

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
ESCOLA DE COMUNICAÇÕES E ARTES

JOSE RONALDO ALONSO MATHIAS
Identidade e Diferença: sentidos construção

São Paulo

2006

JOSE RONALDO ALONSO MATHIAS

**IDENTIDADE E DIFERENÇA:
SENTIDOS EM CONSTRUÇÃO**

Tese apresentada à área de concentração Ciências da Comunicação da Escola de Comunicação e Artes da Universidade de São Paulo – SP como exigência parcial para obtenção do título de Doutor em Ciências da Comunicação.

Orientador: Prf. Dr. Mauro Wilton de Sousa.

São Paulo

2006

Banca Examinadora

Orientador: Prof. Dr. Mauro Wilton Sousa

Nome do autor: José Ronaldo Alonso Mathias

Título: Identidade e diferença: sentidos em construção

Área de concentração:

Data:

Resumo

A atualidade do tema da diferença em comunicação e de sua relação com o de identidade é aqui tomado com objeto de estudo. Buscando referenciais conceituais e teóricos de diferentes áreas do conhecimento, bem como se servindo de exemplos e práticas empíricas ligadas ao tema, o trabalho destaca as condições de interligação entre diferença e identidade apontando sobretudo a dimensão de autonomia que os envolve. Propõe que a atualidade da temática reflete um contexto sócio-histórico onde a diferença e a identidade assumem significações renovadas também no campo da comunicação social.

Palavras-chave: Diferença. Identidade. Comunicação. Reconhecimento. Consumo. Representação.

Abstract

The topicality of the theme of difference in the communication area and of its relation to the theme of identity is taken as an object of study in this work. By looking at conceptual and theoretical references from different knowledge areas, as well as making use of examples and empirical practices connected with the issue, the work highlights the interrelation between difference and identity, pointing especially to the autonomy dimension which involves them. It proposes that the topicality of the theme reflects a social-historical context in which difference and identity have taken renewed meanings also in the field of communication.

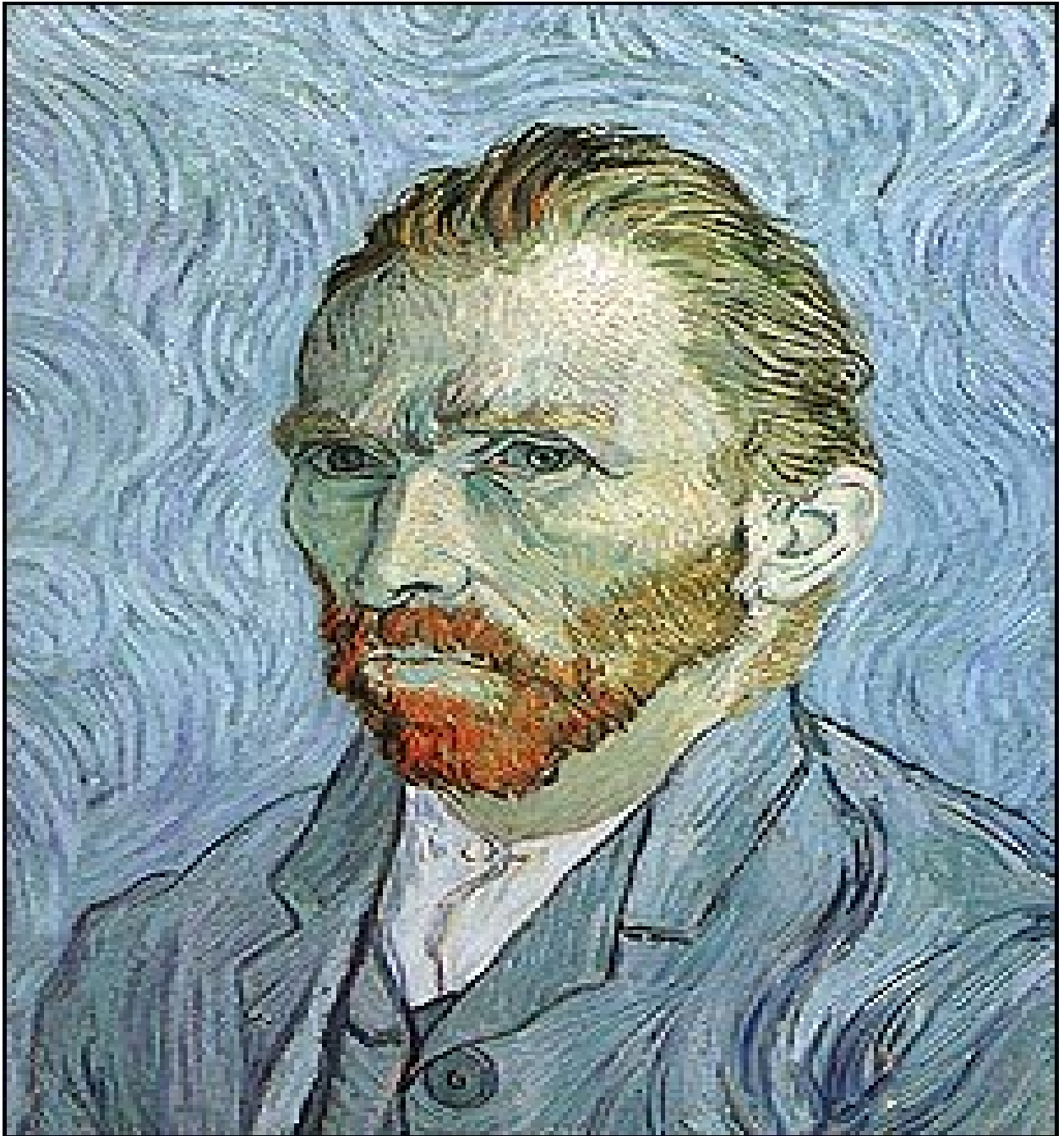
Key words: Difference, identity, communication, recognition, consumption, representation.

Índice

Introdução.....	07
Capítulo 1	
A invenção do sujeito.....	24
1.1 A invenção do sujeito nas fronteiras da modernidade – Michel Foucault.....	32
1.2 Muito além das representações – Gilles Deleuze.....	43
1.3 Por uma outra <i>différance</i> – Jacques Derrida.....	48
1.4 Algumas considerações.....	55
Capítulo 2	
Identidade e Diferença: Conceitos e Conflitos.....	59
2.1 Identidade e consumo.....	76
2.2 Por que identidade?.....	84
Capítulo 3	
Estado, Diferença e Direito.....	86
3.1 A representação jurídica da Diferença.....	96
3.2 A Diferença coletivizada.....	108
3.3 A condição social e política do outro.....	114
3.4 A <i>Diferença</i> liberal brasileira.....	121
3.5 Qual diferença?.....	130
Capítulo 4	
Teoria Crítica, Estudos Culturais e Multiculturalismo.....	134
4.1 Teoria Crítica.....	138
4.1.1 Herdeiros da Teoria Crítica: Jürgen Habermas e a ação comunicativa.....	143
4.2 Estudos Culturais.....	153
4.3 Multiculturalismo.....	160
Capítulo 5	
Dignidade universal X Políticas de identidade.....	169
Considerações Finais.....	181
Referências.....	188

INTRODUÇÃO

Figura 1



INTRODUÇÃO

Deu no jornal: cenas, casos e personagens¹

Caso 1.

Exclusão e direitos sociais. Desde o final de outubro de 2005, ardem os automóveis e certos equipamentos sociais, símbolos dos bens de consumo duráveis e das propositalmente precárias políticas sociais. Os jovens parisienses habitantes das periferias encenam uma raiva acumulada ateando fogo pelas noites, iluminando o iluminismo francês repleto de racismos, segregações, representações de direitos, prevenções inatingíveis, escolarizações restritas à obediência, explorações, dominações, assujeitamentos. Eles incendeiam os efeitos da tolerância zero, programa de direita que se transformou em política de segurança de Estado, independentemente da ideologia partidária. São jovens pobres, desempregados ou inimpregáveis, religiosos ou não, imigrantes ilegais e cidadãos franceses, ou quase. Porque na França, para os estrangeiros africanos, se é francês no plano jurídico-político, mas não no social. Isto não é uma exceção à francesa, somente a regra do Estado-nação moderno.

Caso 2

Combate à imigração. No dia 5 de agosto de 2005, o primeiro-ministro Tony Blair anunciou mudança das “regras de jogo no Reino Unido”, e uma nova legislação anti-terrorista. E no dia 24 seguinte, o Ministro do Interior, Charles Clark agregou à nova legislação, uma lista de “condutas inaceitáveis” que justificarão a partir de agora a

¹ Os casos a seguir foram selecionados das principais agências de notícias internacionais e nacionais – Reuters, BBC Brasil, Folha de SP, O Globo, O Estado etc – entre os anos de 2005 e 2006. O autor reservou-se no direito de copiar trechos na íntegra bem como alterar e reduzir os textos para garantir a compreensão das notícias.

expulsão de pessoas, ou a proibição de sua residência na Inglaterra. Entre as condutas proibidas estão “escrever, produzir ou publicar conteúdo provocativo, pregar ou fazer discursos públicos, fomentando, justificando ou glorificando a violência, na Internet, ou em postos como os de professor ou líder comunitário”. Incluindo também os indivíduos que “tentem criar medo, desconfiança e divisão de maneira a fomentar atividades terroristas”.

Caso 3.

Genocídio. *A França foi acusada de ajudar o genocídio em Ruanda. Em depoimentos precisos e concordantes, testemunhas dizem ter visto os soldados do exército francês entregando tutsis amarrados às milícias hutus, estuprando mulheres e matando homens tutsis refugiados na "Zona Humanitária Segura". O Genocídio em Ruanda foi o massacre de aproximadamente 800000 Tutsis(povo da África) e alguns Hutus(povo da África) por um grupo de Hutus extremistas conhecidos como "Interahamwe" durante um período de 100 dias em 1994.*

Caso 4

Rebelião de mulheres. *Moradoras do interior da Índia lincharam estupradores e viram heroínas da causa feminista. Irritadas com o descaso da polícia e a lentidão da Justiça em punir os abusos sexuais do chefe de uma gangue de um bairro pobre da cidade de Nagpur, uma centena de mulheres invadiu a sessão do tribunal em que o acusado prestava depoimento e o linchou na frente do juiz. O estuprador com um prontuário extenso que incluía homicídio, tinha sido preso várias vezes – mas sempre conseguia sair livre pagando uma fiança e voltava a aterrorizar as mulheres do bairro. A polícia chegou a prender e a incriminar cinco mulheres pelo linchamento, mas elas acabaram soltas depois que outras 400 manifestantes cercaram a delegacia. O episódio, ocorrido*

em agosto de 2005, foi o marco de uma rebelião feminina que se espalha pelo país. Purnima Advani, presidente da Comissão Nacional das Mulheres, um órgão do governo, inocentou as agressoras e disse que o linchamento era "compreensível" dada à incompetência da polícia em prevenir os estupros. Há também o fator corporativista, arraigado na Índia: boa parte das ocorrências de estupro acontece dentro de repartições estatais, como delegacias e hospitais, envolvendo funcionários públicos.

Caso 5

Movimento revolucionário. Durante mais de dez anos, o EZLN (Exército Zapatista de Libertação Nacional) se preparou para a luta armada nas montanhas e nas florestas de Chiapas. Mas o EZLN somente aparece para o mundo em 1º janeiro de 1994, quando milhares de seus milicianos tomam San Cristóbal de las Casas (capital do estado de Chiapas, com mais de cem mil habitantes), além das principais cidades do estado: Ocosingo, Chanaal, Altamirano e Las Margaritas. Nesse mesmo dia, o EZLN ataca o quartel de Rancho Nuevo, comandado pelo general Garrido. Próximo dali, o EZLN invadiu uma penitenciária, libertando todos os prisioneiros, a maioria índios, repetindo o que haviam feito em cadeias de outras cidades também tomadas. Nestas, as prefeituras e as rádios foram os primeiros locais a serem tomados, além das prisões, dos prédios públicos, dos bancos e de algumas empresas importantes. Portavam armas modernas potentes e comunicavam-se entre si pelo rádio. A maior parte do EZLN é composta pelas quatro etnias que habitam Chiapas: tzotziles (85.553 índios), tzetales (95.953), tojolabales (12.660) e choles (47.529). O subcomandante Marcos comandou o ataque à capital e foi o principal porta voz do EZLN, concedendo uma entrevista coletiva internacional à imprensa em frente ao Paço Municipal ocupado.

Caso 6

Charge excludente. Em setembro de 2005, o jornal dinamarquês *Jyllands-Posten* publicou 12 caricaturas satirizando a intolerância entre os muçumanos e islâmicos ligados ao terrorismo. Os desenhos incluem uma imagem de Maomé com uma bomba no lugar de um turbante sobre a cabeça e outra mostrando ele em um paraíso nublado dizendo a um grupo de homens-bomba envoltos em fumaça “Parem, nós não temos mais virgens!” O material foi publicado na França, Alemanha, Itália, Suíça, Espanha e Hungria. No início de fevereiro de 2006, uma dezena de homens armados apareceu nos escritórios da União Européia em Gaza, disparando armas automáticas e escrevendo o seguinte alerta “Fechado até que uma desculpa seja pedida aos muçumanos”.

Caso 7

Homofobia é crime. Aconteceu no dia 27 de junho de 2006 a 10ª. Parada do Orgulho Gay de São Paulo que reuniu cerca de 3 milhões de pessoas na Avenida Paulista. O evento teve desde manifestantes a favor da diversidade sexual até quem apenas buscava diversão. Conforme os organizadores da Parada, neste ano, a Companhia de Engenharia e Tráfego (CET) exigiu uma taxa de, aproximadamente, R\$ 479 mil para controlar o trânsito durante o evento. Os organizadores denunciam discriminação e privilégios a alguns grupos. A Central Única dos Trabalhadores (CUT), por exemplo, realizou, no mesmo lugar, no dia 01 de maio, uma festa de comemoração ao Dia do trabalho, pagando uma taxa pequena, segundo os sindicalistas. Dois dias antes da Parada Gay, evangélicos também promoveram uma Marcha para Jesus e nenhum valor foi cobrado pela CET.

Todos esses fatos são indicativos de conflitos sociais, políticos, sexuais, culturais e religiosos e têm em comum a insatisfação generalizada daqueles que submetidos a condições extremas de maus-tratos rebelaram-se, responderam ou contestaram, na maioria dos casos, com violência, à situação de exclusão e de extermínio coletivizados. Eles são notícia na imprensa local e internacional que, com a justificativa de democratizar a informação entre os povos de todos os continentes, transforma o assunto em plataforma para a discussão dos direitos humanos, dá voz a grupos que querem representação identitária (gays, minorias étnicas e religiosas, mulheres etc), mas também intensifica as negociações de audiência, interesses políticos, econômicos, nacionais e corporativos. E não pára por aí. Instituições como ONU, governos, ONGs, escolas, universidades, partidos políticos, empresas e a publicidade são, cada vez mais, conduzidos, obrigados ou não, a tratarem da questão da diferença e da identidade, seja com fins políticos, educacionais ou comerciais.

A sociedade da informação não exclui assuntos, antes, os noticiam, complexificando os interesses de classe, público e grupos culturais. Ao pulverizar, em cadeia mundial assuntos, conflitos, modas, lugares, imagens e personagens, a comunicação midiática transforma o mundo em uma aldeia global (McLuhan, 2006). O local e o internacional se cruzam e se confundem. As grandes redes de comunicação eletrônicas, iniciadas pela TV, criam um laço social invisível entre espectadores por intermédio do consumidor de imagens e informação. Para muitos pesquisadores, a mídia agencia debates, comportamentos, produzindo

práticas discursivas e ações que alteram a vida da cidade e o cotidiano individual das pessoas e grupos.

Este é o ponto de partida da maioria das discussões das pesquisas em comunicação. Ao longo do século 20 grande parte da investigação teórica e mercadológica a respeito da comunicação girou em torno da inquietante e provável influência-efeito dos meios de comunicação sobre o indivíduo, a massa, o sujeito. À medida que novas tecnologias são lançadas, rapidamente novos problemas são recolocados na tentativa de definir o sujeito da comunicação. A pergunta “quem é afinal o homem no processo de comunicação social contemporâneo” foi e é o grande norteador das pesquisas em comunicação (Miège, 2000).

Diversos estudos, situados em alguns paradigmas, forneceram, ou tentaram oferecer, respostas ou caminhos para esse questionamento praticamente fundante na esfera da comunicação social. Desde as primeiras reflexões advindas da esfera da propaganda, como a Teoria Hipodérmica (DeFleur, 1993), passando pelas teorias sobre a crítica à ciência e à cultura, e à crise da razão, sistematizadas pela Escola de Frankfurt (Wolf, 2003), e chegando aos recentes estudos de recepção, centrados nos Estudos Culturais (Martin-Barbero, 2001), somados ainda às contribuições da Semiótica, da Análise do Discurso e de outros estudos contemporâneos o problema tem persistido. Afinal, comunicação é uma questão de cultura? de ideologia? de política? de poder? Em outros termos, o que é comunicação? E como a comunicação social a partir de suas relações com os meios de comunicação tem servido de fonte para se questionar a própria

humanidade a partir das distintas mediações simbólicas e materiais que nos medeiam? Como as questões relacionadas à identidade e à diferença aparecem nas práticas comunicacionais?

O debate tem sido profícuo, principalmente, porque o próprio campo da comunicação mostra-se carente de outras esferas do conhecimento para subsidiá-lo nesta tarefa. Assim a sociologia, a antropologia, a ciência política, a psicologia, a filosofia, entre outras esferas, têm disponibilizado conhecimento precioso para os estudiosos da comunicação. E os grandes paradigmas das ciências humanas e sociais – positivista, marxista, estruturalista e pós-estruturalista – servem de suporte para as teorias das distintas áreas.

Entre vários autores e versões sobre estas temáticas, o filósofo Gilles Deleuze estuda a diferença sob o questionamento da razão ocidental; Michel Foucault (1986; 1999a; 2000) analisa as relações entre poder-saber; Jürgen Habermas (1997; 2002) pensa sobre a esfera pública e razão comunicativa; Jacques Derrida (1996; 2004), com seu método desconstrucionista, critica o logos ocidental. Enquanto isso, outros investigam também a relação entre o advento dos meios de comunicação modernos e a formação dos estados nacionais, como Thompson (1995) e Matin-Barbero (2001) e Giddens (2002); o argentino Nestor Garcia Canclini (1999) reflete a dimensão simbólica do consumo na contemporaneidade. Charles Taylor (1994) e Axel Honneth (2003) explicam as lutas pelo reconhecimento como questionamento da modernidade e cobram o direito às minorias. Homi Bhabha (2001) estuda o estatuto do estrangeiro e as lutas de emancipação das ex-colônias asiáticas e africanas. No Brasil, o sociólogo

Otavio Ianni (2004) critica a deficiência da democracia nos países latino-americanos e as demandas daí geradas pelos veículos de comunicação. Todos esses autores problematizam, direta e indiretamente, através de paradigmas distintos, a complexidade teórica de conceitos como identidade, diferença e comunicação.

Nos movimentos ativistas por reconhecimento e nas pesquisas sobre comunicação de massa, cultura popular, indústria cultural, cotidiano e recepção os temas identidade e diferença sempre aparecem, direto ou indiretamente, ligados às práticas de consumo, às manifestações artísticas e culturais, como também à cidadania e aos movimentos sociais. Descobrir o sujeito da comunicação a partir da influência dos meios de comunicação sobre as pessoas, de seus efeitos, ou das resistências, rejeições e negociações oferecidas a eles, é o problema em destaque nas pesquisas comunicacionais.

O cenário dessas pesquisas é a sociedade moderna. À medida que ela se fortalece em grandes centros urbanos e industriais, regida pela lógica do capitalismo e seu principal braço a democracia, surge a figura que se tornará cada vez mais central nas esferas da comunicação e da cultura, o consumidor. Toda a produção de conhecimento, saber e informações geradas começam a recobrir a realidade social e cultural das práticas de consumo que já irão aparecer como práticas econômicas e políticas e, posteriormente, como práticas de cidadania e comunicacionais. O consumo, mais do que uma relação de compra e venda de mercadorias, vai sendo concebido como espaço de negociação de modas, comportamentos e estilos de vida. Aos poucos, comprar deixa de significar apenas

possuir bens materiais para a sobrevivência física e manutenção da vida. Os meios de comunicação tornam-se também palco de produção e reflexão de outras necessidades – as espirituais e simbólicas –, transformando a compra de mercadorias em posse de informação, imagens, fantasias e sonhos, tornando o consumidor alguém seguro e pertencente a um grupo. O consumo aparece, então, como mediação necessária para se projetar e desenvolver políticas públicas como mecanismos de inclusão e fortalecimento da cidadania, principalmente, em sociedades democráticas com problemas de inclusão social. Se o consumo pode ser entendido como uma prática de pertencimento e reconhecimento, um dispositivo (Foucault, 1984) ou, um elemento presente na esfera do mundo da vida (Habermas, 2004), sem dúvida, o termo não pode passar despercebido nos estudos de comunicação, principalmente, quando o assunto é identidade e diferença, recorte teórico que o presente trabalho elege.

O problema não para por aí. Identidade e diferença também são questões a se debater e resolver na esfera da política e do Estado. Os casos de violência e intolerância a grupos religiosos e mulheres, apresentados anteriormente, são exemplos disso. Pode-se dizer ainda que uma análise mais detalhada revelará que a grande maioria dos confrontos ocorridos nas sociedades contemporâneas duela, num certo sentido, pela posse de identidades, seja pelo reposicionamento na esfera pública de grupos identitários que permanecem à margem das sociedades através da conquista de direitos, seja pelo reconhecimento de suas identidades culturais. Nesse sentido, tais conflitos expressam também as novas estratégias políticas dos Estados para enfrentar o problema da diferença dentro e

fora de seus limites geográficos, como vimos entre os países do Leste Europeu, África e Oriente Médio. A luta pela posse da identidade extrapola os limites da nação e confere a estes movimentos uma visibilidade midiática global chegando, em muitos casos, a abalar a soberania nacional. Isso porque o nó górdio da questão implica numa reorientação do sentido das identidades nacionais – em sua dimensão política, cultural e econômica – que não conseguem oferecer suporte necessário à subjetividade dos múltiplos atores em luta.

Posto isso, sabe-se que o reposicionamento das relações de poder através da identidade não é algo fácil, nem acabado, ou realizável num tempo determinado. Ou seja, ela nunca acontece em definitivo². Nada garante que este reposicionamento através da busca de pertencimento a grupos comunitários, poderá suavizar as condições de assujeitamento vividas por um grupo minoritário. Globalização, desemprego, escassez de recursos naturais, epidemias mundiais, guerra nuclear, fome são fantasmas sempre presentes na memória coletiva dos países.

O reconhecimento, discurso com efeitos de verdade, identidade étnica, religiosa, racial, sexual, nacional, porém, pode atenuar o sofrimento, como afirmam alguns autores, pois pode gerar melhores relações de poder. É, desse modo, que a maioria dos que buscam esse tipo de apoio, de pertencerem ao comum, encara a sua condição de vida. E não é pra menos. O esfacelamento do

² Identidade, por enquanto, aqui está sendo caracterizado pela significação popular do termo qual seja o conjunto de elementos constituidores da personalidade de uma pessoa. Mais adiante a perspectiva conceitual e teórica do termo será ampliada. Já diferença, iremos conceituá-la mais pormenorizadamente ao longo do texto pela própria ambivalência e amplitude da palavra.

poder legal e político dos Estados ao redor do mundo – principalmente, nos estados subdesenvolvidos ou em desenvolvimento – e seu enfraquecimento ante o fluxo de capitais e ao mercado livre soa como *a hora é essa* para essas comunidades flageladas pelos imperativos modernos. Na verdade, a busca por uma comunidade – onde sentimentos de justiça, solidariedade, segurança se entrecruzam – tem sido construída ao revés, tanto do *antigo* estado-nação quanto da própria *comunidade* internacional. Essa busca também se consolida naquilo que Bauman (2003) chama de comunidade estética, teleguiada pela notoriedade de uma celebridade midiática, sustentada pelo senso de segurança oferecido pelos ídolos planetários do mundo da beleza. Seja como for, num caso ou noutro, é a sensação de segurança, proteção e estabilidade que tonifica a formação de grupos.

Contudo, em cada caso apresentado no início da introdução, pode-se dizer que essa luta trava-se conforme as condições sociais, históricas, econômicas, políticas e culturais de seus atores, inclusive, as do grupo que cada um pertence. Difícil é analisar com os mesmos argumentos o caso da rebelião de mulheres na Índia, o genocídio em Ruanda. As reivindicações pelo reconhecimento de identidades culturais, por novas relações de poder, por direitos iguais – um discurso com efeito de verdade – guardam em si uma especificidade genuína, tornando-os diferentes uns dos outros. Essa disputa pelo reposicionamento de identidades, pela interpretação e satisfação das reivindicações, historicamente, não cumpridas é a luta pelos direitos legítimos, nos quais as minorias estão envolvidas em busca de dignidade, reconhecimento e justiça distributiva.

Um cenário deste tipo deixa transparecer uma nova dimensão do tema da identidade e sua relação com a diferença. Sim, porque, como foi dito anteriormente, esses episódios incendeiam a tradição iluminista. Ocidentais e orientais enfrentam continuamente conflitos étnicos, raciais, religiosos, sexuais, nacionalistas e outros contrários à globalização, à militarização, à destruição das riquezas naturais, para citar alguns. As identidades nacionais deparam-se com a pluralidade de suas culturas, de crenças, de condições de assujeitamento. Dolorosamente, percebem-se entrecortados por uma variedade de antagonismos, fundamentalismos, divisionismos de todos os tipos. Os governos gerenciam entre si, dentro e fora de suas fronteiras, a heterogeneidade de identidades que representem suas concepções de verdade a partir de seus domínios nacional, cultural, econômico, político. Muitos dos confrontos contemporâneos e das explosões identitárias, no entanto, pleiteiam à centralização de elementos reconhecedores das identidades, por compreendê-las como algo *naturalizável, estável, essencialista*. Essa compreensão torna-se muitas vezes autoritária por se fechar sobre uma posse perigosa de suas próprias práticas demandando um reconhecimento que sempre retoma aquilo que se é, ou se representa para os outros. Neste trabalho, porém, identidade é entendida, contemporaneamente, não como um conceito essencialista, mas estratégico e posicional. Nas palavras de Hall (2000, p. 108):

Essa concepção aceita que as identidades não são nunca unificadas; que elas são, na modernidade tardia, cada vez mais fragmentadas e fraturadas; que elas não são, nunca, singulares, mas multiplamente construídas ao longo de discursos, práticas e posições que podem se cruzar ou ser antagônicos. As identidades estão sujeitas a uma historicização radical, estando constantemente em processo de mudança e transformação.

Essa *torre de babel* enuncia um novo olhar sobre a questão da diferença e da identidade na contemporaneidade, cabendo-nos perguntar:

- *Por que a atualidade do termo diferença?*
- *Pode-se afirmar que ela representa uma nova forma de identidade?*
- *Pode-se ainda dizer que a diferença não mais se expressa, necessariamente, como uma manifestação da exclusão? E sim como forma de pertencer a um comum em crise?*

Se a resposta a estas perguntas for afirmativa, a noção de diferença pode parecer apaziguada pelo pertencimento através da construção identitária. Porém, se a resposta for negativa, o problema toma outro rumo e duas questões aparecem.

- *A diferença pode ser uma estratégia gerenciadora de identidades e, portanto, mecanismo permanente de controle do Estado?*
- *Se for abolida a idéia de representação identitária e reconhecimento será possível a formação de um consenso racional na esfera política de participação? Em que medida isto levaria a emancipação da sociedade?*

Desta maneira, as políticas de reconhecimento e práticas de pertencimento parecem reduzir a diferença à identidade, já que ao representá-la em hábitos, comportamentos, estilos de vida e grupos corre-se o risco, novamente, de enquadrar, caracterizar, padronizar o que é tido como instável, na pretensão de

tornar visível as características mais particulares e pessoais de cada um, que só fazem sentido quando sujeitas à revelação. Sejam num caso, seja noutro, desconfia-se que a diferença continua a se encontrar numa encruzilhada histórica: pertencer, resistir ou participar?

Para compreender melhor os problemas e as possíveis respostas acima levantados, os capítulos a seguir foram organizados tendo em vista tensionar essa questão. Sendo assim, no capítulo 1 e 2, busca-se compreender filosoficamente as noções de sujeito, diferença e identidade em sua multiplicidade de questionamentos. Os pensadores das 'filosofias da diferença' problematizam a diferença a partir do distanciamento da identidade, e esta vista em seu sentido clássico, desde os gregos, e do pensamento cartesiano. A crítica recai sobre a impossibilidade de articular diferença com identidade, e não reduzir seu suporte explicativo a questões de reconhecimento, ou nas palavras de Deleuze, de reconhecimento da diferença. Tal significado busca semelhanças entre diferença e identidade e retorna o debate para a tese da emancipação humana como lugar de uma identidade universal.

