr. Sedi Hirano
Secretaria do Curso: Isabel do Cêu C. Matias e Celso Yamasaki

Agradecimento

(1) autor e o Curso de Pós-Graduação em Sociologia do Departamento de Sociologia da Universidade de São Paulo agradecem à CAPES — Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior — os recursos que viabilizaram a co-edição deste livro.

Curso de Pós-Graduação em Sociologia
Universidade de São Paulo

editora **34**

1. CILADAS DA DIFERENÇA

A sabedoria popular nos ensina, enfim, que uma coisa pode ser verdadeira mesmo que não seja nem bela nem santa nem boa.

(Max Weber, *A ciência como vocação*)

Conservadores costumam ter as seguintes convicções:

As pessoas não-brancas são inferiores.

A miscigenação deve ser desencorajada.

As mulheres não são iguais aos homens em inteligência.

Nem todos os seres humanos nascem com as mesmas potencialidades.

Não há razão para se instituir a igualdade salarial.

Só as pessoas com um determinado nível de inteligência e educação deveriam poder votar.

Pessoas com graves defeitos hereditários deveriam ser compulsoriamente esterilizadas.

As leis atualmente vigentes não favorecem os ricos.

A propriedade privada não pode ser abolida.

A estatização leva à ineficiência.

A guerra é inerente à natureza humana.

O tratamento que estamos dando aos criminosos não é rigoroso o bastante.

A pena de morte não é uma coisa de bárbaros.

Os crimes violentos deveriam ser punidos com o açoite.

Os japoneses são um povo cruel por natureza.

Os judeus não são tão respeitáveis, tão honestos e tão bons cidadãos quanto os outros grupos.

Não é uma conduta antiquada observar o preceito dominical.

As leis contra o aborto não devem ser abolidas.

As leis do divórcio não deveriam ser alteradas no sentido de torná-lo mais fácil.

Unões conjugais consensuais não são desejáveis.

Não se deve proibir os experimentos científicos com animais vivos.

A liberdade irrestrita de discussão não é desejável.

Deveria haver menos polêmicas e discussões políticas no rádio e na TV.

Os objetores de consciência são traidores.

Somente com o retorno à religião pode a civilização ter esperança de sobreviver.

A educação religiosa deveria ser obrigatória.

A educação sexual não deve ser dada a todos, meninos e meninas.

Não é errado que aos homens seja permitida maior liberdade sexual que às mulheres.

Nossas dificuldades presentes se devem antes a causas morais que econômicas.

A "vara de marmelo" é um bom princípio educativo.

A DIFERENÇA VEM DA DIREITA

Com este rol de enunciados daria para descrever quase com perfeição a mentalidade de direita encontrada na maior metrópole brasileira nas décadas finais do século XX. Em minhas pesquisas com gravador em 1986 e 1987 pelos bairros de classe média baixa de São Paulo encontrei muita gente assim, que reage, sente e pensa tal e qual. É típico. São pessoas que, para surpresa minha no início, dizem alto ao pesquisador, alto e sem maiores rodeios, o que eles próprios pensam e sentem (e que tantos outros pensam

e sentem, mas não dizem) a respeito da convivência ou da mera proximidade, é bem verdade que às vezes epidérmica, com indivíduos de certas categorias ou camadas sociais, certos grupos de origem que eles *sabem distinguir* muito bem numa cidade tão populosa quanto São Paulo.

Na verdade, porém, estas frases que na abertura deste ensaio cismei em reproduzir *ipsis litteris* (com exceção da referência à TV) compõem o retrato do conservador inglês da segunda metade dos anos 40, tal como revelado por uma pesquisa amostral realizada por Hans J. Eysenck mediante questionário aplicado individualmente a 250 conservadores, 250 liberais e 250 socialistas, todos eles de classe média, adultos, urbanos e brancos. Apesar da enorme distância sócio-cultural entre as populações urbanas pesquisadas da Inglaterra e do Brasil, do fosso que separa a história dos dois países, do lapso de quatro importantes décadas a afastar as duas pesquisas, as coincidências nem um pouco superficiais e nada casuais que se pode observar nesses dois universos mentais falam, sim, de uma similitude profunda e de uma permanência impressionante.

Quando peguei o artigo de Hans Eysenck, "Social Attitude and Social Class", publicado no número de lançamento de uma das mais importantes e influentes revistas de Sociologia, o *British Journal of Sociology*, ano I, n° 1, março de 1950, e aí encontrei as crenças de direita assim enunciadas e elencadas, empiricamente coletadas, fiquei boquiaberto em face de tamanha e tão nítida semelhança entre os conservadores britânicos do final dos anos 1940 e os ativistas eleitorais de direita por mim pesquisados na São Paulo da segunda metade dos anos 80. Quis me parecer, apesar do amarelado da revista que eu folheava entre curioso e espantado, que o tempo não havia passado, que aquele pequeno artigo não falava de um outro lugar nem de outra gente. Claro, há nessa lista pequenos detalhes que impedem que a coincidência seja perfeita. Mas de modo algum empanam a similitude nem relaxam o parentesco que linha por linha, quase que palavra por palavra, se constata neste rol de atitudes de direita, lá e aqui, que são de

lá mas que poderiam muito bem ser daqui, dagora, saltando todos os fossos históricos, cumulando todos os hitos culturais, cruzando fronteiras nacionais, embaralhando os tempos e atravessando os espaços, todas as especificidades e diferenças históricas e culturais percorridas por *uma idêntica obsessão de afirmar e sublinhar as diferenças* entre grupos de humanos dotados (é o que se diz) de especificidades irreduzíveis. Ironia da pesquisa sociológica ou ironia da História, para desespero de Paul Veyne, nada mais parecido com um conservador inglês de 1940 e poucos, tirante talvez o estilo, quando há estilo, do que um paulistano de direita de 1980 e poucos.

Chamo a atenção para um outro aspecto coincidente: a pesquisa de Eysenck selecionou os entrevistados primeiro por sua classificação política (assim como a minha, que primeiro perguntava em quem a pessoa tinha votado na última eleição). Pois bem, a análise fatorial das intercorrelações entre as respostas ao questionário de Eysenck revelou a existência de um fator geral de conservadorismo-radicalismo percorrendo de ponta a ponta todo o conjunto das questões. Isto quer dizer, para bom entendedor, que os conservadores diferem dos socialistas e dos liberais "numa ampla variedade de itens, muitos dos quais parecem ter bem pouca relação com a política" (Eysenck, 1950: 61). É que um objeto de investigação como este acaba se impondo como aquilo que realmente é, e que, por sinal, lhe conserva e garante uma sempre renovada atualidade, um sempre rejuvenescido apelo. A saber: mais que uma fórmula de governo, o pensamento, a mentalidade e a sensibilidade de direita articulam uma concepção global de sociedade a um modo de sociabilidade. Isto foi assim desde o começo, desde que a ultradireita contra-revolucionária, anti-1789, achou de prescrever uma restauração da ordem tradicional: "uma restauração social mais ainda do que política", lembra René Remond, o mais importante historiador das direitas na França, que vê nesta demanda de preservação, de retomada ou de reinvenção de uma forma de sociabilidade "a significação profunda da Restauração e a aspiração fundamental do pensamen-

to contra-revolucionário” (Rémoud, 1982: 58), o qual, por isso mesmo, por essa carga regressiva com pretensão holística, conseguiu manter sempre em forma seus atrativos e bem aguçado seu mordente, mesmo quando, mais tarde, já se haviam desvanecido todas as esperanças de restauração efetiva do governo monárquico. Muito mais do que de conservação política, o programa historicamente fundante da direita inseriu em seu núcleo mais resistente a pretensão de conservação social: o conservantismo é antes de mais nada uma proposta de sociabilidade, um projeto de sociabilidade antagonista do projeto da modernidade ilustrada. Uma “contra-utopia”, no dizer de Karl Mannheim (Mannheim, 1968: 253). E, na medida em que é uma combinação não apenas de idéias mas de práticas (práticas de ataque e autodefesa, de distinção e hierarquização, desprezo e humilhação, intolância e agressão, profílexia e higienização, discriminação e segregação), de discursos espontâneos e discursos doutrinários abrangendo a esfera pública e a vida privada, de soluções políticas e econômicas mas também de demandas de restauração moral e correção comportamental, princípios e estereótipos, fantasmas e preconceitos, girando em torno ou nascendo em raio de uma obsessão identitária, isto é, de uma necessidade sempre auto-referida de preservação à *outrance* de um “eu” ou um “nós” ameaçado, na medida em que ele é esta combinação toda, o “diferentismo” (se este nome existir) é um verdadeiro “fenômeno social total” (Baibar e Wallerstein, 1988: 28). Noutras palavras, mais do que no campo político *stricto sensu*, as direitas se constroem e se difundem no campo metapolítico das relações sociais quotidianas, dos modos e estilos de vida e da luta cultural. Daí seu fôlego de gato dois séculos depois e seu charme que se revigora por toda parte neste fim de milênio, enquanto tudo o que é sólido continua desmanchando no ar.

Mesmo sabendo que a semelhança entre os achados empíricos de Eysenck e os meus levanta um problema interessantíssimo — a saber, se há uma universalidade ou transculturalidade das atitudes e opiniões, posições e disposições de direita, se há uma

estrutura invariante, e tudo leva a crer que sim —, não é por aí que vou conduzir este ensaio. Abri-lo deste modo, entretanto, fornece-me o atalho de que preciso para ir mais diretamente ao ponto que me interessa e que o título anuncia. A saber: a certeza de que os seres humanos não são iguais porque não nascem iguais e portanto não podem ser tratados como iguais, quem primeiro a professou e apregoeou nos tempos modernos foi a direita. Para ser historiograficamente mais exato, foi a ultradireita do final do século XVIII e primeiras décadas do XIX, aliás a primeira direita a surgir na História, em reação à Revolução Francesa, ao ideal republicano de igualdade e fraternidade e a tudo quanto de universalismo e igualitarismo havia no movimento das idéias filosóficas do século XVIII (Rémoud, 1982: 46-71). Dito de outro modo: o pavilhão da *defesa das diferenças*, hoje empunhado à esquerda com ares de recém-chegada inocência pelos “novos” movimentos sociais (o das mulheres, o dos negros, o dos índios, o dos homossexuais, os das minorias étnicas ou linguísticas ou regionais etc.), foi na origem — e permanece fundamentalmente — o grande signo/desígnio das direitas, velhas ou novas, extremas ou moderadas. Pois, funcionando no registro da evidência, as diferenças explicam as desigualdades de fato e reclamam a desigualdade (legítima) de direito. *Difference oblige, chacun à sa place.*

A ABSTRATA NUDEZ DO APENAS HOMEM

Há em Hannah Arendt uma expressão que não esqueço. Há muitas, aliás, na escrita desta pensadora que é também admirável escritora. Uma delas instalou-se definitivamente em meu estoque de metáforas logo que a li. Refere-se ao homem universal e está no livro sobre as origens do totalitarismo: *abstrata nudez*.

“A abstrata nudez de ser apenas homem, nada mais”.

É forte a idéia. E é conservadora, no sentido mais isento da palavra. Tal expressivo sintagma (ou devo dizer impressivo, já que tanto me impressionou?) aparece pelo menos três vezes no capí-

tulo sobre "O declínio do Estado-Nação e o fim dos Direitos do Homem" (Arendt, 1978: 347-88). Aparece a primeira vez no contexto imediato de uma discussão acerca da condição dos escravos, os quais o grande Aristóteles não incluiu entre os seres humanos, condição portanto de destituição radical que entretanto a autora rediscute — "à luz de eventos recentes" — para afirmar que "mesmo os escravos ainda pertenciam a algum tipo de comunidade humana, (porquanto) o seu trabalho era necessário, usado e explorado, e isto mantinha-os dentro do âmbito da humanidade". Logo em seguida vem a frase em cujo meio aparece o homem nu: "Ser um escravo significava, afinal, ter uma *qualidade diferente*, mas sempre com um lugar na sociedade, portanto, algo mais do que a *abstrata nudez* de ser unicamente humano e nada mais" (Arendt, 1978: 382, grifos meus). As outras duas passagens vêm poucas páginas adiante. Hannah Arendt ainda está discutindo o paradoxo dos direitos humanos quando, a certa altura, levada talvez pela lógica interna de suas premissas "comunitaristas" a respeito da condição humana, de seus pressupostos "apartencianistas", recorre ao pensamento de ninguém menos que o próprio ícone do conservadorismo inglês anti-Luzes — Edmund Burke.

Arendt retorna a Burke não para discordar, mas para lhe dar razão. Como quem pragmaticamente dá a mão à palmatória?, pergunta. "Estes fatos e reflexões", escreve Hannah Arendt, "constituem o que parece uma confirmação irônica, amarga e tardia dos famosos argumentos com que Edmund Burke se opôs à Declaração dos Direitos do Homem feita pela Revolução Francesa. Parece-nos dar alento à sua afirmação de que os direitos humanos eram uma '*abstração*'..." (Arendt, 1978: 384, grifo meu). Eis a passagem-chave: "A validade pragmática do conceito de Burke parece estar fora de dúvida, à luz das nossas muitas experiências. (...) O conceito de direitos humanos, baseado na suposta existência de um ser humano em si, desmoronou no mesmo instante em que aqueles que diziam acreditar nele se confrontaram pela primeira vez com pessoas que realmente haviam perdido todas as outras *qualidades e relações específicas* — exceto que ainda eram huma-

nos. O mundo não viu nada de sagrado na *abstrata nudez* de ser unicamente humano" (*ibid.*: 385).

E finalmente a terceira vez, como um eco da mesma visada comunitarista, flexionando apenas no tom: "Os sobreviventes dos campos de extermínio, os internados nos campos de concentração e de refugiados, e até os relativamente afortunados apátridas, puderam ver, mesmo sem os argumentos de Burke, que a *nudez abstrata* de serem unicamente humanos era o maior risco que corriam" (*ibid.*: 385). Sem exagero no paralelismo: para falar sobre as *ciudades da diferença*, é fundamental revisar certos autores que, como Hannah Arendt, estiveram sempre de olho nas *ciudades da igualdade*, atentos ao enorme risco que representa — "o maior risco", diz ela — o universalismo igualitário, a igualdade universal. O homem universal é o resultado histórico de um desnudamento: ele surge historicamente quando despojado do valor de suas diferenças culturais. Quando desvalorizado *em sua diferença*. O prelúdio dessa privação de "relações específicas" e "qualidades diferentes" foi identificado pelos "liberais conservadores" (Hume, Burke, Constant, Tocqueville e bem mais tarde Raymond Aron) no jacobinismo racionalista-constitutivo em ato na Revolução Francesa; Hannah Arendt irá localizar seu acabamento lógico nos totalitarismos do século XX.

Deixemos de lado a recusa inconfessada de Hannah Arendt a encarar de frente a *diferença judaica*, dito de outro modo, a diferença da condição judaica, como tendo sido, ela sim, a razão alucinada e o alvo da perseguição e da vontade de extermínio. Fica difícil acompanhar a filósofa nesse verdadeiro *tour de force* de projetar o motivo da barbárie que desabou sobre os judeus na *generalidade de sua abstrata condição de homens em si*. Ao que se sabe, e a historiografia recente sobre os totalitarismos europeus do século XX tem ido nesta direção, os judeus não foram tratados daquela inconcebível forma pelo fato de serem considerados *iguais* a todos os seres humanos, abstraídos de "todas as outras qualidades e relações específicas". Ao contrário. Foi precisamente pelo ódio à sua especificidade de "judeus" — à *sua diferença*.