O capítulo 3 avalia como, na contemporaneidade, o estar junto social é interpretado pelas mediações da política, do direito e das práticas culturais. Verifica-se como a questão foi abordada pelo Estado desde a modernidade, inclusive, no Brasil, com as teses de Sérgio Buarque de Hollanda, Gilberto Freire, Florestan Fernandes, Darcy Ribeiro e Otavio Ianni.

O capítulo 4 apresenta e discute como a diferença e a identidade foram tratadas pelas linhas de pesquisa social e de comunicação, no caso, a Teoria Crítica, os Estudos Culturais e o Multiculturalismo. No capítulo 5, as idéias de dignidade universal contrapõem-se às políticas de reconhecimento, que tentam retomar a discussão da identidade e da diferença, tematizando a construção de identidades como proposta apaziguadora de uma sociedade em crise.

CAPÍTULO 1

A invenção do sujeito

CAPÍTULO 1

A invenção do sujeito

A crise da Idade Média põe em questão a fragilidade dos dogmas religiosos que são constantemente questionados a partir tanto do movimento da Reforma quanto das descobertas científicas de Copérnico e Galileu. O mundo mediado pela fé sofre um deslocamento profundo que substitui a arbitrariedade da moral religiosa pelo conhecimento das leis da natureza, condição para o desenvolvimento da ciência moderna. A modernidade nascente substitui Deus pela ciência e elege o homem centro do universo. Um homem elevado à categoria de um sujeito pensante, portador de razão, consciência e espírito.

Esse sujeito pensante moderno é dono e produtor constante de uma verdade racionalizante que ordena, classifica, agrupa, identifica as coisas no mundo. Ele reconhece o mundo a sua volta e busca representá-lo. O projeto moderno que vai sendo construído tem sua raiz na invenção deste sujeito pensante gerador de certezas, construtor de novas realidades e produtor de discursos. Com isso, fica-se resguardada, pela via da razão e da verdade, a formação do Estado moderno e de todo o aparato institucional que o sustenta.

Do século 15 ao 19, aproximadamente, o mundo viu nascer uma série de teorias e filosofias que tinham por base a consagração do espírito universal totalizante, que a partir de uma observação racional da natureza elaborava teorias, métodos e julgamentos a respeito das coisas do mundo. René Descartes,

Emmanuel Kant e Frederic Hegel são alguns representantes da chamada “filosofia do sujeito”, que considera o homem um sujeito, que pensa e age, que ao possuir razão pode entender, controlar e mudar as coisas do mundo, também chamadas de objetos do conhecimento. Essas filosofias tinham como pressuposto a centralização do sujeito, que busca sua essência, consagrando a identidade como projeto emancipatório.

Mas, a partir da segunda metade do século 20 começa a se desenvolver na Europa um questionamento sobre estas filosofias que, na busca pela totalidade, pela análise de um sujeito pautado por uma verdade absoluta e universal, propunham a razão como um caminho único para se pensar o lugar do homem na história. Com Nietzsche (século 19), surgem dúvidas a respeito do sujeito universal e dos critérios de validação da razão. A importância da investigação produzida por autores que polemizam com os fundadores da filosofia moderna vai ao encontro das grandes transformações ocorridas ao longo da modernidade³. Nietzsche, Marx e Freud interrogam o sujeito racional da modernidade ao decretarem seu descentramento, por caminhos distintos, pelas práticas de um sujeito moral enraizadas na vontade de verdade, nas condições históricas materialmente dadas e no inconsciente. Michel Foucault, Gilles Deleuze e Jacques

³ Modernidade é aqui entendida, com certa flexibilidade, conforme a análise de Alan Touraine (1999), como o período histórico que vê a substituição de Deus no centro da sociedade pela ciência, deixando as crenças religiosas para a vida privada. Neste sentido, a idéia de modernidade está associada à da racionalização, como princípio de organização da vida pessoal e coletiva, associando-se ao tema da secularização. Com o pensamento cartesiano, a modernidade é, nesta ótica, inaugurada através de um Sujeito que se define pelo controle da razão e das paixões. Já Michel Foucault (1999, 1986), configura a modernidade a partir da disciplinarização dos indivíduos através do poder de Estado, com a substituição de um poder pastoral por um poder de Estado, com a passagem de uma disciplina-bloco a uma disciplina-mecanismo com o objetivo não mais de salvação no outro mundo, mas, ates, assegurá-la neste mundo. Neste sentido, a partir do século XVI até o XVIII vai surgindo uma nova distribuição, uma nova organização deste tipo de poder individualizante.

Derrida propõem repensar antigas questões a partir de novos olhares visando, principalmente, compreender o sentido da *diferença* para analisar o sujeito, a identidade, a razão.

A decretação da *morte* do sujeito moderno justifica-se, então, pela percepção que os *novos filósofos* têm dele como um sujeito constituído, produzido e gerido conforme as várias racionalidades que governam sua identidade, e não como portador de uma identidade autônoma, soberana. Neste sentido, para Foucault (2001; 2002), o sujeito é constituído historicamente através de um conjunto de práticas objetivadoras (sujeito disciplinado), discursivas (sujeito falante) e subjetivadoras (sujeito de si para si).

A categoria sujeito vai aparecer para os modernos por ser um problema, propriamente, moderno. Para alguns, a passagem de uma época tradicional a outra pós-tradicional, implicou a fundação de um sujeito que deixa de conhecer o mundo e a si mesmo através da revelação pela fé cristã. Mais adiante, no século 16, esse sujeito revelado, no entanto, torna-se responsável pela produção de um conhecimento secular. Outros enxergam a descoberta da América como momento inaugural da descoberta do outro (o selvagem, o irracional, não-cristão) e das novas possibilidades de demarcação da identidade pela subordinação do selvagem. Finalmente, há ainda aqueles que vêem o sujeito como produzido por práticas de objetivação, discursivas e de subjetivação, geridas por mecanismos de controle racionalizados pelo logos ocidental. Esses últimos, também conhecidos como *filósofos da diferença*, ou *pós-críticos*, postulam que o advento do sujeito como categoria histórica na modernidade tem um tempo de vida determinado, e

chegam a isso analisando as práticas de constituição desse sujeito via diferença. Falar da morte do sujeito implica, necessariamente, em falar da diferença, já que autores como Michel Foucault, Gilles Deleuze e Jacques Derrida questionam a autonomia de um sujeito racional do período moderno, portador de uma identidade unificada. A diferença entendida por esses autores é um *constructo* que serve para analisar, questionar e compreender a razão ocidental em suas estratégias de dominação e controle. Assim, entender a razão de Estado e a governamentalidade, como diz Foucault (1997), o sentido de reconhecimento e representação, como fala Deleuze (2003), e a desconstrução da razão ocidental, como quer Derrida (1996), são leituras sobre a modernidade e sobre a diferença.

As chamadas *filosofias da diferença* emergiram com o pensamento pós-crítico, também denominado como pós-estruturalista⁴ na segunda metade do século 20. Uma descrença com a autonomia da consciência humana aproxima os autores e correntes teóricas que não vêem nenhuma fundação capaz de garantir a autonomia do pensamento. O conceito de diferença desses autores pós-estruturalistas, conforme Peters (2000), tem sua origem com os filósofos Frederic Nietzsche e Martin Heidegger e o lingüista Ferdinand Saussure. Estes autores analisam o ser e sua relação constitutiva com o logos ocidental e o signo lingüístico.

⁴ A expressão pós-estruturalista aqui é usada, nas palavras de Michael Peters (2000), como um modo de pensamento, um estilo de filosofar e uma forma de escrita, que tomou fôlego a partir dos anos 60, principalmente, na França. Deve-se compreendê-lo como prática interdisciplinar, que questiona o primado do sujeito moderno. Os autores pós-estruturalistas dizem que o significado é uma construção ativa, questionando a universalidade das chamadas asserções de verdade. E ainda enfatizam as noções de diferença, de determinação local, de rupturas ou de descontinuidades históricas, de serialização, de repetição, de desconstrução. Entre os autores, destacam-se Heidegger, Michel Foucault, Jacques Derrida e Gilles Deleuze, principalmente, suas leituras sobre Nietzsche.

Deleuze⁵, por exemplo, havia se perguntado qual é o conceito de diferença – que não se reduz à simples diferença conceitual, mas que reclama uma Idéia própria, como uma singularidade na Idéia. Foucault (2000, p. 536) também se perguntou sobre os tipos de racionalidade que a história foi produzindo e que levaram aos vários tipos de objetivação e subjetivação do sujeito e se este sujeito constituído “que começou há um século e meio e talvez esteja em via de encerrar, deixou aparecer a figura do homem”.

E Derrida (1997), investigando a escrita, com esse mesmo propósito, afirma que ela não é subordinada ao logos ou à verdade. Para ele, tal subordinação veio à existência durante uma época cujo significado devemos desconstruir. Junto com a desconstrução dos significados, Jean-François Lyotard, conforme Peters (2000), inventa o conceito de *differend* ao sugerir que não existe em geral uma regra universal de julgamento que permita decidir entre gêneros heterogêneos de discurso. Daí, sua crítica às metanarrativas modernas ao dizer que certas verdades, a partir de determinado discurso, o faz em meio do silenciamento ou da exclusão das proposições de um outro discurso.

Os estruturalistas desenvolveram métodos de análise e interpretação dos fenômenos sociais compreendendo-os como estruturados em sistemas de relações lógicas e formais, capazes de servir de modelo exportável a todos os campos do saber. O psicanalista Jacques Lacan, o antropólogo Claude Levi-Strauss, o marxista Louis Althusser e o crítico Roland Barthes são os principais

⁵ Cf. o interessante trabalho de Regina Schopke (2002) sobre Deleuze.

intelectuais desta vertente teórica. Para eles, o sujeito é um simples portador de estruturas e leis e, diferente do humanismo, não é o centro do pensamento e da racionalidade. Os estruturalistas têm uma profunda desconfiança com os termos história, gênese, pois consideram heranças do pensamento ocidental e universal. Sob uma perspectiva mais althusseriana, detectar as estruturas e leis que governam as ações do homem e da sociedade (parentesco, fonemas etc) significa encontrar uma forma de entendê-la. Para Levi-Strauss (apud Peters, 2000, p. 23), “(...) é preciso e basta atingir a estrutura inconsciente, subjacente a cada instituição ou a cada costume, para obter um princípio de interpretação válido para outras instituições e costumes.”

Já autores pós-estruturalistas, ou melhor, autores da filosofia da diferença, questionam as filosofias do sujeito moderno que, centradas na autoconsciência absoluta e no universalismo da racionalidade das democracias liberais, construíram a identidade política com base em oposições binárias (nós / eles), legitimando a exclusão do outro (Peters, 2000). Além disso, eles duvidam das teses dos estruturalistas ao falar que nenhum sistema pode ser autônomo. O pós-estruturalismo apresenta leituras analíticas dos valores universais do Iluminismo, seja do sujeito cartesiano-kantiano, hegeliano, fenomenológico, existencialista e coletivo marxista.

Mas como estes autores podem oferecer uma base teórica para se analisar a diferença? Como pensá-la antes de aproximá-la a uma luta pela identidade e sim gerida a partir de um conjunto de dispositivos visando seu controle?

1.1 A invenção do sujeito nas fronteiras da modernidade – Michel Foucault

A idéia de morte do sujeito é central nas reflexões contemporâneas, seja na esfera da comunicação, na psicanálise e ciência política. Os estudos de comunicação, por exemplo, se defrontam cada vez mais com categorias complexas como leitores, expectadores, público e consumidores, que longe de ser considerados autônomos, suas ações e pensamento são determinados também por uma série de mediações com os veículos de comunicação. Além disso, é possível reconhecer a “morte” do sujeito no próprio nascimento da psicanálise através da valorização do sonho e do inconsciente por Freud e seus seguidores. A precariedade da prática da cidadania nas democracias modernas ocidentais e a forte dependência entre os Estados frente a globalização são desdobramentos visíveis da crise da autoridade do sujeito moderno.

A origem do conceito de sujeito foi precedida pela produção da figura de homem, pronto a distinguir-se dos animais e dos deuses. Se o Sol não gira mais em torno da Terra, como se fazia acreditar, e antes é o oposto que acontece, o que é que garante a estabilidade? A certeza da instabilidade do mundo, recai sobre a necessidade de organizar, medir, classificar as coisas e os seres.

O nascimento do sujeito racional (Descartes) na aurora do mundo moderno emerge com o aniquilamento do sujeito contemplativo (mediado pela fé cristã) e a emergência de um sujeito reflexivo do penso, *Cogito, ergo sum*. Com relação a isso, Stuart Hall (2002) apresenta algumas versões para o nascimento do sujeito moderno. A primeira surge com o sujeito cartesiano, formulada por René

Descartes. Para essa concepção, o sujeito é racional, pensante e consciente. A expressão *Cogito, ergo sum* indica essa posição. Este é o sujeito do Iluminismo. Descartes é considerado o fundador da modernidade por subverter o sistema de perfeição da Idade Média que centra o conhecimento via revelação divina. O *penso existo* é uma verdade apta a fundar a ciência. A segunda concepção de sujeito emergiu da relação do homem com o social, vista a partir das descobertas vindas da biologia darwinista e da sociologia. “O indivíduo passou a ser visto como mais localizado e ‘definido’ no interior dessas grandes estruturas e formações sustentadoras da sociedade moderna”, Hall (2002, p. 30). Este sujeito não é visto mais como autônomo, porém formado na relação com os outros e com a cultura. A esse sujeito Hall chama-o de sociológico. Finalmente, a terceira concepção também conhecida como sujeito pós-moderno. Hall diz que devido às grandes transformações operadas no mundo contemporâneo, tornando o processo de identificação provisório, o sujeito pós-moderno vê-se fragmentado diante de um mundo instável. No entanto, a essa visão de Hall, Foucault (1986, 2000) distingue-se. Para ele, o sujeito não é originário, mas é constituído sobre a base de determinações que lhe são exteriores. Assim, o sujeito é construído na história através de um processo de constituição e produção da subjetividade. Esta é criada a partir de práticas objetivadoras e discursivas que produzem um sujeito histórico conforme as regras de sujeição de um poder de Estado que atuam através de mecanismos disciplinares.

Ao caracterizar o sujeito a partir dessa idéia, Foucault então diz que na Época Clássica o sujeito não podia falar qualquer coisa, mas apenas das coisas e

objetos autorizados pelo discurso, já que o sujeito não é a fonte geradora das significações. O discurso da loucura, o da medicina e o das epistemes caminham neste sentido. O sujeito então aparece submetido a um discurso que fala através dele e por ele. Sua constituição se dá, então, a partir de racionalidades que lhe são aplicadas, produzindo-o. Daí pode-se dizer que há dois significados para a palavra sujeito: “sujeito a alguém, pelo controle e dependência, e sujeito preso à sua própria identidade por uma consciência e autoconhecimento. Ambos sugerem uma forma de poder que subjuga e torna sujeito a”⁶ (Foucault apud Dreyfus, 1995, p. 235).

Foucault, ao analisar a ordem na disposição das coisas para a produção do saber, percebeu uma divisão da configuração deste saber em três eras. Era da Semelhança, até fim do século XVI, Era da Representação, do século XVII até a segunda metade do século XVIII, e Era da História fim do século XVIII até nossos dias. A Época Clássica ou da Representação, funda um novo pensar, distinto da Renascença, regido pela categoria da ordem. Objetiva-se não mais aproximar as coisas entre si em busca da semelhança, porém encontrar a identidade e a diferença e inseri-las num quadro, com gêneros e espécies, classes e sub-classes, hierarquias e subordinações (Rouanet, 1996). O fim da Época Clássica coincide com o surgimento do homem enquanto objeto do pensamento. O homem agora

⁶ A questão do poder perpassa grande parte da obra de Foucault. Sobre o poder, de acordo com a entrevista que ele concedeu a Dreyfus, ele diz o seguinte: “o que caracteriza o poder é que ele coloca em jogo relações entre indivíduos (ou entre grupos). (...) só há poder exercido por uns sobre os outros. Uma relação de poder se articula sobre dois elementos: que o ‘outro’ (aquele sobre o qual ela se exerce) seja inteiramente reconhecido e mantido até o fim como o sujeito de ação; e que se abra, diante da relação de poder, todo um campo de respostas, relações, efeitos, invenções possíveis.” Cf. Dreyfus, Hubert L. Michel Foucault, uma trajetória filosófica. Rio de Janeiro : Forense Universitária, 1995.

difere do grande quadro de representações. Ele está fora e percebe-se finito na ordem do mundo. A pergunta *O que é o homem?* é o ponto de partida para que Foucault decreta sua morte. O homem que era um ser entre outros, torna-se um sujeito entre objetos do mundo, mas também ele mesmo tornando-se sujeito e objeto de seu conhecimento. A morte do homem, para ele, é uma exigência do pensamento científico, já que, agora, ele pode ser objeto da própria ciência. O fim da Época Clássica vai possibilitar o surgimento do homem. Chegando a essa compreensão do homem como produzido por uma episteme⁷ ele vai dizer que devemos descobrir não quem somos mas recusar o que somos, pois não possuímos uma essência a ser revelada, porém construída. A verdade mais profunda que a genealogia pode revelar é “o segredo que (as coisas) não têm essência, ou que sua essência foi construída peça por peça a partir de figuras que lhe eram estranhas”, lembra Dreyfus (1995, p. 119).⁸

Foucault, pela amplitude de seus estudos, oferece-nos um panorama complexo para pensar aquilo que ele chamou de morte do sujeito. Analisar essa morte do sujeito é retomar os processos de subjetivação, ou melhor, como o sujeito se constituiu num jogo de verdade através de práticas de poder ou de conhecimento. Ou, como quer o autor “é preciso procurar saber como as relações de sujeição podem fabricar sujeitos” (Foucault, 1997, p. 71). Essa fabricação está, explicitamente, relacionada com o conceito que o autor propõe de história. Para

⁷ Por episteme, conforme Foucault, entende-se o conjunto de relações que liga tipos de discursos e que corresponde a uma dada época histórica.

⁸ A trajetória do pensamento de Michel Foucault tem sido dividida em três períodos – Arqueológico, Genealógico e Ético. Contudo, conforme o próprio autor, é a interpretação genealógica, pela ontologia histórica de nós mesmos na relação com a verdade através da qual nos constituímos como sujeitos de conhecimento, que predomina em sua pesquisa.

ele, é preciso encontrar os acasos, a singularidade, o acontecimento a descontinuidade e elaborar um tipo de enfoque que não reduza a diversidade histórica, que não tente manter a unidade de significações. Pela via da descontinuidade da história é possível encontrar uma infinidade de traços silenciosos, já que, para Foucault (1999, p. 14):

A história contínua é o correlato indispensável à função fundadora do sujeito: a garantia de que tudo que lhe escapou poderá ser devolvido; a certeza de que o tempo nada dispensará sem reconstituí-lo em uma unidade recomposta; a promessa de que o sujeito poderá, um dia – sob a forma da consciência histórica -, se apropriar, novamente, de todas essas coisas mantidas à distância pela diferença, restaurar seu domínio sobre elas e encontrar o que se pode chamar sua morada.

A tentativa de encontrar uma essência universal distanciava o homem de suas particularidades e singularidades, inclusive as do mundo ao seu redor. De posse da razão (única e imutável) o sujeito constrói a história, que é uma sucessão de acontecimentos rumo ao progresso e a emancipação. O sujeito é algo à medida que articula a razão universal e se distancia das interferências do domínio sensível e subjetivo. Foucault acusa o pensamento moderno⁹ de ser atravessado pela lei de pensar o impensado, ao deter-se numa estratégia *eficaz* controlar, no domínio teórico e abstrato, os acontecimentos do mundo. O objetivo dos modernos era refletir na forma do “para si” os conteúdos do “em-si” e também desalienar o homem do mundo, reconciliando-o com sua própria essência (Rabinow, 1995). A

⁹ O pensamento moderno, para Foucault, através das filosofias do sujeito – fenomenologia, positivismo e marxismo – vê o sujeito sempre constituinte, senhor pleno e criador de seus atos, com uma consciência de si de seus atos. Aquele que conhece tem a garantia de não cair na dispersão de seus atos. Por isso, deve-se compreender que a noção de sujeito é histórica, tem usos diferentes em diferentes epistemes. Quanto a isso, Cf. Lacerda, Inês Araújo. Foucault e a crítica do sujeito. Curitiba: UFPR, 2001.

continuidade histórica, então, pavimentam o caminho para o gerenciamento das identidades constituídas na época moderna – coloniais, liberais, classistas.

Nesse sentido, compreender a descontinuidade da história possibilita-nos entender que, para Foucault (1995, p. 151):

“somos diferença, que nossa razão é a diferença dos discursos, nossa história a diferença dos tempos, nosso eu a diferença das máscaras. Que a diferença, longe de ser origem esquecida e redescoberta, é a dispersão que somos e que fazemos”.

E que essa diferença foi, permanentemente, posta em exclusão como forma de legitimar os imperativos racionais, como forma de dotar a identidade de um anti-modelo e de geri-la. Anthony Giddens (2002), no entanto, acusa Foucault de não ter analisado a relação entre o corpo e a ação humana na história, pois a exclusão na modernidade seria para este autor muito menos ‘dramática’ que em tempos anteriores.

Giddens (2002) vê na modernidade uma reflexividade no núcleo do eu, pois, no contexto de uma ordem pós-tradicional, o eu se torna um projeto reflexivo, mais livre à edificação de si mesmo tendo que ser explorado e construído como parte de um processo de conectar mudança pessoal e social. Contudo, ao analisar com mais acuidade a proposta de Foucault, ficará mais nítido, que essa ‘autonomia’ da vida pessoal na modernidade que Giddens observa, também é consequência das ‘artimanhas’ da razão iluminista e liberal, que engessa a *agência humana* através da relação entre saber e poder, inclusive pelos processos de disciplinarização. No

entanto, mais tarde, essa questão será ampliada em História da sexualidade (2001; 2002), quando Foucault lança a idéia de sujeito moral da ação e não meramente agente.

Foucault ressalta que o poder político associou-se ao saber produzindo efeitos de verdade e, daí, estendendo-se sobre o corpo dos indivíduos. Na fase arqueológica, há uma primeira suposição da ausência da agência humana que submetida às relações de poder, imobiliza tanto a identidade quanto a diferença e, principalmente, essa. Para Foucault, (2000a) o processo de cesura entra razão / não-razão toma a forma de racionalidade, que é analisada pela história da razão e não a história do ato fundador, meio pelo qual a razão teria sido descoberta. O problema reside, então, em como nos deixamos governar, como nos deixamos levar pela herança iluminista através da qual a razão e a racionalidade libertam.

A produção de corpos dóceis, relatada pelo autor, é fruto deste processo de sujeição constante das forças do indivíduo a técnicas de individualização do poder. Foucault lembra que a disciplinarização do corpo existe há bastante tempo mas quer saber como ela se tornou, na modernidade, mecanismo de dominação individualizado, ou seja, que entender sua racionalidade. Contudo, essa idéia de assujeitamento do sujeito, Foucault volta a trabalhar, na obra História da Sexualidade (2001; 2002), a partir daquilo que chama de *estética da existência*. Essa estética, preocupação do homem com a sua própria invenção, nasce da leitura da moral greco-romana e cristã. A invenção de si na modernidade não se assemelha a um retorno do sujeito soberano, dotado de uma potência racionalizante permanentemente criticado por Foucault. Ao contrário, trata-se de

uma prática ética de produção de subjetividade, que se assujeita e resiste, mesmo ao pensar o sujeito como objeto historicamente constituído pelo discurso, o saber e o poder. Ética no sentido foucaultiano não se confunde com o uso comum da palavra, pois ética aqui se compreende como a relação que o indivíduo estabelece consigo. Foucault quer saber como se dá a constituição ética dos sujeitos, a partir da produção da subjetividade. Enquanto a moral é um conjunto de valores e de regras de ação que são propostas ao indivíduo por meio de diferentes aparelhos prescritivos, a ética é a maneira como cada um se constitui a si mesmo como sujeito moral do código, e não somente como agente.

Pode dizer que a diferença em Foucault é uma *estética da existência*, pois estética é entendida como um fazer-se constante. Ela não é inata, ela é uma escolha; é artificial. Ela produz e altera relações de poder e subjetivação, mas não como um lastro na *verdade de si* ou na *essência do ser*, mas sim em uma escolha política / artística – uma arte de viver. Estética da existência como escolha, arbitrária e artificial, de como governar a própria vida. “Que a diferença, longe de ser origem esquecida e redescoberta, é a dispersão que somos e que fazemos”. Ela não está inscrita na essência de um sujeito portador de uma identidade. Por isto, tal idéia é contraposta à da identidade cultural vista como descoberta, revelação de atributos, conquista de um lugar de merecimento ou reconhecimento, lugar de legitimidade.

Pode-se dizer que a temática da identidade é pensada por Foucault através da *morte do sujeito* num movimento que passa pela Renascença, pela Época Clássica até a episteme Moderna. Posteriormente, a história dos prazeres amplia

bastante o debate já que questões como a doença, a loucura, a sexualidade e os prazeres, por exemplo, são revistas ao longo da história através de sua pesquisa histórica – a genealogia. Acompanhada com atenção, é possível ver as mudanças que o autor opera tanto naquilo que no início disse sobre disciplina dos corpos e mentes quanto da passagem à estética da existência.

Contudo, ao descentralizar a razão questionando suas formas de representação desde Platão, ao localizar seu outro existente, a partir do par razão /não-razão, Foucault ajuda – através dos conceitos de disciplina, poder, subjetividade – a compreender os modos de produção da subjetividade na Renascença, na Época Clássica e também no período moderno em sua múltipla relação com a diferença. Os modos de identificação são correlatos aos modos de exclusão, fazendo-se através das instituições, dos saberes, das técnicas. Os procedimentos de exclusão perpassam os discursos como vontade de verdade, a organização do saber em disciplina e a educação, por exemplo.

É pela produção de identidades que a modernidade confirma a morte do sujeito soberano, conforme a leitura feita pelos pós-estruturalistas, pois que a identidade é analisada, neste sentido, como instrumento de gestão da diferença. Esta operação ocorre graças a afirmação das relações de poder engendradas com o saber num jogo constante de produção de verdades universais.

As mutações das relações de poder – pastoral, de Estado – propiciaram a transformação do estatuto do homem de sujeito a objeto, na lógica foucaultiana, mas também de agente a sujeito moral da ação que resiste, mesmo que se

assujeite. Nos processos de disciplinarização, através dessa chave de leitura, a diferença não vai ser eliminada. Será combatida constantemente, pois ela é necessária. A diferença produz a identidade e este jogo entre elas produz um sujeito que reforça em si a necessidade por identidade e pertencimento. Identidade e diferença fabricam modos de sujeição.

Sim, porque a identidade neste processo é constituída sempre pela exclusão de elementos heterogêneos; a razão dessa identidade centra-se em si, é monológica. Por este motivo é que Foucault (1999, p. 51) alerta: “é preciso questionar nossa vontade de verdade; restituir ao discurso seu caráter de acontecimento; suspender, enfim, a soberania do significante”. A verdade é um poderoso mecanismo de produção e fabricação de sujeitos, já que funciona sob a condição de permanecer oculta a vontade de verdade.

Essa leitura ajuda a pensar a identidade a partir de seu potencial explosivo no mundo contemporâneo tendo se reafirmado como diferença nos tempos modernos. A partir dessas observações é coerente lembrar o caráter precário da identidade simbolizada empiricamente como diferença, no caso dos jovens franceses-islâmicos que incendiaram as ruas da França, entre 2005 e 2006, invadindo a cena pública e mostrando a impotência do estado-moderno diante de um contexto fragmentado de produção de identidades nacionais e pós-nacionais. E nesse sentido, um Estado que ainda não conseguiu *eficazmente* resolver de todo o problema daqueles que vivem fora, à margem e não foram incorporados seja pela cidadania ou pelo consumo. Todas essas práticas têm funcionado, a partir de um olhar genealógico, como mecanismo de assujeitamento, técnica de

produção de sujeitos que, ao buscarem seu *reconhecimento* e lutarem mesmo pela cidadania, consumo e representações identitárias, aderem-se aos dispositivos do poder. O reconhecimento como representação, nesta lógica, já por si só enuncia a morte do sujeito. A crítica à representação aparece com a de identidade. O modelo representacionista deve ceder, por todos esse motivos, ao hermenêutico. A visão de Foucault é genealógica, neste sentido, para evitar o recurso metafísico a um ente supra-histórico, doador de sentido e de interpretação final que, aliás, é a grande crítica que lhe é feita. Somente ao falar da morte do sujeito, é que podemos pensar na diferença. Ela é o mecanismo garantidor da produção das identidades na época moderna. E nos libertando das representações, do significado estabilizado das identificações, caminhamos, não para a emancipação, porém, para confrontos, para lutas que são decididas muito além das identidades. Mas qual o problema com a representação?