Foi por heterofobia, por fobia à sua alteridade irreductível. E uma vez reconhecido o fato bruto da alteridade, da diferença incomensurável, foi por desvalorização da diferença reconhecida, cuja existência neste mesmo ato é reafirmada para ser negada, expelida, exterminada. E não, como quer Hannah Arendt, por abolição das particularidades culturais no moderno despojamento que leva à abstrata nudez. Deixemos de lado, por ora, os excessos cometidos pelo “comunitarismo” de Hannah Arendt e acompanhemos rapidamente suas incursões pelas fontes do pensamento contra-revolucionário do século XVIII onde se encontra — e se aprende — um elucidativo modo de contrapor *diferença* a *abstração*. Voltemos a 1789.

De 1789 é a Revolução Francesa e de 1789 é o livro de Edmund Burke, *Reflexões sobre a Revolução de França*, de longe a obra que maior atração e influência exerceu sobre as correntes contra-revolucionárias no mundo todo. Por contra-revolucionárias neste contexto entenda-se, obviamente: contrárias às demandas modernas de liberdade, igualdade e fraternidade; contra, portanto, as formulações políticas tributárias do *espírito de abstração*. Eis o binômio que traveja o principal da argumentação de Burke: a rejeição dos Direitos do Homem como metafísica abstrata, geométrica, e a recusa a aceitar e mesmo a conceber, em cima de tais inseguras bases, uma nova sociedade civil desde logo reduzida a não ser senão... uma *tabula rasa*, uma *carte blanche* (Burke, 1989: 264).

Burke enxerga contradição na pretensão revolucionária de erigir os Direitos do Homem em princípios da constituição política de um povo que não é geral, é singular. “O governo dos homens não é estabelecido em virtude de direitos naturais que podem existir e de fato existem em total independência dele. Existem em muito maior clareza, e num grau muito maior de *perfeição abstrata*: mas esta abstrata perfeição é seu defeito prático” (*ibid.*: 76). Por natureza, são direitos subjetivos, individuais; sociais, portanto, e apolíticos, anteriores que são a toda convenção. Direitos do Homem? Mas o Homem, enquanto abstração,

não existe para Burke, que declara ter sob sua contemplação o homem-social-civil, e não outro: *the civil social man, and no other* (Burke, *apud* Scruton, 1991: 34). Ora, a definição dos Direitos do Homem é feita *a priori*. São direitos teóricos, abstratos, indiferentes a toda consideração de ordem prática e a todo conteúdo histórico único. São pura ficção metafísica, “*these metaphysic rights*” ... Mais sensato, então, do que confiar “em princípios abstratos como os Direitos do Homem”, seria o apoiar-se na “herança vinculada” daqueles direitos que um homem, não o Homem, transmite a seus filhos do mesmo modo que lhes transmite a própria vida e, assim apoiado, descobrir que suas salvaguardas são “os direitos dos ingleses” (*the rights of Englishmen*), esse “patrimônio herdado dos seus antepassados” (*ibid.*: 30), emanção que vem “de dentro da nação” (cf. Arendt, 1978: 384). Daí que para Burke as constituições dos diferentes povos não podem ser senão diferentes umas das outras. “Elas não podem ser fixadas sobre uma *regra abstrata*, e nada é tão tolo quanto discuti-las com base neste princípio” (*ibid.*: 77, grifo meu).

A ficção especulativa dos direitos do homem — *these metaphysic rights* — ignora em sua simplicidade fácil a complexidade do ser humano e dos mecanismos da vida social. “A natureza do homem é intrincada, os fins da sociedade são do mais alto grau de complexidade possível; conseqüentemente, nenhuma disposição ou organização *simples* do poder pode convir, nem à natureza do homem, nem à qualidade de seus negócios” (Burke, 1989: 78). A concepção simplificadora e redutora da natureza humana, da vida social e da ordem política, tal como encontrada na doutrina dos *Droits de l’Homme* e nas novas constituições políticas modernas, descompromete o homem em relação à sua comunidade de origem, à qual deve sua diferença histórica, arranca-lhe as raízes, das quais depende sua vida pessoal, que é social e civil. A violência revolucionária, legitimada pela teoria, é a consequência lógica de uma filosofia abstrata que tira do coração do homem os sentimentos mais elementares de compaixão, os laços identitários, as raízes comunitárias, a parceria “não só com os que

estão vivos, mas entre os que estão vivos, os que morreram e os que vão nascer”, parceria que, além de intergeracional, “conecta o mundo visível com o mundo invisível” (*apud* Scruton, 1991: 39). Não é à toa que no texto de Burke, num relance, a construção abstrata do mundo, preconizada pela Assembléia revolucionária, aparece diabolizada como “o espírito do mal”, a própria figura da negação em ato — um poder destruidor das sociedades e dos costumes estabelecidos pela História: “Como o espírito do mal, o poder de que (a Assembléia) goza é feito para revirar e destruir; já que poder para construir ela não tem nenhum, a não ser os engenhos necessários a outras convulsões e a novas destruições” (*ibid.*: 87).

Em Burke se associam harmoniosamente conservadorismo e empirismo. É conservador e empirista, ou melhor: porque empirista. Sua filosofia política é, ela mesma, um empirismo, uma filosofia da experiência. Seu conservadorismo sócio-político trabalha no registro da evidência imediata. *A démarche* se apresenta antes pragmática que teórica, mais próxima da sociologia política do que da especulação filosófica, interessada antes nas realidades concretas de uma vida social realmente existente do que nalguma idéia abstrata de liberdade humana, nalguma idéia metafísica de emancipação do indivíduo como ser humano “em si”, privado de sua *true community*. Os princípios gerais de sua filosofia política estão de ponta a ponta atravessados por aquela ar-téria empirista que, contra as pretensões da Razão cartesiana, defende desde David Hume a herança do passado e da tradição, o cabedal das épocas passadas. Para Burke, as qualidades específicas das comunidades humanas estão entre os *dados sensíveis* que corrigem a Razão, a razão nua, *the naked reason* (cf. Scruton, 1991: 38). Onde Burke vem falar de “razão nua”, Hannah Arendt vai falar de “abstrata nudez”. Dá para perceber que, quando se trata de enfatizar a desconfiância em relação à Razão revolucionária, iluminista, equalizadora, um recurso imagético muito expressivo para uso do pensamento conservador é justamente a nudez, o que não deixa de ser altamente sintomático.

A DIFERENÇA É O SENSÍVEL

Meu propósito neste ensaio é entrar numa discussão. Com todos aqueles que, sustentando posições de esquerda hoje no Brasil, procuram fazer da diferença uma boa causa pela qual lutar, uma boa idéia a ser defendida, difundida e ensinada. O que vai ser dito aqui, fruto de minhas indagações e minhas leituras, bem como da sempre renovada surpresa com o teor das entrevistas feitas por mim e minha equipe na cidade de São Paulo, não irá seguramente tão fundo, nem sairá tão ordenado quanto eu gostaria. Não pretendo originalidade. Só quero entrar no debate, por escrito.

Mas eu ia dizendo que o retrato-tipo do cidadão conservador revelado por Eysenck me fornece o atalho para ir diretamente ao que me interessa discutir aqui. É que a listagem de atitudes de direita que reproduzo na abertura deste ensaio inclui boa dose de afirmações racistas, sexistas e moralistas. Deixemos o moralismo para outra ocasião e o sexismo para mais adiante. Começemos por onde começa a lista de Eysenck: pelo racismo.

Existe por aí, nos meios letrados e mais bem informados, uma espécie de evidência primeira, hegemônica e, talvez por isso mesmo, um tanto irrefletida, quase uma “idéia recebida”, que associa as ideologias, mentalidades e sensibilidades de direita, conservadoras, aristocráticas, autoritárias, colonialistas, elitistas, o que seja, com os racismos e chauvinismos de todos os tipos e níveis. Até aí, tudo bem, não há nada de errado com isto, pelo contrário. Mas existe também — e estas minhas reflexões pretendem mexer com o estado espontâneo das artes neste ponto em nosso país — uma outra “idéia recebida”, que pensa como suficiente, e por si só todo-esclarecedora, a definição do(s) racismo(s) e chauvinismo(s) como sendo, em sua essência, *rejeição da diferença*. O racismo é interpretado apenas como recusa, incapacidade ou impossibilidade de aceitar o outro, o diferente, o não-semelhante, o não-idêntico. Deste ponto de vista, pelo qual se expressa também a interpretação antirracista hegemônica no senso comum intelectualizado, o racismo acaba limitado *a priori* por uma definição simplificadoras, ou pelo

menos pouco sofisticada (sobretudo para os dias que correm), que o circunscribe nos marcos da heterofobia, "...esta estranha recusa da diferença, na qual o racismo vem um dia se enxertar" (Delacampagne, 1977: 145), esta "recusa de outrem em nome de não importa qual diferença" (Memmi, 1982: 118). "O racismo é essencialmente heterofobia" (Gabel, 1983: 432). É? Esta evidência definicional do racismo como rejeição fóbica da diferença, convicção generalizada do racismo depois do genocídio nazi, certeza *prima facie* compartilhada pelos círculos mais esclarecidos e as mentes mais democráticas, evidência imediata que no entanto não diz toda a verdade, apenas meia, igualzinho a qualquer outra verdade de vulgarata, é claro que facilita muitíssimo o abraçar a causa da diferença como algo inovador, progressista, emancipatório, humanitário, já que, reza a vulgarata anti-racista, quem recusa a diferença é a direita racista, obscurantista, atrasada, fascista.

Ora bem, isto impede de atinar com tudo aquilo que nos racimos e chauvinismos existe e procede da *atenção à diferença*. Outras palavras, isto nos impede de ver os racimos e chauvinismos de todos os tipos e graus como celebração da *certeza das diferenças* e, daí sim, como prescrição da urgência de sublinhar as diferenças para manter as distâncias (cf. De Rudder, 1985). O racista vê o mundo dos humanos sob a ótica privilegiada da diferença, melhor dizendo, pondo em foco a diferença. A *démarche* racista começa por aí, pela focalização da diferença. O racismo não é primeiro rejeição da diferença, mas obsessão com a diferença, seja ela constatarável, ou apenas suposta, imaginada, atribuída. Estas linhas, que nascem do trato constante com as falas de cidadãos paulistanos que fazem da certeza da diferença uma razão para militar politicamente em favor de candidatos e propostas de direita, e direita autoritária, ou- sam sugerir um pouco mais de circunspecção no trato desta questão.

O funcionamento retórico da linguagem ordinária dos ativistas entrevistados, o seu modo de argumentação (que visa à persuasão, é claro, quando não supõe já de saída o consentimento espontâneo com o seu ponto de vista, posto que todo conservador, mesmo aquele não muito elaborado intelectualmente, tem quase sem-

pre a boa consciência de estar expressando a opinião de todos, instalado desde logo na convicção de que a opinião pública está com ele) oscila o tempo todo entre a celebração (auto-referida) da diferença e a repulsa aos diferentes, entre a afirmação e a negação, entre a constatação inescapável do fato, da existência efetiva das diferenças, e a recusa (mais ou menos agressiva, mais ou menos violenta) de conviver com elas. Afirmação e negação, celebração e repulsa convertem-se indefinidamente um no outro em suas falas, que uma mesma obsessão (hétero-referida) percorre: "eles são diferentes". Depois de algum tempo de familiaridade com as falas dos entrevistados, de decantação desta ambigüidade funcional da linguagem não intelectualizada de direita acerca da diferença (não intelectualizada mas militante, convém não esquecer), conclui que não é ocioso insistir em explicitar os dois momentos, os dois atos mentais envolvidos no racismo espontâneo e dispô-los segundo sua ordem, a saber: *a rejeição da diferença vem depois da afirmação enfática da diferença*.

Para a direita, portanto, o discurso que afirma as diferenças — negro é diferente de branco, a mulher é diferente do homem, nordestino é diferente de paulista e assim por diante — é o discurso inaugural, a enunciação fundante, a evidência primeira, a verdade imediata e inconteste. Empírica. (Ilusão do sensível?) Os mecanismos que se seguem a esta "constatação do bon senso" acerca do "fato concreto" das diferenças (focalizar, sublinhar, fixar, absolutizar, naturalizar, biologizar, perenizar...) é que vão transformá-la numa tomada de posição racista propriamente dita, excludente e destrutiva da(s) diferença(s) selecionada(s) como alvo, numa convicção de segundo grau legitimadora de práticas de violência no mínimo verbal. A particularidade do racismo clássico, lembra Colette Guillaumin, definido "como uma biologização do pensamento social", reside na tentativa de, por este viés, absolutizar a diferença observada ou imaginada (Guillaumin, 1972: 4). Entre a afirmação da diferença (constatada ou inventada) e sua rejeição (que é onde o racismo se consuma), medeia uma série de procedimentos discursivos tendentes a au-

mentar a distância entre os signos, a exacerbar a diferença, a *fa-zer funcionar a diferença*, radicalizando-a no ato mesmo de enraizá-la no dado biológico (racismo clássico) ou no dado cultural dito “irredutível” (neo-racismo) (cf. Taguieff, 1990). Mas o importante é que o passo inicial é dado toda vez que a diferença é dita enfaticamente, toda vez que os discursos sobre a sociedade, os imaginários sociais, são “recentrados” sobre a certeza das diferenças, agora enunciadas.

Se assim é, o que dizer de quando a diferença passa a ser alardeada e procurada, que é o que anda acontecendo em alguns dos “novos movimentos sociais”, em certas ONGs e em certos círculos acadêmicos? Eu tendo a concordar com aqueles que vêem na focalização da diferença o critério para diagnosticar o processo (sutil desde logo, e nesta sutileza reside muito da força dos neo-racismos) de racialização dos imaginários sociais. E não só. Na medida em que isto passa a ocorrer no campo de cá, no campo ideológico das esquerdas, a indistinação dos significantes só faz aumentar a precariedade da sinalização das diferenças ideológicas, que, estas então, embaralhadas, confundidas, deixam de poder ser ditas com nitidez. Efeito perverso por excelência do enfoque na diferença (de gênero, de cultura, de raízes, de modos de vida etc.) como bandeira de luta dos movimentos de esquerda é, na minha opinião, o embaçamento do foco ou um obscurecimento ainda maior das diferenças definidoras dos campos adversários na guerra ideológica. Que venha o movimento das mulheres fixar para o *uomo qualunque* que a mulher é diferente do homem, *quid novi?* Que venha o movimento negro em suas falas e em seus escritos bradar para uma sociedade como a nossa, que nasceu escravocrata e assim permaneceu durante séculos, e preconizar no cotidiano agressivo desta metrópole que “negro é diferente”, *quid novi?* Isto é o que todo mundo já sabe desde sempre, não choca ouvido algum, apenas confirma o já sabido e, pior ainda, legitima que a diferença seja enfocada e as distâncias, alargadas. Daí que essa atmosfera pós-moderna que hoje muitos de nós respiramos nos ambientes de esquerda, essa onda de celebração neo-

barroca das diferenças, de apego às singularidades culturais, de apologia da irredutibilidade das particularidades e especificidades culturais, sociais e contextuais, tudo isso assusta muito pouco as cabeças de direita, também elas perpassadas de “fundamentalismo cultural” (ver Stolcke, 1993). Trata-se de um discurso absolutamente palatável, familiar mesmo, à direita popular.

Para um indivíduo dessa direita, o discurso não-palatável, aquele que mais do que qualquer outro desencadeia sua violência verbal, lhe arranca imprecações, injúrias e acusações não raro ferozes, aquele que provoca sua ojeriza e lhe causa urticária é, ainda hoje, duzentos anos depois, o discurso dos Direitos Humanos¹, o discurso revolucionário da igualdade, seja a igualdade diante da lei, seja a igualdade de condições econômicas (a conquistar como direito), seja a igualdade primeira de pertencermos todos à mesma condição, a igualdade ao nascer. Vale dizer que em nosso país o discurso não palatável e imediatamente odioso ainda é, cento e poucos anos depois da abolição da escravatura, o *discurso abolicionista* das desigualdades e subordinadas, discriminações e humilhações, segregações e exclusões. Se há que procurar uma estrutura invariante e permanente das várias formações históricas de direita através desses dois últimos séculos da modernidade, tal estrutura se encontra nisto: na denegação do direito (Balibar, 1988: 29).

Entre a igualdade e a diferença apresentadas como uma disjuntiva, e já o simples fato de assim pôr os conceitos pode ter implicações conservadoras duradouras, a direita já escolheu, desde sempre, a diferença. E ela o fez logo, já de saída, no nascedouro. Já a primeira formação diretista que a História conheceu, a direita tradicionalista e contra-revolucionária, constituiu-se, de um lado, rejeitando a noção de igualdade como radicalmente incompatível com sua concepção da vida em sociedade, com seu amor a um passado de ordens e privilégios, com as “lições da história”

¹ Ver, a esse respeito, o capítulo 2 deste livro.

mais remota e com seus interesses políticos imediatos; de outro, assumindo como um dado incontornável da natureza — ah, as “lições da natureza!” —, que todo organismo vivo é diferente e diferenciado, acoplagem de diferença e hierarquia na mesma postura, o anti-universalismo com o anti-igualitarismo. Do seu ponto de vista, que se apresenta referido à ordem do ser, e não do dever ser, daquilo que realmente é e não daquilo que alguns gostariam que fosse (e é assim que meus entrevistados falam), os ensinamentos tanto da história quanto da natureza somente fazem confirmar o que todo mundo vê e experimenta: que as cores são diferentes, os narizes são diferentes, os olhos são diferentes, as raças são diferentes, os sangues são diferentes, as famílias são diferentes, as tribos são diferentes, as nações são diferentes, as etnias são diferentes, os gêneros são diferentes, as sexualidades são diferentes, os temperamentos são diferentes, as idades são diferentes, as ordens são diferentes, as classes são diferentes, as sociedades são diferentes, os povos são diferentes, as religiões são diferentes, os deuses são diferentes, as culturas são diferentes... “Oxalá não é Jeová!” E, disse-o de uma vez por todas a primeira direita a se formar na História, as histórias de cada um desses referentes também são diferentes. E isto sela de modo definitivo o valor das particularidades que resultam de toda experiência viva de longa duração. Por isso a abstração revolucionária é uma aberração. Por isso as constituições dos países devem ser diferentes. Por isso os povos ou países diferentes, cujas diferenças são justamente o resultado empírico, nada abstrato, de histórias diferentes, não podem ter instituições semelhantes, ensinava Burke e assim o ecoavam na França todas as grandes cabeças “ultracistas”, vale dizer, a direita tradicionalista (Rémond, 1982: 55). A igualdade é uma pretensão jacobina de fazer *tabula rasa* do trabalho empírico do tempo passado e do dado sensível hereditário na produção/reprodução da diversidade humana — eis, em poucas palavras, a afimidade eletiva originária da direita com a diferença.

O DIREITO À DIFERENÇA

Recentemente, a “nova esquerda” dos novos movimentos sociais, dos movimentos das minorias sobretudo, passou a investir no léxico da diferença e a tematizar o “direito à diferença”. Com base na convicção da “legitimidade das diferenças”, mais até, do “valor das diferenças”, passou-se a propor como novos imperativos categóricos para a esquerda o “respeito às diferenças”, o “convívio com as diferenças”, a “defesa das identidades coletivas”, a “preservação das particularidades culturais”, o “respeito das mentalidades específicas”, a “irreduzibilidade da experiência de gênero”, a “experiência peculiar das mulheres como mulheres” e assim por diante. São divisas novas para a esquerda, vêm da esquerda, não da direita. Isto significa que, além do diferencialismo de direita, existe hoje um diferencialismo de esquerda ou, se quiserem, uma esquerda diferencialista e seu mote é a defesa do “direito à diferença”.

Ora muito bem, estas novas divisas de esquerda que giram em torno do “direito à diferença” trazem consigo um ardid, instalado justamente nesta sua ambigüidade, uma debilidade hereditária: o fato de ter sido o amor da diferença alimentado no campo (ultra)conservador duzentos anos a fio, e só mui recentemente ter sido incorporado naquelas faixas ou zonas do campo de esquerda. Este fato torna o atual clamor pelo “direito à diferença” dificilmente distinguível da defesa das diferenças própria do estoque de certezas do senso comum conservador e do pensamento de direita.

Acresce ainda que a posição do indivíduo de esquerda que adere ao charme da diferença não é nada simples, é muito complicada, posto que *para a esquerda não pode haver escolha entre a igualdade e a diferença*, como escolha há e sempre houve para a direita. Se é para alguém de esquerda abraçar a diferença, que o faça sem abrir mão da igualdade. A tarefa é mais complexa, o trabalho com os conceitos precisa ser mais cuidadoso, mais refinado e matizado, mais atento e mais crítico, o que, convenhamos, intelectualiza em excesso a opção diferencialista de esquerda, so-

brecarregando-a de um outro *handicap* — a elitização. À direita, a certeza das diferenças recebe muito de sua coerência — e de seu poder de interpelação e persuasão — do repúdio à igualdade como pressuposto ou como utopia. A convicção anti-igualitária, eixo que confere ao campo ideológico das direitas sua unidade de fundo, confere por sua vez ao postulado da diferença a consistência interna que lhe permite avançar em sua lógica própria até o fim. À esquerda, quando alguém embarca no “direito à diferença”, cabe-lhe de quebra o ônus de ter que ressaltar a todo momento, em face dos mais impertinentes perquiridores, que “diferença não é desigualdade, como você bem sabe”, jogando sobre estes o ônus de não terem a necessária acuidade intelectual para perceber as finuras desta nova causa emancipatória. “Diferentes, mas iguais” — já ouvi muitas vezes de muitos colegas. — “A afirmação das diferenças, tratada assim no registro da isonomia...” — Os indivíduos de esquerda, sobretudo intelectuais, que hoje em dia desfaldam tal bandeira não podem deixar de repetir o tempo todo que “a diferença não tem nada a ver com a desigualdade”. “É uma questão de pluralismo cultural!”... “A verdadeira igualdade repousa nas diferenças”... Como se vê, tudo parece muito simples, tudo parece muito claro: “os seres humanos são diferentes, mas iguais”. Neste jogo de linguagem, tudo se passa inocentemente como se não fosse também um jogo de palavras. “Defender a diferença não quer dizer defender a hierarquização”, me dizem, te dizem, sem se darem conta de que “a igualdade na diferença” não passa de um *wishful thinking* de esquerda, uma prescrição ilusória, uma tentativa de onipotência nominalista, porquanto em choque frontal com o axioma linguístico neokantiano — inescapável? — segundo o qual não se pode afirmar uma diferença sem afirmar ao mesmo tempo uma diferença de valor (Taguieff, 1987: 329-30). O antropólogo francês Louis Dumont chegou a trabalhar esta impossibilidade, a impossibilidade de desimplificar uma da outra a diferença e a hierarquia: nos quadros culturais de qualquer sociedade humana, sejam as sociedades tradicionais holísticas, sejam as sociedades modernas individualistas, não existe diferença cul-

tural que não se interprete ao mesmo tempo como diferença de valor, portanto, como hierarquia, explícita ou implícita (Dumont, 1983: 260; ver tb. Dumont, 1979; Duarte, 1986; Heilborn, 1993). Mesmo se admitindo que nem todas as diferenças são hierarquizantes, a maioria delas continua sendo, sobretudo quando se trata de diferenças definidoras de coletividades, de categorias sociais, de grupos de *appartenance* vivendo em relações de força em sociedades altamente diferenciadas. A diversidade é algo vivido, experimentado e percebido, gozado ou sofrido na vida quotidiana: na imediatez do dado sensível ao mesmo tempo que mediante códigos de diferenciação que implicam classificações, organizam avaliações, secretam hierarquizações, desencadeiam subordinações. A tal ponto, que querer defender as diferenças sobre uma base igualitária acaba sendo tarefa difícil em termos teóricos, ainda que aparentemente menos difícil em termos práticos. É sobretudo na hora da divulgação que esta idéia tropeça neste seu jeito indistigável de quadratura do círculo. “Iguais?!”, reagiu espantada a uma pergunta do entrevistador Dona Mariana, 58 anos, escriturária aposentada residente na Penha, bairro de classe média baixa de São Paulo. Trecho de entrevista (gravada) que vale a pena reproduzir neste momento:

Iguais?! Quê que há, está me estranhando? Fazer o quê?, a vida é assim, azar! Tratar como nosso irmão?! Eu trabalhei quarenta anos, não posso ser irmã de u- gabundo. O que é isso, está me confundindo por quê, agora? Porque negro é isso... Todo mundo sabe que há racismo, sempre houve e vai haver até o fim da morte, amém. Negro é negro, branco é branco, azul é azul, vermelho é vermelho. E preto é preto. Não vem que não tem. Essas demagogias é bom é em época de eleição. Isso é demagogia, isso é falsidade, isso é falta de religião católica apostólica romana. (Dona Mariana, 58 anos, escriturária aposentada residente na Penha, São Paulo, SP).

Basta-me este trecho de entrevistista para ilustrar a dificuldade inerente a uma *démarche* que se propõe, em face do senso comum conservador e chauvinista, em face da direita espontânea e racista, louvar de um lado a diversidade e estimular as diferenças e, de outro, tentar mostrar que estas diferenças são contingentes, não necessárias; são transitórias, não permanentes; são fruto do meio, não da natureza; são adquiridas, não inatas, posto que os seres humanos são todos iguais. Este pedaço de entrevistista condensa uma reação típica do homem comum de direita: as evidências todas da experiência viva e do dado sensível comprovam que os seres humanos são “diferentes, sim... e designais”, “diferentes e, por isto, designais”. A ilusão do sensível encaixa a construção do inteligível. Eis o realismo das direitas: “eu não sou racista, mas realista” (Bensäid, 1984-85: 256-60).

Mas não é só o senso comum; também o pensamento de direita, especialmente da Nova Direita, não se convence da consistência lógica e prática desta recente adesão de algumas esquadras ao valor da diferença. “*Differents, mais inégaux*” é o título bem sacado e provocador de um artigo de Alain de Benoist, um dos mais importantes e prolíficos pensadores da *Nouvelle Droite* na França atual. Não o convence a adesão das esquerdas ao “direito à diferença” porque, diz ele, não vai até o *fin*, não pode ir. “Fracções cada vez mais amplas da opinião pública se pronunciam hoje em favor de um ‘direito à diferença’. Nós só temos com o que nos congratular. Mas não basta exprimir uma opinião. É necessário ainda que a isto se siga uma *prática*. Defender o direito à diferença é, por exemplo, lutar contra o princípio da escola única, contra a robotização social, contra o universalismo político e filosófico, contra a perda das identidades coletivas e a mistura dos povos ou das culturas. Veremos, na hora do vamos ver, quem realizará este programa e quem o deixará ao abandono” (Benoist, 1979: 94).

A enorme dificuldade de seguir até o *fin* a lógica do postulado da diferença (grupal) sem reforçar práticas discriminatórias ficou bastante evidenciada no famigerado caso Sears, nos Estados Unidos da América.

A DESFORRA DA DIFERENÇA: O CASO SEARS

É sabido que já no fim dos anos 70 e no decorrer dos 80 difundiu-se entre as feministas de todos os países uma discussão vivíssima e intelectualmente muito sofisticada, que se tornou conhecida como o debate da “igualdade-versus-diferença”, com um notável avanço (e até mesmo um certo arrojio) na reflexão teórica e nas bandeiras de luta tematizando positivamente a diferença. Tema originariamente da direita conservadora, a diferença passava agora a frequentar, com foros de recuperada legitimidade e inauditas pretensões emancipatórias, os círculos feministas mais intelectualizados e de esquerda. Processava-se com isto um duplo deslocamento ideológico: deslocamento de um campo político-doutinário a outro, possível de se dar porque um outro deslocamento estava em curso (nas hostes da própria direita e agora reforçado por esta ida para a esquerda), a saber, o deslocamento dos fundamentos da diferença, que de naturais e biológicos passavam agora a ser culturais. E aí estava a novidade nas fileiras feministas. Foi quando se passou a falar de “diferença cultural”, “cultura feminina”, “cultura das mulheres”, “experiência feminina”, “reconhecimento da diversidade cultural de gênero” e assim por diante. Acontecia assim uma inflexão das mais importantes no movimento das mulheres, produto da ação coletiva e quotidiana de longa data e da reflexão sempre irrequieta, auto-exigente e inovadora sobre a condição feminina e a natureza do feminismo como ator coletivo. Inflexão que significou concretamente a abertura de novas frentes de luta feminina e feminista, a descoberta de novos terrenos de solidariedade ativa e mobilização, mas sobretudo o nascimento de novas formas de autoconsciência em face da necessidade de acertar as contas com a especificidade nodal da condição feminina, a maternidade (diferença natural ou cultural? destino ou escolha?). “Depois dos anos da igualdade a todo custo em nome da luta comum contra o inimigo externo, o movimento assume a forma de um percurso de muitos caminhos e a própria reflexão sobre a condição de mulher

concentra-se sobre o tema das diferenças. (...) Por isso é importante seguir as pistas de caminhos que se abrem à insígnia da diferença. Esta palavra-chave atravessa hoje o campo inteiro do feminismo, em todas as direções" (Melucci, 1982: 177, grifos meus). Alberto Melucci escreveu isto em 1982, o que significa que no início da década o fenômeno já podia ser percebido como algo mais sério que uma onda passageira.

Acontece, porém, lastima-se a historiadora Joan W. Scott, que o par de conceitos igualdade/diferença acabou se cristalizando nos termos de uma disjuntiva "ou... ou...", como se as feministas tivessem que escolher das duas, uma: ou bem a busca da igualdade ou bem a busca da diferença, "sua suposta antítese" (Scott, 1988: 38). De um lado as feministas clássicas, defendendo a estratégia da igualdade, a conquista ainda não consumada da paridade, convictas de que a diferença sexual não deve ser focalizada quando se trata de ganhar terreno num mundo ainda muito masculino, nos empregos mais bem remunerados, na administração dos negócios, nas universidades, na pesquisa científica, nos tribunais, nas câmaras legislativas, nos governos etc. Do outro, as partidárias da estratégia da diferença a defenderem o ponto de vista de que a luta em prol e em nome das mulheres só se pode empreender nos termos das necessidades, interesses e características comuns às mulheres enquanto um grupo social específico, ou seja, em nome da irreducibilidade da cultura das mulheres. A opção diferencialista, difundiu-se e se firmou a tal ponto nos últimos anos, que alguns chegaram a sugerir tratar-se de algo como uma espécie de etapa superior do feminismo (Melucci, 1982: 176-84).