1.2 Muito além das representações – Gilles Deleuze

A partir de uma primeira impressão (a diferença é o mal), propõe-se 'salvar' a diferença, representando-a e, para representá-la, relacioná-la às exigências do conceito geral. Trata-se de determinar um momento feliz – o feliz momento grego – em que a diferença é reconciliada com o conceito. Deleuze (2006, p. 65)

A temática da diferença é central na filosofia de Gilles Deleuze que a vê a partir da abordagem do horizonte ontológico, em que o ser é a diferença. Para o autor, é ela a instância que mais sofreu violência ao longo da história. O movimento de aprisionamento da diferença está todo ele perpassado pelo registro da representação, que é o fundamento para conhecer aquilo que é ou aparece como presente. Deleuze nega a representação, as identidades plenas, a transcendência, erigindo a diferença como elemento primordial do pensamento, e não do reconhecimento. Porque o pensamento, quando submetido aos limites da representação, é apenas reconhecimento e não ação. Deve-se perguntar, então, qual o problema da idéia da representação clássica?

O termo representação é um vocábulo de origem medieval e indica a imagem e/ ou a idéia de alguma de um objeto de conhecimento qualquer. O uso do termo deve-se, sobretudo, à idéia de conhecimento como semelhança do objeto. O problema da representação surge para Deleuze quando ele identifica na representação clássica o tal momento feliz grego que incitado pela razão – que busca representar o real – vê neste pensamento uma busca pela identificação, sendo o âmbito da identidade o da representação. A razão clássica opera com

pontos fixos, com conceitos impermeáveis. O primeiro momento da representação é tentar transformar a diferença ontológica, a própria alteridade, em diferença conceitual, assim acessível ao pensamento. A representação é o fundamento para conhecer tudo que é ou aparece como presente e que, como tal, remete a uma presença primeira. Fixar um único sentido para as coisas é o que a razão representativa busca, ou seja, um significado mental para as coisas.

Para a filosofia de Platão, o importante é classificar e organizar a Idéia, revelando uma identidade interna entre Idéia e a sua cópia. Diz Luiz Orlandi (2005, p. 62):

Em última instância o platonismo se define por uma tríplice operação que instaura a representação: estabelecimento de um Modelo (o mesmo), seleção da semelhança (a Cópia), e expulsão da diferença (o outro).

Conhecer, para Platão, é *relembrar*, é *reconhecer*. Essa reconhecimento do pensamento busca de imediato identificar a alteridade pela semelhança e oposição.

É nesse sentido que o problema da representação vai chegar a Deleuze, e também a Foucault, como crítica desta razão clássica, um dos pilares do mundo moderno. O que a representação clássica produziu foi inscrever a diferença no conceito, ou seja, subordinou-a à identidade. “Restaurar a diferença no pensamento é desfazer este primeiro nó que consiste em representar a diferença sob a identidade do conceito e do sujeito pensante” (Deleuze, 2006, p. 370).

Daí que se pode afirmar que a representação não apreende o que há de diferente em cada um de nós, o que há de singular em cada objeto, mas se olharmos para a história dos gregos aos iluministas, veremos que sua grande promessa foi atrelar ao pensamento uma função meramente de reconhecimento, de representar o diferente seja pela via da exclusão, seja pela dominação, seja pela via da transformação deste em igual, ou portador de identidade. Por tal motivo que, na carta do descobrimento ao rei de Portugal, de 1500, o escrivão genovês Pero Vaz de Caminha afirma que o melhor que se pode fazer para essa *gente* (povos ameríndios) é salvá-la, ou seja, identificar o gentio com a fé cristã (Aguiar,1999).

E qual o sentido da diferença para Deleuze? A diferença pura, como ele chama, designa uma instância ontológica, não a confundindo com diferença empírica que se encontra nos corpos, e que é apenas uma forma (menor) da diferença. Foi preciso, assim, inventar um conceito que libertasse a diferença das regras limitadoras da representação, de sua subordinação à identidade, ao mesmo e à semelhança (Schöpke, 2004, p. 143), já que a representação nos fornece uma imagem menor da diferença.

A diferença é uma questão chave para se compreender qualquer possibilidade de autonomia específica do sujeito. Para Deleuze, a época atual é configurada pela passagem da sociedade disciplinar para as sociedades de controle, em que a maioria das transações econômicas, políticas e culturais podem ser manifestadas a partir de um código eletrônico, como as senhas e cartões de bancos, associações, empresas, eventos, informática e meios de

comunicação, principalmente, a Internet. Essas sociedades classificam o indivíduo em sua rotina de zero/um (sistema binário da informática) a partir do qual todos podem ser compreendidos sem qualquer prejuízo, em nome da maior facilidade do controle. Neste caso, a diferença é a única ameaça a essa lógica do controle.

Por isso, a diferença pura é o acontecimento maior do ser, presente no seu cerne. O ser se diz da diferença. Ela é objeto do pensamento e não da representação. Toda representação é afirmação da identidade e anulação da diferença. O ser somente existe enquanto diferença que é, e a diferença é um desdobramento do ser, que é devir e simulacro, que não se representa, por isso, sem semelhança, identidade e modelo. Neste sentido, o sujeito não é uma unidade-identidade. Deleuze substitui a lógica do ser pela lógica da conjunção; substitui o *é* pelo *e* da conjunção que relaciona a identidade pela multiplicidade (Domenèch, 2001, p. 122).

A partir daí pode-se refletir que a diferença não é identidade, não está na semelhança e no já dado, porém no que está por vir, no eterno retorno, na repetição. A diferença pura, como diz Deleuze, destrói o sonho das identidades plenas, que mesmo sem o saber, já é precária ao negar a diferença. Ela não é da esfera do sensível e, sim, o ser do sensível. Ela não se representa na e pela identidade, ainda que a diferença, empírica, tenha se aventurado pela semelhança, pelo mesmo e pelo significado da identidade. O combate ao 'reconhecer' é central na sua obra. Deleuze (2006, p. 224) diz:

Pode-se distinguir, à maneira de Bergson, dois tipos de reconhecimento, o da vaca em presença do capim e o do homem evocando suas lembranças, mas nem o segundo nem o primeiro pode ser um modelo para o que significa pensar.

A crítica à representação clássica, colocada tanto por Foucault quanto por Deleuze, recobre parte da leitura da diferença em sua multiplicidade e singularidade. É preciso ir além, ultrapassar as fronteiras do reconhecimento da identidade, de seus perigos, limitações e sedução, como nas palavras do dramaturgo Samuel Beckett (2003, p. 76):

O mais bem-sucedido experimento de evolução é incapaz de projetar mais do que o eco de uma sensação passada, porque, como um ato intelectual, está condicionado pelos preconceitos da inteligência, que abstrai de cada dada sensação, como ilógico e insignificante, como intruso discrepante e frívolo, qualquer gesto ou palavra, perfume ou som que não possa enquadrar no quebra-cabeça de um conceito. Mas a essência de qualquer nova experiência está contida precisamente nesse elemento misterioso que o arbítrio de plantão rejeitará como anacronismo.

1.3 Por uma outra *différance* – Jacques Derrida

Evandro Nascimento (2004, p. 12) diz que não há conceitos nem idéias filosóficas em Jacques Derrida. Há, sim, noções e categorias não-fechadas, ou ainda, operadores textuais, alguns dos quais ele nomeia como *indecidíveis*. Sem dúvida, Derrida aparece como um dos filósofos contemporâneos mais atacados dentro e fora da França, em razão da variedade de temas e áreas que sua produção intelectual contemplou. Sua obra apresenta uma reinvenção de termos como indecidibilidade, *différance*, desconstrução.

Derrida afirmou que o pensamento ocidental e a filosofia haviam se baseado na noção binária implícita da lei da lógica. Uma coisa estaria sempre viva ou morta, à esquerda ou à direita, dentro ou fora, como nos exemplos, negativo / positivo, bem / mal, masculino / feminino. E contra essa idéia e lógica, vai rever na cultura ocidental, seus elementos organizacionais sob a ótica da desconstrução, pois representam, para o filósofo, uma forma cristalizada de pensar a relação homem / mundo. Aliás, quanto à lógica do binarismo que engolfou a modernidade, o autor não poupa nem Foucault. Para Derrida (2004, p. 22), “Foucault instaura em rupturas e em oposições binárias um leque de diferenças mais complexo. Por exemplo, o par visibilidade / invisibilidade, em *Vigiar e Punir*.” Quanto à desconstrução, o que pensa Derrida? “Todas as tentativas de definir desconstrução tendem a ser falsas” (Derrida, 1997, p. 75), ele acredita. Arriscando uma aproximação, Duque-Estrada diz:

“A origem do termo "desconstrução" vem de Heidegger, que propôs, no período inicial de sua trajetória, um projeto filosófico chamado destruição

*da metafísica, o qual, por sua vez, procurava libertar os conceitos herdados da tradição que haviam se enrijecidos - há muito sedimentadas pelo hábito de sua transmissão -, e retorná-los à experiência de pensamento original. Tratava-se, portanto, de um projeto em nada destrutivo, no sentido de um simples aniquilamento, e que Heidegger pôde nomear com a palavra alemã *Destruktion*".¹⁰*

E a desconstrução proposta por Derrida, essa desmontagem incide sobre o signo, retirando do significante o significado estável, questionando o conceito de signo estável. Com a desconstrução do significado e do contexto, tem-se também a ruptura da presença, ou a ausência da presença "de qualquer destinatário empiricamente determinado em geral" (Derrida, 1973, p. 62). Derrida critica este homem logocêntrico que, segundo ele, representa o protótipo do homem ocidental, fechado no autoritarismo de um código que não tem legitimidade, pois é calcado na relação significante / significado estáveis. Propõe a releitura e a observação dos pontos de ruptura de um texto, ou seja, dos elementos que desagregam, desarticulam, que dizem mais ou menos do que deveriam dizer naquele contexto e, que, assim, fazem com que o resultado do trabalho não atinja a homogeneidade.

Em a *Farmácia de Platão* (1997), Derrida persegue a origem do que teria relegado a escrita a um simples *phármakon* – palavra grega, de sentido ambíguo que significa remédio e veneno ao mesmo tempo. Segundo assinala Derrida, a escrita é comparada a uma droga e parte de um diálogo do filósofo grego, no qual conversam Sócrates e Fedro. O texto leva o nome deste último e nele, entre

¹⁰http://www.puc-rio.br/editorapucurio/autores/autores_entrevistas_paulo_cesar_duque.html, acessado em janeiro de 2006.

outros, são discutidos os méritos da retórica, da linguagem e da filosofia. Tem-se a impressão de que Sócrates convence seu interlocutor de que a fala é superior à escrita. As palavras salvam, mas também matam. De início, Derrida afirma “Um texto só é um texto se ele oculta ao primeiro olhar, ao primeiro encontro, a lei de sua composição e a regra de seu jogo. Um texto permanece, aliás, imperceptível” (1997, p.07) .

Derrida incomodou-se com o fonocentrismo¹¹, com os privilégios que a tradição filosófica ocidental outorga à fala, apesar da filosofia ser, prioritariamente, escrita. Para Derrida, a letra tem caráter duplo. Não há interpretação única, pois as letras seguem vias distintas. Cada interpretação depende da cena onde se situa e, portanto, inexistente unidade da letra. Derrida, desta forma, dá primazia à escritura e não à fala. A escrita é um indecível.

Vista sobre o prisma da ambigüidade do signo, no caso do *phármakon*, pode-se dizer que o que distingue os indecíveis, de acordo com Nascimento (2004, p.33), “é escaparem ao imperativo da definição filosófica, cuja pergunta fundamental seria: o que é? A escrita-*pharmakon* se furta a uma resposta a essa indagação, não tendo uma essência estável”. Essa indecidibilidade permite-nos ver na fluidez das fronteiras os diferentes elementos dos textos, bem como a impossibilidade de determinar o dentro e o fora, o bem e o mal. Derrida mostra

¹¹ Aliás ao fonocentrismo, Derrida somou o logocentrismo para designar o primado concedido de um lado à filosofia ocidental ao *logos* platônico e ,de outro, pela psicanálise à simbólica greco-freudiana do Falo, segundo a qual não existiria senão uma libido (ou energia sexual) e que esta seria de essência masculina.

como a letra se marca pela diferença entre os vários lugares e não há privilégio de uma idealidade. Para Chaim Samuel Katz:

Derrida, recusando o Um e também o relativismo, preconiza um processo para o saber desconstrucionista, a aná-lysis. Processo que vai da ligação (aná, em grego) à lysis (refere-se ao que está disperso, sem ligação), que marca a impossibilidade da união permanente e única. Donde sua conceptualização de Différance, que funciona como recusa de um começo, de uma Falta absoluta, cuja origem devesse ser investigada como um centro determinante.¹²

O conceito de *différance*, cunhado por Derrida, advém do latim differre e amplia bastante sentido deste termo que tanto remete ao futuro (tempo), quanto à distinção de algo criado pelo confronto, choque. Nos dois casos, Derrida não reduz a *différance* à *diferenciação* para impedir um retorno à diferença regida pela lógica da identidade. (Nascimento, 2004, p. 56).

Différance indica que as palavras são diferença e não identidade e, a partir daí, ver o tanto que podem significar, abertas a uma multiplicidade de sentidos disponibilizados pelo contexto e pelo receptor do texto. Derrida, segundo Peters (2000), associa o conceito de *différance* ao movimento de diferir através do atraso, do desvio, da delegação, da suspensão, do adiamento. Este termo indica uma transformação ou deformação de origem, de uma presença ausente de origem que está em vestígio apenas, revelando que o texto é uma estrutura de referências infinitas. Para tanto, é possível compreender o ato de ler como um ato

¹² http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1516-14982004000200008&script=sci_arttext&lng=pt, acessado em janeiro de 2006.

de desarticular sentidos muito sedimentados e rearticular novas possibilidades de significação. Derrida (2004, p.34) afirma que:

“a diferença não é uma oposição, tampouco uma oposição dialética: é uma reafirmação do mesmo, uma economia do mesmo em sua relação com o outro, sem que seja necessário, para que ela exista, congelá-la, ou fixá-la numa distinção ou num sistema de oposições duais.”

Diz ainda “sempre desconfiei do culto identitário, bem como do comunitário, que lhe é tão freqüentemente associado” (2004, p.37).

Daí, aproximar a *différance* da desconstrução como um projeto que descentra a razão, a consciência plena, a racionalidade onipotente e permite repensar as formas pré-dadas de interpretação do mundo, descentrando-as. Derrida chama seu procedimento de desconstrução porque este deve desmontar os suportes ontológicos erigidos pela filosofia no decorrer de sua história da razão centrada no sujeito. Pode-se também pensar a desconstrução a partir de um movimento perpétuo que não cessa de desenraizar nunca o que poderá também impossibilitar a promoção de um projeto comum de igualdade a partir da diferença. Por isso, que é possível dizer que em Derrida não há identidade na diferença, pois esta não se posiciona a partir daquela e vice-versa. Esta articulação diferença-identidade deve ser substituída pela compreensão da diferença como alteridade.

O descentramento da razão via desconstrução, a partir do que chama de *Différance*, é o projeto de Derrida. Esta idéia de desconstruir a razão busca retraduzir a modernidade em sua dimensão não mais fundamentalmente racional,

porém, reconsiderando um outro olhar sobre a comunicação, principalmente, sobre a escrita. Derrida tenta vasculhar os múltiplos dizeres da escritura em busca da pluralidade que ela concentra e que se constrói a cada momento, a cada leitura. Ele não defende a afirmação empírica de que a escritura teria se apresentado, cronologicamente, antes da fala, mas seu argumento é que a escritura é o signo tornado reflexivo. Habermas (2000, p. 248) falando de Derrida, diz que “a expressão escrita lembra, como forte renitência, o fato de que os signos lingüísticos apesar da ausência plena de um sujeito e para além de sua morte”.

A preocupação sobre a comunicação e suas inter-relações escrita-autor-leitura subjaz no pensamento de Derrida. A diferença que aí emerge não se materializa nas vicissitudes da identidade fono-falocêntrica do mundo moderno. A comunicação ganha como o sentido da *différance* articuladas com os múltiplos sentidos, plurais e impares, que o leitor-mundo des-res-constrói, permanentemente, nas suas práticas singulares de vida.

Essa particularidade da leitura, em detrimento à suposta unidade semântica, e sintática da identidade da escrita, é produzida pela arbitrariedade de um signo, supostamente, estável e sempre em busca de uma recondução identitária. Por isso que para Derrida os signos não traduzem nunca sem significados de modo concreto, pois eles não materializam a presença do objeto. Eles necessitam se aliar a outros signos para recomporem algum significado. Por isso que nenhum signo possui uma identidade fixa. O significado está sempre sendo processado para ser compreendido, dependendo de um processo infinito de

relações que se efetua numa rede de significados. Derrida (1976, p. 58), diz sobre a *différance*:

Não comanda nada, não reina sobre nada e não exerce em parte alguma qualquer autoridade. Não se anuncia por nenhuma maiúscula. Não somente não há qualquer reino da *différance* como esta fomenta a subversão de todo e qualquer reino.

Nesse sentido que a *différance* não é idealizada em qualquer comunidade que a alojaria num reino de si mesma. Nem posta em algum reino, e fonte de estabilidade, pois que constantemente subverte a lógica do conceito, do reconhecimento e da própria identidade. Romper o *continuum* do mundo parece ser o sentido da *différance* e isso a coloca em permanente crise.

1.4 Algumas considerações iniciais

A leitura de Foucault, Deleuze e Derrida é um primeiro mapeamento que tentou demonstrar como diferença e identidade, conceitos e práticas, tem sido trabalhado ao longo da história. Buscou-se analisar o que, afinal, é diferença para esses autores, pós-críticos em sua perspectiva filosófica. Inicialmente, pode-se dizer que a base do questionamento que unifica tais pensamentos, se é possível dizer isso, é que todos eles desmontam a ilusão moderna que tenta associar identidade e diferença.

Longe disto, Foucault deixa claro que o legado da época moderna está exatamente na produção de identidades via relações de poder através de dispositivos, estratégias, técnicas e formas de assujeitamento. A racionalidade científica e técnica, a racionalidade de Estado e do comportamento foram faces importantes da razão que a partir do reconhecimento, da cesura entre razão/não-razão foi-se gestando, paulatinamente, um tipo de identidade particular para cada momento histórico.

Neste sentido que práticas discursivas, que autorizam ou desautorizam o dizer, regulam e normatizam mecanismos de organização do real. Assim para se pensar a diferença nos textos de Foucault têm que se partir dos conceitos e análises, que lhes são particulares, tais como disciplina, governamentalidade, poder, discurso, estética da existência, por exemplo. Diferença, então, aparece num pólo distinto de identidade, sendo esta configurada a partir do processo de gerenciamento daquela. A modernidade para Foucault foi assim o período em que

se gerou práticas de controle da diferença representando-a em pares como razão / des-razão, normal / anormal, doente / sadio. A pretensa soberania do sujeito é contestada por Foucault. Identidade por isso não se confunde com diferença já que é pelo controle desta que se produz aquela.

Num sentido próximo, Deleuze retoma a questão ao pensar a diferença como entrelaçada à representação. É a representação clássica que vai operar no sentido de anular ou *acorrentar a diferença* naquilo que ele chama das quatro ilusões, ou seja, identidade no conceito, semelhança na percepção, oposição no predicado e analogia no juízo. Libertar a diferença da representação é libertá-la da identidade.

Entender a diferença como identidade implica, novamente, em reduzir seu potencial transgressor. Dessa forma, toda busca de semelhança e de igualdade são, na verdade, tentativas de tornar *reconhecível* a alteridade do mundo. Os valores da igualdade e da semelhança rompem ao menor sinal de turbulência. É uma ilusão acreditar nas ações que afirmam identidades pelas diferenças, pois não rompem com o estado das coisas. Buscar a identidade na diferença é tentar encontrar um significado fixo para ela, uma tentativa de aprisioná-la. Por isso que quando criamos critérios de identitários corremos o risco de, novamente, de excluir aquilo que permanece fora ou de engessar em posturas cristalizadas.

Finalmente, Derrida promove outra leitura da cultura ocidental a partir daquilo que chama de desconstrução. Com isso ele lembra que é preciso desconstruir os três preconceitos da metafísica, qual seja, o logocentrismo, o

fonocentrismo e o falocentrismo. Para ele a desconstrução atuaria como um conjunto de dispositivos que realçam os impasses do discurso metafísico. Neste sentido ela tem a ver com a possibilidade do advento do outro e da diferença. A *différance* em Derrida aparece quando não lida na chave do reconhecimento e da identidade que sempre atuam a partir da negação do outro. Além disso, pela perspectiva desconstrucionista, nenhum discurso está livre de contradições, nenhuma razão nos obriga a preferi-lo em detrimento de outros. E como diz Todorov (1999), sob esta leitura, todo comportamento orientado pelos valores (crítica, luta contra injustiça, aspirações a um mundo melhor) tornar-se insignificante. Com isso, as chaves para a leitura que descontrói as armadilhas do discurso colonial, imperialista, segregacionista, racista, por exemplo, não são suficientes para promover a ruptura pois podem incorrer no mesmo problema que fora produzido pelos grupos hegemônicos. Nesse sentido que a aceitação do caminho de movimentos identitários pode ser perigosa por não mostrar saídas senão aquelas fixadas pelas identidades que as construíram.

Pode-se então resumidamente adiantar a partir dessas leituras que a diferença, nessas bases, não representa uma nova forma de identidade, pois se assim for, novamente cairemos nas armadilhas denunciadas por esses autores. Além disso é possível também dizer que ela não expressa a exclusão, mas tem sido criada, produzida, como garantia das formas identitárias. Sendo assim, talvez ela se apresente a partir de estratégias de pertencimento como meios de encontrar soluções para a permanente crise em que foi e está colocada. Resta

saber se esta apresentação da diferença em identidade, via políticas de identidade, não é promotora de outros conflitos ainda mais profundos.

CAPÍTULO 2

Identidade e diferença: conceitos aos conflitos

CAPITULO 2

Identidade e diferença: dos conceitos aos conflitos

Um homem catava pregos no chão. Sempre os encontrava deitados de comprido, ou de lado, ou de joelhos no chão. Nunca de ponta. Assim eles não furam mais – o homem pensava. Eles não exercem mais a função de pregar. São patrimônios inúteis da humanidade. Ganharam o privilégio do abandono. O homem passava o dia inteiro nessa função de catar pregos enferrujados. Acho que essa tarefa lhe dava algum estado. Estado de pessoas que se enfeitam a trapos. Catar coisas inúteis garante a soberania do Ser. Garante a soberania de Ser mais do que Ter.

Manoel de Barros

Viver a diferença tem sido a expressão mais comumente divulgada pela mídia, uma verdadeira explosão discursiva e impulsionada pela propaganda, comercial, política e religiosa. Se por um lado é comemorada exaustivamente em passeatas e movimentos de rua, por outro, é debatida tanto num plano político nacional via partidos e Congresso Nacional quanto nas universidades, como já dito na parte introdutória.

Sem dúvida que o conceito da diferença e a prática vivida pelos atores envolvidos no processo de comunicação social se afinam devido à amplitude, empírica e teórica, do tema e também pela constante transformação de seus significados usuais.

Pode-se dizer que o humano vive, habita, sente, percebe o mundo como uma grande fonte de diferença. A alteridade que se mostra como manancial

primeiro das angústias vividas por todos é diferente por natureza. Isto significa dizer que, inicialmente, é preciso considerar a diferença a partir da dimensão sensível que existe em todo corpo humano, antes mesmo do entendimento conceitual deste signo lingüístico, apreendido, então, distintamente em um tempo e espaço, configurados pelos anseios e medos que rondam as subjetividades humanas desde tempos pré-históricos.

Cabe ver a diferença, inclusive, como cruzamento de sensações e percepções que atravessam o corpo e os sentidos do homem, que também submetidos à variedade de interesses e necessidades presentes nas relações humanas, determina a ambiência social, política e cultural. É por isso, que a questão da diferença é sempre um enfrentamento e estranhamento do corpo com outros corpos e o mundo. Ela se dá à medida dos contatos, dos acontecimentos e, principalmente, é resultado dos agenciamentos realizados entre o domínio racional e sensível na fronteira dos contatos dos homens. Assim, a palavra diferença tem sempre sido percebida de forma conflitante, juntamente com a identidade. Não poderia ser de outro modo já que compreender a diferença tem sido, por um lado, horizonte do conhecer existencial humano e, por outro, a afirmação de um discurso que tenta administrá-la. Por isso, é carregado de ambivalências, contradições e, muitas vezes, de simplificações políticas, econômicas e sociais.

Por ter sido negligenciada na maioria dos estudos sobre diferença, percepção do sensível na diferença cedeu lugar a uma abordagem simbólica, material e política da alteridade. Falar de diferença significou falar de identidades nacionais e culturais, exclusão e reconhecimento político.

Para entender a extensão da questão é preciso posicionar algumas passagens da constituição do termo. Inicialmente, o nascimento moderno da subjetividade¹³ humana, ou a sua produção, está relacionado a acontecimentos como a Reforma e o contato com o mundo novo, selvagem e agnóstico. Com isso houve a fragmentação das crenças e práticas cristãs, que inseriu a diferença nos limites dos novos dogmas religiosos e descobertas científicas. Mais tarde, o Iluminismo e a Revolução Francesa promoveram a produção de uma subjetividade centralizada na razão como afirma Antony Giddens (2002). Por outro lado, como aponta Foucault, a subjetividade foi gerida a partir da diferença para se controlar a identidade, o que torna conflitantes as abordagens sobre diferença. Jürgen Habermas (2002) aponta que Hegel descobre o princípio dos novos tempos: a subjetividade. Segundo Habermas (2002, p. 26)

O princípio do mundo moderno é em geral a liberdade da subjetividade, princípio segundo o qual todos os aspectos essenciais presentes na totalidade espiritual se desenvolvem para alcançar o seu direito.(...) O princípio da subjetividade determina as manifestações da cultura moderna.

Porém, se Habermas, através de Hegel, enxerga a subjetividade como elemento fundante da cultura moderna, ligado a um projeto de emancipação humana na história, Foucault problematiza, em momentos distintos de sua obra, a subjetividade ora como processo de subjetivação produzido pelo que chama de

¹³ Várias correntes teóricas têm tratado distintamente sobre o tema. Ver a noção dos estruturalistas, dos funcionalistas, da antropologia, dos pós-estruturalistas.

técnicas de governamentalidade¹⁴, ora como modos de subjetivação em que procura saber como os sujeitos se relacionam consigo mesmo.

O paradoxo da questão é problematizado em visões distintas sobre a diferença seja pela sociologia clássica, seja aquele apresentado por autores filosofia da diferença como Foucault. A sociologia configura a personificação da diferença na trilha dos excluídos em maior ou menor medida, por exemplo, o selvagem, o inculto, o estrangeiro imigrante e de todos os que fogem ao comum nacional, ao padrão sustentado pelas novas construções ideológicas modernas liberais, democráticas e capitalistas. Já Foucault, ao tratar da questão da subjetividade, está preocupado em analisar os mecanismos de produção da diferença e da identidade como *práticas divisoras* que dividem o sujeito no interior dele, transformando-o num objeto a ser gerenciado e classificável como o louco, o doente, o criminoso e seus opostos.

O tempo das colonizações e o tempo do imperialismo fortaleceram a face empírica da diferença¹⁵ ao fazer valer e cristalizar sua dimensão de exclusão a partir de técnicas e tecnologias modernas. Estas configuram e produzem uma subjetividade centrada na identidade, como um conjunto de verdades sobre o eu.

Simultaneamente à demarcação empírica e teórica da diferença, no campo político e fora dele, os ideais modernos chancelam o nascimento cartesiano da

¹⁴ De acordo com Foucault, a passagem do século 16 para o século 17 produziu uma arte de governar centrada numa razão de estado cujos princípios orientam-se para o funcionamento do Estado. De princípios e virtudes morais, passa-se a uma arte de governar que possibilita o exercício do poder. Tem por alvo a população, como forma principal de saber a economia política e instrumentos técnicos essenciais os dispositivos.

¹⁵ Aqui entendida como todos os que não possuem identidades nacionais, que não se aproximam do estatuto moderno da identidade.

identidade racional e nacional como baluarte para a manutenção e alcance do progresso, para a inserção das sociedades ao mundo civilizado. O etnocentrismo europeu surge no universo das mediações modernas como fim legítimo, necessário e legal dessas identidades.

Naturalmente, vai-se firmando no horizonte nacional moderno a edificação de práticas constitutivas identitárias centradas na esfera da racionalidade e erigidas a partir de um pólo produtor permanente de normas e padrões de comportamentos, racionalizados por relações comunicativas instituintes de uma esfera pública burguesa (Habermas). Tal processo opera por uma lógica que garante a manutenção de um espaço público onde a figura do cidadão, principal ator da modernidade, ganha status.