Dos embates com os adversários externos e das aporias do debate teórico interno quando este se viu, no meio da última década, confrontado com efeitos concretos imprevistos — o caso Sears é apenas o exemplo mais famoso —, surgiu um outro contendor, um *tertius*, representado por aquelas que, como Joan W. Scott, põem toda a sua energia intelectual na demonstração teórica, de impoção declaradamente desconstrucionista à Derrida,

de que "na verdade, a própria antítese (igualdade-versus-diferença) oculta a interdependência dos dois termos, porquanto a igualdade não é a eliminação da diferença, e a diferença não obsta a igualdade" (Scott, 1988). Esta última posição é, sem dúvida, a mais difícil de se traduzir em idéias claras e distintas e, pelas sutilezas que implica e pela complexidade intelectual que exige de quem a abraça, mais difícil ainda de ser vivida e passada adiante, no quotidiano ou em contextos institucionais e políticos mais imediatamente conflitivos. É uma idéia de difícil tradução na linguagem ordinária e na prática do dia-a-dia, porquanto qualquer ligeira traição de suas acuradas distinções e sofisticadas nuances, qualquer deslize significa, fatalmente, sua completa desfiguração. Novas palavras, não há vulgata possível de uma teorização toda feita em filigrana, de uma proposta de saída pela qual só se pode andar pisando sobre ovos. E sem vulgata não há ativismo que se man-tenha minimamente nutrido.

O caso Sears é emblemático. Mostra que são reais, não simplesmente teóricos, os riscos de entredar-se o feminismo diferencialista no sexismo prático, os perigos de entroscarem-se as refinadas distinções racionais e racionalizadoras do neofeminismo teórico e acadêmico nas discriminações efetivas e implacáveis do sexismo espontâneo, de intrincar-se o "feminismo cultural", autorreferencial mas de boa vontade, nas malhas do sexismo institucionalizado e de má-fé. Para contar o que foi o caso Sears, o que foi que aconteceu e que muita gente precisa saber, valho-me fartamente dos artigos de Ruth Milkman, *Women's History and the Sears Case* (Milkman, 1986) e Joan W. Scott, *Deconstructing Equality-versus-Difference: Or the Uses of Poststructuralist Theory for Feminism* (Scott, 1988).

Em 1979, a *Equal Employment Opportunities Commission* (EEOC) do governo dos Estados Unidos moveu contra a Sears, Roebuck and Company, a maior empresa varejista e o maior empregador de mulheres dos Estados Unidos (fora do setor público), um processo criminal por discriminação sexual em sua política de contratação de mão-de-obra para as seções mais bem re-

numeradas, a saber, as seções de vendas por comissão. O processo foi a julgamento no decorrer de 1984 e 1985 na Corte Distrital de Chicago, Illinois.

Pegadas-chaves do processo, que teve enorme repercussão na mídia impressa e eletrônica e mereceu a atenção de um grande público, foram as duas historiadoras feministas, Alice Kessler-Harris (acusação) e Rosalind Rosenberg (defesa), convocadas como testemunhas por seus conhecimentos da história da divisão sexual do trabalho nos EUA. As “provas históricas” apresentadas por ambas na sala do tribunal foram conflitantes: como era de esperar, a defesa primeiro buscou provar a inexistência de interesses iguais entre homens e mulheres quanto a postos de trabalho e tipos de emprego, e a acusação revidou com alguns exemplos históricos para demonstrar que, quando os empregadores lhes dão oportunidade, as mulheres costumam assumir empregos tradicionalmente não femininos. Mas o que a EEOC e sua *expert* não podiam esperar é que a defesa da Sears, em sua contra-réplica, invocasse os pontos de vista manifestados pela testemunha de acusação em sua obra publicada anos antes, na qual a historiadora havia registrado diferenças entre trabalhadores e trabalhadoras no modo de encarar o trabalho e o emprego, tendo chegado a escrever que as mulheres são mais domesticamente orientadas e menos individualistas que os homens.

Durante o julgamento, no entanto, Alice Kessler-Harris afirmou que “o que aparece como escolhas das mulheres e o que vem caracterizado como interesses das mulheres são, de fato, pesadamente influenciados pelas oportunidades de emprego que lhes são oferecidas pelos empregadores”. Com base em suas pesquisas ela podia testemunhar que “onde existiram oportunidades, as mulheres jamais deixaram de pegar os empregos oferecidos. (...) Assim, a ausência de mulheres nos empregos chamados não-tradicionais só pode ser interpretada como uma consequência das atitudes e preferências dos empregadores, fenômeno este que é a essência da discriminação”. Seu testemunho tentava assim fundamentar a acusação da EEOC de que a Sears negava às mulheres oportuni-

dades nas seções de vendas por comissão e, com isto, refutar o testemunho de Rosenberg.

O testemunho de Rosalind Rosenberg a favor da Sears, a primeira a falar, havia desfiado uma série de provas tiradas da literatura historiográfica para pôr em xeque a “suposição” de que mulheres e homens têm os mesmos interesses e aspirações em relação ao trabalho. Ao contrário, “homens e mulheres diferem em suas expectativas de trabalho, em seus interesses quanto aos empregos que preferem e aos tipos de produtos que preferem vender”. Por conseguinte, “é ingenuidade acreditar que o que é efeito natural dessas diferenças seja prova de discriminação pela Sears”.

Foi portanto a defesa que, numa estratégia consequente desde o início, assumiu o ponto de vista da diferença e recortou como campo do adversário a “suposição” da igualdade. Citando a obra de diversos pesquisadores na área (inclusive da própria Kessler-Harris), Rosenberg procurou persuadir o júri de que “muitos trabalhadores, especialmente mulheres, têm objetivos e valores outros que simplesmente realizar o ganho econômico máximo”, característica sabidamente masculina. E, percorrendo diversos momentos da história da divisão sexual do trabalho nos EUA, mostrava que “muitas mulheres escolhem empregos que complementam sua obrigação familiar e não empregos que poderiam aumentar seus ganhos potenciais”. Segundo Rosenberg, as acusações e provas estatísticas apresentadas pela EEOC contra a Sears “presumem que, se forem dadas oportunidades iguais, as mulheres irão fazer as mesmas escolhas que um homem poderia fazer. Além do que, tal posição está baseada em um modelo tradicionalmente masculino de como as pessoas se comportam no universo, a saber, a coisa mais importante é a maximização econômica”. A defesa da Sears esteve pois desde o início ancorada e escorada na evidência empírica da diferença cultural entre homens e mulheres. As mulheres e os homens são na verdade *quite different*, argumentava Rosenberg, que arrematou: “a diferença não significa sempre discriminação”. Se a defesa da Sears batia na tecla da diferença, estava claro que a estratégia da acusação, em se tratando de provar a ocor-

rência de discriminação, teria que sustentar a pretensão de igualdade. De início a réplica de Alice Kessler-Harris procurou trazer uma interpretação alternativa do registro histórico, apontando para a falta de igualdade de oportunidades. "A História não sus- tenta a noção de que as mulheres, no passado, *escolheram* (grifo no original) não assumir empregos não-tradicionais", redarguiu Kessler-Harris, citando exemplos. Assim sendo, "o argumento segundo o qual as mulheres estão interessadas somente em certos tipos de trabalho reflete, isto sim, as percepções que elas têm das oportunidades disponíveis para elas, oportunidades que, por sua vez, são produtos dos pressupostos e preconceitos dos empregadores quanto aos papéis das mulheres". Nisto residia o componente central da réplica de Kessler-Harris: o testemunho da defesa deixava de lado o papel dos empregadores na formação dos padrões de emprego feminino. Na seqüência de sua argumentação, porém, ela acabou desguarnecendo o flanco. Admitiu que, desde que se mantenha este dado, "há lugar para o debate (*sic*) a respeito de como e em que medida *as mulheres são diferentes dos homens em termos de sua cultura, treinamento e assim por diante*". Emergiam assim, neste gol contra, suas verdadeiras convicções de historiadora feminista ligada à linha da *women's culture*, abrindo numa frase enorme flanco para o lado adversário. Que, por sinal, soube aproveitar muito bem a brecha e voltou à carga numa tréplica em que passou a atacar, além dos argumentos, a pessoa, a coerência e as convicções políticas de Alice Kessler-Harris. Rosalind Rosenberg conseguiu ser fulminante.

Rosenberg aproveitou a oportunidade da tréplica para mostrar ao juiz que os pontos de vista defendidos pela testemunha de acusação, na sala do tribunal, não eram consistentes com os pontos de vista expressos em seus escritos de historiadora, fora do tribunal: "Kessler-Harris, a historiadora, escreveu uma porção de coisas que conflitam com seu testemunho neste processo". Deu exemplos. Não disse, mas sugeriu que Kessler-Harris estava sendo desonestas em seu papel de testemunha. "Como ela sabe muito bem, simplesmente não é verdade que as mulheres sempre aproveita-

ram as oportunidades de trabalhar em bons empregos", uma vez que ela própria havia se referido a "coerções ideológicas" no capítulo sobre a Depressão, em seu livro *Out to Work*, de 1982. Rosenberg chegou a insinuar falso testemunho: "o testemunho de Kessler-Harris no julgamento, referente à experiência das mulheres durante a II Guerra Mundial, é *desorientador*... e entra em choque diretamente com seu próprio trabalho publicado sobre o assunto". E, não contente com isto, anexou à sua tréplica um apêndice de 12 páginas, em espaço simples, no qual elencava lado a lado as "Afirmações de Kessler-Harris neste processo" e as "Afirmações contraditórias de Kessler-Harris em sua obra publicada". No tribunal, denunciou Rosenberg, a testemunha de acusação dava um peso muito menor àquilo que em seus trabalhos de historiadora saltava aos olhos, a saber, as diferenças culturais entre mulheres e homens.

Tinha razão ela neste ponto. Mas podia ser de outro modo? Mesmo convencida da existência de diferenças culturais irreduzíveis entre homens e mulheres, mais que isto, interessada justamente nisto como pesquisadora em História, Kessler-Harris não podia seguir por este caminho. Seu depoimento de *expert*, percebe-se claramente, esteve prejudicado de ponta a ponta por uma certa *peur des mots*. Já Rosenberg não tinha por que ter medo de falar alto e insistir na diferença. Com Kessler-Harris, no entanto, tudo se passou como se a diferença, dita com todas as letras fora do tribunal do júri, mas ali silenciada, tivesse se vingado desta quase-dissimulação. Por que o medo? Talvez no fundo os diferencialistas de esquerda saibam, ou ao menos pressintam, que não se enfoca a diferença impunemente. Usada como arma ideológica ou como divisa, é feito feitiço que pode virar contra o feiticeiro. Quando menos se espera, a diferença afirmada joga do outro lado. Faz gol contra.

A EEOC e sua testemunha historiadora jamais disseram que homens e mulheres têm interesses iguais. Não pisaram fundo na questão da igualdade. Não se alinharam sem mais sob a divisa da igualdade, terreno em que teriam podido argumentar sem tanta

ambigüidade. Visavam à ampliação dos espaços de igualdade no mundo do trabalho, mas vacilaram em abrir mão da diferença. Nestas águas, porém, quem nada melhor são as forças conservadoras, confortáveis em seu caldo de cultura onde basta tomar o partido exclusivo “daquilo que é” — o concreto empírico das diferenças macho/fêmea — contra “o que não é, mas apenas se diz que deveria ser” — o abstrato da pretensão de igualdade.

A estratégia da defesa da Sears acabou dando certo. Seus argumentos foram considerados “convincentes” pelo juiz. A saber: as distribuições estatísticas por sexo no pessoal empregado pela empresa podiam perfeitamente ser explicadas pelas diferenças reais entre homens e mulheres. Não havia pois nenhuma prova que incriminasse o réu. Em fevereiro de 1986 a Corte Distrital em Chicago decidiu favoravelmente à Sears. Ao justificar sua decisão, o juiz federal John A. Nordberg descreveu Rosenberg como uma “testemunha bem informada, que emitiu opiniões razoáveis e bem fundamentadas” e deu “um testemunho de alta credibilidade”, ao passo que o testemunho de Kessler-Harris, baseado em exemplos isolados, “não esteve apoiado por provas convincentes, mas contraditórias ou então inaplicáveis”. No fim das contas, e apesar de todo o cuidado de Kessler-Harris em seu testemunho, o juiz entendeu que havia na acusação da Sears pela EEOC a pressuposição de interesses iguais entre homens e mulheres: ora, “a pressuposição de interesses iguais é infundada e solapa fatalmente toda a sua análise estatística”, concluiu o juiz.

Há muitas ironias da vida em todo esse episódio, muitas conseqüências não desejadas, muitos efeitos perversos. “Ironicamente — escreve Milkman — Rosenberg não se considera uma defensora do conceito de ‘cultura feminina’ tal como desenvolvido na literatura sobre a história das mulheres”, e se diz “céptica quanto à utilidade de conceber homens e mulheres vivendo em mundos culturais separados” (Milkman, 1986: 394). E no entanto, sua participação no caso Sears trouxe muita água para o moinho das “irredutíveis” diferenças culturais de gênero. Alice Kessler-Harris, por sua vez, sempre foi simpática à noção de ‘cultura fe-

minina’ e continua investigando em seus trabalhos a influência da diferença cultural nas lutas das mulheres trabalhadoras. Ironicamente, contudo, suas convicções e seu verdadeiro interesse intelectual não podiam ajudá-la na hora de testemunhar. Acabariam (como de fato ocorreu, quando, à sua revelia, compareceram à cena do tribunal trazidos pela astúcia de sua adversária) postos a serviço de uma causa que, declarou ela numa entrevista, é politicamente destrutiva para o movimento das mulheres.

Pior: a discriminação sexual, numa demonstração inequívoca de que o jogo político é também uma guerra semântica, acabou sendo redefinida como, nada mais nada menos, o mero reconhecimento de uma diferença real. No caso, diferença cultural. Mas que diferença faz, me pergunto, dizer que é cultural e não natural, que é historicamente produzida e não biológica uma diferença que é afirmada, pelo mesmo discurso que nega a sua naturalidade, como algo permanente e irredutível? O que se quer dizer com irredutível? Não seria este um modo de naturalizar dissimuladamente, ou quem sabe apenas inadvertidamente? Neste modo de operar e de dizer do neofeminismo culturalista não estaria animhada, sempre já, a serpente de um neo-sexismo diferencialista? Não é isto que o caso Sears quer dizer, que basta uma escorregada para que a diferença de natureza cultural se mude em “diferença natural de cultura”? (De Rudder, 1985: 45).

INSISTIR NAS DIFERENÇAS?

O caso Sears, reconhecem-no muitas autoras feministas, foi uma lição. Para Joan W. Scott, ele representou “um cair na real (*a soberning lesson*) de como opera um campo discursivo, que é um campo político” (Scott, 1988: 43). Ruth Milkman vê a lição de um outro ângulo. Para ela, foi um exemplo de como pode ser irrefletida a posição que privilegia o enfoque das diferenças culturais entre homens e mulheres e deixa em segundo plano os argumentos igualitaristas. Diz ela: “Se as intelectuais feministas

podem aprender do caso Sears alguma coisa, é que nós ignoramos as dimensões políticas do debate igualdade-versus-diferença para nosso risco, especialmente num período de ressurgimento conservador como o atual". Seu artigo termina com palavras de alerta: "Na medida em que é este o contexto político em que nos encontramos, as intelectuais feministas devem estar conscientes do perigo real de que os argumentos acerca da 'diferença' ou da 'cultura feminina' sejam postos em usos outros que aqueles para os quais originalmente foram desenvolvidos. Isto não significa que nós devamos abandonar esses argumentos ou o terreno intelectual que eles desbastaram; mas significa que nós devemos ser autocoerentes em nossas formulações, mantendo firmemente diante dos olhos os modos em que nosso trabalho pode ser politicamente explorado" (Milkman, 1986: 394-5). Alertar para o contexto mais geral de refluxo das esquadras e de avanço das direitas em todas as frentes, inclusive na esfera cultural-comportamental (cf. Faludi, 1992), introduz a meu ver na reflexão sobre a questão da diferença um elemento mais que oportuno de contextualização, cujo mérito reside justamente no apontar para o entrecruzamento de dois processos ideológicos — a apropriação esquerdista do argumento da diferença num momento em que as direitas redescobrem a força mobilizadora desta idéia.