Deste modo, pode-se dizer que *não há diferença na identidade*. E isto é dito na dupla perspectiva apresentada: tanto é regulada quanto racionalizada. Por um lado, não há diferença porque o processo de subjetivação é gerido, controlado, por outro aspecto, se adotarmos a perspectiva do racionalismo cartesiano, exclui-se o não racional, já que o que está fora da razão é o instável, uma ameaça a autoconsciência do sujeito. Ou seja, não há sentido outro algum – sociológico ou cultural – que perturbe a celebração desta identidade modernizada. Pode-se dizer que a identidade moderna nasce para criar e produzir continuamente a diferença; para permitir um espaço ao poder (Foucault), de *fazer morrer* e *deixar viver* em um mundo do *fazer viver* e *deixar morrer* que acompanha com o fim do feudalismo, o nascimento de novas formas de relações econômicas, sociais políticas. Esse novo momento está ligado à emergência da *razão de Estado*. Esta razão, centrada

no poder de governar do Estado, é a substituta do poder pastoral da era pré-moderna.

Além disso, nos tempos modernos, vê-se elaborar uma identidade que por um lado permanece como projeto particular e obrigatório de cada indivíduo, mas, por outro, decisivamente, vinculada ao Estado que disponibiliza um repertório de práticas de pertencimento interligadas às suas instituições nacionais. Pode-se dizer que essa gestação da identidade moderna caminha paralela ao processo de exclusão, submissão e dominação das diferenças permanentemente gerido. A identidade na modernidade é compreendida sob diversos modos. Giddens (2002) fala na auto-reflexividade como marca da individualidade neste período. Descartes centraliza a questão no *penso, logo existo* em que o existir é condicionado ao pensar que confere ao indivíduo a base para o desenvolvimento de sua identidade. Foucault (1986; 1999a; 2000) fala em processo de assujeitamento em que são construídas práticas regulatórias do eu como característica deste momento.

A pluralidade cultural e política das sociedades contemporâneas, entretanto, entrecortadas por uma dinâmica comunicacional tecnologizada, propulsora de significativas alterações no mapa social dos relacionamentos intersubjetivos bem como o *descongelamento* das fronteiras entre as nações, ambos inter-relacionados, passam a equacionar a temática da diferença a partir de outros contornos da subjetividade humana.

Identidade e diferença são práticas, conceitos e também conflitos, que se tocam mutuamente, porém que não se confundem. A condição contemporânea da diferença surge como problema – e, historicamente, o foi – pela necessidade de incorporação a um comum que não mais se sustenta facilmente nas fileiras das instituições, elas próprias em crise. Sendo a mídia uma das principais mediadoras dos conflitos hoje, senão propulsora dele, como no caso da charge islâmica, ela apresenta-se como portadora legítima e única, talvez, capaz de narrar e dar visibilidade às demandas dos grupos que permanecem à margem das decisões. Dentro desta lógica, também produz identificações coletivas que forneçam suporte material, simbólico e subjetivo aos grupos marginalizados. Essas identificações midiáticas, no entanto, disponibilizam um repertório narrativo que busca igualar as diferenças em conflito a partir de um catálogo de opções de identidades prontas para o consumo. Ou seja, há uma permanente produção de identidades vividas como diferenças.

A pluralidade de análises dos fenômenos sociais conceituados como *diferença* – porém distintos quanto a sua natureza – apresentado pela mídia em diversas roupagens como feminismo, nacionalismos, multiculturalismo, fundamentalismo religioso, tribalismos, movimento gay e negro e, muitas vezes, revestidos ora de glamourização identitária, ora terrorismo midiático, vem transformando essas diferenças, em nome do consumo, em apelo identitário. Essa noção de diferença busca mais uma vez *regularizar* sua condição espúria ao inverter sua permanente marginalização histórica, para incluir, personalizando-a e representando-a em identidades culturais. Em outras palavras, *há identidade na*

diferença. A nova sociedade de controle, como lembra Gilles Deleuze, transforma tudo que está além em instrumentos para reforçar a si mesma. O bom é pertencer, neste sentido. Tudo que for extradiscursivo, deve retornar para o discurso. O estranho deixa de ser uma *potência revolucionária* para se tornar um processo de domesticização, afirma o autor.

No artigo, *Chocolate e Identidade*, de Slavoj Zizek (2002), o autor diz que há uma crescente onda de elogio à diferença que rima com a popular canção infantil do mundo dos dinossauros,

É preciso todos os tipos/ Para fazer um mundo/ Baixos e altos/ Grandes e pequenos/ Para encher esse lindo planeta/ de amor e alegria./ Para torná-lo ótimo de viver/ Amanhã e no dia seguinte./ É preciso todos os tipos/ Sem a menor dúvida/ Tipos burros e inteligentes/ Tipos de todos os tamanhos/ Para fazer todas as coisas/ Que precisam ser feitas/ Para tornar nossa vida divertida.

Nesse sentido, "Por que se incomodar em combater as diferenças superficiais, se no fundo já somos iguais?" Ou seja, a transformação das diferenças em materialidade, em categorias identitárias, em prol da harmonização dos conflitos e padronização do consumo. Tal cantiga adequa-se a distintos olhares sobre a diferença como, por exemplo, os discursos¹⁶ com efeitos de verdade, encontrando a sua *palavra de ordem*. Ou, o termo pode ser visto como a manutenção de um discurso que se adequa à sociedade de controle através da produção de discurso de verdade. Ou, ainda, o fundamento de tese da sociedade multiculturalista. A

¹⁶ A expressão aqui usada no sentido foucaultiano como conjunto de enunciados que podem pertencer a campos diferentes, mas que obedecem a regras de funcionamento comuns. O discurso possui uma função normativa e reguladora e põe em funcionamento mecanismos de organização do real por meio de produção de saberes, de estratégias e de práticas.

administração das diferenças aparece em identidades, mas como diz o próprio Žižek, “é preciso todos os tipos também bons e violentos, pobres e ricos, vítimas e torturadores?” Precisamos de todos os que não pensam e agem conforme o cânone ocidental americano e europeu? Ou, ainda: precisamos de todos que não pertençam a nossa comunidade? O que dizer das charges, com sátiras a Maomé, publicadas por um jornal dinamarquês, em novembro de 2005, que provocou uma onda de intolerância entre europeus e islâmicos?

A questão identidade versus diferença pode ser equacionada do seguinte modo: nos auspícios dos tempos modernos o discurso racional da cidadania arregimentou a base do estado-nacional através de uma identidade baseada numa cultura nacional que foi necessária para fortalecer o estado (ganha o hífen da nação) em detrimento do diferente. O enfraquecimento paulatino do Estado-nacional, como alega distintos autores¹⁷, ou a existência de antigas *práticas divisoras* criaram novas práticas incluídas, sinalizadoras dos dispositivos de poder. Numa hipótese ou noutra, o que se tem visto é o florescimento de ‘políticas de diferença’, de movimentos identitários ao redor mundo que trabalham na perspectiva de afirmação da diferença como elemento constituinte da identidade, ou melhor, da afirmação da diferença através da identidade. Sendo assim, essa alteridade irreduzível tem sido a marca dos embates políticos, ideológicos, econômicos, culturais e disputas de poder que predominam nas principais zonas de conflitos mundiais, mas, principalmente, tem sido a marca fundante desses

¹⁷ Vários autores têm apontado o enfraquecimento do Estado-nacional como Ianni (2000), Ortiz (2000), Habermas (2002) e, alguns desses, serão mais discutidos ao longo deste trabalho.

movimentos culturais que enunciam a participação do indivíduo a partir de posturas identitárias.

Para Eagleton (2005), tem ocorrido uma progressiva despolitização do debate que não mais acontece frente aos problemas globais humanos (fome, desarmamento, drogas, doenças, endividamento – esses apesar de ainda pautarem parte do debate mesmo com a pecha de marxistas frente a um mundo vitrinizado). A isso soma-se uma avalanche de debates em torno de questões como feminismo, movimento gay ou, quando não, estilos de vida e, no plano teórico, corpo, identidade, diferença.

Diferença ganha status e nobreza. Socialmente busca-se um nivelamento das diferenças, antes verticais, atravessadas no corpo social e político e, agora, horizontais com as quais deveremos aprender conviver, sejamos ou não cidadãos de primeira ou segunda classe, nações hegemônicas ou periféricas. Seja como for, é-nos pedido aceitar e incorporar a diferença através de uma identidade. E aí reside grande parte do conflito humano pois como incorporar a diferença senão pela identidade? Se o ser da diferença não se deixa representar, o que significa identidade a não ser pura representação?

A temática da diferença e da identidade deixa transparecer no plano social sinais de uma crise, de uma tensão conceitual no âmbito da comunicação que reflete, na esfera da sociedade de consumo, a fragilidade das instituições políticas e econômicas da modernidade, bem como das representações identitárias

contemporâneas; e que mostra as novas alterações da lógica mundial de controle da humanidade. Esses sinais se encontram numa encruzilhada.

Primeiramente, ir diferenciando *ad perpetum*, a diferença dentro da diferença, a partir da lógica da identidade – tal qual a proposta dos movimentos identitários – optando-se pelo seu enraizamento na materialidade da cultura e/ ou do corpo, em busca de um pertencimento (vide autores da política de reconhecimento). Numa segunda direção, abre-se mão de certas distinções empíricas de raça, credo, sexo, gênero, etnias, etc em prol da construção de um espaço comum público de participação política e partilha cultural e econômica (Habermas) num Estado Democrático de Direito.

Pensando nessas articulações conceituais, pode-se dizer que não foi um episódio isolado, sem pretensões políticas e alcance simbólico, em agosto de 2005, o caso das mulheres indianas que lincharam – num tribunal – um homem acusado de estupro depois dele cometer dezenas de crimes contra mulheres da região. Elas se viram desamparadas do apoio legal numa sociedade que tem como prática institucionalizada a discriminação sexual e a violência contra a mulher. Neste caso a rebelião ocorrida representa menos uma resposta do gênero feminino que uma tentativa de reorganizar o espaço público local de participação através da libertação do sofrimento daquelas pessoas e naquele momento.

No lado ocidental, toda sorte de submissão, subordinação e desrespeito recaem sobre o gênero feminino. Aliás, como diz Judith Butler, citando Foucault, a gramática substantiva do sexo impõe uma relação binária artificial em cada termo.

“A regulação binária da sexualidade suprime multiplicidade subversiva de uma sexualidade que rompe as hegemonias heterossexual, reprodutiva e médico-jurídica” (2003, p. 41). De acordo com Butler, para Foucault, a noção de que pode haver uma verdade do sexo – étnica, religiosa, por que não – é criada pelas práticas reguladoras que geram identidades coerentes por via de uma matriz de normas de gênero coerentes. Nesse sentido, se as práticas reguladoras governam o gênero podem, perfeitamente, regerem as noções culturais de identidades. Pode-se ler, então, a rebelião das mulheres indianas como uma recusa (simbólica, política) de ocupação do lugar do gênero feminino nos espaços, tradicionalmente, traçados pelas sociedades patriarcais. Ou uma recusa em ocupar os lugares, previamente, traçados pelas práticas reguladoras de suas identidades. Elas buscam um reposicionamento de sua humanidade como sujeitos na história que constroem.

A afirmação da identidade cultural sexual é sempre construtora, certamente, da identidade enquanto espaço de luta, de pertencimento, um gesto de ‘ocupação’ da diferença. É pelo olhar do outro, hegemônico, que se afirma e firma-se, num processo constante, as bases da identidade. Stuart Hall (2005, p. 59) diz que,

Não importa quão diferentes seus membros possam ser em termos de classe, gênero ou raça, uma cultura nacional busca unificá-los numa identidade cultural, para representá-los todos como pertencendo à mesmas e grande família nacional.

Na modernidade se tal construção ficou a cargo, simplesmente, do próprio sujeito, como fala Giddens, por outro lado não o foi assim deliberadamente que se deu a

sua elaboração. Pois, se por um lado o sujeito nasce como problema de cada um, ele nasce também como solução administrada do Estado moderno, como produto de uma técnica de governamentalidade produtora de discurso que funda, aparentemente, o sujeito nas bases da identidade. Ou seja, essa identidade cultural nasce com a perspectiva de ocupar um lugar determinado, inicialmente, demarcado por uma identidade nacional. A partir da conformação dos Estados nacionais se instaura a dinâmica da identidade nacional como força propulsora do poder administrativo e burocrático-legal do Estado de Direito.

Pode-se afirmar que a temática da identidade busca hoje restaurar a situação de opressão vivida pelas diferenças culturais desde os primórdios dos tempos modernos. Fala-se comumente em identidade cultural como pertencimento a uma identidade nacional em tempos de modernidade, porém ela é construída estranhamente a partir da categoria discursiva de diferença cultural sob a perspectiva da contemporaneidade ou, como quer alguns, da pós-modernidade. Contudo a identidade cultural está assentada na chamada *metafísica da substância* que é responsável pela produção e naturalização, por exemplo, da própria categoria de sexo (Butler, 2003).

O nó da questão está em que, na maioria das vezes, confunde-se identidade cultural com diferença cultural, duas expressões e conceitos distintos. O crescimento populacional, o número de migrações, a expansão da informação por intermédio da tecnologia e da mídia, contribuiu para a diversidade de trocas simbólicas entre grupos dentro e fora de uma mesma sociedade. O mundo não era mais o mesmo, já que explodia, a cada esquina, cidade e país, uma variedade

de grupos com seus perfis e práticas culturais, econômicas e políticas em permanente conflito e concordância. A categoria discursiva e política da identidade cultural aparece para substituir a enfraquecida identidade nacional que não dá mais conta de representar as novas relações de poder, econômicas e políticas da sociedade. Já diferença cultural não dialoga com a prática da identidade, da representação, do reconhecimento por não se sustentar a partir de categorias fixas, enraizadas no sexo, etnia, religião e raça. Ela não é *nominável* e foge a qualquer tentativa de identificá-la, pois significaria o risco de enquadrá-la em alguma categoria estanque e asfixiante. Ela não possui um projeto emancipatório para alguma comunidade. Assim, quando falamos em política feminista não se deve falar de identidade cultural de sexo, pois, diz Butler (2003, p. 23):

A identidade do sujeito feminista não deve ser o fundamento da política feminista, pois a formação do sujeito ocorre no interior de um campo de poder sistematicamente encoberto pela afirmação desse fundamento. Talvez, paradoxalmente, a idéia de “representação” só venha a fazer sentido para o feminismo quando o sujeito “mulheres” não for presumido em parte alguma.

A diferença cultural, tratada aqui, compreende-se a partir de relações de poder presentes nos espaços de trocas de sentidos, comunicacionais, público e privado. A diferença cultural assim aproxima-se do conceito foucaultiano de “estética de existência” que se constrói e reconstrói a partir das situações de enfrentamentos surgidos no dia a dia. Bhabha (2001) apresenta uma interessante distinção entre diversidade cultural e diferença cultural. Ele diz que a diversidade cultural tem a cultura como objeto do conhecimento empírico, enquanto a diferença cultural é o processo de enunciação da cultura. Para Bhabha (2001, p. 63):

A diferença cultural é um processo de significação através do qual afirmações da cultura ou sobre a cultura diferenciam, discriminam e autorizam a produção de campos de força, aplicabilidade e capacidade. A diversidade cultural é a representação de uma retórica radical da separação de culturas totalizadas que existem intocadas pela intertextualidade de seus locais históricos, protegidas na utopia de uma memória mítica de uma identidade coletiva única.

Claro que a impossibilidade de se alcançar garantias constitucionais do Estado de Direito, não confirmadas às minorias discriminadas pelas identidades hegemônicas; a ausência de uma redistribuição de bens e oportunidades de consumo extensivo aos grupos minoritários e, tudo isso, somado à debilidade das democracias em sua dimensão política sustentam a defesa das identidades culturais, de direitos das minorias. Ou, quando a cidadania transforma-se numa logomarca, tornando-se privatizada à toque de caixa pela cultura empresarial, que enxerga o conhecimento produzido pelas feministas, pelos marxistas e multiculturalistas inúteis para o mercado, há também a sustentação da defesa das 'identidades culturais. Como fala Henry Giroux (2003, p. 67) este processo de privatização da cidadania vai ao encontro de uma ideologia empresarial em que

Os programas e as disciplinas que se concentram em áreas como a teoria crítica, a literatura, o feminismo, a ética, o ambientalismo, o pós-colonialismo, a filosofia e a sociologia sugerem um cosmopolitanismo intelectual ou uma preocupação com questões sociais, que serão eliminados ou tornados técnicos, porque seu papel no mercado será considerado ornamental.

Se por um lado, essa proposta coincide com a lógica da administração da diversidade, também se soma ao projeto de transformação da crítica feita pelos estudos multiculturais, entre outros, em opções de estudos técnicos disponíveis

para o consumo dos alunos clientes. A transformação da educação em uma empresa, como outra qualquer, e do aluno em um novo cliente a ser conquistado e mantido, insere essa perspectiva. O cliente é antes de tudo, o consumidor, termo explicado a seguir a partir de sua relação com a construção da identidade.

2.1 Identidade e consumo

Em meados do século 20, o consumidor ascende à cena social e alteram-se os olhares sobre seus hábitos e comportamento. Torna-se necessário a construção de modelos teóricos que dêem conta das novas mediações tecnológicas promovidas pelos veículos de comunicação já que, muitas vezes, os hábitos relacionam-se com as trocas simbólicas, com os meios e as mediações. As identidades sociais massificadas são decodificadas a partir de teorias sociológicas e psicológicas que demonstram um emaranhado de diferenças individuais existentes na pele comum do consumidor. O X da questão é descobrir o que influencia as decisões de consumo e a descoberta das diferenças motivacionais, culturais e cognitivas dos receptores é um passo em direção à junção conceitual das identidades modernas, abrigadas na cidade, com os consumidores e eleitores ancorados na massa. As diferenças emergem como a incógnita a ser decifrada e não a identidade.

Visto sob diversas perspectivas, as descobertas das diferenças individuais permitem colocar o outro – o indivíduo, o sujeito, o consumidor, o cidadão – das massas em várias posições na cultura civilizada do século 20. As identidades modernas, ancoradas na sociedade de massa começam a se formar pelo padrão

de consumo, conforme indicam as pesquisas de mercado, adequando-se à nova realidade proposta pela transformação em curso da massa em público, que é o consumidor das mensagens veiculadas pela *mass media*. Identidade, então, está nos limites do mercado consumidor. Consumo delimitador da identidade. E diferença, que aí aparece, é construída pela prática de consumo, ou, nos moldes dos autores frankfurtianos, pela compra de um estilo de vida (comportamento, profissão, posse de bens etc) que chame de seu!

As práticas de consumo (material e simbólica) representam uma mudança significativa na esfera social. Se as populações se sentem desamparadas pelas políticas de Estado e se as referências locais não mais despertam atenção ou representam por inteiro um grupo, comprar e sonhar com objetos e imagens, de repercussão internacional, serve de ferramentas para a passagem de uma identidade calcada no nacional e no político para uma outra, estabelecida pela os significados culturais. A prática do consumo vai se ligando à identidade cultural num jogo aceitação, rejeição e resistência, e vai transformando as referências, sinais e símbolos da cultura em mercadorias culturais, disponíveis e disseminados pela mídia, instituições, ONG etc.

Neste sentido, para alguns autores, como Nestor Garcia Canclini (1999), o consumo é também um local de participação das pessoas na esfera pública, já que a dimensão da política, nos Estados modernos, não conseguiu garantir igualdade a todos. Por intermédio da compra e da projeção identitária, cada um tem a oportunidade de conseguir certas seguranças civis, sociais e até morais.

A sociedade de consumo, num certo sentido, consegue resolver temporariamente o problema do estranho, ao incorporá-lo como diferença representada no e para consumo, o que as sociedades nacionais do século 19 haviam temido. O estranho deixa de ser uma categoria política e social (imigrantes, loucos, mulheres, homossexuais entre outros não-cidadãos) passando a ser uma categoria, estrategicamente, cultural. E, no caso das sociedades nacionais, aqueles que vivem a condição da diferença. O consumo unifica identidades diferenciadas pelo aliciamento das influências de diversas variáveis sociais (crenças, sexo, classe social, etnia etc). As teorias da comunicação, sustentadas pelo paradigma funcionalista, relatam o novo porto das identidades urbanas: a *pele* do consumidor. Consumo já começa a ser visto como uma mediação do pertencer a grupos, a práticas simbólicas de estar junto, ou mesmo, indiretamente, associado à cidadania. Canclini o lê atrelado à cidadania e não como, tradicionalmente, associado a hábitos alienantes, lugar do suntuoso e do supérfluo. “Para vincular o consumo à cidadania, e vice-versa, é preciso desconstruir as concepções que julgam os comportamentos dos consumidores predominantemente irracionais” (Canclini, 1999, p. 45). Arjun Appadurai (1999, p. 235) o consumidor fala que,

(...) o consumidor foi transformado, através do fluxo dos bens de consumo (e dos midiapanoramas, especialmente da propaganda que os acompanha), num sinal, tanto no sentido dado por Baudrillard, de um simulacro que apenas assintomaticamente aborda a forma de um agente, que não são o consumidor e as forças múltiplas que constituem a produção.(...) o consumidor é constantemente ajudado a acreditar que

é um agente, quando na realidade, na melhor das hipóteses, ele é um mero escolhedor.¹⁸

O consumidor, visto sob o prisma da mediação simbólica, como fala Canclini, ou como um mero escolhedor, nas palavras de Appadurai, vai se transformar numa das persistentes fontes de investimento para pesquisa, tanto acadêmica quanto de mercado. Então, no século 20, inicialmente, começa-se firmar o interesse político e econômico pela massa e sua relação com os produtos da indústria cultural midiática e, a posteriori, pelo indivíduo-consumidor. Não sem tempo que, antes mesmo do raiar o século, a pesquisa sobre a sociedade de massa, investigada pelos sociólogos, debruça-se reiteradamente sobre uma antiga dúvida *Que há de inato em um indivíduo e o que é por ele adquirido ao longo de sua educação?* Tal questionamento vai ser, repetidamente, retomado por pesquisadores financiados por institutos de pesquisa que buscam compreender os efeitos dos *mass media* nos indivíduos e qual a melhor estratégia persuasiva capaz de influenciá-los. As primeiras teorias da comunicação de massa surgem neste cenário comandado pelas pesquisas mercadológicas.

A passagem da categoria povo (século 19) à de massa (século 20) e de opinião pública (meados do século 20), mostra a consolidação do conceito de

¹⁸ Appadurai, no texto *Disjunção e diferença na economia global*, analisa as interações globais na contemporaneidade e observa uma tensão entre a homogeneização cultural e a heterogeneização cultural. Essa tensão é produzida pela nova economia global que procura ser interpretada como uma ordem disjuntiva, superposta e complexa, que não pode mais ser interpretada em termos dos modelos de centro e periferia. E a complexidade dessa economia, conforme o autor, está diretamente relacionada com certas disjunções fundamentais entre a economia, a cultura e a política. Para analisar essa disjunção, propõe relacionar cinco dimensões do fluxo da economia globalizada: etnopanoramas, midiapanoramas, tecnopanoramas, finançopanoramas, ideopanoramas. Por panoramas, o autor entende os diferentes tipos de agentes tais como os estados nacionais, as multinacionais, as comunidades diaspóricas, grupos e movimentos subnacionais, e ainda vilas, bairros e grupos familiares, ou seja, em suas palavras, as paisagens ou “mundos múltiplos constituídos pelas imaginações historicamente situadas das pessoas e dos grupos disseminados pelo mundo inteiro. Cf. FEATHERSTONE, Mike. Petrópolis : Vozes, 1999.

segmentação do mercado de consumidores e de eleitores, alvo estratégico para a democracia capitalista. As teorias iniciais que observam apenas os efeitos dos mass media no consumidor perdem força e, cada vez mais, os pesquisadores percebem que homens e mulheres apresentam diferenças tanto na constituição psicológica, quanto nos fatores sociológicos, e que inúmeras influências – culturais e midiáticas – podem produzir comportamentos diversos. O modelo clássico E – r (emissor – receptor) começa a ceder frente às mudanças comportamentais do novo público.

Daí para frente, tem-se tentado teoricamente comprovar qual a mediação predominante na constituição não somente das identidades, mas nas escolhas feitas pelos consumidores diante das relações comunicacionais mediatizadas e o impacto das mensagens veiculadas no comportamento do indivíduo. Tem-se tentado desvendar qual fator produz a aceitação, a oposição e a resistência às trocas comunicacionais, presentes na cidade, no consumo, na mídia e entre os grupos sociais. Por *fator* entende-se o elemento que determina, caracteriza o sujeito comunicacional. Por algum tempo, pensou-se na sua essência, no elo estabilizador de sua identidade. Posteriormente, com as transformações ocorridas nas sociedades modernas e nos seus conflitos intermináveis, passou-se a questionar essa visão essencialista calcada numa dimensão identitária, propondo uma articulação mais filosófica, que analisa a crise do sujeito moderno, elegendo a diferença como palavra chave para falar sobre identidade.

No mesmo sentido, as pesquisas de mercado focam sua análise sobre o comportamento do consumidor a partir de um ato de consumo específico.

Conforme Wolf (2004, p. 11), o ponto de partida da teoria comunicacional é a idéia, sustentada pela teoria hipodérmica, de “uma conexão direta entre a exposição às mensagens e o comportamento: se uma pessoa é atingida pela propaganda, pode ser controlada, manipulada, induzida a agir”.

Saber como a comunicação midiaticizada numa sociedade de massa influencia as pessoas em seus gostos, escolhas, comportamentos ou, como o consumo dos produtos midiáticos interferem determinando, condicionando ou não as identidades coletivas, culturais, é a base da pesquisa administrativa comunicacional realizada em meados do século 20. Num certo sentido, a Teoria Crítica e os Estudos Culturais debatem também essa questão a partir de outras chaves de leitura como o fetichismo da mercadoria, a alienação, a indústria cultural, negociação de sentidos e trocas simbólicas, dentro e fora dos meios de comunicação.

Contudo, analisar o possível *impacto* do consumo da mídia não quer dizer que os meios de comunicação do século 20 tenham produzido identidades segmentadas, plurais e condicionadas tanto pelos hábitos de consumo quanto pelas práticas sociais de seus consumidores, como se identidade e consumidor fossem universos estanques e correlatos. Ou ainda, como se as identidades fossem reações aqueles hábitos. Antes, requer entender se as práticas de consumo modelam as identidades ou se as identidades apenas utilizam papéis sociais revelados pelas práticas de consumo – e pelos produtos consumidos – como mecanismo de salvaguarda de suas subjetividades. Ou ainda como disse Moreiras (2003), se a ênfase no consumo pode não passar de um consumo

compulsivo da identidade. Se o ato de consumo pode e deve ser entendido como ato comunicacional, porém a recíproca não procede pois nem todo ato comunicacional é um ato de consumo. E essa distinção fornece a base para se entender as mudanças nas pesquisas teórica e de mercado pós década de 70, já que enquanto aquela volta-se para as identidades e suas mediações, essa debruça-se sobre o consumo e a segmentação.

Aliás, quanto à segmentação, lembra Pinheiro (2005), ela visa atender a uma necessidade imediata, seja a venda do produto ou o alcance da audiência, juntamente, com o posicionamento estratégico do produto no mercado, aumentando sempre a valorização da imagem da empresa. Esses objetivos constroem e planejam, através da diferenciação dos indivíduos, um público-alvo portador de papéis sociais, inclusive, dos produtos a serem desempenhados em conformidade com os estilos de vida vendidos. Por que não dizer, projetam também diferenças e sua celebração? A segmentação está diretamente relacionada com a expressão, identitária, estilo de vida. E estilo de vida é definido, pela segmentação, conforme o consumo específico de cada cliente. Aliás, nesse sentido, o consumidor é o cliente universal predileto. Em Ortiz (2000, p. 203) observa-se isso,

Quando os filósofos iluministas diziam 'o homem é universal', eles tinham em mente que, apesar das diferenças profundas existente ente os povos (civilizados ou bárbaros), algo em comum persistia entre eles. A afirmação da universalidade do consumo modifica este enunciado. As fronteiras da universalidade devem agora coincidir com as da mundialidade.

Esse cliente aparece no front das pesquisas de mercado como um consumidor com um estilo de vida diferenciado. As práticas de pertencimento, então, podem ser vistas como práticas de inclusão ante um contexto agressivo de exclusão permanente, podendo ser entendidos como uma prática, do ponto de vista do cliente, de consumo em busca mesmo de pertencimento. Pertencimento que assegura a cada membro do grupo algum tipo de segurança. E o consumo oferece bem isso. Porém, se a prática de pertencer gera algum tipo de segurança deve-se sempre lembrar que o impacto da mídia pode variar conforme outras práticas locais de pertencimento, como as étnicas, as sexuais, as religiosas, as de classes, as de gêneros e todas entrecortadas e unificadas, a bem da verdade, pelos hábitos de consumo.

Finalmente, pode-se dizer que o impacto da mídia sobre a identidade será variável dependendo de um conjunto de fatores que, quando combinados, produzem o 'efeito esperado' no comportamento do consumidor. O entendimento da cadeia mídia-consumo-identidade anuncia um olhar sobre essas questões e implica esclarecer não só a complexidade conceitual da relação identidade-consumo-diferença bem como a fragilidade das pesquisas de mercado que visualizam o mercado de consumidores-receptores como mercado de identidades plurais e pulverizam idéias pouco consistentes sobre consumidores, identidades e diferença.

Ora, se o conflito entre identidade cultural e diferença cultural pode ser analisado através das práticas de consumo, também ele se insere em outras mediações culturais contemporâneas. As democracias capitalistas liberais,

configuradoras de outras mediações como o direito, o contexto social, os movimentos migratórios, todos interligados às atuais e antigas questões sobre o Estado moderno, são cenários de ação e reivindicação de grupos, que requerem do Estado legitimação de suas identidades.

2.2 Por que identidade?

Como já questionamos no capítulo anterior, a questão da diferença apresenta-se repleta de nuances, problemas, conflitos e ao longo da história produção política e social foi permanente. A chegada do século 20 recoloca sua complexidade em outros patamares tanto no âmbito da pesquisa comunicacional quanto na prática do consumo. Claro que antes disso, as teorias sociológicas e mesmo a filosofia já haviam se perguntado sobre temas como identidade, alteridade, cidadania. O novo no século 20 foi a possibilidade de se oferecer respostas mais viáveis, sob o ponto de vista dos governos, às ameaças sociais, políticas e econômicas.

O incentivo ao consumo foi possível graças tanto à pesquisa mercadológica quanto a pesquisa acadêmica. Ambas ofereceram instrumentos para se repensar comportamentos, valores, hábitos, crenças. Por este motivo é que a questão do impacto dos meios surgiu tão forte.

A questão do impacto está associada a uma tentativa de se descobrir qual a mediação hegemônica entre consumidores e cidadãos. De todo jeito, o que fica mais evidente é que governos, mercados, empresas, igrejas, partidos, escolas e outras instituições, todas elas, buscam incorporar. E o melhor caminho para se

incorporar, no século 20, é produzindo identidades culturais pautadas pelo consumo. Se os problemas vividos pelos sujeitos da modernidade não podem ser resolvidos pela política, economia e sociedade, então é hora de, apesar da ausência de soluções viáveis, transformar os de fora numa diversidade cultural pronta pra inclusão.

Por esse motivo que as pesquisas em geral, muitas financiadas por empresas e governos, debruçam-se cada vez mais sobre as demandas sociais, os conflitos e os movimentos. O objetivo é descobrir a mediação central e através dela abrir caminho para encontrar a diferença. Se é um risco estar fora, é um risco maior ainda estar fora sem identidade. Por isso é bem melhor estar dentro, seja via consumo, cidadania ou por qualquer identidade capaz de gerar segurança. A identidade funciona. Os conflitos que através dela e por meio dela se vivenciam são produtivos. E a fonte desta busca de representação identitária supõe-se ser o grave contexto sócio-econômico.

Sendo assim, partindo deste suspeita, pode-se mesmo dizer que a diferença tem sido vivida como uma nova forma de identidade, via cidadania, consumo e outros modos de pertencimento. Porém, é preciso investigar ainda questões sociais, jurídicas e políticas para se saber se ela se não mais se expressa como uma manifestação da exclusão.

CAPÍTULO 3

Estado, Diferença e Direito

CAPÍTULO 3

Estado, Diferença e Direito

As sociedades contemporâneas encontram-se num dilema, em razão da globalização econômica e da mundialização das culturas, geradoras de um movimento que conecta o nacional ao hegemônico internacional. A democracia do capital, ou sistema de *capital cracia* (poder em grego), insurge-se contra qualquer fronteira que ameace a livre movimentação dos lucros. Com isso, nem os limites nacionais dos países de capitalismo hegemônico disponibilizam mecanismos de controle interno de suas democracias.

A fragilidade dos limites entre nacional e mundial das sociedades contemporâneas expõe ao mundo a variedade de trocas simbólicas que constitui a cultura. O crescente número de migrações entre países revela uma legião de pessoas, atraídas pelo consumo, ofertas de emprego e promessas de liberdade e expressão oferecidas pelos países mais ricos economicamente. Além disso, mostra a extensão das carências, perspectivas e ambições da população pobre do mundo. O vai e vem de pessoas e a luta por um *green card* passa ser um problema para os Estados. Tanto os Estados não conseguem deter a entrada de imigrantes quanto outros não conseguem inibir a saída de sua população insatisfeita.

Nos países ricos, os levantes de imigração ameaçam desestabilizar, a todo o tempo, tanto a moral nacional quanto o quadro de emprego, por exemplo. Enquanto isso, nos países em desenvolvimento enfrentam o problema de terem

que incorporar a lógica global do sistema financeiro sem terem conseguido criar condições sociais e políticas de participação efetiva do cidadão nos espaços coletivos, quando muito, consolidaram o capitalismo industrial.

O descompasso entre as políticas econômicas, culturais e sociais das nações entre si aumentam a distância entre as nações mundiais ao recriar, constantemente, estratégias de superação dos entraves desta nova fase do capitalismo mundial. A transformação do cidadão em consumidor busca igualar as diferenças existentes incrustadas nas vitrines, tornando a temática da identidade cultural uma opção de consumo e estilo, posicionando o debate da diferença nos alicerces dos signos do consumo.

Nesta direção, as novas configurações do Estado moderno tem propiciado, considerando as peculiaridades de cada caso, um fortalecimento de movimentos de contestação que passam pela afirmação da diferença, calcados em políticas de identidade ¹⁹ e políticas do corpo como principal bandeira, ou seja, o recrudescimento da diferença via identidade. Visto de outra maneira, o enfraquecimento do Estado moderno, se assim o considerarmos, pode ser comparado a novas estratégias de controle de uma sociedade globalizada que precisa incluir a diferença para que ela não se apresente como uma ameaça constante.

¹⁹ De acordo com Semprini (1999) a problemática reagrupada pelo rótulo Política Identitária concerne às reivindicações – feitas por grupos muito diferentes entre si – reclamando uma maior visibilidade social, cultural, por acesso mais universalizado ao espaço público e por uma consideração de suas especificidades enquanto minorias. Stam (2006) diz também que as políticas das identidades lutam pela auto-representação de comunidades marginalizadas, pelo direito de falar por elas mesmas.

A modernidade instaurou uma nova lógica de se apropriar do real a partir do domínio da vida de acordo com as orientações de um saber científico - e nacional - incorporado na técnica. E não parou aí, já que esta fase esteve, consistentemente, emoldurada: pelo trabalho como peça motora da ordem organizacional nascente; pelo direito estruturante da dinâmica social; pela literatura intérprete e tradutora dos espíritos do tempo; pela arte incorporada ao patrimônio do Estado burguês, como bem público regido racionalmente; e por uma supervalorizada busca de riqueza das novas nações. É no período moderno que encontramos um ordenamento jurídico criado a partir do arbítrio dos novos estados nacionais. É Foucault que lembra que "(...) podemos considerar o Estado como a matriz moderna da individualização ou uma nova forma de poder pastoral". (Dreyfus, 1995, p. 237)

Se no período pré-moderno reinou uma articulação do espaço e tempo através de uma medição centrada nas tramas das comunidades, em que o significado das relações era elaborado nas cercanias de valores certificados pela tradição e a fé, posteriormente, os marcos re-instauradores da convivência humana aparecerão tanto mediados por um direito positivo público e privado, quanto pelos muitos dispositivos governamentais construtores de identidades auto-suficientes, organizadas e sumariamente descritíveis. O período moderno abre-se para o nascimento de uma identidade secular e, inicialmente, nacional. Stuart Hall (2002, p. 10) aponta, como já dito, que:

"O sujeito do Iluminismo estava baseado numa concepção da pessoa humana como um indivíduo totalmente centrado, unificado, dotado das capacidades de razão, de consciência e de ação, cujo "centro" consistia

num núcleo interior, que emergia pela primeira vez quando o sujeito nascia e com ele se desenvolvia, ainda que permanecendo essencialmente o mesmo – contínuo ou “idêntico” a ele – ao longo da existência do indivíduo.”

Em outras palavras, a emergência de uma identidade racional e unificada pelos discursos modernizadores, tanto das ciências biológicas e sociais quanto da esfera da política, da cultura – folclorizada – da economia, e da linguagem. Em todo o espectro moderno o que vemos é a construção de processos de identificação institucionalizados onde a subjetividade aparece condicionada a identidades tipificadas em categorias, nomenclaturas, características facilmente reconhecíveis. Neste ambiente, a certeza estava a favor da constante construção da identidade racional sem espaço para o dissonante ou o diferente não enquadrado, tendo em vista ser um tempo de produção de consensos. E o Direito moderno e as ciências em geral muito são credores deste habitat na qual será sustentada uma subjetividade auto-centrada, porém regulada pela racionalidade da lei.

A identidade, a partir da modernidade, é uma construção conectada aos dispositivos dos Estados nacionais e diante deles assume um papel caracterizador dos anseios culturais, econômicos e políticos. O indivíduo, pensado nos limites de uma classe social politicamente organizada, se faz pensar como portador de uma identidade universal com promessas salvacionistas, mas nem sempre ajustado a questões de gêneros, religião e etnia, por exemplo. É a construção do Estado que

vai solidificar o enraizamento da identidade no nacional e da diferença na exclusão, como forma geradora dos processos de sujeição.

Boaventura Santos (2001) vê o supersujeito - o Estado - a partir de seu aparato jurídico, regulador das individualidades. Michel Foucault, por outro lado, deixa claro que a reflexão não se dá sobre aquilo que se perdeu ou se ganhou durante o período moderno, mas sim, a respeito da vitória ou a derrota do homem que esteve todo tempo pensada pelo que chama de discurso. Se a essência do conhecimento poderia ser discutida tanto pelos racionalistas quanto pelos idealistas em constantes polarizações, Foucault introduz o discurso – sempre em disputa – como catalisador do processo de conhecimento onde a relação com o saber implica, necessariamente, uma relação com poder que o engendra, o emoldura e, nele, se imbrica de tal forma que o sujeito apenas o é segundo um discurso.

O caráter vernáculo da modernidade, aquele específico de cada lugar (Stuart Hall, 2001), pode ser retomado quando localizamos as várias modernidades que se desdobram a partir do centro europeu, já a partir do período das colonizações, passando pela fase imperialista. Max Weber (2001), por exemplo, em *Ética protestante e o espírito do capitalismo*, interrompe a explicação determinista do marxismo clássico que a tudo conformava nas relações ente infra-estrutura e super-estrutura ao direcionar o *sucesso* do capitalismo à sua formação histórica nos Estados Unidos. Por um lado, o ato constitutivo do capitalismo foi a separação entre o lar e os negócios. Por outro, Weber defende que antes é preciso existir o espírito capitalista para que haja o capitalismo. Weber foi procurar

em certas camadas protestantes calvinistas a base das idéias que contribuíram para formar o espírito capitalista. A mediação da fé como caminho único de salvação do mundo estava assegurada na relação desta com o trabalho. Como fala Weber (2001, p. 128) “Um dos elementos fundamentais do espírito do capitalismo moderno, e não só dele mas de toda a cultura moderna, é a conduta racional baseada na idéia de vocação, nascida do espírito do ascetismo cristão”.

Isso explica até mesmo a possível relação de dependência econômica de um determinado país com o nível de ascetismo de seu povo,

(...) dava-lhe a confortável certeza de que a distribuição desigual da riqueza do mundo era uma disposição especial da Divina Providencia e, com estas diferenças e com a graça particular visava suas finalidades secretas, desconhecidas dos homens (Weber, 2001, p. 128).

A ética protestante caracterizava-se por exaltar o trabalho como meio de aproximação do homem para com Deus. Além disso, a vocação ao trabalho secular é vista como expressão de amor ao próximo. O trabalho não só une os homens, como proporciona aos mesmos a certeza da concessão da graça.

Diferentemente do catolicismo, para o protestantismo a única maneira aceitável de viver para Deus não está na superação da moralidade secular pela ascese monástica, mas sim, no cumprimento das tarefas do século, impostas ao indivíduo pela sua posição no mundo. E esta lógica do capitalismo que se implanta nos Estados Unidos, conforme Weber, é bem distinta da lógica cristã do

capitalismo sustentada na América portuguesa, católica. Weber (2001, p. 132) porém, nas palavras finais da sua *Ética protestante* afirma:

“Contudo será também necessário investigar como o ascetismo protestante foi por sua vez influenciado em seu desenvolvimento e caráter pelo conjunto de condições sociais, e especialmente econômicas”.

O elemento mediador do desenvolvimento do capitalismo no ocidente, então, para Weber, estava na fé e sua materialização no trabalho. Mesmo ao considerar as condições sociais e econômicas como fator desencadeador do modo de produção capitalista, ele não desloca sua atenção do defendido anteriormente. No entanto, pensar a identidade nestes termos também é conferir-lhe uma possibilidade de segurança apta a submetê-la aos enfrentamentos políticos das nações e à produção coletiva de uma moral trabalhista em prol do progresso.

A identidade, na época moderna, aparece monopolizada, porque não dizer colonizada, ou assujeitada, pelas respostas esperadas, soluções previsíveis não conseguindo vislumbrar sua atuação naquilo que Homi Bhabha (1998, p. 67) chama de *terceiro espaço da enunciação*. Para ele:

A intervenção do Terceiro Espaço da enunciação, que torna a estrutura de significação e referência um processo ambivalente, destrói esse espelho da representação em que o conhecimento cultural é em geral revelado como um código integrado, aberto, em expansão. Tal intervenção vai desafiar de forma bem adequada nossa noção de identidade histórica da cultura como força homogeneizante, unificadora, autenticada pelo Passado originário mantido vivo na tradição nacional do Povo.

Bhabha vê neste *Terceiro Espaço* a co-existência não exata, não materialmente determinada do eu e do outro, que podem construir por dentro deste lugar, uma subjetividade não permeada pela cadência lógica do significado. O terceiro espaço como o local da fronteira onde não se consegue reduzir a alteridade humana à lógica da identidade. Bhabha (1998, p. 60) diz que

“A noção proposta por Foucault de uma arqueologia da emergência do homem ocidental moderno como um problema de finitude, inextricável de seu *consectário*, seu *Outro*, permite que as afirmações lineares, progressistas das ciências sociais – os maiores discursos imperializantes – sejam confrontadas por suas próprias limitações historicistas.”

Para tanto, fica o desafio inicial de recolocar a questão da identidade e da diferença não reduzindo as conceituações e não apontando soluções apaziguadoras, mas recortando, no momento presente, as cumplicidades, as parceiras que são promotoras da débil fragilidade epistemológica deste conceito e, por isso mesmo, das ciladas armadas (Pierucci, 1999) tanto por políticas públicas, ditas de inclusão, quanto de movimentos sociais construtores de identidades libertadoras. Além disso, cabe considerar o papel das representações jurídicas na constituição do problema chamado diferença e identidade. O assunto virou questão de lei e de direito no momento em que os grupos excluídos, privados de uma série de garantias, busca no Estado de direito o reconhecimento de suas identidades como forma inclusão social.

3.1 A representação jurídica da Diferença

Pensar a diferença a partir do ordenamento jurídico implica compreender, primeiramente, o arcabouço jurídico nacional decorrente de uma fonte liberal exterior ao território pátrio – no caso brasileiro, fortemente, influenciado pelo pensamento jurídico pós-revolucionário de 1789. Caso se entenda o liberalismo em sua dimensão político-jurídica como consentimento individual, representação²⁰ política, divisão dos poderes, descentralização administrativa, soberania popular, direitos e garantias individuais, supremacia constitucional e Estado de Direito, então, no caso brasileiro, nosso liberalismo foi uma adaptação dos interesses oligárquicos dominantes à época de 1824 (Wolkmer, 2003).

Seja como for, duas questões essenciais se colocam: como o ordenamento jurídico tornou-se efetivo no período moderno a partir das conquistas de direitos individuais, políticos e sociais? Qual a relação destas conquistas com a construção da cidadania política como a principal e a universal identidade a ser reconhecida e protegida pelos ideais liberais? Quais os limites dessa idéia em contextos sociais específicos capazes de criar, socialmente, uma diferenciação de status político entre os cidadãos portadores desses direitos? Várias perspectivas podem ser assumidas para tratar da correlação existente entre direito e diferença. Segue-se, aqui, a perspectiva política e jurídica, apesar de todas as outras manterem-se ligadas entre si.

²⁰ A questão da representação será trabalhada novamente no último capítulo deste texto.

No paradigma pré-moderno, a lógica que sustentava as práticas sociais era um misto indiferenciado de moral, direito, religião e costumes que se justificavam a partir das garantias coletivas resguardadas ao grupo, consagrando privilégios de uma determinada casta em relação a outra no interior de um mesmo agrupamento humano. A passagem para o direito moderno mudou a concepção do problema moral, deixando de ser visto pelo ponto de vista da sociedade para ser tomado pela perspectiva do indivíduo (Bobbio, 2004, p. 74) O individualismo é a base instauradora da modernidade democrática e jurídica. O Estado de Direito é o primeiro paradigma do Direito moderno. É o Estado dos cidadãos, pois democracia está organizada sobre o conceito de cidadania.

Inicialmente, após Revolução Francesa identifica-se a ascensão dos direitos individuais capsulados pelo ideário liberal, pela guarda das liberdades de opinião, de religião e de imprensa. Somente em meados do século XIX em diante que ocorrerá a passagem para os direitos políticos e sociais. Do sujeito individual nasce, juridicamente, o sujeito coletivo da modernidade. Norberto Bobbio (2004, p. 85) fala que:

Com relação aos direitos políticos e aos sociais, existem diferenças de indivíduo, ou melhor, de grupos de indivíduos para grupos de indivíduos, diferenças que são até agora (e o são intrinsecamente) relevantes. Durante séculos, somente os homens do sexo masculino – e nem todos tiveram direito de votar; ainda hoje não têm esse direito os menos e não é razoável pensar que obtenham num futuro próximo. Isso que dizer na afirmação e no reconhecimento dos direitos políticos, não podem deixar de levar em conta determinadas diferenças, que justificam tratamento não igual. (...) Só de modo genérico e retórico é que se pode afirmar que todos são iguais com relação aos três direitos sociais fundamentais (ao trabalho, à instrução e à saúde).

A complexidade do ordenamento jurídico vai se confrontando e se compondo com os acontecimentos históricos ampliando e remodelando o poder do Estado enquanto único portador de uma autoridade com poder de legislar. Se a partir da Revolução Francesa, os direitos de liberdade individual nascem contra o super poder do Estado, mais tarde, com o ancoradouro dos direitos sociais, a sociedade exigirá uma proteção efetiva dos poderes do Estado para implementar as diferenças a serem reconhecidas juridicamente.

Nesses termos, a luta pelo reconhecimento da diferença surge ainda como luta pelo reconhecimento de direitos, não somente políticos e civis, mas também extensivo às camadas sociais mais desamparadas que requererão do Estado uma tutela capaz de garantir melhores condições de vida a grupos específicos tais como assalariados, idosos, crianças, desempregados. O nascimento desta representação legal significa a afirmação da não igualdade – não só entre os iguais cidadãos – e também postula a execução de garantias jurídicas. Uma especificação legal foi-se formando juridicamente, por exemplo, em relação ao gênero, a determinadas fases da vida, e entre o estado normal e estados excepcionais da existência humana (Bobbio, 2005, p. 79).

Contudo, o jusracionalismo clássico contribuiu para a formação do moderno Direito liberal-individualista que postulava: a igualdade formal de todos os homens; a codificação do Direito em normas gerais, abstratas e impessoais, ditadas pelo Estado legislador que chegará a identificar Direito com lei; e a criação do Direito Público em paralelo ao Direito Privado. Wolkmer (2003, p. 27) esclarece que o modelo liberal-individualista possui “um significado ideológico de ocultar a

desigualdade real dos agentes econômicos, para desse modo se conseguir a aparência de uma igualdade formal”. Essa aparente igualdade oferecida pelo Direito Moderno vai ser sustentada em dois principais institutos jurídicos liberais: o direito de propriedade e o contrato. Tanto um quanto outro garante, em todos os sentidos, um poder de fato àquele que detém a propriedade e àquele que possui o poder econômico de contratar. Nesse sentido que o Direito Moderno firma-se como instrumento reforçador no plano abstrato da igualdade, porém reforçador, no plano concreto, das diferenças sejam elas econômicas, sexuais, raciais e mesmo políticas.

Porém, o segundo paradigma moderno do Estado é do Bem estar Social, que veio a substituir o paradigma do Estado de Direito. Ele propõe um deslocamento substancial ao reconhecer que determinadas classes sociais carecem de aparo legal por apresentar-se em situação de desigualdade ante aqueles que detém mecanismos de inserção social mais seguros. O abandono da ótica individualista do paradigma liberal aparece como resposta – dependendo do contexto histórico – ao surgimento da fragilidade política e institucional dos Estados nacionais. As intensas demandas por melhores direitos sociais são concomitantes ao período de turbulência política que vai de fins do século 19 a meados do 20, tanto na Europa quanto nas Américas. O processo de diferenciação que passou a determinar os sujeitos titulares de direitos é decorrente da necessidade de rever os pressupostos constitucionais capazes de permitir ao ser humano garantias mais eficazes e concretas de direitos, porém

também como mecanismo de manutenção da ordem. Wolkmer (2003, p. 113) esclarece que:

Além dos direitos políticos e da declaração burguesa dos direitos individuais, instituíram-se direitos econômicos e sociais em que a Justiça do Trabalho surgia para dirimir, paternalisticamente, conflitos coletivos, e para manipular quase toda a atividade sindical. Na verdade, com a relação ao seu tão decantado avanço, tal legislação social chegou como instrumento para aparar os choques entre as classes.

Por um lado, pode-se entender este processo a partir do distanciamento do homem abstrato da Revolução Francesa e aproximação da cidadania. Porém que tipo de cidadania constrói-se aqui? Por outro, deve-se enxergar também o alcance dos direitos sociais e econômicos como tentativa de diminuir o barril de conflitos em que se assenta a sociedade em geral e, no caso a brasileira, sustentada pelas idéias da democracia racial. À medida que o ordenamento jurídico vai criando raízes nacionalizantes, começa-se a observar um movimento, já constituído pelas premissas da Revolução Francesa, assentados no Direito Moderno, de ocultamento das diferenças existentes entre os determinados atores coletivos. Paulatinamente, começa a existir uma tentativa de inserção, via políticas assistencialistas do Estado, das camadas excluídas, potencialmente, promissoras de conflitos.

O sentido disso é que o tratamento da igualdade a todos vai historicamente sendo reinterpretado e a idéia da cidadania é revista sob a ótica de um direito que valorize o tratamento não igual entre os que são desiguais. A igualdade do período contemporâneo, conforme Cruz (2005, p. 12), deve ser entendida como uma

“igualdade aritmeticamente inclusiva para viabilizar que um número crescente de cidadãos possa simetricamente participar da produção de políticas públicas do Estado e da sociedade”.

No terceiro paradigma, o direito contemporâneo, orientado pelo paradigma do Estado Democrático de Direito, trata o tema da diferença, que é o da igualdade, a partir do estabelecimento de diferenças que são lícitas, porque necessárias.²¹ O Estado Democrático de Direito pressupõe que o pluralismo é constitutivo da própria sociedade contemporânea e não pode legitimamente eliminar qualquer projeto de vida sem se interferir na auto-identidade de uma determinada sociedade. Aliás, entende-se democracia, de acordo com o texto *A Democracia na América Latina* rumo a uma democracia dos cidadãos, preparado pelo Programa PNUD²² como:

Pressupõe uma idéia do ser humano e da construção da cidadania; é uma forma de organização do poder que implica a existência e o bom funcionamento do Estado; implica uma cidadania integral, isto é, o pleno reconhecimento da cidadania política, da cidadania civil e da cidadania social; é uma experiência histórica particular na região, que deve ser entendida e avaliada em sua especificidade; tem no regime eleitoral um elemento fundamental, mas não se reduz às eleições.

²¹ O tratamento diferenciado que alguma minoria receberá será determinado pelo fato de este grupo ser considerado como carecedor do direito pela sua condição de vida. Cruz (2005, p. 12, apud Dworkin) apresenta dois mecanismos para a identificação de minorias merecedoras de atenção especial do Poder Público: “Primeiro, a minoria deve sr marginalizada economicamente, socialmente e politicamente, de modo a lhe faltar meios para atrai a atuação dos políticos e dos outros eleitores para seus interesses, (...). Segundo a minoria pode ser vitima de preconceitos, ódio ou estereótipos tão sérios que a maioria quer vê-la limitada ou punida em razão do seu traço de diferenciação, mesmo quando tal limitação/punição não atende a nenhum outro interesse, mais respeitável ou legítimo, dos outros grupo.”

²² Programa Nacional das Nações Unidas para o Desenvolvimento

O paradigma democrático de direito implica no reconhecimento de todos os projetos que compõem uma sociedade, inclusive, os minoritários que são relevantes na composição de sua identidade. Esse tratamento implica também no reconhecimento legal da discriminação. Reconhecimento, leia-se, na esfera jurídica, é ter direitos. Por discriminação, entenda-se qualquer forma, meio, instrumento ou instituição de promoção da distinção, exclusão, restrição ou preferência baseada em critérios como raça, cor da pele, descendência, gênero, opção sexual, origem nacional ou étnica, idade, religião, deficiência física, mental ou patogênica que tenha o propósito ou efeito de anular ou prejudicar o reconhecimento, o gozo ou o exercício em pé de igualdade de direitos humanos e liberdades fundamentais nos campos político, econômico, social, cultural ou em qualquer atividade no âmbito da autonomia pública e privada (Cruz, 2005). Porém, nas palavras de Galuppo (2002, p. 16) “a discriminação é fator que pode contribuir para a produção da igualdade”, desde que exista correlação lógica entre os fatores diferenciais existentes e a distinção estabelecida.

Nem toda discriminação deve ser entendida como odiosa ou incompatível com os preceitos constitucionais até porque, dependendo do contexto, seria tratar com igualdade os que são desiguais. Os direitos sociais conhecidos como os de terceira geração, inicialmente, explicitaram o estatuto das diferenças legais entre os homens, pois, no plano dos direitos políticos e individuais dos direitos dos cidadãos, representaram a fronteira política da identidade do homem moderno, materializando as conquistas sociais definidoras das diferenças.

No século 20, proliferam-se códigos que reconhecem, ao discriminar, certa preferência em favor de algum grupo ou estado de ser, como, por exemplo, no ordenamento jurídico brasileiro, discriminação por idade (idoso, criança), por sexo (tratamento diferenciado a mulher gestante, art 391 da CLT), discriminação por crença (artigo 7º., inciso XV da CF/1988 que fixa o domingo – dia sagrado dos cristãos – como dia de repouso semanal remunerado), discriminação de origem étnica (artigo 231 da CF de 1988, que ao criar o preceito legal impondo tratamento igual aos indígenas, também, discursivamente, insere a questão no seio do direito pátrio).

À medida que a cidadania não consegue fixar raízes em contextos sócio-históricos determinados pelo insucesso econômico como nos países da América Latina e, à medida que novas demandas sociais irrompem na sociedade no contexto pós Segunda Guerra tanto na Europa quanto nas Américas, inicia-se uma alteração nos estatutos jurídicos nacionais que extrapolam o sentido clássico da cidadania. Em outras palavras, é a luta pela redefinição do que vem a ser cidadania que está em jogo. Uma luta que busca construir seu lugar no Estado de Direito, uma vez que a democracia não conseguiu se traduzir extensivamente em benefícios econômicos à grande parcela da população, nem como palco para o reposicionamento negociado das identidades. Wolkmer (2003, p. 112-15) insiste em dizer que:

O Constitucionalismo brasileiro que em sua primeira fase política (1824 e 1891) expressou muito mais os intentos de regulamentação das elites agrárias locais do que propriamente a autenticidade de movimento nascido das lutas populares por cidadania ou mesmo de avanços alcançados por uma burguesia nacional constituídas no interregno de espaços democráticos. As demais constituições brasileiras

(1937,1946,1967 e 1969) representaram sempre um Constitucionalismo de base não-democrática. (...) A atual Constituição é atingida profundamente por restrições na área social, por fluxos de desmobilização que sacodem a sociedade civil e por diretrizes que conduzem à supressão do espaço político da cidadania. (...) a democracia aparece sob a forma de concessão, não deixando de ser, mais uma vez, controlada.

A disputa pela efetivação dos direitos do cidadão e pelo alargamento da cidadania ocorre em diversas partes do globo ainda que em tempos distintos. A necessidade de materializar a abstração jurídica dos direitos políticos, civis e sociais vai gerar um conjunto de ações sociais afirmativas no sentido de levar o sentido do direito à prática da justiça, tendo em vista que, em muitos casos, ele não passar de uma promessa, mesmo que configurado em lei. Tal movimento sócio-político vai ao encontro, por um lado, das fragilidades dos estados nacionais que vêem suas instituições políticas debilitarem-se²³ a toque de caixa por um mercado nacional impotente ante à globalização econômica e lento na tomada de decisões políticas (Ianni, 2004), pela internacionalização de uma economia financeira de capital flutuante e pelo desenvolvimento de tecnologias que promoveram a ruptura de uma cultura nacional entrincheirada nos limites de um estado nacional.