Na discussão do caso Sears, Milkman e Scott chamam ainda a atenção para as peculiaridades do contexto institucional em que este embate se deu — o tribunal —, pouco favorável às sutilezas e complexidades das racionalizações diferencialistas, coisa que não acontece com as discussões intelectuais no contexto da academia e da pesquisa científica (no caso, historiográfica). Milkman lembra que "tanto Kessler-Harris quanto Rosenberg testemunharam sob os peculiarese cerceamentos da sala do tribunal, que exigiam respostas 'sim' ou 'não' a questões complexas e proibiam, a qualquer perito chamado a testemunhar, de reconhecer divergências ou controvérsia dentro de seu campo sem perder sua legitimidade como perito". De certo, as condições eram limitadoras para ambas. Mas a defesa não se sentiu cerceada nem constrangida

ao argumentar com a diferença real entre homens e mulheres. Já da acusação não se pode dizer com nitidez que ponto de vista tomou, pois, como bem observou Milkman, a controvérsia mais ampla em que seus argumentos acabaram entrando "é uma controvérsia que não pode ser facilmente resolvida" (Milkman, 1986: 394). Joan W. Scott também discute o papel da prova histórica num julgamento como este, em que o testemunho das historiadoras só poderia ser feito, quando muito, sob a forma de inferências.

"Cada uma delas procurou explicar pequenas disparidades estas-tísticas por referência a generalizações grosseiras sobre a história inteira das mulheres trabalhadoras; além do mais, nenhuma delas tinha muita informação sobre o que efetivamente havia acontecido na Sears. Foram entretanto forçadas a jurar pela verdade ou falsidade de generalizações interpretativas desenvolvidas para outros propósitos que não o litígio legal, foram forçadas a tratar suas premissas interpretativas como fatos reais" (Scott, 1988: 41). Mas o que mais intrigou a Scott foi a situação em que se viu enredada a historiadora-testemunha de acusação, Kessler-Harris. "Cada uma de suas explanações cuidadosamente matizadas sobre a história do trabalho feminino foi forçada a caber numa assertiva simples e redutora, por causa da insistência dos advogados da Sears de que ela respondesse as questões dizendo apenas 'sim' ou 'não'" (*ibid.*).

O caso Sears foi mesmo uma *sobering lesson*. Agora já não se pode desconhecer que argumentos sobre a especificidade irreductível da experiência feminina ou sobre a diferença cultural de uma coletividade xis, construídos para não ser grosseiros nem rom-budos em seu habitat acadêmico, fora da academia podem não só perder o gume heurístico, como ainda adquirir um outro gume, de imprevisito poder ofensivo contra seus (incautos) portadores.

Que alternativa teria então uma historiadora feminista, par-tidária da *diferença* como conceito orientador de suas pesquisas acadêmicas, numa situação em que se tratava de defender oport-unidades *iguais* de emprego para ambos os sexos e incriminar uma grande empresa por *discriminação*? Ruth Milkman, em seu aler-

ta quanto ao “perigo real” dos argumentos diferencialistas nesses tempos conservadores, sugere (ainda que não ouse afirmar abertamente) que o caminho mais seguro para o movimento das mulheres ainda é o da *igualdade*. Eu, pelo menos por enquanto, tendo sinceramente a concordar com este ponto de vista: o melhor argumento público ainda é o da igualdade. Joan Scott discorda disto. Ela preconiza que se *deconstrua* a oposição binária igualdade/diferença como a única via possível, convencida de que não se pode abrir mão da perspectiva da diferença no trabalho teórico, na pesquisa empírica e na militância política. Uma vez desconstruída a antítese igualdade-versus-diferença, será possível não só dizer que os seres humanos nascem “iguais, mas diferentes”, como também sustentar que “a igualdade reside na diferença” (cf. Scott, 1988: 48).

Como operar a desconstrução? Chamando a atenção para o constante trabalho da *diferença dentro da diferença*, responde Joan Scott. Pode a diferença homens/mulheres levar a equívocos e armazém citadas, como aconteceu com Kessler-Harris? Claro, responde Joan Scott, pois é uma oposição binária simples que, como qualquer outra oposição binária simples, não faz sentido manter. “Quando a oposição homens/mulheres é invocada, como foi no caso Sears, ela passa a referir uma questão específica (a discrepância estatística entre mulheres e homens contratados para as seções de vendas por comissão) a um princípio geral (as diferenças ‘fundamentais’ entre mulheres e homens). As *diferenças dentro de cada grupo* que poderiam ser aplicadas a esta situação particular — o fato, por exemplo, de que algumas mulheres pudessem escolher ocupações ‘agressivas’ e ‘de risco’ ou que algumas mulheres preferissem posições de altos salários a posições de menor remuneração — estavam excluídas por definição na antítese entre os grupos. (...) Uma boa argumentação no caso exigiria um ataque direto ao pensamento categórico a respeito de gênero. Pois a oposição das categorias macho/fêmea serve para *obscurecer as diferenças entre as mulheres*, no comportamento, no caráter, no desejo, na subjetividade, na sexualidade, na identificação de gêne-

ro e na experiência histórica” (Scott, 1988: 45, grifos meus). A formulação mais bem acabada dessa terceira via proposta por Joan Scott diz o seguinte: “Não é a mesmidade (*sameness*) ou identidade entre mulheres e homens que queremos afirmar, mas uma diversidade mais complicada e historicamente variável do que aquela que a oposição masculino/feminino permite, uma diversidade que é também diferentemente expressa para diferentes propósitos em diferentes contextos. Com efeito, a dualidade que esta oposição cria traça uma única linha de diferença, investe-a de explicações biológicas e, então, trata cada lado da oposição como um fenômeno unitário. Tudo em cada categoria (macho/fêmea) se presume então que seja o mesmo; daí, as *diferenças dentro de cada categoria* são supressas. Em contraste, nosso objetivo é ver não só as diferenças entre os sexos, mas inclusive o modo como estas operam para reprimir as *diferenças dentro dos grupos de gênero*. A ‘mesmidade’ construída em cada lado da oposição binária oculta o múltiplo jogo das diferenças e mantém sua irrelvância e invisibilidade. (...) *A única alternativa, me parece, é recusar-se a opor a igualdade à diferença e insistir continuamente nas diferenças*: diferenças como a condição das identidades individuais e coletivas, diferenças como o desafio constante à fixação dessas identidades, a história como ilustração repetida do jogo das diferenças, diferenças como o verdadeiro sentido da própria igualdade” (Scott, 1988: 45-6, grifos meus).

Meu argumento aqui é que a focalização da diferença acaba roubando perigosamente a cena da igualdade, posta sempre já como antítese daquela no senso comum conservador, reativado nos tempos que correm por toda sorte de interpelações autorreferenciais e social-darwinistas presentes nos discursos recentes das direitas identitárias. A defesa da diferença, assim, não importa se hoje é feita à esquerda e de olhos fitos na igualdade ainda a ser conquistada, ou bem acarreta *em sua divulgação e sua prática* a fixação em certas diferenças grupais, em certas identidades coletivas de origem (raciais, étnicas, sexuais, estamentais, regionais, culturais, nacionais), ou então, para não se embaralhar e

aprisionar nestes laços disjuntivos (irreduzíveis?), não tem outra saída senão deixar-se levar pela necessidade lógica da postulação de partida e avançar sempre mais no reconhecimento de um número cada vez maior de *diferenças dentro das diferenças*². A diferença binária cederia lugar à diferença múltipla. Esta é a proposta de Joan W. Scott como único modo de evitar as arapucas contidas na oposição binária igualdade-versus-diferença e em qualquer oposição simples. Se, entretanto, tal pensamento quiser ser consequente e ir até o fim em sua lógica — já que fica impossível estabelecer em qualquer desses patamares de categorizações coletivas sem ser arbitrário ou decisionista, de um lado, e sem ser racista ou sexista ou elitista ou chauvinista ou tribalista, de outro — ele só pode ir parar na mônada, no átomo. Isto é, na afirmação de que todo indivíduo é único e diferente. A diferença é individual. O que, convenhamos, retoma por uma outra ponta o universalismo igualitarista da “ideologia moderna” que se pretendia superar ao jogar o foco sobre a diferença coletiva. Aliás, é o que acontece com os geneticistas anti-racistas. Não podendo evitar — por imposição do próprio ofício que se pratica no trabalho com o trabalho dos genes na inesgotável produção de seres diferentes — a evidência acachapante das variações genéticas, tendo portanto que encarar de frente o dado incorronável de que os homens não nascem iguais, os geneticistas humanitários e irenistas, para não cair no racismo biológico, acabam, volta e meia, prisioneiros do individualismo monádico e universalista (ver Jacquard, 1978: 206-9). Há outra saída? Este ponto mereceria reflexão mais detida, impossível no espaço deste ensaio. As formulações binárias, segundo Scott, pelo fato de terminarem em antíteses excludentes ou disjuntivas, é que armam ciladas. Forçando a escolha, funcionam como verdadeiras armadilhas intelectuais. Acontece, porém, que seu objetivo de desconstruir a

² Para um tratamento mais detido desse aspecto, ver o capítulo 5 deste livro.

oposição binária igualdade/diferença pela atenção dirigida para o trabalho da diferença dentro da diferença, “*it is surely not easy*...”, ela acaba reconhecendo.

Mas é exatamente aí que reside o problema, quando se trata de sair do espaço da academia. Se no campo das esferas os partidários da diferença como uma causa emancipatória — o que implica militância, e militância requer fórmulas ágeis e descomplicadas, carequéticas, quergigmáticas — não conseguem elaborar senão racionalizações sofisticadíssimas, cheias de sutilezas, nuances, estufaturas, o risco das más interpretações e dos mal-entendidos permanece, como permanece aberto o campo para todo tipo de torções e retorsões do argumento. Para sua reapropriação pelos grupos em posição de força. Para o “retorno do criminoso à cena do crime”. No fundo, tudo se passa no campo das esferas como se aqueles que defendem a diferença e a celebraram soubessem que transportam uma carga explosiva que, mal usada, pode detonar um potencial destrutivo cujos alvos serão, com toda a certeza, os indivíduos e os grupos mais frágeis, subordinados, oprimidos, discriminados e estigmatizados que de saída se querria defender, promover, resgatar, libertar e assim por diante. Na prática política quotidiana ou em outros contextos que não as academias e as publicações especializadas, as sutilezas desconstrucionistas não têm muitas chances de emplacar, assim como não tem melhor caminho a oferecer a inocência de superfície dos que se contentam em dizer: “diferentes, mas iguais”. O revés sofrido pela testemunha de acusação contra a Sears ilustra bem os efeitos perversos, não apenas da disjuntiva igualdade ou diferença, como quer o desconstrucionismo de Joan Scott, mas também da ambigüidade própria de quem, num determinado contexto, apurando o foco e exercitando o rigor intelectual, pode insistir na diferença sem maiores riscos práticos, mas que numa outra situação menos elitzizada não pode senão balbuciar suas convicções, quando não tiver que sobre elas silenciar por completo, para não oferecer a própria arma ao assaltante.

A DIREITA E O DIREITO À DIFERENÇA

Entregar a própria arma ao assaltante. Este efeito de “aprendiz de feiticeiro” que o movimento das mulheres nos EUA experimentou de modo tão concentrado e parente no caso Sears, tão recortado no tempo e no espaço de um tribunal e por isso mesmo tão público, é um fenômeno muito mais generalizado do que os artigos de Milkman e Scott deixam supor. Tem-se manifestado nas últimas décadas sob formas muito menos circunscritas do que esta, no âmbito dos mais diversos movimentos sociais de esquerda, no plano da prática política e no campo da produção intelectual e científica, sobretudo no primeiro mundo, mas também aqui entre nós. É um fenômeno que ultrapassa o nível das relações de gênero, espraiado que está pelas lutas e fricções nos níveis das relações entre etnias, entre origens regionais, entre etno-nacionalidades no interior das fronteiras de Estados nacionais, entre grupos religiosos, entre tradições culturais. Não é à toa que as duas autoras relacionam o revertério sofrido no caso Sears ao ressurgimento do conservadorismo estilo Reagan, pois é também de social-darwinismo revigorado que se trata agora. A luta pela sobrevivência, hoje, mais do que nunca voltou a se fazer em nome de identidades coletivas, real ou supostamente ameaçadas. Os relatos e as interpretações que as duas autoras fazem da revanche sexista (e da inocência feminista) no caso Sears ajudam a compor o esforço analítico que outros autores vêm fazendo, na Europa ocidental principalmente, a partir do revertério racista por sobre a boa consciência anti-racista dos preconizadores esquerdistas do charme da diferença cultural.

Fatos não faltam, a essa altura, para declarar irresponsável qualquer alegação de inocência intelectual. Não há mais lugar para vestais depois desses acontecimentos dramáticos. Eles permitem ver com clareza meridiana o efeito bumerangue desta apropriação pela esquerda de uma velha temática da direita, da qual a nova direita voltou a se apropriar, num processo de re-ideologização neo-racista (e paleo-sexista) do alegre anúncio da mensagem neo-

esquerdista do “direito à diferença”. Este re-deslocamento para a direita é um retorno, só que num outro patamar, uma vez que a diferença exibe um novo *appeal* após haver estagiado na esquerda. Estágio importante, fez dela um direito. Um direito das minorias que se fez desde logo, nos anos 80, um direito das maiorias a se defenderem da “miscigenação cultural”. Um direito dos fracos transmutado em direito maior dos grupos em posição de força, que agora se querem diferentes a qualquer preço. Um direito dos povos, que se desdobra entretanto no imperativo de autopreservação e de recusa fóbica da mistura: auto-racização + mixofobia (Taguieff, 1986a). Este é o outro fenômeno de revertério para o qual quero chamar a atenção, menos episódico que o caso Sears, mas que mantém com ele estreita analogia e intrigante homologia.

O cenário agora é a França dos anos 80. O drama é a expansão da “direita identitária” em face da imigração, encarada como fator de desagregação da cultura francesa. Pois bem. As análises do fenômeno feitas por Pierre-André Taguieff a partir dos discursos produzidos à esquerda e à direita (Taguieff, 1984, 1986a, 1986b) revelam que grande parte dos argumentos utilizados pela oposição direitista de orientação nacionalista, argumentos usados contra a esquerda, provêm da própria esquerda. Trata-se, observa ele, de uma exitosa estratégia das mais recentes formações da direita francesa, todas elas neo-racistas. Centrado no complexo da imigração, o racismo francês atual é na verdade um “racismo sem raças”, um racismo cujo tema dominante não é a hereditariedade biológica, mas a irreduzibilidade das diferenças culturais, um racismo que, por isso mesmo, postula a incompatibilidade dos modos de vida e das tradições. É um racismo culturalista (Balibar e Wallerstein, 1988: 33; Guillaumin, 1984-85). O campo semântico da “diferença cultural”, portanto, de onde a esquerda pensou poder atacar por tempo indeterminado todo tipo de biologiação das diferenças característica do racismo clássico, passou agora a ser, também ele, um campo minado.

Um racismo de novo tipo com uma eficiente estratégia cultural de recuperação das palavras e temas do adversário. Neste

fenômeno Taguieff vai identificar o que ele denomina “efeito de retorsão”: um contendor se coloca no terreno discursivo e ideológico do adversário e o combate com as armas deste, as quais, pelo fato de serem usadas com sucesso contra ele, deixam de pertencer-lhe pois que agora jogam pelo adversário. A retorsão opera assim, de uma só vez, uma retomada, uma revirada e uma apropriação—desposseção de argumentos: ela tem por objetivo impedir ao adversário o uso de seus argumentos mais eficazes, pelo fato mesmo de utilizá-los contra ele (Taguieff, 1986b; também Angenot, 1982). Entre as palavras, os *slogans* e os conjuntos argumentativos submetidos à retorsão, o “direito à diferença” aparece como um dos mais facilmente “retorcíveis” e um dos mais vantajosos para a direita (nacionalista ou europeísta), cujo espaço passa agora a ser frequentado de modo espetacular pela demanda diferencialista. É que, ao retornar para o campo da direita, o direito à diferença se reinsere em seu velho contexto discursivo de matriz anti-igualitarista, recarregando a temática da diferença de demandas sociais e soluções políticas abertamente excludentes e segregacionistas.

O tema da diferença, assim, depois de uma estada decisiva de recuperação de imagem nos movimentos regionalistas e “minoritaristas” de esquerda com o epíteto de “direito à diferença”, voltou (já desde meados dos anos 70 no discurso erudito da *Nouvelle Droite* e no decorrer dos 80 no discurso nacional-catastrofista de Le Pen) a acampar à direita. É portanto com os ares de legitimidade ganhos à esquerda que a bandeira da diferença está hoje hasteada bem no centro deste fenômeno difuso e quase onipresente que muitos chamam de neo-racismo (Barker, 1982; Balbar, 1988; Taguieff, 1990). O qual retorce o “direito à diferença” em “direito de um povo de permanecer como é, em sua terra natal e sem misturas”. Certos paulistas não me deixam mentir: “Translação de um operador de prestígio, de um catalisador de sublimine — a saber, a palavra “direito” — do lugar universalista dos direitos iguais do homem para o lugar nacionalista dos direitos preferenciais dos povos”, resume com maestria P.-A. Taguieff (1986b: 98).

Esta passagem à direita é, sublinho eu, um retorno. No Brasil, desafortunadamente, esta reapropriação “majoritária” de um argumento dos movimentos das “minorias” tem sido notada por poucos observadores. Aqueles dentre nós que se deixaram motivar pelo desafio positivo que o enfoque no “direito à diferença” pudesse representar para a causa socialista e as lutas da esquerda parecem não estar atentos à simultaneidade dessa estratégia diferencialista de reapropriação de um de seus temas mais tradicionais e sedutores. “Tudo se joga em torno da noção de diferença”, dizia já em 1979 Jacques Attali, um dos cérebros mais perspicazes do Partido Socialista francês, o *one-man-think-tank* do presidente Mitterrand, referindo-se à nova direita. “Do ponto de vista estritamente formal, a direita encontrou uma nova vitalidade, traduzindo em seu campo idéias que cintilam e que são belas, como a idéia de diferença”, disse ele numa entrevista, atento ao charme do argumento diferencialista (Attali, 1979: 204).

No decorrer dos anos 80, com efeito, a direita procedeu a uma verdadeira ocupação do terreno ideológico adversário, apropriando-se deste argumento e destas palavras — o “direito à diferença” —, revirando contra a esquerda um jogo de linguagem que esta, por sua vez, havia tentado expropriar daquela mediantemente as formas discursivas de auto-expressão dos movimentos sociais das minorias e das mulheres. O campo semântico da diferença, como se vê, mostra-se particularmente vulnerável a estratégias de retorsão de ambos os lados da luta ideológica. A argumentação diferencialista parece que retira sua eficiência e seu sucesso atuais do fato de não ter mais lugar político fixo. Com isto, o que acontece é que a luta ideológica se embaralha ainda mais, as fronteiras se borram, os campos se tornam indistintos. O que só faz aumentar a probabilidade de ocorrência de efeitos perversos na ação pessoal e na ação coletiva daqueles que, à esquerda, se perfilarem sob a divisa do “direito à diferença”, uma divisa que deixou de ser sinal divisorio, distintivo. Nas relações entre etnias, raças, gêneros, nacionalidades, tradições culturais etc., a via da afirmação da diferença comporta agora, mais do que nunca, o ris-

co de o feitiço virar contra o feitiço. E, na medida em que tais relações, assimétricas que de fato são, se tornam conflitivas, há sempre a máxima probabilidade de partir-se a corda do lado mais fraco. Quem pode garantir que, em meio a essa pós-moderna celebração das diferenças, as pulsões de rejeição e de agressão não venham a se sentir autorizadas a florir, crispadas de vontade de exclusão e profílixia?

Enquanto escrevia este ensaio sobre ciladas da diferença, pensando sempre na recorrente vulnerabilidade do lado mais fraco, várias vezes me lembrei de uma observação de Leszek Kolakowski a propósito dos *Black Muslims* escrita nos idos de 1972, em ple-nos anos dourados da *New Left*:

“Se se definissem como racistas as opiniões que proclamam a superioridade de certas raças sobre as outras e reclamam privilégios especiais para as raças superiores em detrimento das raças inferiores, o valor de uma proibição legal de tais idéias seria derisório, pois é raro que as formas de racismo realmente importantes nas sociedades que conhecem conflitos raciais sejam formuladas desta maneira. Nos Estados Unidos, a primeira e a menos contestável vítima de uma lei como esta seria o movimento dos *Black Muslims*” (Kolakowski, 1972: 125).

DIFERENÇA, DIREITA, COERÊNCIA

Quem leu o famoso estudo de Karl Mannheim sobre “O pensamento conservador” — e todo cientista social deve tê-lo feito um dia, mais cedo ou mais tarde — lembra-se facilmente da sofisticação com que o autor observa e descreve a morfologia desse “estilo de pensamento”, que é também, diz ele, um “modo de vida”, modo de viver e pensar e falar característico do “moderno mundo social e intelectual”, sendo embora antimoderno em sua “intenção básica” (*Grundintention*). E há de se lembrar, também sem dificuldade, da ênfase posta numa das características mais essenciais (*sic*) desse modo de vida e pensamento, qual seja: “a for-

ma como ele se apega ao imediato, ao real, ao *concreto*” (Mannheim, 1981: 111, grifo original).

No uso que os conservadores clássicos dele faziam, ao termo *concreto* ficavam conferidas, com sinal positivo, conotações políticas e implicações cognitivas contra-revolucionárias, anti-iluministas, antiJacobinas, uma vez que de bom senso e baseado na experiência, estando o pensamento revolucionário dos *philosophes* desqualificado como *abstrato*. Nesse universo semântico politicamente marcado e discursivamente demarcado pela atribuição de um novo e particular significado ao significante “conservador”, também a palavra “concreto” incorporava um novo significado: “conhecer e pensar ‘concretamente’ doravante passava a significar o desejo de restringir o alcance da própria atividade às redondezas imediatas onde se está localizado e de abjurar rigidamente tudo aquilo que possa cheirar a especulação ou hipótese” (*ibid.*: 111-2). Brilhante a sucinta definição de Mannheim: *concreto* = *enraizado*. E estar enraizado é uma coisa boa, segundo os conservadores. A modernidade desenraíza, a razão desenraíza, a vida intelectual desenraíza, a igualdade desenraíza, a abstração é desenraizamento e desenraizamento, já se sabe, é privação. O pensamento conservador é um dispositivo anti-universalista de enraizamento dos humanos; portanto, um dispositivo diferencialista.

Mas o leitor bissexto de Mannheim talvez não se lembre, ou quem sabe se lembre com menos presteza, de que o *desenraizado* sociólogo (húngaro? alemão? inglês?) não deixou de levar em conta dois pontos que têm tudo a ver com o *tema da diferença* e que eu tive a chance de “descobrir” empiricamente que são de fato imprescindíveis a um tratamento teórico desta questão nestes nossos tempos pós-modernos: 1) o uso explícito e recorrente, no ensaio de 1919, do nome “direita” para referir-se à *recusa do pensamento abstrato*, o que não deixa de ser uma percepção muito aguçada do que foi a atitude epistemológica inaugural e fundante da “direita” enquanto recusa da modernidade cultural; e 2) a importância que Mannheim confere, na análise dos estilos de pensamento em geral e do pensamento conservador em especial, à que-

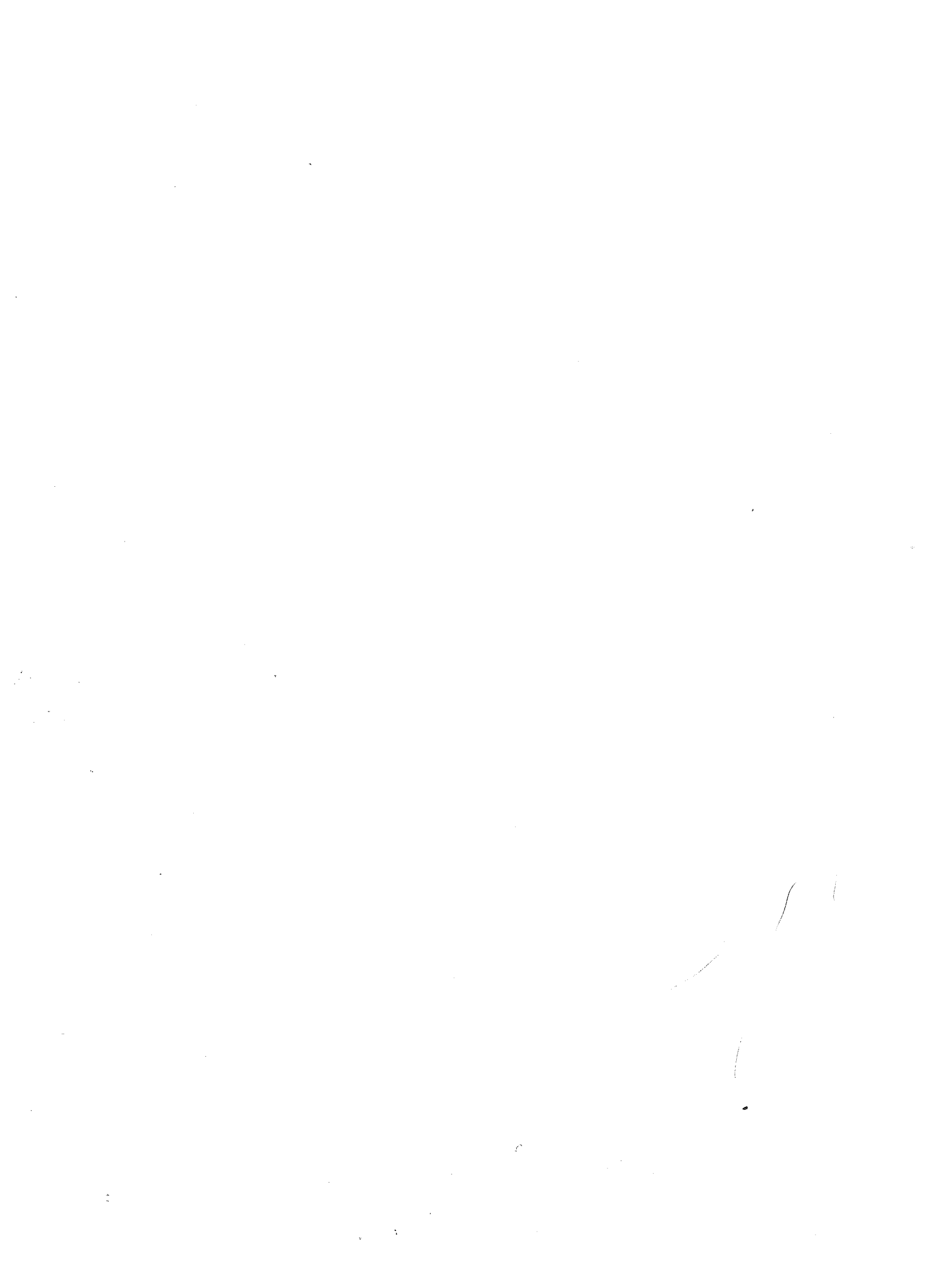
las configurações nas quais às premissas é permitido seguir sua lógica *jusqu'au bout*. Até às últimas conseqüências.

"*Nous ne voulons pas la contre-révolution, mais le contraire de la révolution*", escreveu o contra-revolucionário Joseph de Maistre, fazendo uma frase que ficaria. E se tornaria uma das marcas auto-reflexivas do tradicionalismo francês. Mannheim comenta a frase no meio de um argumento seu a respeito da coerência interna assumida pelo pensamento conservador no romantismo alemão: "Assim como o centro de gravidade do idealismo alemão era sua filosofia, a contra-revolução alemã, ou o 'contrário da revolução' (para usar um termo tradicional francês) se desenvolveu em desafio ao pensamento revolucionário-liberal nas *suas implicações lógicas e filosóficas, de forma mais completa* do que em qualquer outro país. Se a França teve o papel de reconstituidora radical de todos os elementos iluministas e racionalistas da consciência e assim se tornou a portadora reconhecida do *pensamento 'abstrato'*, é também possível dizer que a Alemanha teve um papel complementar na medida em que transformou numa arma o pensamento conservador, orgânico e histórico, dando-lhe ao mesmo tempo *uma consistência interna e uma lógica própria*" (*ibid.*: 84, grifos meus). Mais adiante: "Sob a pressão ideológica da Revolução Francesa desenvolveu-se na Alemanha um contra-movimento intelectual que reteve seu caráter puramente intelectual por um longo período e assim foi capaz de *desenvolver suas premissas lógicas da forma mais extensa possível*. Ele foi '*pensado até às suas últimas conseqüências*'. A contra-revolução não se originou na Alemanha, mas foi na Alemanha que seus lemas foram *pensados da forma mais completa e levados às suas conclusões lógicas*. (...) A Alemanha contribuiu para esse processo de '*pensar (Burke) até às últimas conseqüências*'. (...) Outras palavras, a Alemanha atingiu na ideologia do conservadorismo o mesmo que fez a França com o iluminismo — *ela explorou suas conclusões lógicas até às últimas conseqüências*" (*ibid.*: 87, grifos meus). Convém ficar atento a isto, à consistência lógica das formações ideológicas.

O longo ensaio manheimiano é uma insistência só, de ponta a ponta, na tecla da radicalidade lógica de uma forma histórica de pensamento como critério para privilegiá-la como objeto de escolha da interpretação sociológica. É como o esforço de construir um tipo-ideal muito próximo de uma individualidade histórica real, um tipo-ideal "real". Assim é a direita quando se rende ao *fato concreto da diferença*.

Quem pode pensar até o fim a idéia da diferença coletiva, senão a direita? Quem é que pode levar até às últimas conseqüências, *jusqu'au bout*, o pressuposto de que a humanidade não é uma, são muitas, diferentes entre si e, porque diferentes, desiguais? A direita. Quem se permite puxar *zum Ende* a lógica disruptiva e às vezes explosiva do enraizamento grupal, local, comunal, comunitário dos indivíduos para sempre pessoas? A direita. Quem é que se compraz, também intelectualmente, na fria e em certos lances sombria necessidade lógica de enfrentar racionalmente as conclusões e implicações não-ditas, caladas, inibidas, recalçadas, interditas no discurso dos que postulam loquaz e alegremente a irredutibilidade das diferenças culturais, dos que advogam o direito à diferença coletiva? A direita. Quem é que assume sem má consciência que a afirmação de uma diferença é a afirmação de uma diferença de valor e, portanto, de hierarquia entre os diferentes? A direita. Quem, portanto, consegue nadar melhor do que ninguém nas águas da diferença? A direita. Quem tem medo da diferença? Não a direita, ela não. Ela tem medo é dos diferentes.