A democracia, então, como sistema de governo da maioria encontra-se, em fins do século 20, na encruzilhada entre concretizar-se, de fato, como governo da maioria em prol de conceder direitos melhores aos mais carentes ou debilitar-se politicamente, mergulhando na descrença popular. Tanto num caso quanto noutro

²³ Conforme Relatório apresentado pelo PNUD, em 2004, a preferência dos cidadãos latino-americanos pela democracia é relativamente baixa. Grande parte da população dá mais valor ao desenvolvimento do que à democracia e, inclusive, retiraria seu apoio a um governo democrático se ele fosse incapaz de resolver seus problemas econômicos. Cf. A democracia na América-Latina rumo a uma democracia de cidadãs e cidadãos.

pode-se também dizer que a democracia, talvez, tenha sido pensada como mecanismo de manutenção das relações de poder.

Firmado como produtor da igualdade o Direito representado na lei não deixa de ser associado à produção da desigualdade e manutenção de diferenças que se firmam historicamente em conviências com o sistema democrático. Cabe sempre se perguntar como se resolvem tensões entre a expansão democrática e a debilidade da economia, entre a liberdade e a busca de igualdade de direitos, entre crescimento e pobreza?

A era do pós-guerra, do fim das ditaduras militares nos países latino americanos, da descolonização dos países asiáticos e africanos evidenciam midiaticamente, e sem maquiagem, o abismo existente entre os que possuem condições econômicas de vida e aqueles que são obrigados a agarrar a qualquer tipo de identidade capaz de oferecer uma saída imediata da falta de perspectiva em que se encontram. Consolidada nos EUA, na década de 60, as políticas de ações afirmativas inserem-se neste contexto. Elas são entendidas como medidas públicas e privadas, coercitivas e voluntárias, implementadas na promoção-integração de indivíduos e grupos sociais tradicionalmente discriminados em função de sua origem, raça, sexo, opção sexual, idade, religião, patologia física/psicológica. Essas ações encontram amparo no texto constitucional brasileiro em vigor no artigos 3º, 5º, 23º e em diversos incisos do mesmo texto. O Brasil, em consequência do processo permanente de exclusão, tem tratado deste tema de forma esparsa e pouco efetiva. Assim, ações afirmativas públicas em favor da mulher, do homossexual, do negro, de pessoas portadoras de deficiência surgiram

neste contexto tentam minorar o drama da discriminação ilícita e efetivar os princípios constitucionais da dignidade humana, ordenando-os conforme o paradigma do Estado Democrático de Direito.

A representação jurídica da diferença vai ao encontro do reconhecimento daqueles que são excluídos por sexo, raça, etnia, idade, condição física e mental e *opção sexual*, buscando diminuir o descompasso econômico existente entre determinadas regiões e grupos sociais, produzido historicamente desde os tempos da colonização e não retardado com o advento da vida democrática. O direito à diferença, como tem sido postulado, é entendido como direito a ter direito, ou melhor, direito a ter uma identidade reconhecida, a ser resguardado pela lei ante aos prenúncios de qualquer discriminação, já que o status de cidadão não conseguiu garantir. Este motivo tem servido de base para que muitos grupos excluídos se utilizem de passeatas e em movimentos identitários como mecanismos de inclusão e aceitação social, capazes de conferir o passaporte para formação de identidades ordenadoras do caos em que vivem. Essa visão ainda ampara-se na esteira das reivindicações emancipatórias da modernidade, agora, traduzidas como políticas de diferença. O sentido de emancipação e pertencimento continuam sendo trilhas viáveis para muitos grupos e pesquisadores, ao que tudo indica, neste momento histórico.

O caminho construído pela identidade no mundo contemporâneo enuncia, por um lado, a permanência solidária, econômica e social num mundo em que pouca coisa é permanente e, por outro, disponibiliza um repertório de afetos,

linguagens e práticas culturais fundadoras da estabilidade não produzida nos contextos político, econômico, cultural.

A debilidade escancarada da cidadania, do direito e da política ficam à mostra, permitindo a associação – tais como já é possível fazer com as ações afirmativas – da identidade com a diferença; ou permitindo pensar a diferença apenas como identidade, encontrando no direito uma representação e com isso seu reconhecimento. Este sentido indica que o pensamento sobre a diferença no mundo contemporâneo enraíza-se no terreno da identidade que passa logo a personificar o que era antes vivido como apenas exclusão e, agora, visto como uma nova forma de estar dentro.

Michel Foucault, contudo, não deixa de lembrar a relação da justiça com seu ideal purificador de verdades no sentido de que essa luta pelo reconhecimento também se associa a estratégias do poder em busca de identificar para disciplinar, ou como diz Gilles Deleuze, para controlar. As manifestações coletivas de identidades seriam, nessa orientação, regidas por mecanismo de governo. Sendo assim, Foucault (1997, p. 16), com relação às lutas pela justiça, diz:

A distribuição da justiça foi, durante todo período estudado, a questão central de importantes lutas políticas que deram lugar, no final das contas, a uma forma de justiça ligada a um saber em que a verdade era posta como visível, constatável, mensurável, obedecendo a leis semelhantes a que regem a origem do mundo, e cuja descoberta detém perante si mesmo um valor purificador.

3.2 A diferença coletivizada

A individualização moral e a racionalização foram os dois princípios básicos que serviram de fundação para a emergência do estado de direito nacional. Mas será possível falar nessa individualização moral, encarnada no individualismo burguês, sem articular essa fundamentação a alguma ação coletiva capaz de não só servir de base para o estado nacional como também enxergar aí um germe de novos sujeitos coletivos organizados, capazes de contestar e rejeitar as orientações políticas nacionais? Será possível compreender esses movimentos sociais modernos como tentativa de interromper os mecanismos de exclusão, de assujeitamentos, promovidos pela modernização social, pela episteme moderna?

Parte da bibliografia especializada, articulada principalmente por autores marxistas, afirma que sim. Christophe Aguiton (2002, p. 210), por exemplo, diz que “a força do zapatismo foi defender a identidade e as reivindicações específicas dos índios do Chiapas ao mesmo tempo em que lançava um apelo universal contra o liberalismo”. Para o autor, esse movimento e vários outros²⁴

²⁴ Aguiton (2001) na obra *O mundo nos pertence* faz uma interessante análise sobre a musculatura dos novos movimentos sociais que, segundo ele, possuem dinâmicas e estruturas distintas porém combatem ferozmente a lógica excludente do neoliberalismo. O autor elenca os seguintes movimentos sociais: os sindicatos dos assalariados, que apesar de perder força frente ao Estado neoliberal ainda mantém uma pauta de reivindicações constante e que tem feito frente aos imperativos da lógica capitalista; os Reclaim the Streets, movimento saído dos meios ambientalistas, que se destaca na luta contra a defesa do ambiente social, principalmente urbano; os movimentos de trabalhadores rurais – Via Campesina, Assembléia dos Pobres e Movimento dos Sem-terra, que apesar de ancorados na realidades nacionais e mesmo locais respondem às consequências da globalização ou mesmo de problemas da modernidade não resolvidos; os movimentos de luta contra as exclusões e o desemprego e os movimentos urbanos que lutam por questões de competência dos Estados, de negociações entre parceiros sociais ou coletividades locais; as marchas européias contra o desemprego; a marcha mundial das mulheres de Quebec que apresentava nove reivindicações essencialmente de ordem econômica como aumento do salário mínimo, igualdade salarial etc.

oferecem resposta a todos os que se revoltam e lutam contra um sistema que agrava as desigualdades e as exclusões.

Na esteira das manifestações coletivas da modernidade, há uma coleção de reivindicações inicialmente ligadas às precárias condições de vida dos habitantes das metrópoles modernas. A proclamação dos direitos políticos pela *Declaração dos Direitos do Cidadão* (1789) não garantiu até a base da pirâmide da produção uma melhoria das condições de vida em situações sociais concretas. Allain Touraine (1999, p. 40) pergunta: “para que, pensavam os operários dos Ateliês nacionais, ser cidadãos, se devemos trabalhar em condições extenuantes ou ser privados de trabalho?” Todas as insatisfações promovidas pela modernização passam a ser vistas como respostas rápidas às mudanças sociais e à desorganização social subsequente. A ação coletiva extra-institucional, motivada por fortes crenças ideológicas, parecia ser antidemocrática e ameaçadora para o consenso que deveria existir na sociedade civil.

Diversos paradigmas exploram as características dessas ações coletivas e, conforme Maria da Glória Gohn (2000), essas ações podem ser divididas segundo as Teorias Clássicas e Contemporâneas e de acordo com os paradigmas europeus e latino-americano. Importa aqui retomar algumas dessas análises como tentativa de aproximar o debate acerca da dimensão política da diferença nessas ações coletivas na modernidade para, adiante, tentar entender a alteração promovida pela própria natureza contemporânea dos novos movimentos sociais.

Notadamente, a corrente francesa encabeçada por Alan Touraine (1989) é um marco teórico importante, oferecendo uma análise ampla dos movimentos sociais europeus e latino-americanos. A abordagem de Touraine pode ser chamada conforme se convencionou denominar de paradigma acionalista, tendo em vista ter elaborado uma teoria das condutas e comportamentos sociais a partir desses movimentos. Para o autor, conforme Gohn (2000), só existe movimento social se houver a combinação de três dimensões essenciais: classe, nação e modernização “*Quanto mais subdesenvolvida for a sociedade, mais fraca, dito em outras palavras, são as forças endógenas de modernização.*” (Touraine, 1998, 115)

Três elementos constituem um movimento social, quais sejam: o ator, seu adversário e o que está em jogo no conflito. Tal construção da ação coletiva originária da década de 60, na perspectiva deste autor, sofreu alterações mediante as transformações globais ocorridas nas sociedades contemporâneas. Em decorrência disso, “*pode-se dizer que os movimentos sociais tornaram-se movimentos morais, ao passo que, no passado, tinham sido religiosos, políticos ou econômicos*” (Touraine, 1998: 117). Isso porque esses novos movimentos não estavam interessados em transformar a sociedade mas, sim, mudar de vida.

Daí, ser importante distinguir os movimentos sociais de movimentos culturais como os movimentos religiosos, o das mulheres e a ecologia pacífica e o das minorias (étnicas, nacionais, morais e religiosas). Os movimentos sociais, também como o movimento operário eram, antes, uma força política mais do que

um ator social, diferentemente, dos movimentos culturais em que sua força concentra-se na representação identitária dos envolvidos.

O período moderno (século 19 e metade do 20), nesta perspectiva, viu a ascensão de um tipo de movimento social, englobando o protesto social e a ação política, e a repressão de movimentos culturais, como as passeatas feministas e gays, por exemplo. E quanto a essas, o autor lembra que os Estados Unidos foram o país que mais foi atingido pelas “políticas identitárias”, que, para ele, contrário a outros autores tratados neste texto, destróem a cidadania e a capacidade de ação política. Para Touraine (1999, p. 31) há vácuo político visível na atualidade “entre economia internacionalizada e a defesa de identidades cada vez mais particulares, é impossível que se afirmem movimentos sociais capazes de transformar a política de seu país”.

Como diz o autor, a capacidade de ação dos dominados é fraca quando eles se definem unicamente pela identidade da qual são privados e, apesar das turbulências da modernização econômica, instável em estender as garantias políticas e econômicas aos demais atores políticos internacionais, como os outros Estados-nações.

O trinômio nação-classe-modernidade serviu de base para se erguer novos atores coletivos, reduzidos em sua representação identitária seja no contexto europeu, ou latino-americano. Quando a nação se ergue e foca sua força homegeneizadora, racional e cientificista num discurso unificante e que oprime

grande parte de seus cidadãos, os movimentos sociais passam a representar a força contrária que se oporá à dinâmica reguladora do estado-nacional.

Hoje, o que se chama movimentos sociais incorpora identidades que se mantiveram marginalizadas ao longo da modernização da sociedade. O significado de tal incorporação pode ser analisado sob a perspectiva da luta coletiva pela aquisição de direitos – políticos, econômicos e sociais –, como foi explicado anteriormente, que alguns grupos minoritários se viram privados. Mas também é possível fazer uma pequena ligação desses movimentos à resistência de grupos marginalizados em processos de assujeitamento da subjetividade, como fala Foucault. Em um caso há a busca emancipação, em outro, resiste-se à lógica imperante do poder.

Notadamente, pode-se entender o enfraquecimento do Estado Nacional como decorrência do esfacelamento daquilo que lhe foi mais caro: a manutenção de uma cultura nacional unificada sob a égide da racionalidade científica e do aparato burocrático-legal. No entanto, a própria manutenção da unificação cultural foi possível graças e mecanismos de assistência social que busca, por um lado, historicamente, responder o problema do outro inútil – ou do outro estrangeiro – mas, por outro, criar a base material que deverá sustentar o estado-nacional nascente, ou seja, o próprio conceito de população. Também pode ser dito que a unificação cultural ocorre como parte de um processo de gerenciamento da diferença pela identidade através daquilo que Foucault (1997, p. 89) chama de biopolítica. Esta se refere

A maneira pela qual se tentou, desde o século XVIII, racionalizar os problemas propostos à prática governamental, pelos fenômenos próprios a um conjunto de seres vivos constituídos em população: saúde, higiene, natalidade, raças. (...) Num sistema preocupado com o respeito aos sujeitos de direito e à liberdade de iniciativa dos indivíduos, como será que o fenômeno 'população', com seus efeitos e seus problemas específicos, pode ser levado em conta? Em nome de que e segundo quais regras é possível geri-lo?.

Nesta dupla perspectiva, tanto a que privilegia a reprodução das relações materiais quanto a que sinaliza a manutenção das relações de poder via gestão da diferença, pode-se supor que a preocupação com o outro – estranho ou inútil – representa as faces de uma única moeda, qual seja preparar o terreno nacional para o equilíbrio econômico, político e cultural tão caros à vida burguesa e servir de racionalidade para se dirigir a conduta dos homens por meio da administração estatal, sendo o liberalismo um instrumento dessa ação. O entendimento desta chave de leitura deve ser compreendido em relação ao ambiente social e político que antecedeu o nascimento dos estados-nacionais e nos primeiros anos seguintes.

Os movimentos sociais modernos representam e encarnam a figura da diferença em identidades coletivas que reagem à modernização como meio de manterem-se integrados ao sistema capitalista e, em decorrência, propiciarem a concretização da cidadania que nasce direcionada a uma identidade hegemônica, que, aos poucos, vai sendo pleiteada pelos de *fora*, de todos os que vivem sob algum tipo de dominação, inicialmente, de classe, e, posteriormente, de gênero, de raça, de credo religioso. Sem dúvida que a centralidade do debate acerca desses movimentos acena para o que vem a ser no horizonte histórico, político e

econômico o outro. O outro – o estrangeiro, o louco, o doente, a mulher, os movimentos sociais – se configurou como uma permanente ameaça à lógica nacional e constante instrumento de desestabilização das identidades modernas?

3.3 A condição social e política do outro

Robert Castel (2003, p. 41) diz que a questão social pode ser caracterizada “por uma inquietação quanto à capacidade de manter a coesão de uma sociedade. A ameaça à ruptura é apresentada por grupos cuja existência abala a coesão do conjunto”. Quais são os grupos que ameaçam a coesão social e a harmonia da sociedade? O entendimento entre os diversos grupos que fazem parte de uma sociedade pré-nacional, nacional ou pós-nacional, tem sido um problema um tanto difícil de ser equacionado. Isso porque a própria constituição do tecido social se afirma a partir da complexa existência de indivíduos, de agrupamentos sociais divergentes entre si.

Ao longo dos séculos, inúmeras situações de choque social coadunaram em guerras intermináveis. Tais situações sempre estiveram presentes na história da humanidade. Mesmo assim, a resposta aos problemas criados pelo outro, por aquele que, por um conjunto de motivos não se adequa porque também é impedido disto e porque é necessário que exista nesta condição, que ameaça a *boa ordem das coisas* no mundo, variou de sociedade para sociedade conforme as implicações históricas, políticas e econômicas de cada período.

O tratamento destinado a este outro oscilou conforme sua posição no tecido social. Independente disso, o fator causal para o acolhimento-aceitação do outro como integrante do social esteve a cargo de sua condição de útil para a sociedade, com finalidade econômica, pedagógica e política. Sendo assim, ser classificado de vagabundo, miserável ou excluído implica recair sobre si um sistema classificatório operado por uma sociedade que não flexiona seu olhar persecutório a procura do elemento transgressor, ou do elemento diferente que não contabiliza economicamente para o ativo social e político.

Esta idéia confirma-se, por exemplo, já partir do século 12 e 13, diz Castel (2003), quando pobres, vagabundos, mendigos, indigentes, inaptos, carentes e indesejáveis de todos os tipos lotam as ruas, as estradas e as instituições de assistência social, asilos, cadeias, hospitais. Do mesmo modo é a condição do estrangeiro contra a qual recai, assim como o grupo anterior, toda a desventura do mundo. É neste momento político de pré-formação da base da modernidade econômica que os primeiros decretos e regulamentos surgirão como tentativa de defender e proteger a sociedade contra os infortúnios causados pela “canalha”.

Conforme Castell (2003, p. 121), o Código Penal napoleônico, já no século 19, prescreve:

Declaramos vagabundos e pessoas sem fé nem lei aqueles que não têm profissão, nem ofício, nem domicílio certo, nem lugar para subsistir e que não são reconhecidos e não podem valer-se da recomendação de pessoas dignas de fé que atestem sobre sua boa conduta e bons costumes.

Essa legislação cruel, representa a repressão da vagabundagem que ia desde a reclusão, açoites, maus tratos de todos os tipos, pena de morte até o banimento. Os vagabundos não possuem fé nem lei, não têm estatuto algum de pertencimento neste mundo, nem no outro; estão fora. São pessoas sem dono e que só valem como números. Um *outcast*, resumindo. Além disso, Foucault (1997, p. 84) diz que:

A elaboração desse problema população-riqueza (em seus diferentes aspectos concretos: fiscalidade, penúrias, despovoamentos, ociosidade-mendicância-vagabundagem) constitui uma das condições de formação da economia política.

E mesmo em plena era do ancoradouro da cidadania, diz Castel (2003, p. 270), a Assembléia Constituinte proclama a Declaração dos Direitos Humanos que estabelece uma clara distinção entre cidadãos ativos e passivos, excluindo da participação da vida política todos aqueles que não pagam impostos, ou seja, a maioria dos assalariados.

Na esteira dos vagabundos, fica também incluída a idéia do risco de desfiliar-se das relações familiares, das redes de integração. Este risco acontece quando o conjunto das relações de proximidade que um indivíduo mantém a partir de sua inscrição territorial é reduzido e incapaz de produzir sua existência. E para receber algum tipo de assistência não basta ser carente de tudo. Castel (2003, p. 59) aponta dois critérios para a ajuda: o do pertencimento comunitário (assistência aos membros do grupo, excetuando-se os estrangeiros) e o da inaptidão para o trabalho. Tais mecanismos classificatórios inserem-se numa política

assistencialista que circunscreve uma fronteira visível entre aqueles que são fonte de preocupação constante da sociedade e suas instituições, e aqueles que são mantidos visivelmente distantes de qualquer possibilidade de inserção. Neste caminho é a rota que navegam o estrangeiro e o vagabundo.

E quem é o estrangeiro? Como a figura do estrangeiro, na esfera da modernidade, concretizou-se? Que ameaça produz? Como pensar a condição política e social do estrangeiro nas sociedades contemporâneas? Julia Kristeva (1988, p. 09) diz que “o estrangeiro começa quando surge a consciência de minha diferença e termina quando nos reconhecemos todos estrangeiros, rebeldes aos vínculos e às comunidades”. Hoje pensar o estrangeiro e a violência por ele sofrida implica em entender as concepções morais e religiosas dominantes numa determinada sociedade.

Porém, como desprezar tais vínculos, como fala Kristeva, se são estes e quase que só estes, as únicas sobras de segurança que restam a muitos naquele mundo e neste globalizado? Essas concepções estão, irremediavelmente, associadas ao drama do pertencimento. Não pertencer a lugar nenhum, ou melhor, pertencer ao Estado-Nacional, ser cidadão é a grande promessa de pertencimento da modernidade e insurge como a grande fenda moderna. Sim, porque se entendemos a modernidade como o estar no mundo a partir do território nacional, o estrangeiro é a figura ausente. O estrangeiro não é o sem-identidade, é o sem identidade nacional; aquele que possui uma diferença exposta no seu estatuto político, ameaçando a estabilidade da identidade nacional. Por tal motivo,

ele é necessário, pois fortalece as medidas racionalizantes de manutenção das identidades.

Contudo, de que estrangeiro estamos falando? Essa figura deve ser compreendida, no nosso caso, como aquele impossibilitado de voltar pra casa e mais ainda, como aquele que, em plena era dos direitos, era moderna, não possui direitos. Ele representa a antítese do estado: sem território, sem língua pátria, sem direito. E por motivações políticas e religiosas não regressa. Aquele que apesar da saudade da terra natal, não pode voltar do exílio que habita. Aliás, Edward Said (2001, p. 54) estabelece a seguinte distinção, ao falar do exilado:

O exílio tem origem na velha prática do banimento. Uma vez banido, o exilado leva uma vida anômala e infeliz, com o estigma de ser um forasteiro. Por outro lado, os refugiados são uma criação do Estado do século XX. A palavra refugiado tornou-se política: ela sugere grandes rebanhos de gente inocente e desnorreada que precisa da ajuda internacional urgente. (...) Os expatriados moram voluntariamente em outro país, geralmente por motivos pessoais ou sociais. (...) Os emigrados gozam de uma situação ambígua. Do ponto de vista técnico, trata-se de alguém que emigra para um outro país. Claro, há sempre uma possibilidade de escolha, quando se trata de emigrar.

A habitação do mundo, criada pela vida no pós-iluminismo, impôs sobre os ocidentais a condição de aceitar o espaço político-jurídico até a fronteira do estado. Ou seja, ser moderno é uma imposição, porque é uma necessidade caso se queira fazer parte da esfera política e jurídica como condição para a vida. O modo de vida da modernidade, por excelência, é o que representa a identidade nacional, fonte de toda sorte de significações, e organizado pela participação no espaço da cidadania.

O estrangeiro é o privado da condição máxima de pertencimento na modernidade: a cidadania. Ele inaugura, por um lado, a partir da diferença que materializa, a necessidade do ser político que jamais será. O ser político da modernidade, que Antony Giddens (2003) vê como dono de um projeto subjetivo de auto-realização, de reflexividade, somente existe no laço do estado de direito, umbilicalmente ligado ao seu povo, à sua língua, à sua terra. Além do mais, o estrangeiro também não pode ser dono desta auto-reflexividade, pois a condição da reflexividade é a cidadania. Ele não possui direito político e, em muitas sociedades, nunca possuiu mesmo nem direito à propriedade, pilares esses da modernidade liberal.

Nesta direção, a figura do estrangeiro materializa-se na do refugiado, do banido e do expatriado. O ser estranho do estrangeiro é o ser sem lugar, portador de um drama sem história. O estrangeiro vive dentro, porém permanece fora. Kristeva (1994, p. 104) lembra que em Atenas, os metecos não podiam possuir bens imobiliários, os peregrini em Roma tinham acesso a eles com certas restrições e diferenças em relação aos autóctones. Mais adiante a autora afirma também que (1994, p. 108)

O estrangeiro é um sintoma: psicologicamente, ele significa nossa dificuldade de viver com outro e com os outros; politicamente, assinala os limites dos Estados-nações e da consciência política nacional que os caracteriza e que todos nós interiorizamos profundamente, ao ponto de considerar como normal que existam estrangeiros, isto é, pessoas que não têm os mesmos direitos que nós.

A modernização econômica é construída sob a base do direito político inicialmente, do livre mercado-livre, da propriedade, da cultura nacional, da população-riqueza (Foucault, 1997). O nacionalismo vai ser uma das mais fortes bandeiras modernas. E não seria muito dizer que sob essa perspectiva, a modernidade constrói o lugar do estrangeiro, estrategicamente, sob sua permanente exclusão, apesar de sua presença ser necessária para ajudar a manter o caráter coeso da sociedade. Seja como expatriado, refugiado, banido, ou, se quiser, somente como estrangeiro, ele não porta uma identidade no sentido moderno da palavra. O estrangeiro encarna, literalmente, na modernidade, os fantasmas vividos no passado medieval pelo vagabundo, e está sempre ali para representar ao alcance de todos os cidadãos, fazendo-os lembrar do valor da pátria, do amor à nação e da obediência ao estado natal.

Num sentido diverso, mas apoiando-se nesta lógica modernizante, vemos que o estatuto do diferente-estrangeiro, entre nós, assume um valor próximo ao da exclusão, mas sob a condição não do estrangeiro e, sim, do próprio nativo. Ou seja, se no contexto europeu é a figura do estrangeiro que personifica a demanda crescente da exclusão do outro que não pode ser portador da cidadania, no caso brasileiro, esse *sem-lugar* será ocupado, via ideologia liberal-escravocrata, tanto pelo índio, quanto pelo negro.

Até meados do século 20, a posição deste sem-lugar, deste estrangeiro nativo, do índio, do negro e de seus descendentes será somada também a do pobre que se confunde, ainda, com as matrizes étnicas – indígena e africana – fundantes da nossa brasilidade. Para tomarmos emprestada a tese de Roberto

Schwarz, no Brasil, *as idéias estavam fora do lugar*, ou seja, a mentalidade pré-capitalista dos proprietários era, demasiadamente, antimoderna, apesar de liberal. Para entender com mais precisão as variações do termo diferença no Brasil, cabe-nos investigar como alguns autores se posicionaram sobre o assunto. Sociólogos, antropólogos, historiadores e críticos culturais levantam questões sobre a ontologia do ser brasileiro, seus desdobramentos e riscos na vida social e política do país.

3.4 A Diferença liberal brasileira

Diversas teses sobre o Brasil moderno, nas palavras de Otavio Ianni (2004), apresentam a problemática da construção política, social, econômica e cultural do país, empenhadas em compreender a modernização brasileira. Autores como Sérgio Buarque, Gilberto Freire, Florestan Fernandes, Roberto Schwarz, Darcy Ribeiro, Roberto da Matta, e o próprio Octavio Ianni, enunciam em seus modelos analíticos, aspectos consideráveis a respeito da questão da identidade e da diferença.

Nesta leitura sociológica, pode-se antever um recorte sócio-político fecundo que busca entender nossa brasilidade multicultural, sustentada em idéias como de democracia racial, cordialidade, matrizes étnicas fundadoras e nos distintos mecanismos de supressão democrática. A busca pela igualdade sustentada na diferença de direitos, inclusive, serve de ponto inicial para pensarmos as relações sociais da identidade e da diferença no contexto brasileiro que, na maioria dos

casos, aborda este tema pelo plano da exclusão seja ela de classe, racial, étnica, sexual e religiosa.

No clássico texto *As idéias fora do lugar*, Roberto Schwarz (2005, p. 63) descreve os aspectos incomuns – liberais e antimodernos – das práticas políticas, econômicas e sociais do Brasil colonial, imperial e republicano:

Em matéria de racionalidade, os papéis se embaralhavam e trocavam normalmente: a ciência era fantasia e moral, o obscurantismo era realismo e responsabilidade, a técnica não era prática, o altruísmo a mais valia.

Essas idéias fora do lugar, no entanto, dirigidas pela prática constante do instituto do *favor* é a nossa mediação quase universal, defende Schwarz. E o autor identifica o favor como a primeira, senão fundadora, mediação da sociedade brasileira. É por meio dele que se perpetua e mantém os mais diversos mecanismos de segregação social e de dominação.

O Brasil, no contexto do século 19, faz moeda corrente das idéias liberais européias, porém em sentido próprio. A prática dos favores apareceria aí como mantenedor de requintados privilégios de alguns poucos homens brancos, insistentemente liberais e proprietários de alguma riqueza – detentor de terra, letrados ou ‘possuidores’ da cor branca. Nesta mesma linha de crítica ao favor Canclini (2000, p. 76) salienta que “o favor é tão antimoderno quanto a escravidão, porém mais simpático e suscetível de unir-se ao liberalismo por seu componente de arbítrio”.

O sentido de uma ordem política e social inversa à preconizada pelo modelo liberal europeu, porém muito admirada pela elite brasileira, é o caminho traçado para a manutenção da ordem dentro da segurança em prol do progresso. O aparato jurídico-político do Estado de direito brasileiro será fundado na perspectiva ideológica dos grupos que controlam e disputam entre si o poder do estado para construção deste ideário pré-capitalista avesso a qualquer tipo de solidez democrática e, portanto, a qualquer prerrogativa alicerçada num debate racional amparado pelo valor da igualdade. Idéia estranha e amplamente rejeitada entre nós.