Foi o que neste ensaio quisemos demonstrar.



4.
PROBLEMAS COM A IGUALDADE

“O que é portanto a Igualdade senão a negação de toda liberdade, de toda superioridade e da natureza mesma? A Igualdade, ela é a escravidão. Eis por que eu amo a Arte.”

(Gustave Flaubert,
À Louise Colet, 15-16 de maio de 1852)

“Todos os *slogans* igualitários veiculam uma ideologia totalitária.”

(Luce Irigaray,
Le temps de la difference, 1989)

“A igualdade foi inventada porque os humanos não são idênticos. Se fôssemos todos gêmeos, esta noção de igualdade, que releva da moral e da política, não teria nenhum sentido. O que lhe dá seu valor e importância é que os indivíduos são diferentes. É a diferença que faz o sal da vida e a riqueza da humanidade.”

(Francois Jacob,
La diversité, sel de la vie, 1979)

Diferenças coletivas: traços distintivos reais ou inventados, herdados ou adquiridos, genéticos ou ambientais, naturais ou construídos, partilhados vitalícia ou temporariamente por determinados indivíduos com outros determinados indivíduos, desenhando nesta partilha de caracteres comuns, comuns a eles, mas não a to-

dos os humanos, grupos de pertença ao longo de linhas demarcatórias de raça e cor, etnia e procedência, habilidade e deficiência, sexo e gênero, idade e geração, nacionalidade e região, linhas que sempre falam de superioridade e inferioridade, de inclusão e exclusão, algumas delas muito fortes, sublinhadas, outras mais tênues, quem dera invisíveis, atributos que quase sempre se acham fora do controle dos próprios indivíduos por eles identificados, mais ainda, cujo significado positivo ou negativo também escapa do controle individual apesar do eventual empenho em afastar a valoração negativa aderida ao traço coletivamente partilhado, marca sensível, o mais das vezes visível, de uma *diferença significativa*.

Diferenças coletivas ou grupais são componentes inevitáveis das sociedades humanas, resultantes de um processo de estratificação que, segundo Ralph Dahrendorf, é sempre um processo duplice, de diferenciação e de avaliação (Dahrendorf, 1968; Bourdieu, 1979). Ao se pôr a diferença, no ato mesmo de notá-la ou reconhecê-la, ela desde logo valorizada ou desvalorizada, apreciada ou depreciada, prezada ou desprezada. Porquanto não há diferença, nos quadros culturais de qualquer sociedade, que não esteja sendo operada pelo *valor*, como *diferença de valor* (Dumont, 1979; 1983; cf. Heilborn 1993; Duarte, 1986). A diferença socialmente partilhada recebe sempre-já um sinal positivo (a nossa diferença, viva a diferença!) ou negativo (a diferença dos outros, do Outro). Mesmo as sociedades mais simples, pouco diferenciadas, organizam-se em torno de pelo menos duas diferenças coletivas que hierarquizam as pessoas, alocam o poder e dividem o trabalho, as diferenças de sexo/gênero e idade/geração. As características compartilhadas recebem ênfases diferenciais de valor [Wertakzent] e, conseqüentemente, significados distintos a partir de práticas sociais que, ou bem chamam a atenção para “os diferentes”, dirigindo o foco para a diferença “deles”, ou bem a ignora, negando que ela deva ser levada em consideração na conduta, no caráter, no desempenho, no sucesso ou no fracasso, em suma, no destino de cada indivíduo pertencente àquela categoria cuja diferença no entanto é reconhecida como um dado.

Mostrar ou esconder, eis o “dilema da diferença”. Chama a atenção para este dilema a jurista feminista americana, Martha Minow, que o enuncia do seguinte modo: “o estigma da diferença pode se repor, tanto no ignorá-la quanto no enfocá-la” (Minow, 1990: 20). Tratar as pessoas diferentemente e, assim fazendo, enfatizar suas diferenças pode muito bem estigmatizá-las (e então barrá-las em matéria de emprego, educação, benefícios e outras oportunidades na sociedade), do mesmo modo que tratar de modo igual os diferentes pode nos deixar insensíveis às suas diferenças, e isto uma vez mais termina por estigmatizá-los e, do mesmo modo, barrá-los socialmente num mundo que foi feito apenas a favor de certos grupos e não de outros. Ser diferente é um risco de qualquer maneira — é o que pretende nos dizer o dilema da diferença assim formulado. Risco por risco, nesses nossos tempos alegremente pós-modernos, tempos de “música urbana” e “legiões urbanas”, tem gente pavimentando cada vez mais generosamente a via que sublinha, nos diferentes, justamente as diferenças. Olhando a coisa do ponto de vista dos movimentos sociais identitários, é como se a cada dia se desrecalcasse um pouco mais a vontade dos próprios diferentes de enfatizarem sua diferença e dela se orgulharem no velho estilo *Black is beautiful* dos anos 60. “Por que não?”, perguntam incomodadas e quase ofendidas as belas almas pós-modernas. Com efeito, por que não?

Pretendo com este breve ensaio tocar alguns pontos para levantar alguns problemas. Nada muito sistemático. Se a igualdade tem problemas, a diferença me parece que os tem muito mais. Hoje, um pouco por toda parte neste globalizado mundo velho de guerra, a “cultura da diferença” bate com novo vigor às portas da política. Com grande força de sedução, e ainda maior facilidade de penetração, sem que se possa honestamente antever as consequências dessa nova onda de elogio às diferenças (Jacquard, 1978; Oliveira, 1991), introduzem-se na prática política conceitos novos, questões novas, novas palavras de ordem, novas reivindicações, novas atitudes sobretudo, outras tantas transgressões do projeto universalista-igualitarista da modernidade (Dumont,

1977; Dupuy, 1987). E isto, de mãos dadas com novas pretensões de correção política e, claro, correção teórica.

O charme das consignas diferencialistas atrai quantidade cada vez maior de entusiastas do peculiar, do específico, do próprio. Do irreduzível. Por todos os lados a diferença lampeja, pisca sedutoramente, brilha. “A diferença cintila”, disse uma vez Jacques Attali, o *one man think tank* do Partido Socialista francês quando ainda no apogeu, procurando com isto acrescentar um elemento a mais na tentativa de explicação, de um lado, do crescimento da(s) direita(s) identitária(s) na França já no final dos anos 70 e, de outro, do fascínio irreprimível, irrecusável, que os movimentos sociais e partidos de esquerda passaram a sentir pela consigna do “direito à diferença” e, acima dos direitos individuais, pelos “direitos dos povos” (Attali, 1979). A diferença coletiva, compartilhada, grupal, roubando paradoxalmente a cena das diferenças individuais e individualizantes numa cultura cada vez mais individualista, plural e aberta ao mérito individual.

Estrá cada vez mais difícil negar a importância política que as “diferenças” vêm assumindo ultimamente, tanto nos países avançados quanto no ex-“mundo comunista” do Leste europeu (Comaroff, 1993; Mestrovic, 1994). Também no chamado Terceiro Mundo, na América Latina, no Brasil, no Sul maravilha, a *vontade de diferença* avança progressivamente por todo canto. Em diversos pontos do planeta explodem e acirram-se conflitos étnicos e raciais, antigos e novos. Na mesma medida da intensificação dos contatos interétnicos, multiplicam-se movimentos afirmativos de identidades étnicas e etno-nacionais (Lipset & Jalali, 1993). Um dos meus argumentos neste pequeno ensaio é que esses movimentos, juntamente com as expressões mais radicais do movimento feminista e do movimento gay, abrem ainda mais o já bem vasto leque dos novos modos de fazer a tão aplaudida (e sob muitos ângulos bem vinda) “política do corpo”. Que, entretanto, tem justamente aí, na afirmação das diferenças corporais coletivas, seu lado sombrio. Porque afinal de contas, queiramos ou não do fundo dos nossos mais sinceros sentimentos de fra-

ternidade universal e nossas mais profundas convicções democráticas, se fixamos a atenção no que é natural ou físico, “a natureza só nos apresenta diferenças” (Dupuy, 1987:14). Desconsiderar a diferença, sacrificá-la no altar da igualdade, diz a frase de Flaubert que escolhi como epígrafe, é negar a natureza ela mesma.

Alinho-me francamente entre aqueles que vêem nos conflitos e movimentos étnicos e raciais momentos fortes de irrupção do *corpo* na cena política, de instalação das necessidades e peculiaridades corporais grupais, das diferenças de grupo antes que individuais, no centro mesmo da ação coletiva, visando ao reconhecimento (ou à denegação) de direitos a indivíduos que partilham situações ou características de mal-estar, ambiguidade, exclusão ou, tão-só, “de diferença”. Diferença que se sabe cultural — pelo menos os cidadãos mais intelectualizados “sabem” disto —, mas que se encontra inscrita dialeticamente, o mais das vezes indelévelmente, no *corpo*. Eis o xis do problema: *diferenças sensíveis*.⁶ As diferenças soem ser sensíveis, sensivelmente notáveis: a cor da pele, a cor dos pelos, a cor da íris, o feitio do rosto, a forma do crânio, a textura do cabelo, a língua, o sotaque, os solismos, o sexo e o tamanho do sexo, a menstruação, a gravidez, a lordose, a altura, a deficiência física, a enfermidade, a velhice, a idade do corpo... Sobre o corpo, portanto, *et pour cause*, vêm hoje enxertar-se reivindicações “progressistas”, tanto quanto as mais “reacionárias”, de tratamento não-igual para os diferentes. Quando emergem, tais demandas e protestos diferencialistas muitas vezes já se acham embebidos de sistemas de valores fortemente regressivos, quando não agressivos, apesar do rótulo de “alternativos”. Tudo muito sensível, muito existencial, muito concreto.

Gostaria, modestamente, de chamar a atenção para este aspecto da questão: pode ser que toda essa sedutora densidade vital das novas mobilizações diferencialistas, que hoje se propagam por um mundo cada vez mais globalizado e midiaticizado, esteja

⁶ Ver o capítulo 1 deste livro.

pondo em risco uma das crenças insubstituíveis para a vigência da democracia representativa e para o exercício universal da cidadania: a crença — *que não pode ser senão generalizada* — na necessidade de contarmos todos com elementos racionais-formais de mediação e representação e, por conseguinte, de *abstração* das particularidades e particularismos. Sem isto não só não há cidadania possível, não há *nation building* possível, como não há também possibilidade de normas éticas de validade universal.

É bem verdade que, ao contrário do que previam e esperavam muitos cientistas sociais, marxistas e não-marxistas — me-lhor dizendo, contrariamente às expectativas incurtidas pelas “grandes narrativas” teóricas da sociologia —, o processo de modernização veio dar num incremento da consciência de pertença aos grupos “naturais”, que são pensados como os mais imediatos e ao mesmo tempo os mais longinquamente “primordiais” (Weber, 1969; Comaroff, 1993). A assimilação das minorias, a subsunção dos particularismos, a diluição das especificidades num grande todo laico nacionalmente integrado estão, ao que parece, deixando de ser, neste final de século pós-moderno e pós-comunista, aqueles inevitáveis futuros prometidos outrora pelas grandes teorias em que muitos de nós, cientistas sociais brasileiros, fomos formados (Lipset & Jalali, 1993; Arendt, 1966). Refiro-me aqui tanto à teoria da construção nacional [*nation building*], que é universalista para dentro das fronteiras nacionais quando não imperialista, quanto ao universalismo radical do internacionalismo operário teorizado pelo marxismo-leninismo.

A rebelião contra as formas abstratas e as regras gerais, ou seja, a rejeição do homem universal, da igualdade humana genérica, da cidadania cosmopolita e global (Kristeva, 1994), aparece hoje como elemento central das tentativas de fundar sobre o corpo enquanto tal uma nova hierarquia de valores. Hierarquia de valores esta que lança mão da natureza para hierarquizar o que a natureza apresenta apenas como diferença, como diversidade não hierarquizável. Os pertencimentos primários e “naturais” (sexo, etnia, raça, idade, pele, região) tornam-se para muitos a base —

física! — sobre a qual se edificam de novo, se reinventam, se recriam e se recreiam celebrativamente comunidades parciais e identidades específicas, as quais não reconhecem nenhuma validade às esferas mais gerais de pertença. O que os sujeitos têm em comum não é mais o domínio abstrato definido pela universalidade efetiva da espécie, ou mesmo pela vontade geral, própria à nação moderna, que inclui os trabalhadores de todas as categorias e confunde sexos e idades (Kristeva, 1994), mas sim aquilo que faz do grupo “natural” o portador de uma diferença significativa — de cor, de sexo, de origem, de sangue...

É possível que, ao insistir sobre esta classe de diferenças, a política venha a entrever novos horizontes de emancipação humana. Isto eu não quero, nem devo, descartar *a priori*. Mas quero crer que na ausência de um projeto político-institucional plausível e minimamente consistente além e acima do Estado nacional, algo como uma ordem jurídica supranacional, o risco considerável, nitidamente visível desde agora, é o de contribuir para aprovar justamente a crise do “geral” (Gauchet, 1985). É provável que a cultura do fragmento venha a contornar temporariamente, e ilusoriamente, a “perda de sentido” (*Sinnverlust*) que, segundo Weber, caracteriza a modernidade cultural, mas é ainda mais provável que aprofunde e torne ainda mais aguda a “perda de civilização”. Pode muito bem resultar dessa “explosão das diferenças” que o espaço político venha a ser recoberto por parcialidades levadas ao absoluto, por localismos estreitos e sem horizonte, por diferenças que recusam toda perspectiva de igualdade (Jenson, 1990). Chegáremos desse modo a um “estado de natureza” pós-civilização, no qual todo valor geral seria declarado falso, no qual toda pretensão de universalidade efetiva apareceria sem fundamento. Não me parece efeito do acaso que o alvo principal de ataque de certa teoria da diferença acabe sendo a cultura política moderna, acusada de “laica e igualitária”, conforme se pode ler, por exemplo, em algumas feministas radicais. Veja-se por exemplo o que disse e costumava dizer a grande pensadora feminista, Luce Irigaray: “Em suma, esta emocionante *Declaração dos Di-*

ritos do Homem não significa quase nada relativamente à minha realidade quotidiana de mulher. (...) O enunciado de direitos gerais e abstratos definidos mais *contra* do que *a favor*, funciona (na França) como uma espécie de droga asseguradora suscetível de exorcizar todos os perigos. Mas o melhor exorcismo não seria a realidade? E, em particular, a realidade da diferença dos sexos? (...) Todos os *slogans* igualitários veiculam, a nosso ver, uma ideologia totalitária. Desta ideologia, o respeito da diferença entre os sexos pode nos guardar sem repressão nem mutilação de nossa identidade humana” (Irigaray, 1989: 11).

Até pouco tempo atrás muitos de nós, cheios de honestidade revolucionária, brandíamos contra as formas abstratas e igualitárias do Direito moderno, o “direito burguês”, a acusação de que a democracia formal escamoteava a desigualdade social e o conflito das classes. Mas isto se fazia, vale lembrar, em nome de uma utopia igualitarista, como exigência de igualdade real em face da mistificação da igualdade formal burguesa. Hoje, porém, vige a viceja, contra as mesmas formas abstratas e igualitárias, uma outra acusação, intrigantemente simétrica. A saber: acusamos de avalizar uma acepção “neutra” da cidadania política com o fim de mascarar a realidade da diferença — e do hiato intrinsecamente intransponível — entre os sexos e entre as raças. Só que, agora, a crítica do igualitarismo formal se faz não mais em favor de mais igualdade, e igualdade real, mas sim em nome da preservação das diferenças reais: irredutíveis. Em certos meios de esquerda ou em certos círculos preocupados apenas em ser “politicamente corretos”, em ser “totalmente do bem”, não se ousa dizer que elas são naturais; diz-se que são diferenças culturais, só que irredutíveis. O que, se não dá no mesmo, dá quase.

É curioso como o pensamento feminista mais recente, quando invoca a “diferença” como algo de que não se pode abstrair, como um traço essencial não “neutralizável”, retoma com sinal invertido os mesmos argumentos que o liberalismo elitista utilizava para recusar o sufrágio universal. A propósito, Michele Prosser observa como é fácil encontrar no pensamento liberal clá-

sico, até mesmo em Kant, a reorização de um gênero humano não genérico, composto apenas de *veri homines*, um gênero humano amputado de sua metade feminina e de sua porção criança, a mulher e o menor sendo subsumidos em uma comum “incapacidade jurídica em matéria de questões públicas”. As feministas radicais têm toda a razão quando dizem que durante muito tempo a modernidade filosófica pensou o gênero humano pela metade (Pateman, 1993). O universalismo afirmado pelo modelo liberal é muito pobre, não há dúvida, muito restrito e desatento na atribuição e no reconhecimento de uma subjetividade política *para todos* (Prospero, 1990). Acontece, porém, que a operação mental *par excellence* que marca a gênese da modernidade e demarca sua *differentia ultima* em relação à sociedade tradicional e ao Antigo Regime é justamente a abstração que se faz de toda “diferença” na elaboração da noção de “indivíduo universal” (Dumont, 1977). É preciso ser capaz de fazer “*como se*” as diferenças coletivas, sobretudo aquelas inscritas no corpo, não fossem pertinentes. Simples, mas nada palatável, esta operação que tanto incomoda o pensamento diferencialista contemporâneo, desde o princípio incomodou o pensamento conservador contra-revolucionário do século XVIII (Taguieff, 1994). Foi — e ainda hoje continua sendo — através desse procedimento de fazer abstração de todas as diferenças que os sentidos captam empiricamente, que se tornou possível incluir todo o mundo, todo o mundo mesmo, na figura “neutra”, geral, do cidadão, do sujeito abstrato do direito. O grande movimento de modernização política e cultural, todos sabemos, concretizou-se aos poucos no acesso sempre mais expandido à cidadania política, como um grande desígnio de “*equalização*” político-formal de todos os sujeitos individuais. Isto implicava que todos os corpos e todos os portadores de interesses deveriam participar ativamente, e legitimamente, no processo de criação das obrigações jurídicas e de normas válidas *para todos*. Vem agora o novo pensamento feminista contestar justamente este espaço paritário no qual se movem “*cidadãos concebidos como seres assexuados*”. Pelo jeito, tudo se passa como se a “*di-*

ferença feminina” fosse na realidade algo de incompatível com a noção de “*indivíduo abstrato*”, à qual a cultura política moderna nos estaria constringendo a todos (Hewitt, 1992). Segundo tais autoras, o equívoco desse abstracionismo vazão, dessa “*abstrata nudez*” (Arendt, 1966) estaria a exigir que se venham a introduzir “*características femininas na política*” (Jenson, 1990), porque as formas modernas de igualdade foram pensadas por homens para regulamentar conflitos “*entre os homens*” (Trigaray, 1989; Jenson, 1990). As regras formais, as instituições jurídicas, não passariam de uma “*trouaille*”, uma invenção destinada a resolver conflitos “*entre os homens*” (Prospero, 1990). Ora, isto leva a presumir — *quod est absurdum* — que os conflitos “*entre mulheres*” poderiam fazer abstração dos procedimentos universais da democracia tanto quanto das garantias reservadas pelo Estado de Direito ao indivíduo abstrato, neutro, equivalente, igual. O indivíduo, portanto, não deveria mais valer como sujeito abstrato dos direitos e das demandas, mas apresentar-se como pessoa sexualmente “*engendrada*”. (Dá para perceber que o trocadilho que a palavra inglesa *gender* permite entre os participios *gendered* e *engendered* não é viável em português, cf. Saffiotti, 1995: 160.)⁷

Diante de uma alteridade irreductível como a alteridade sexual, diante da incomensurabilidade da diferença de gênero, a idéia inclusiva de *nação* e a noção geral de *sujeito* indiferenciado dos códigos em vigor aparecem aos teóricos do diferencialismo acrítico e essencialista como *fórmulas mistificadoras*, tal qual a igualdade *formal* burguesa aparecia aos olhos dogmáticos de certos marxistas. Mas como esquecer que os enunciados abstratos do direito moderno com sua racionalidade formal, desqualificados com tamanha desenvoltura como “*neutralizações*” e “*mistificações*”, são o fundamento da *lex generalis omnium* e a garantia contra o

⁷ “O gênero participa, portanto, do processo de construção do sujeito (...). O sujeito é, desta forma, *en-gendered*, o que, em português, poderíamos chamar de constituído em gênero, porque engendrado não permite o jogo de palavras feito em inglês” (Saffiotti, 1995: 160).

privilégio e a imprevisibilidade do mando privado, que, por antonomásia, é o mando patriarcal? Quando, a fim de se teorizar um “direito no feminino”, recorre-se a um sistema de “discriminações positivas”, também chamadas de “discriminações negativas”, está-se renunciando propriamente ao princípio de igualdade da lei, e de igual acesso às funções públicas. A presença de uma “intransponível contradição de sexo” exigiria, com efeito, formas de “direito desigual”, a fim de atingir verdadeiramente um direito de cidadania realizado. O reconhecimento da “dignidade corporal” da mulher entraria então em colisão com o princípio fundamental do reconhecimento do mérito individual como um motivo de distinção que tem precedência sobre a riqueza ou o nascimento. Em última análise, o sistema de “quotas” hoje vigente em países do primeiro mundo, que permite às mulheres, aos negros, aos vietnamitas, aos deficientes físicos etc. estar presentes na sociedade, na política, na ciência e nas artes “enquanto multímeros”, “enquanto negros”, “enquanto índios”, “enquanto deficientes visuais” etc., segundo bem observa Michele Prospero, não passa na verdade de uma disposição naturalista que relega e barateia toda “diferença” de mérito (Prospero, 1990: 115). Levada de roldão no vendaval diferencialista que hoje toma conta do mundo, a *diferença de mérito* arrisca-se a não figurar mais entre as diferenças a serem preservadas pelos defensores afirmativos de (quase) todas as diferenças. Todas, menos as individuais!

Outra decorrência do novo pensamento feminista diferencialista acaba por se explicitar na sua maneira — sexocêntrica — de abordar o problema crucial da representação política. A representação, para ser legítima, acaba tendo que ser a auto-representação. Mulher deve votar em mulher, assim como negro deve votar em negro. Quem sabe dos problemas das mulheres são as mulheres. As soluções, portanto, só podem vir das mulheres. E assim por diante. A demanda de quotas de mulheres nos partidos políticos ou nas câmaras legislativas parte, na verdade, de pressupostos como esses. É a lógica da auto-representação, segundo a qual toda “diferença” (sexo, etnia, língua, idade, religião) deve valer enquan-

to tal, sem recurso ao princípio organizador de uma representação geral. Desse modo, o pensamento feminista diferencialista acaba por dar guarida e alento a um tipo de sonho que se preten- de pós-moderno, mas é anácrônico, regressivo no que concerne ao mundo da política e da lei. A esfera política seria um mundo no qual a diferença se auto-representaria e, neste auto-representar-se, contribuiria para fazer desaparecer a necessidade “moderna” de uma representação dos cidadãos concebidos como entidades genéricas e abstratas e, por consequência, como povo ou nação dotada de uma vontade geral.

Acontece porém que a representação geral está longe de ser mera espetreza masculina ou hábil estratagemas da dominação masculina (Bourdieu, 1990b). A “abstrata nudez” de que fala Hannah Arendt para se referir criticamente ao homem universal e ao sujeito abstrato dos direitos acaba sendo um referente objetivo ao qual a teoria da representação de cada diferença deve, ela mesma, obedecer. Toda diferença, com efeito, para poder representar-se politicamente, deve também, e sempre, demandar o consentimento e o reconhecimento dos representados, o que pressupõe abstração. Para representar a diferença feminina, mesmo que se fique na chave da auto-representação, é preciso representar ao mesmo tempo as mulheres brancas e as negras, as indígenas e as imigrantes, as japonesas, as coreanas e as indianas, as cubanas e as porto-riquenhas, as operárias e as burguesas (Berger, 1992; Brown, 1992; Hewitt, 1992). Ou seja, não há como não fazer abstração da diferença étnica ou racial quando se fala simplesmente em nome da mulher, não há como não fazer abstração da cor da pele ou da textura do cabelo. Do mesmo modo que, quando a interpelação num dado momento for racial, vai ter que deixar de lado ou entre parênteses a identidade de gênero ou de idade etc. Para poder incluir todas as mulheres numa interpelação única, é preciso abstrair da raça e da etnia, mas também da classe social, abstrair do fato de serem, umas, mulheres operárias, outras, camponesas, estas, burguesas, aquelas, de classe média baixa e assim por diante. Em síntese, nenhuma diferença pode ser verdadeira-

mente interpelada e eficientemente mobilizada sem contribuir para a representação de um todo que necessariamente abstrai de outras diferenças, as quais, por sua vez e em outro momento histórico, também podem vir a pretender ter o direito de se mobilizar e se autocolocar na cena política com sua incommensurável especificidade (Berger, 1992). Das duas uma: ou o diferencialista avança em seu diferencialismo e abre espaço para outras diferenças também experimentadas como coletivas — e isto, nas palavras da historiadora Joan W. Scott, é o trabalho da diferença dentro da diferença — ou dá o braço a torcer ao trabalho da abstração, inevitável quando o que se pretende é a representação na esfera pública.

Na cultura da diferença reverbera, assim, um *Leitmotiv* que a esquerda conhece bem: a crítica das formas que abstraem. O quê, pergunto eu, de menos novo no pensamento atual de muitos dos nossos cientistas sociais do que essa nostalgia pós-comunista de um Sujeito coletivo cuja capacidade emancipatória e de libertação de nós todos estivesse alojada nalgum traço corporal? Ironia da vida, ironia da história: à medida que o conflito social vai-se revelando cada vez mais complexo e cambiante, cada vez mais repleto de intersecções e superposições, começa-se a atribuir a esta ou àquela diferença corporalmente partilhada a missão de funcionar como princípio de autofundação e auto-identificação de um Sujeito coletivo encarregado de instaurar uma nova socialidade geral. Eis a ironia: depois do “adeus ao proletariado”, a idéia de transformação social radical acaba vinculada à constituição de um Sujeito cuja diferença seria, no fundo, *natural!* Será possível? Enquanto o velho Sujeito da transformação social — a classe operária — se constitua ao se reconhecerem e se unirem “os operários do mundo todo” a partir de uma mesma posição nas relações sociais de dominação e exploração, e sendo a luta entre as classes pensada como um conflito histórico, hoje, ao contrário, apesar de toda uma retórica anti-essencialista pós-modernista, tudo parece menos histórico e menos contingente com este Sujeito, que entretanto invoca para si, como sua, a diferença. Desse modo tudo parece mais seguro. Pois o Sujeito da mudança agora “nasce”.

Transexualismos à parte, mestiçagens à parte, hibridismos culturais à parte, o corpo parece ter-se tornado a fonte legítima dos elementos fixos que definem identidades irreduzíveis, subtraídas ao desgaste e às incertezas do tempo histórico. Vale a pena pagar este preço, armar-nos mais esta cilada? Penso que uma política que hoje queira agir sobre as condições de vida reais dos “diferentes” devesse preocupar-se também em reconstruir “o geral” e não se deixar cair presa da essencialização das diferenças com vistas à sua institucionalização e canonização (Rouanet, 1994), que não prometem outra coisa senão pavimentar a avenida e balizar o percurso rumo a um beco sem saída minado de explosivos.

Gostaria de encerrar com chave de ouro esta minha intervenção. Para isto escolhi uma pérola do pensamento ultraconservador. Cito no original, para não perder o sabor da diferença idiomática, uma declaração do contra-revolucionário francês, Joseph de Maistre, em suas *Considérations sur la France*, publicadas em 1797: “*Il n'y a point d'homme dans le monde. J'ai vu, dans ma vie, des Français, des Italiens, des Russes, etc., je sais même, grâce à Montesquieu, qu'on peut être Persan: mais quant à l'homme, je déclare ne l'avoir rencontré de ma vie; s'il existe, c'est bien à mon insu*” (De Maistre, 1980: 88). “O homem [universal] não existe, não neste mundo. Em minha vida eu vi franceses, italianos, russos etc., e sei, graças a Montesquieu, que alguém pode ser persa. Quanto ao homem, contudo, declaro que nunca em minha vida o encontrei. Se ele existe, é sem que eu saiba.”

O apego de Joseph de Maistre à identidade nacional como salvo conduto contra a abstração vazia e sem consistência histórica do homem universal voltou hoje em dia a ficar sob a mira da crítica diferencialista: é que o *nation building* também neutraliza, apaga, abstrai. Quem sabe não poderíamos, hoje, objetar ao ilustre conservador francês, em chave diferencialista consequente, que as pessoas que a gente encontra pelas ruas da França não são simplesmente franceses, no masculino, mas também francesas, no feminino... e gays e lésbicas no masculino-e-feminino... e negros e negras, meninos, meninas, velhos, velhinhas, travestis, *drag*s,

mulatas “globoleza” seminuas, mulheres supervestidas e cobertas com o véu muçulmano (o “chador”), turcos, árabes e judeus, chineses e japoneses e vietnamitas, deficientes físicos e outros portadores de deficiência, *skinheads*, *junkies*, *punks*, *rappers*, *bookigans* etc. etc., tantas as diferenças quantas, afinal, puder produzir o delírio classificatório-diferencialista das ilusões sensíveis.

5. A DIFERENÇA FAZ DIFERENÇA, OU: A PRODUTIVIDADE SOCIAL DA DIFERENÇA

“A diferença... vai diferindo.”

(Gabriel Tarde,
La variation universelle, 1895)

“Gabriel Tarde assim assinalava o desenvolvimento dialético: a repetição como passagem de um estado das diferenças gerais à diferença singular, das diferenças exteriores à diferença interna — em suma, a repetição como o diferenciador da diferença.”

(Gilles Deleuze,
Difference et répétition, 1968)

Todos nós usamos muito a palavra “diferença”. Também com muita frequência todos nós usamos a frase “fazer diferença”: tal coisa faz diferença — aquilo não faz a menor diferença — “que diferença faz um dia” na letra daquela canção — que diferença faz um livro? A cultura de consumo em que estamos imersos usa e abusa da palavra diferença nos textos de propaganda e *marketing*. Até o branco da roupa é diferente um do outro. Faz diferença, pois mesmo a diferença infinitamente pequena não deixa de ser uma diferença. Mas, sendo as diferenças culturais entre grupos, entre coletividades e populações, aquelas que nos concernem neste ensaio, isto quer dizer que aqui não vamos nos ocupar das diferenças infinitesimais, superficiais, mas de grandes diferenças, profundas talvez, daquelas que não se pode desprezar no resultado, daquelas que não se suprimem sem mais.

A diferença faz diferença, ou: A produtividade social da diferença

119