Também, é este o sentido apontado por Sérgio Buarque de Holanda (1995) ao sustentar a tese da cordialidade do brasileiro. Buarque constrói a idéia de cordialidade como característica da identidade do brasileiro e que, segundo ele, é avessa a toda racionalidade necessária à construção de um espaço público democrático. Tal característica fundante inspira-se numa necessidade quase atávica. Nas palavras de Buarque (1995, p. 147), “a vida em sociedade é, de certo modo, uma verdadeira libertação do pavor que ele sente em viver consigo mesmo, em apoiar-se sobre si próprio em todas as circunstâncias da existência”.

Pode-se dizer que a cordialidade vista por Sérgio Buarque num Brasil em vias de se modernizar não enaltece o convívio inter-classe ou inter-racial, pois ela simboliza um Brasil ainda patriarcal e patrimonial, que segrega a grande maioria, evidentemente, de negros, índios e mulheres. A manifestação do homem cordial aparece entre os iguais, do mesmo grupo, classe, sexo e, principalmente, raça. O autor não aponta para uma cordialidade multicultural. Até porque também não vê

mérito algum neste comportamento. O homem cordial é conseqüência da cultura patrimonial e personalista da sociedade brasileira. Nossa identidade nacional nasce assim, cordial e autoritária; o contexto é construtor da identidade.

Contudo, o que ele identifica é uma certa lhanza no trato típica da esfera privada que, no caso brasileiro, contribui para bloquear o desenvolvimento de um espaço público racional e democrático. Aliás, este é o tema central do livro *Raízes do Brasil*, em que Sérgio Buarque observa no país uma indistinção entre os domínios do público e do privado. Essa postura cordial desemboca na condução de uma sociedade onde a ação política se vê tolhida, dificultando a constituição de uma sociedade democrática e igualitária. Se a cordialidade confunde as fronteiras entre o que é público e privado, associa-se também aquilo que Raymundo Faoro fala de patrimonialismo.²⁵

Num outro sentido, Florestan Fernandes defende a tese da estratificação racial na sociedade brasileira produzida em castas e decorrente de um sistema sucessivo de mão-de-obra que perpetuou o regime de trabalho escravo no Brasil. Ele fala que as razões desta estratificação racial foram sempre econômicas. Fernandes (1972, p. 365) diz:

Estamos diante de um caso típico de estratificação social, em que as diferenças de situação econômica e de posição social, fundamentais e determinantes, são igualmente significativas quando consideradas em termos de raça e cor.

²⁵ Conforme Raimundo Faoro (1995) o patrimonialismo pode ser entendido como uma forma de organização social que se sustenta no patrimônio considerado como conjunto de bens com valor de uso e de troca tanto podendo pertencer a um indivíduo quanto a uma empresa pública ou privada. Para ele, essa con-fusão entre o patrimônio público e privado para fins particulares é característica, importada de Portugal, pelo Estado brasileiro.

Fernandes ainda afirma que a interdição inter-racial ocorria não sobre as relações sexuais, mas, sim, contra as relações matrimoniais, pois as formas de discriminação racial se vinculavam à perpetuação da ordem social. Nas palavras do autor, na sociedade brasileira todos os brancos são iguais e não todos os livres. Ele estende essa idéia da estratificação para a da democracia racial brasileira vendo-a como um instrumento de luta de classes.

Quanto ao aspecto das relações inter-raciais, Gilberto Freyre defende, em grande parte de sua obra, a tese da conhecida democracia racial. Freyre (1947, p. 230) acredita que o Brasil “como comunidade nacional, tem que ser interpretado em termos de uma comunidade cada vez mais consciente do seu status ou do seu destino de democracia social”. Florestan, observando a sua época, opõe-se a tal argumento de Freyre e ainda que fale tolerância (cordial?) nas relações raciais, não chega a ponto de visualizar na sociedade brasileira, qualquer direcionamento político, econômico ou social que tenda à democracia racial. Freyre, em Casa Grande & Senzala (2000, p. 83), toca no assunto da democracia racial através da miscigenação, pois “quanto à miscibilidade, nenhum povo colonizador, dos modernos, excedeu ou sequer igualou nesse ponto aos portugueses. Foi misturando-se gostosamente com mulheres de cor logo ao primeiro contato.” A democracia de Freyre é conduzida pela mão da miscigenação sexual e cultural. Uma miscigenação, aliás, despreocupada, como fica entendido, das relações de poder existentes nesta sociedade. A exclusão provocada pela escravidão aparece minorada ante à fala da democracia racial.

A tese da estratificação social promovida pela exploração decorrente da mão de obra escrava também não é estranha a Darcy Ribeiro; assim como à da mestiçagem. O distanciamento social para o autor evidencia-se pelo abismo social entre os grupos que compõem a sociedade brasileira. Ribeiro, num raciocínio próximo ao de Florestan, mergulha na tese da estratificação social e racial via luta de classes. Para Darcy Ribeiro (1995, p. 212)

A estratificação social gerada historicamente tem também como característica a racionalidade resultante de sua montagem como negócio que a uns privilegia e enobrece, fazendo-os donos de vida, e aos demais subjuga e degrada, como objeto de enriquecimento alheio. Esse caráter intencional do empreendimento faz do Brasil menos uma sociedade do que uma feitoria.

Ribeiro, contudo, apesar das disputas econômicas mergulharem na pobreza grande parte da sociedade brasileira, vê o Brasil como a grande promessa para a humanidade. Seu valor residiria, segundo ele, no exemplo de convivência *aberta a todas as raças e culturas*. Esse sentido, talvez, possa ser pensado a partir do que Octavio Ianni fala da ausência de construção de uma nação brasileira, pois que propensa a aceitar tantas outras identidades estrangeiras, extra-nacionais quanto possível. Ianni (2004, p. 202), no entanto, lembra que já em 1891 os constituintes “decidem que todos os estrangeiros que não declarassem nada em contrário, no prazo de seis meses, passariam a ser considerados brasileiros – não propriamente cidadãos brasileiros.” Essa hipótese de ausência de uma nação não sugere a convivência pacífica entre os distintos grupos que habitam o país, ou melhor, indica, sim, um convívio pacífico, identitário, entre os que pertencem ao mesmo grupo sócio-econômico.

Além disso, a aceitação do outro estrangeiro não se confirmou à revelia do Estado que não o incorporou como cidadão, aliás, nem podia já que a história da cidadania brasileira nos lembra que, ao longo do século 20 a prática cidadã pareceu ofuscada, reprimida, excluída por práticas políticas autoritárias. O Brasil não se confirmou como Estado-Nação durante grande parte de sua história republicana, afirma Ianni (2004, p. 202), pois depois de “uma longa e errática história, através do mercantilismo, colonialismo e imperialismo, ingressa no globalismo como modelo de subsistema de economia global”. A idéia de soberania, instituto jurídico-político nuclear do Estado-Nação neste sentido aparece enfraquecida e junto dela seus pilares sociais: cidadania, direitos sociais, políticos e econômicos.

Nas idéias de Octavio Ianni (2004), é difícil pensar um espaço público que privilegie a distribuição mais eqüitativa do capital, seja ele financeiro, cultural ou político. Se se restringe, neste contexto de globalização, os limites da soberania política, como diz Ianni, o que pensar da autonomia política e econômica dos cidadãos brasileiros, ou melhor, dos consumidores brasileiros?

Maria Teresa Caldeira (2003) ao relatar sua pesquisa sobre a experiência da violência na cidade de São Paulo, afirma que a democracia brasileira é disjuntiva devido aos seus processos de desrespeito aos direitos da cidadania. Para a autora, o fracasso da polícia e da justiça abrem um espaço cada vez mais crescente para as práticas discriminatórias juntamente como a fortificação das cidades, com a privatização da segurança pública e da própria justiça. A democracia disjuntiva é uma operação de expansão da cidadania política e

redução da cidadania civil, redução essa patrocinada pelo aumento da criminalidade o que implica uma distorção do sentido da cidadania já que a parcela da população brasileira, economicamente, mais empobrecida permanece às margens de contextos democráticos.

A violência urbana crescente e fora do controle choca-se com a proposta do Estado de direito por debilitar as instituições democráticas, por apartar distintamente do contexto de vida os diversos grupos sociais, por produzir condições de enfrentamento inter-subjetivas desiguais. Pertencer a um grupo social mais abastado economicamente é um fator importante e decisivo, entre outros, para compreender o drama da exclusão social no Brasil. Por isso, que entender historicamente cidadania como um catalisador hegemônico de outras identidades requer um esforço interpretativo que acaba por relativizar sua prática, remetendo-a a contextos diversos e redimensionando suas garantias constitucionais.

Tanto o conceito de democracia disjuntiva quanto de estratificação social combinam-se com a de cidadania relacional construída por Roberto DaMatta. Numa alusão à cidadania americana fundada na igualdade e na homogeneidade, a partir da cultura do individualismo, Roberto DaMatta (1997, p. 77) explica que:

No Brasil, em contraste, a comunidade é necessariamente heterogênea, complementar e hierarquizada. Sua unidade básica não está baseada em indivíduos (ou cidadãos), mas em relações e pessoas, famílias e grupos de parentes e amigos.

Idéia essa sócia da conhecida frase *Você sabe com quem esta falando?* É essa 'relação' que indica o desvirtuamento da cidadania clássica ao afastar o pressuposto básico legal racionalizante acomodando um sentido particularista, proximal, algo como combinar liberalismo e escravidão tal qual surge na primeira Constituição Imperial Brasileira de 1824. Através da compreensão da democracia, em sua dimensão política e social, a leitura da diferença insere-se atrelada aos dispositivos de produção de subjetividades postos em funcionamentos para garantir estratégias de governo e de lutas de grupos sociais.

Assim, tanto o paradigma sociológico quanto o paradigma jurídico, baseados em visões funcionalistas e marxistas, buscam compreender os conflitos partindo da leitura da diferença como identidade. Essa aproximação acontece pelo fato da leitura sociológica identificar nas relações de produção material da sociedade as razões da exclusão. Ela tanto procura encontrar as bases e mecanismos de funcionamento da sociedade, quanto as formas de manutenção das desigualdades sociais. É nesse sentido que a diferença, compreendida como exclusão, pode ser vista a partir da identidade, através da criação de pertencimentos como um mecanismo de inserção social em contextos de grave turbulência política, econômica e política.

3.4 Qual diferença?

Compreender o sentido da diferença a partir das condições políticas, econômicas, sociais e jurídicas demonstrou ainda mais a complexidade da questão tratada aqui. A cada novo olhar, utilizando uma chave de leitura distinta, uma variedade de possibilidades de análise torna-se possível. Isso porque a dinâmica da modernização tem levado a cabo a tarefa de pôr pra funcionar tanto a identidade quanto a diferença.

Assim excluir, incluir, participar, agir, reivindicar parecem faces de uma mesma moeda. Por exemplo, quando se analisa localmente as condições de produção da identidade na modernidade, observando caso a caso, ou, como chama Hall (2001) entendendo-se as características vernaculares de cada momento e lugar, essas faces se misturam. Desse modo quando se olha para as mediações produzidas pela prática da fé protestante e pelo trabalho na América do Norte, (Weber, 2001), observa-se o sistema capitalista, impulsionado pelo espírito da ascese, como o grande provedor das identidades religiosas. Diferença aqui é todo o desviante, porque não a segue, dessa ética protestante. Se o olhar weberiano não enxerga semelhança entre o capitalismo e o gerenciamento das diferenças, também não o nega já que a fé como principal mediação por si só instaura uma prática divisora entre os que comungam esta ou aquela visão de mundo. Se a palavra me aproxima de Deus, ela também me distancia do próximo que não a compreende.

Caminhando mais, o aparato legal produz novas diferenciações pois o modelo de representação jurídica se inscreve sobre identidades. Historicamente o paradigma, como vimos, mudou. De modelo universal passamos a outro do bem estar. Este paradigma significa na prática um reconhecimento do potencial explosivo que a modernidade econômica foi capaz de gerar. O formalismo abstrato dos princípios liberais de igualdade da Revolução Francesa, se alcançou parcela da população, não resolveu outros problemas de ordem mais concreta, como saúde, habitação, educação e trabalho. Por tal motivo, ocorre uma revisão do princípio geral de universalização do alcance da norma, buscando maior especificidade. Impõe-se a necessidade de uma democracia não somente política. Isso falando de Europa e EUA. Tal modelo enverga-se para atender grande parte de uma massa urbana potencialmente desordenada e descontrolada. A figura das massas, do coletivo indeterminado, representa um perigo a estabilidade dos governos. O critério, para incluir o máximo que der, é econômico antes de tudo. Porém, ele não alcança o sem-pátria, sem Estado. A condição política do estrangeiro o inabilita para o exercício e os direitos da democracia. Está, portanto, excluído. Este estrangeiro é o outro da identidade que vai ser permanentemente gerido, pela inclusão de direitos ou mesmo pela fé.

A ampliação dos direitos, políticos, civis, sociais, econômicos, porém, ainda não é o bastante. É preciso ainda enxergar outras condições de subordinação não materiais, apenas. O paradigma Democrático trabalha com a concepção de se criar políticas de ações afirmativas que venham garantir dignidade, antes de tudo, a mulheres, negros, índios, deficientes, homossexuais etc. Estabelece-se com isso

novas critérios para se reconhecer às diferenças. Com isso, diferença é uma nova identidade via direito.

Mesmo no Brasil encontramos políticas públicas que se afirmam pela gestão das cotas para mulheres, negros e deficientes. Numa sociedade tão desigual cultural e economicamente cotizar parece ser a saída, pelo menos para se incluir. E um problema a mais também. A política de cotas cai na armadilha de reconhecer a diversidade nas sociedades pela via legal pautando-se pelo critério de igualdade e não de diferença. Somos iguais, ela nos diz, mas alguns também incapazes moral, sexual, racial e fisicamente. A política de cotas mergulha no critério da exclusão, da submissão, a taxar o grupo que vai ser incluído porque portador de alguma deficiência ou por culpa da história. Não se busca neste trabalho simplificar essa discussão, senão, neste ponto, afirmar alguns problemas contemporâneos que recobrem nosso tema. Aliás, Todorov (1999, p. 234) , sobre este assunto, fala que “a política de cotas introduzida para assegurar a diversidade no interior de cada profissão, propaga, ao contrário, a idéia de homogeneidade no seio de cada grupo étnico, racial ou sexual”. Pensar a diferença pela exclusão parece ser perigoso. Seria ingenuidade desta pesquisa esquecer que uma parcela enorme da população deste país é carente de quase tudo. Mas as cotas não nem sempre recaem sobre esta parcela. Também, claro, não se defende neste trabalho a continuação dos mecanismos sociais, políticos, e culturais de discriminação, preconceito, racismo, sexismo, homofobia. Porém, a base do conflito não é apenas econômica, ainda que essa exista. O problema é que a retórica da diferença, zelando pela diversidade, muito se assemelha a uma

aspiração cínica de identidade, isso bem lembrado por Todorov. Finalmente, pode-se dizer que a diferença tem sido construída como manifestação da exclusão dos atores sociais, por um lado, e por outro como tentativa de pertencer também a um comum em crise. As duas leituras são possíveis, apesar de todo o problema que elas carregam.

Cabe agora apresentar essas questões sobre o prisma mais específico de algumas teorias contemporâneas que tentaram recortar este tema problematizando-o com outras implicações. Nas pistas das considerações feitas até o momento, algumas teorias têm se apropriado de vários ramos do conhecimento como a sociologia, a filosofia, a antropologia, a lingüística e a psicologia para formular suas observações e análises sobre as problemáticas das sociedades de massa e contemporânea. Entre elas, pode-se destacar a Teoria Crítica, os Estudos Culturais e o Multiculturalismo.

CAPITULO 4

**Teoria Crítica, Estudos Culturais e
Multiculturalismo**

CAPÍTULO 4

Teoria Crítica, Estudos Culturais e Multiculturalismo

O incêndio nas ruas parisienses, em meados do ano de 2005, mostra o drama da juventude francesa, étnica que, excluída das promessas da modernidade, grita pela sua incorporação ao estado nacional. O modelo de integração à vida nacional, via cidadania, entra em crise pois não consegue garantir a igualdade real a maioria no espaço público, igualdade essa associada à promoção social numa sociedade fragmentada em que a falência do político é fator construtor de identidades. A exigência de uma prática democrática mais ampla somada à representação identitária é o motivo da luta.

Neste sentido que as manifestações juvenis podem ser revistas a partir do fundamento de uma noção substantiva de justiça, de uma luta por reconhecimento, de uma nova política de identidade que reorganize o espaço público reconsiderando a participação das minorias étnica para a reformulação do lugar da política e da cultura no seio do Estado nacional. Também pode ser analisada como tentativa de reposicionamento dos sujeitos diante de um contexto de administração da diferença, via Estado, que busca incluir o outro pela identidade. A inclusão, porém, pode ser percebida como estratégia governamental de controle dos indivíduos num contexto cultural marcado por práticas segregatórias, divisórias e classificatórias. Por cultura, entende-se neste trabalho, seguindo a discussão de John B. Thompson (1995, p. 165), como

Uma questão de ações e expressões significativas, de manifestações verbais, símbolos, textos e artefatos de vários tipos, e de sujeitos que se expressam através desses artefatos e que procuram entender a si mesmos e aos outros pela interpretação das expressões que produzem e recebem. (...) O estudo dos fenômenos culturais pode ser pensado como o estudo do mundo sócio-histórico constituído como um campo de significados.

Contudo, a problemática que os atuais conflitos configuram repassam a análise da diferença para o universo epistemológico do multiculturalismo, acendendo a questão a respeito das políticas de identidade e de reconhecimento que centralizam os marcos do debate contemporâneo sobre diferença, identidade, movimentos sociais, minorias étnicas, sexuais, religiosas etc. Uma leitura multicultural da contemporaneidade social, no entanto, empenha compreender, de antemão, a amplitude da cultura em suas múltiplas significações conceituais e paradigmáticas e suas inter-relações com a esfera da comunicação. Thompson (1995, p. 181) ao oferecer este conceito de cultura, está preocupado em analisar, culturalmente, as formas simbólicas da cultura, ou seja, “ações, objetos e expressões significativas de vários tipos.”

Para tanto, o paradigma comunicacional pode ser lido a partir de algumas correntes teóricas que dominaram o debate ao longo do século 20: a Teoria Crítica, os Estudos Culturais e o Multiculturalismo.

4.1 Teoria Crítica

Etimologicamente, a palavra teoria vem do grego *Theous* (Deus) e, entre outros significados, quer dizer ação de contemplar a realidade. A noção de teoria moderna tem por objetivo explicar, através de métodos e conceitos organizados sistematicamente, um fenômeno, um acontecimento real e repetido, buscando com esta reflexão responder aos problemas impostos à humanidade, criar alternativas para sua solução e, ainda, disponibilizar publicamente a pesquisa para fins científicos, acadêmicos e políticos.

A Teoria Crítica, desenvolvida por Theodor W. Adorno e Max Horkheimer, em meados do século 20, teve como objetivo inicial estabelecer, como o próprio nome já diz, uma crítica a moderna sociedade ocidental, principalmente, no que se referia à razão, à tecnologia e à civilização e à própria teoria social. Estes autores faziam parte do Instituto de Pesquisa Social, em Frankfurt, que foi fechado, em 1933, pelo nazismo, só reabrindo em 1950, quando seus pesquisadores, após o exílio, se interrogam sobre o terror da guerra, o trauma e a culpa alemã. Também chamados de frankfurtianos, eles, além de descrever o funcionamento da sociedade, tentou compreender os motivos da servidão humana avaliando porque a emancipação encontrava-se bloqueada. Conforme Habermas (2000, p. 166):

A teoria crítica se desenvolvera para dar conta das decepções políticas com a revolução que não veio no Ocidente, com a evolução stalinista na Rússia e com a vitória do fascismo na Alemanha; devia explicar o fracasso dos prognósticos marxistas, sem romper com as intenções marxistas.

Surge no contexto entre guerras e, pode-se ainda dizer que, significa um profundo questionamento de intelectuais em relação ao terror da guerra e a incapacidade do pensamento em transformar a realidade. Qual é o papel do pensamento e do intelectual? Qual o papel e sentido da teoria no reconhecimento dos problemas, perigos, terror presente na sociedade? São perguntas que rondam a cabeça destes intelectuais. O interesse dos frankfurtianos é saber porque as promessas do iluminismo não foram cumpridas. Também, como diz Wolf (1999), seus pesquisadores opuseram-se desde o início dos seus trabalhos, já nos EUA, a *Communication Research*, como diz Wolf (1999), pesquisa comunicacional realizada no âmbito administrativo.

A crítica à teoria tradicional, como eles levantam, refere-se diretamente ao pensamento cartesiano. Todo pensamento da identidade – cartesiano – esforça-se em reconduzir a alteridade, a pluralidade à dimensão do mesmo. Para Adorno e Horkheimer, o conceito de crítica associa-se ao de separação que suspende qualquer juízo sobre o mundo, para sua interrogação. A contradição faz parte da crítica, diferentemente do pensamento cartesiano que a via como irracional. Por esses motivos, Assoun (1991, p. 23) diz que “*a tese filosófica fundamental da Teoria Crítica é a rejeição da teoria da identidade*”. Matos (1995, p. 27) completa essa idéia ao dizer que:

Para Horkheimer, Hegel recai no pensamento da identidade ao fazer coincidir Vida e Espírito, Razão e Verdade. O autor frankfurtiano, ao contrário, procura a não-identidade que existe latente em toda identificação, em toda positividade, em toda afirmação.

Todo o mapa conceitual desta teoria configura-se como uma análise dos fenômenos sociais atribuindo-os às forças sócio-históricas e denunciando a crescente alienação do indivíduo. Os meios de comunicação são, sob este ponto de vista, legitimadores do *status quo*, uma necessidade do capital para se afirmar enquanto modelo de sustentação do tecido social e subordinação econômica entre estrutura, grupos, classes (Matos, 1995; Nobre, 2004).

Nesta perspectiva, Adorno e Horkheimer criam o conceito indústria cultural, na obra *Dialética do esclarecimento*, para demonstrar o vertiginoso processo de submissão humana aos imperativos da racionalidade técnica tão a gosto do capitalismo liberal-monopolista e colocados em prática pelos veículos de comunicação de massa: rádio, cinema e, posteriormente, televisão. O esclarecimento que foi ao mesmo tempo entendido como antítese e força contrária ao mito, deveria ter emancipado a humanidade, porém, tornou-se totalitário quando a razão instrumental (técnica) assimilou-se ao poder e renunciou à crítica.

A obsessão pelo progresso, presente nos séculos 19 e 20, esteve atrelada conforme Adorno (1985, p. 14) ao

Aumento da produtividade econômica, que por um lado produz as condições para um mundo mais justo, confere, por outro lado, ao aparelho técnico e aos grupos sociais que o controlam, a superioridade imensa sobre o resto da população.

As relações entre os indivíduos são, dizem os frankfurtianos, pautadas pela expropriação da autonomia subjetiva de um grupo operariado, em detrimento de

outro a burguesia. Daí, identidade burguesa e operária são duas categorias que se entrecruzam, sistematicamente, num jogo de forças movido por uma estrutura econômica. Este processo é alimentado desde a fase liberal-monopolista do capitalismo (século 18 e 19), graças a fatores como a manipulação retroativa, a expropriação do esquematismo e a petrificação da linguagem, para citar algumas expressões elaboradas pelos autores. Os pesquisadores tinham objetivo de investigar a razão humana e as formas sociais de racionalidade que, segundo eles, reduzem-se à função de adaptação da realidade e à produção do conformismo diante da dominação vigente. Nesse sentido, o processo do esclarecimento como forma de vida emancipada converteu-se na sua própria autodestruição.

Rodrigo Duarte, na obra *Teoria Crítica da Indústria Cultural*, explica que a chamada manipulação retroativa, explicitada no capítulo sobre a indústria cultural da *Dialética*, é “um procedimento que leva em conta necessidades objetivas, porém latentes dos consumidores, com o objetivo de conquistá-los de um modo através do qual eles suporão ser sujeitos, quando na verdade são objetos” (Duarte, 2003, p. 45). Esta elaboração conceitual interpõe dois elementos importantes para este estudo: o consumidor moderno, resultado do processo de industrialização da sociedade a partir do século 19, que assistiu a fabricação fetichista da cultura em mercadoria e o elemento escolha, algo não facultado ao indivíduo, conforme os autores, mas que se insinua sobre ele como alternativa à crescente estratificação dos produtos culturais. O fetichismo é entendido como o caráter mágico que omite a história social da produção dos objetos sendo

radicalizado na reificação. Nessa, por sua vez, ficam invertidas as relações entre o homem e os produtos de seu trabalho, fazendo com que o homem não se conheça nos objetos de seu trabalho.

Adorno e Horkheimer não vêem os sujeitos como partícipes do processo, mas só peças de um tabuleiro onde todas as posições e escolhas já estão feitas previamente. Se há pensamento autônomo este se enquadra no seguinte dilema “só há duas opções: participar ou omitir-se” (Adorno, 1985, p. 138). Logo, o consumidor é dotado de uma identidade que o estigmatiza como um ser movido pela necessidade de consumir os produtos culturais fruto de uma insatisfação latente e inevitável porque é, constantemente, expropriado do que produz e obrigado a consumir objetos produzidos pelo capital. Ao lhe ser colocado o direito de escolher, a indústria cultural, na verdade, está apenas criando-lhe a ilusão de participante do processo. Assim o é, com a crescente diversidade de produtos que, diariamente, é despejada nas prateleiras cabendo a este consumidor somente adquiri-la. O público, cada vez mais segmentado (já a partir da década de 50), se diversifica pelos gostos, estilo de vida e comportamentos construídos pela sociedade de consumo e indústria cultural.

Embora o problema da diferença não seja nomeado em Adorno e Horkheimer, ele aparece como resultado de um processo de estratificação identitária organizado pelas práticas econômicas de consumo. A identidade é criada pela sociedade capitalista como meio para se atingir um fim específico, qual seja, a dominação de classe vista pelo imperativo econômico. Tal dominação encontra sustentação no fato de o homem ser carente de necessidades de

segurança e conservação frente ao ambiente natural. A questão das necessidades humanas, exponenciadas pela e na linguagem, aparece justificada, já que, vale lembrar, linguagem é *logos*, razão. Conforme Adorno, “ao subordinar a vida inteira às exigências de sua conservação, a minoria que detém o poder garante, justamente com sua própria segurança, a perpetuação do todo” (1985, p. 43). A necessidade de conservação exige do homem a linguagem como meio e ferramenta para organizar e dominar o mundo, transformando este em objeto. A linguagem, neste sentido, se coloca entre o homem e o mundo já como a primeira tentativa de dominação do sujeito sobre o objeto. A identidade organizada pela palavra (signo lingüístico), então, é em si mesma uma questão de dominação, de subordinação do objeto ao sujeito. Por isso, a diferença, pensada como alteridade, surge sempre subordinada à identidade, numa busca permanente pela segurança.

4.1.1 Herdeiros da Teoria Crítica: Jürgen Habermas e a ação comunicativa

Para Adorno e Horkheimer a razão instrumental é a única forma de racionalidade no capitalismo administrado, bloqueando qualquer possibilidade de emancipação. Com isso, toda possibilidade de crítica fica impossibilitada frente à imposição desse tipo de racionalidade. A essa questão insolúvel, Jürgen Habermas, filósofo alemão, tenta, hoje, atualizar as reflexões iniciais propostas pela Teoria Crítica, porém buscando saídas para a emancipação humana, já que sem isso, o projeto crítico permanece em risco. Por isso que a questão da

racionalidade vai ser revista por Habermas não como um imperativo fora do controle.

Em Teoria da Ação Comunicativa (1997), Habermas tenta demonstrar como os sujeitos em uma situação ideal de fala poderiam resolver seus impasses a partir do uso de uma razão argumentativa – baseada no diálogo – livre de coações a fim de se alcançar consenso. Essa tentativa habermasiana quer resolver, como já dito, o impasse que chegaram os teóricos da Escola de Frankfurt ao decretarem o fim da possibilidade de ação do sujeito ante as condições de vida ditadas pela sociedade capitalista, através da racionalidade instrumental, que encerrou – a não ser pela arte, também transformada em diversão – qualquer possibilidade de emancipação humana.

Habermas torna clara sua inquietação com os efeitos do positivismo nas sociedades modernas que a partir do advento da modernidade ficaram regidas pela razão instrumental. A razão instrumental, metódica e individualista, se materializa nas relações entre sujeito e objeto, buscando domínio e êxito sobre a natureza e os homens. Sua teoria, a partir de referenciais kantianos como a distinção entre a razão prática e a razão teórica, visa detectar os mecanismos de dominação, controle e submissão da razão comunicativa no contexto da modernidade.

É com este intuito que o autor parte do princípio de que os homens são plenamente capazes de ação através do uso comum da linguagem, que é concebida como elo de interação entre os indivíduos como forma de garantir um

processo democrático nas decisões coletivas, a fim de conseguir acordos e entendimento. Para Habermas (1997, p. 418):

Ação comunicativa é àquela forma de interação social em que os planos de ação dos diversos atores ficam coordenados pelo intercâmbio de atos comunicativos, fazendo, para isso, uma utilização da linguagem orientada ao entendimento.

Para ele, foi a verbalização que promoveu a dessacralização impondo a necessidade de refletir sobre o ritual e interpretá-lo. E ação comunicativa tem condições de fazer isso.

No entanto, para compreender este conceito chave de Habermas é necessário pensar sobre sua teoria da modernidade que tenta explicar a gênese da moderna sociedade ocidental, diagnosticando suas patologias e buscando soluções para sua supressão. A modernidade abrange historicamente os séculos 18, 19 e 20 no Ocidente, podendo ser diferenciada tanto no que chama de processos de modernização quando de modernidade cultural (Habermas, p. 2002).

Essas duas esferas por ele delimitadas enfatizam os processos de racionalização ocorridos nos subsistemas econômicos e político e a segunda a autonomização operada no interior do mundo vivido. Para o autor, ocorreu uma desconexão entre a esfera do sistema e a esfera do mundo vivido, patrocinada pela racionalidade instrumental. A racionalização (um dos processos de transformações na modernidade relacionados às mudanças operadas nas

instituições segundo a racionalidade instrumental) tem uma conotação negativa para Habermas, porque expulsa dos espaços em que age a razão argumentativa, a racionalidade comunicativa. A dissociação (outro processo de transformação da modernidade que desconecta a produção material de bens e a dominação dos verdadeiros processos sociais) implicou, como dito, o desengate do mundo vivido do sistema, permitindo pela racionalização a colonização do mundo vivido pelo sistema. A razão comunicativa que se encontrava no mundo vivido é retirada dos espaços institucionalizados ancorando-se nas “esferas de valor”. A colonização refere-se à penetração da racionalidade instrumental e dos mecanismos de integração, dinheiro e poder, no interior das instituições culturais. Essa construção permite pensar a identidade moderna organizada a partir de uma ação comunicativa onde o eu encontra-se fundado na linguagem.

Habermas vê a ação comunicativa, posta em prática pela razão comunicativa, essencialmente dialógica, substituindo o conceito monológico da razão pura de Kant, que não dialoga com o exterior. Sendo assim, ela não se assenta sobre o sujeito epistêmico, mas pressupõe o grupo como elemento necessário da ação, e a linguagem, elemento constitutivo do consenso.

Neste sentido pode-se dizer que, para Habermas, o conhecimento não acontece solitariamente entre sujeitos e objetos, porém na interação da filosofia da consciência com a filosofia da linguagem. Há em curso uma mudança da visão paradigmática da consciência – em que o conhecimento centrado no sujeito, é obtido pela racionalidade e baseado em ações cognitivo-instrumentais – para uma visão paradigmática da linguagem em que o conhecimento é fruto da

racionalidade centrada na comunicação, através de um sujeito dialógico baseado em atitudes de reciprocidades.

A modernidade, Habermas propõe pensá-la a partir da leitura que faz da sociedade como relação entre o sistema e o mundo vivido. O mundo vivido constitui o espaço social em que a ação comunicativa permite a realização da razão comunicativa, calcada no diálogo e na força do melhor argumento em contextos interativos livres de coação. Já por sistemas, entende aquelas estruturas societárias que asseguram a reprodução material e institucional da sociedade: a economia e o dinheiro – que asseguram a integração sistêmica. O sistema é regido pela lógica da razão instrumental. Garantir a descolonização do mundo vivido pelo sistema é possível a partir do reacoplamento dos dois mundos motivados pela razão comunicativa, e necessário. Habermas, nas palavras de Freitag (2005, p. 185), pesando na situação atual da democracia e do Estado, diz:

Ao Estado democrático nacional associavam-se muitas idéias: o nacionalismo do cidadão de uniforme, a ideologia de justiça de uma sociedade fundada no trabalho, o ethos da racionalidade instrumental incorporado no Estado centralizado, etc. Nada disso nos entusiasma hoje em dia. O que continua sendo exemplar, exigindo instituições políticas livres, são a democracia e os direitos humanos. Mas tais instituições serão constantemente desmentidas pelo cotidiano da injustiça social da repressão e da miséria, se não for possível instituir uma política de renovação durável, ancorada na cultura política.

A necessidade de descolonizar o mundo vivido do sistema, de recolocar a razão comunicativa como centro dos dois mundos num processo contínuo de negociação, para se restaurar as democracias modernas, é o objetivo de Habermas. Para ele, a crise da modernidade cultural tem raiz no processo de

diferenciação e autonomização da conceitualização da cultura, ou seja, separação entre os dois mundos. Essa diferenciação reduz o campo de atuação da razão comunicativa ao espaço do mundo vivido, permitindo que a base institucional seja contaminada pela razão instrumental. Habermas, em outras palavras, propõe uma saída para a questão da alienação do sujeito no mundo. Ou seja, sua Teoria da Ação Comunicativa vai empenhar um esforço a fim de fazer retornar a razão comunicativa ao mundo vivido como tentativa de reconectar os dois mundos da modernidade separados pelo processo de dissociação da produção material de bens pela razão instrumental.

Essa introdução ao pensamento habermasiano permite refletir a partir da Teoria da Ação Comunicativa a relação do conceito de identidade e diferença em Habermas, construída nos processos de interação dialógica entre os diversos atores no mundo vivido. Em *A inclusão do outro*, Habermas (2004, p.172) diz que

A coexistência com igualdade de direitos de diferentes comunidades étnicas, grupos lingüísticos, confissões religiosas e formas de vida não pode ser obtida ao preço da fragmentação da sociedade. O processo de desacoplamento não deve dilacerar a sociedade numa miríade de subculturas que se enclausuram mutuamente.

Essas palavras expressam a visão do autor não somente sobre a modernidade mas também no que diz respeito à sua proposta de descolonização do mundo vivido pela razão comunicativa. Se para Habermas, o *desacoplamento* não pode transformar a sociedade numa miríade de subculturas é porque vê na ação comunicativa do sujeito um processo de integração, ou de inclusão do outro, no

mundo vivido através de negociação pública, via argumentação, da razão comunicativa.

A modernização foi produtora de uma identidade provida de uma razão instrumental que congelou, ou colonizou, as práticas sociais, cristalizando as esferas da vida em detrimento dos espaços de construção democrática. Tanto é que vê, na modernidade, o império da razão instrumental, porém não sem antes encontrar nos espaços de produção dialógica da ação comunicativa, a saída para a crise moderna. Por isso, é que a promoção da razão comunicativa no interior do mundo vivido – através de redes de comunicação, organizações não-governamentais, iniciativas e movimentos cívicos assumidas pelas arenas públicas – é um componente estrutural importante para impedir a paralisação e consolidação de estruturas da modernidade com características patológicas.

No plano filosófico, a questão da diferença na contemporaneidade ganha um status relevante em Habermas. Ela é configurada na relação dialógica com o outro. Os sujeitos recompõem-se permanentemente pela ação comunicativa através do uso da razão comunicativa. Se desde o início do projeto moderno, a identidade foi capsulada pela razão instrumental e a diferença inexiste, ou melhor, aparece como a outra face não hegemônica da identidade nacional, seja ela de que estatuto for, Habermas reconhece que, nos dias atuais, este processo de clausura da identidade deve encerrar-se com seu projeto de descolonização.

Se para Kant as faculdades da razão humana criavam a ciência e instituíam a moral, nem tanto se confirmava a natureza dessa faculdade. A razão não é um

dado a priori, mas se constitui a partir do nascimento da criança, pois o sujeito epistêmico constrói e reconstrói seu conhecimento, elabora seus instrumentos de pensamento na descoberta deste mundo (Freitag, 2005, p. 77).

Se na modernidade a diferença ficou reduzida a espaços de pertencimentos regulados pela identidade nacional e, posteriormente, pelas pertenças culturais, pode-se dizer que o autor ao propor a liberação da identidade, agora conduzida pela ação comunicativa em redes de comunicação nos espaços públicos do mundo vivido, também alerta sobre os perigos ou os problemas de se enxergar a diferença a partir das identidades. Habermas vê no processo de modernização societário, neste sentido, uma exclusão da diferença, pois a razão instrumental implanta um regime de colonização das identidades, expulsando as diferenças para além do mundo vivido. Porém, Habermas reconhece a importância dos direitos dos povos à auto-organização.

Os direitos às diferentes comunidades étnicas, nacionais, sexuais e religiosas devem ser produzidos pelo entendimento da razão comunicativa, ou nas palavras de Habermas, “com sensibilidade para as diferenças”. Eles devem ser resguardados sem que com isso os princípios gerais do entendimento comunicacional seja fragmento pela racionalidade da razão instrumental. Habermas é categórico em ver no multiculturalismo a existência de uma cultura comum (2004, p.173),

Membros de todos os grupos (...) terão que adquirir uma linguagem política e convenções de comportamento comuns para poder participar eficientemente na competição por recursos e na proteção dos interesses

do grupo, assim como dos interesses individuais numa arena política compartilhada.

Tanto Habermas quanto Jacques Derrida se preocupam com o problema das identidades e ambos alertam sobre aquilo que chamam, no caso de Derrida, de narcisismo das minorias. Inclusive, Derrida (2004, p. 34) é claro quando diz, no diálogo travado com a psicanalista Elisabeth Roudinesco, que:

Sempre desconfiei do culto identitário, bem como do comunitário, que lhe é tão freqüentemente associado. (...) resisto com a senhora, a esse movimento que tende para um narcisismo das minorias que vem se desenvolvendo por toda a parte – inclusive no movimento feminista. (...) pronunciei-me contra a paridade porque acho que não se faz avançar a luta das mulheres com cotas. Isso me parece até mesmo humilhante.

Habermas caminha, também, neste sentido, pois sua Teoria da Ação Comunicativa, como vimos, não se alicerça nas práticas culturais de pertencimento. Seu pensamento se distancia da idéia corrente que tenta igualar diferença à identidade, de nivelar seu alicerce teórico no chão de movimentos identitários, de políticas do corpo e de práticas de pertencimentos. Habermas, porém, ao construir sua teoria da ação comunicativa pauta-se por uma nova proposta emancipatória centrada na universalização da argumentação numa esfera pública. A construção de uma esfera pública passa ao largo da idéia de comunitarismo, apesar de ambos reconhecerem a importância de se atentar para as nuances políticas, sociais e econômicas de práticas concretas de exclusão que determinados grupos minoritários estão submetidos. Resta, então, pensar a dimensão cultural moderna do problema, de suas práticas sociais como

mediações de inclusão. Com este mapeamento torna-se possível redimensionar não somente os apontamentos traçados pelos autores até aqui pesquisados como também ampliarmos nosso problema, já que a cada análise, paradigma e teoria apresentam-se num terreno conflituoso acerca do conhecimento (re e des) da diferença.

Finalmente, pode-se dizer que ao apresentar sua Teoria da Ação Comunicativa, Habermas aponta-nos duas questões. Primeira, que a base para a produção de novas modalidades de participação de um espaço público deve acontecer, exclusivamente, pela argumentação e não pelos reconhecimentos culturais. Ainda que demonstre preocupação com os direitos às minorias (Habermas, 2004) ele reivindica a necessidade de uma prática política orientada por uma razão comunicativa que busque o entendimento. Ou seja, ele não coloca à frente de seu projeto temas contemporâneos muito debatidos pelos culturalistas, como pertencimentos, identidades, reconhecimentos. Segundo, seu projeto é emancipatório. Diferentemente dos filósofos da diferença, Habermas tem sempre a preocupação de apontar alternativas para os problemas das sociedades contemporâneas e o bloqueamento operado pela razão instrumental. Aliás, foi este o motivo da atualização da Teoria Crítica. Essa visão habermasiana, contudo, longe de resolver a questão da diferença, insere-a, novamente, em outros problemas conceituais difíceis de solucionar.

4.2 Estudos Culturais

Os Estudos Culturais – como ficou conhecido o trabalho desenvolvido pelos pesquisadores do Centre for Contemporary Cultural Studies (CCCS), na Inglaterra – inicialmente, com textos publicados sobre a alteração dos valores tradicionais da classe operária inglesa no pós-guerra, marcaram uma nova etapa para os estudos em comunicação com pesquisas em diversos campos do conhecimento, contribuindo para o entendimento do processo comunicacional. Para Escosteguy (apud SILVA, 2000, p. 138-144):

As relações entre cultura contemporânea e sociedade, isto é, suas formas culturais, instituições e práticas culturais, assim como suas relações com a sociedade e as mudanças sociais compõem seu eixo principal de pesquisa. (...) A perspectiva marxista contribuiu para os Estudos Culturais no sentido de compreender a cultura na sua 'autonomia relativa', i.e., [isto é] ela não é dependente das relações econômicas, nem seu reflexo, mas tem influência e sofre conseqüências das relações político-econômicas.

A partir da década de 50, estes estudos também encontram eco nos EUA, Canadá, América Latina, Austrália e África. Neles, se fortalece um grupo de pesquisadores interessados em entender outros processos de dominação cultural não só interligados às lutas de classe como também às tentativas de resistência e rejeição presentes em minorias étnicas, sexuais, políticas, religiosas, nacionalistas.

Stuart Hall tem ajudado a refletir sobre as práticas comunicacionais. O artigo *Quem precisa de identidade?*, publicado por Silva (2000a, p. 103), discute e apresenta o seguinte conceito de identidade. Para ele,

Ela tem a ver com a questão da utilização dos recursos da história, da linguagem e da cultura para a produção não daquilo que nós somos, mas daquilo no qual nos tornamos. Tem a ver não tanto com as questões 'quem nós somos' 'ou 'de onde nós viemos', mas muito mais com as questões 'quem nós podemos nos tornar, 'como nós temos sido representados.

Essa utilização dos recursos da história, linguagem e cultura transporta a questão da identidade para os arredores da alteridade já que não se consegue percebê-la distante da existência do outro que a ajuda a demarcar-lhe seu estatuto subjetivo. A identidade autônoma e centralizada do cartesianismo, conforme o autor, foi sendo substituída, a partir do século 19, por um sujeito descentrado. É o próprio Hall, em *A identidade cultural na pós-modernidade*, que aponta estes descentramentos como sendo o pensamento marxista, a teoria freudiana, o trabalho da lingüística estrutural de Saussure, a pesquisa genealógica de Foucault e, por fim, o impacto do feminismo nas lutas contra a dominação sexual.

O que todos estes trabalhos têm em comum é o reconhecimento da inexistência de uma identidade dotada de uma razão unificada e que mesmo reconhecendo a presença do outro a vê como portadora de uma identidade que se opõe a partir de um todo organizado economicamente, psicologicamente e sexualmente. O reconhecimento da diferença centraliza-se numa materialidade empírica dotada de significação coletiva, representada por um grupo minoritário. Falar da diferença, nesse sentido, é falar das localizações corporais estigmatizadas na superfície dos movimentos sociais ou das manifestações públicas de grupos de excluídos organizados

Na América Latina, a partir da década de 80, importantes trabalhos foram desenvolvidos por pesquisadores em diversas áreas como antropologia, comunicação, consumo e suas intersecções. Nesta linha, a tese de doutoramento de Sousa (1986) sobre telenovela, em meados de 1980 já sinalizava um olhar atento sobre a recepção dos produtos midiáticos. Para este autor, os telespectadores, referindo-se ao público latino-americano de telenovela mantém uma relação com a mídia que vai muito além da simples absorção passiva dos hábitos, valores e comportamentos que são veiculados. Seu estudo, fruto de uma pesquisa teórica e empírica, foge do reducionismo economicista, contribuindo para o entendimento das práticas comunicacionais dos receptores. A noção de cultura, conforme Appadurai (apud Canclini, 2005, p. 24) deve ser compreendida “não mais como entidade ou pacote de características que diferenciam uma sociedade da outra. Concebem cultura como sistema de relações de sentido”

Neste aspecto, o entendimento de cultura como aquilo que vai sendo construído por todos os atores do processo comunicacional tem se destacado em tais análises, sem portanto também excluir a influência do econômico, bem como a resistência, a rejeição e a assimilação dos produtos culturais massivos. Compreender as mediações presentes nas trocas de sentidos estabelecidas no processo de elaboração identitária, inclusive a relativização da força dos veículos de comunicação e a importância de fatores como o grupo de amigos, o bairro, o clube, a escola, etc, e a busca pelo pertencimento, tem sido a contribuição deste pesquisador para os estudos comunicacionais.

Numa linha argumentativa próxima, Martín-Barbero (2001) tem se posicionado como um expoente bastante produtivo para a pesquisa em comunicação. A obra *Dos meios às mediações* articula de modo interessante as tecnologias comunicacionais às dinâmicas culturais no âmbito dos fenômenos da globalização e dos movimentos populares.

Martín-Barbero resgata o conceito gramsciano de hegemonia possibilitando pensar os sujeitos do processo comunicacional, massivo ou popular, para além de um posicionamento sempre passivo e orientado por valores que não são os seus. O conceito gramsciano de hegemonia se contrapõe à idéia de "dominação". Na realidade, o que estabelece uma hegemonia é um intrincado sistema de relações e de mediações. É um complexo de atividades culturais e ideológicas – das quais são protagonistas os intelectuais – que organiza o consenso e permite o desenvolvimento da direção moderada.²⁶ A operação de desbloqueamento, a partir do marxismo, como fala Martín-Barbero (2001, p. 116), da questão cultural e da dimensão de classe na cultura popular somente se torna possível pela releitura do que vem a ser hegemonia. Segundo este autor:

Está em primeiro lugar o conceito de hegemonia elaborado por Gramsci, possibilitando o processo de dominação social já não como imposição a partir de um exterior e sem sujeitos, mas como um processo no qual uma classe hegemônica, na medida em que representa interesses que também reconhecem de alguma maneira como seus as classes subalternas. [...] O que implica uma desfuncionalização da ideologia – nem tudo o que pensam e fazem os sujeitos da hegemonia serve à reprodução do sistema – e uma reavaliação da espessura do cultural: campo estratégico na luta para ser espaço articulador dos conflitos.

²⁶ Ver o interessante estudo de PORTELLI *Gramsci e o bloco histórico*, 1977.

Sob este aspecto é possível pensar a diferença enquanto espaço de construção de um sujeito histórico, individual ou coletivo, que organiza sua subjetividade na comunicação negociada com a alteridade.

A atualidade dos Estudos Culturais vem em apresentar algumas considerações teóricas e metodológicas à visão de cultura e suas intersecções com as esferas da economia, política e práticas comunicacionais. Em outras palavras, para os Estudos Culturais, a leitura proposta pelo paradigma marxista e seu legado na Teoria Crítica, não compreende como a classe realmente vive por meio de relações cotidianas de raça e de gênero. Para Giroux (2003, p. 36):

Marcado pelo pressuposto de que as considerações de raça e gênero não podem contribuir para uma noção geral de emancipação, o legado da política baseada no sistema de classes distingue-se por uma história de subordinação e de exclusão para com os movimentos sociais marginalizados.

Num sentido próximo, Martin-Brabero (2001, p. 82) questiona a visão reducionista dos frankfurtianos ao compreender a cultura a partir de um conjunto representacional da arte e da cultura erudita e como um modelo de cultura de massa monolítica francamente em contraste com um ideal de arte autêntica. Para ele, isto:

Cheira demais a um aristocratismo cultural que se nega a aceitar a existência de uma pluralidade de experiências estéticas, uma pluralidade dos modos de fazer e usar socialmente a arte. Estamos diante de uma teoria da cultura que não só faz da arte seu único e verdadeiro paradigma, mas que o identifica com seu conceito: um 'conceito unitário' que relega a simples alienante diversão qualquer tipo de prática ou sua da arte que não possa ser derivado daquele conceito.

Porém, a negação de outros modos de dominação é a rejeição, não da identidade enquanto plataforma para a existência da subjetividade, mas da diferença como o outro da identidade, o diferente. A diferença é reconhecida na modernidade a partir de características que se materializam nas identidades do mundo burguês e gerida, segundo Michel Foucault, como fator de construção da identidade. Por isso, cristaliza-se no horizonte dos excluídos, como uma racionalidade de Estado entre outras que são permanentemente construídas ao longo do processo histórico. Assim, a diferença passa a ser compreendida como identidades de grupos marginalizados dos estados-nacionais como os loucos, os mendigos, as mulheres, os colonizados, os imigrantes, os desempregados e os criminosos.

Seja como for, ao longo da última metade do século 20 a contribuição teórica e a influência generalizada da Teoria Crítica, em vários campos proporcionaram um amadurecimento da análise acadêmica e ativista, principalmente, nos países de capitalismo periférico como no Brasil e em toda a América Latina. Contudo, ainda assim o que vai servir de base para os posteriores debates acadêmicos é o aspecto puramente empírico e materialista que sustenta essa teoria. Ao compreender as questões de identidade, de classe, eminentemente ligadas a um coletivo que se enuncia de modo unificado e abrangente, ela não considera as singularidades que recaem sobre cada individualidade. Pois, como lembra Giroux (2003, p. 39):

Além disso, pode-se acrescentar a insistência de Theodor Adorno e de Max Horkheimer de que questões a respeito da cultura não podem ser abstraídas de questões com relação à econômica e à política, nem podem ser rejeitadas como sendo simplesmente superestruturais.

Contudo, ainda continuamos a falar na racionalidade das identidades, se esta expressão já não é redundante. De uma forma ou de outra, o modo de pensar a subjetividade continua a ser pelo contorno de identidades movidas, ora pelo pertencimento ora pela exclusão. Porém, não se tem aceitado, teórica e politicamente, com facilidade a existência excessiva das “identidades”, vividas e pensadas como um caminho para a convivência humana. A mídia reforça tal orientação ao criar representações de subjetividades coletivas constituídas, muitas vezes, por estereótipos. Bhabha (2001, p. 105) lembra, ao falar sobre o discurso do colonialismo, que “o estereótipo, que é sua principal estratégia discursiva, é uma forma de conhecimento e identificação que vacila entre o que está sempre no lugar, já conhecido, e algo que deve ser ansiosamente repetido(...)”. Janine (2000, p. 43) sobre este assunto, diz o seguinte:

Uma política só pode ser libertadora se ela for capaz, também, de nos libertar da identidade. Sem querer condenar demais as identidades, que em branda medida são úteis e até necessárias à vida, ao agir, o fato é que temos padecido mais de seu excesso que de sua falta. As políticas dos lobbies – e entre elas as dos movimentos sociais concebidos ao modo norte-americano – enfatizam em demasia as identidades.

Na mesma obra, mais adiante, Janine esclarece que “o ódio é mais fruto da exacerbação identitária do que de sua ausência”. (Janine, 2000, p. 43). As guerras, os conflitos religiosos e étnicos, são desta forma, vistos como exacerbação das pertenças comunitárias mantenedoras, para ele, das práticas segregatórias, muitas vezes, racistas. Assim, é possível pensar a diferença sem ter que necessariamente submetê-la a identidades nacionais, sexuais, raciais ou às políticas de identidade ou às dinâmicas de pertencimento?

Nesta linha de pensamento, os Estudos Culturais, quando não fetichiza termos como cultura, diferença e pertencimento, têm demonstrado um caminho interessante para pensar a diferença enquanto lugar não da identidade, mas de intersecção de discursos, de sentidos, de comunicação inter-subjetiva. Além disso, as leituras dos Estudos Culturais afinam-se às do Multiculturalismo ao problematizar a dimensão da diferença na contemporaneidade. Em outras palavras, os estudos e as sociedades multiculturais reconhecem, por um lado, os modelos de espaços nacionais e suas dificuldades em conviver com a diferença e, por outro, denunciam a falência do projeto moderno em sua dimensão filosófica, política-econômica e cultural.

4.3 Multiculturalismo

Pensar em Deus é desobedecer a Deus, porque Deus quis que o não conhecêssemos, por isso se não nos mostrou.

Fernando Pessoa

Outro termo que aparece nas discussões e análises sobre a sociedade contemporânea é o multiculturalismo. A partir da década de 60, nos EUA, as manifestações ativistas contra o racismo cometido a negros norte-americanos, somados aos conflitos políticos e sociais do pós-guerra, denunciavam a dominação de brancos, o autoritarismo hegemônico de certas identidades e a situação discriminatória de várias ex-colônias na América Latina, África e Ásia.

Líderes e movimentos políticos e religiosos foram importantes para mostrar variedade de culturas presentes na cultura nacional até, então, vista como uma unidade estável e coerente. Os exemplos são muitos e podemos destacar alguns. Martin Luther King, nos EUA, criticou radicalmente a submissão negra e reivindicou direitos civis. A feminista Simone de Beauvoir, na França, com o livro *O segundo sexo* (1949), denunciou a desigualdade política entre sexos, exigindo igualdade de direitos.

Falar em crise da identidade moderna pode parecer estranho pois estamos nos remetendo ao período da história humana em que o conceito de identidade atrelado ao de sujeito nasce como uma figura discursiva, de forma unificada e possuidor de uma identidade racional autônoma, nos moldes do cogito cartesiano (Hall, 2005). O sujeito moderno – unificado e racional, soberano e autônomo – porém, traz consigo a semente de seu próprio descentramento, como confirmam as leituras de Karl Marx, Ferdinand Saussure, Sigmund Freud, Jacques Lacan e Michel Foucault.

Através da figura da identidade moderna vemos um sujeito que se constitui através do inconsciente (Freud), de processos lingüísticos instáveis (Saussure), de condições históricas materiais dadas previamente (Marx), de um poder disciplinar (Foucault) e de movimentos sociais de contestação da lógica imperante. Todos esses deslocamentos (Hall, 2005) contestam a breve soberania do sujeito moderno, unificado por uma identidade centralizadora, racional, numa progressiva contestação aos valores e práticas modernizantes, que marca todo o advento da modernidade.

Se há um projeto moderno, como fala Jürgen Habermas (2002), existe uma acirrada disputa sobre as relações de poder e as posições do sujeito hegemônico: o homem branco europeu, de idéias liberal-rationais, portador de uma verdade secular dita aos povos do mundo. Num certo sentido, a modernidade se apresenta democrática e liberal, pautada pela igualdade, liberdade e fraternidade, com uma promessa de subjetividade autônoma, diz Habermas. Porém, contrariamente, Michel Foucault (1997) lembra que essa episteme moderna surge organizada por uma racionalidade disciplinadora que cria posições de sujeito, através de métodos de subjetivação, pouco independentes. É por isso que, para Michel Foucault, o liberalismo também possui uma visão que muito se distancia da neutralidade cultural. “Também a democracia e o Estado de direito não foram forçosamente liberais, nem o liberalismo forçosamente democrático e nem mesmo vinculado às formas de direito” (Foucault, 1997, p. 94).

Seja como for, o século 20, moderno, liberal, democrático e bélico, vai vivenciar um caldeirão de manifestações incendiárias colocando por terra a pretensa solidez, certeza e confiabilidade da modernidade. Numerosos fenômenos explodem em diversas partes do globo – como os apresentados no início deste trabalho – colocando na pauta do dia as antigas opressões primordialmente de classe e de gênero, somadas às culturais, étnicas, raciais, religiosas, nacionais. Contudo tais fenômenos devem ser analisados à luz de instrumentos distintos pois se o clímax do acontecimento evidencia as condições de opressão de uma minoria que maciçamente invade o debate político cultural da modernidade, essa invasão

se dá através do discurso da diferença, de seu reconhecimento e de outras condições de redistribuição dos bens disponíveis na sociedade.

Habermas (apud Taylor, 1994) oferece uma importante orientação sobre esses fenômenos sociais que merecem uma análise cuidadosa por remeter a contextos e lutas distintos. De acordo com ele, o feminismo, o multiculturalismo, o nacionalismo e a luta contra a herança eurocêntrica não devem se confundir. Todos eles relacionam-se por se defenderem contra a opressão, a marginalização e o desrespeito e, assim, lutam pelo reconhecimento de identidades coletivas, no contexto de uma cultura majoritária, ou, como lembra, *dentro da comunidade dos povos*.

Para o feminismo, segundo o autor, a briga é pelo reconhecimento, e tem início como uma luta sobre a interpretação dos feitos e interesses específicos dos gêneros. Já a reivindicação pelo reconhecimento das minorias étnicas e culturais oprimidas é um assunto que merece análise específica conforme os contextos históricos a qual pertencem, pois o desafio aumenta quanto maiores forem as diferenças religiosas, raciais ou étnicas. Os movimentos de libertação, diz Habermas, nas sociedades multiculturais, são fenômenos disformes.

O caso das minorias nacionais – curdos, irlandeses, bascos – difere também. Essas minorias emergiram no processo de formação dos estados e reivindicam a ação política enquanto povo capaz de se auto-comandar. Num outro sentido ainda, a luta contra a hegemonia ocidental tem produzido uma ácida relação entre o Oriente-Occidente. As constantes interferências ocidentais em

território oriental são vistas como um desrespeito em relação à identidade e autonomia árabe-islâmica. Além dessas particularidades, diferenças de análise também reclamam olhares distintos, pois se pode compreendê-las sob a perspectiva da política, da filosofia e da cultura e do direito.

Se para Habermas a distinção de análise é importante para esclarecer os marcos de debate, e sem dúvida o é, Charles Taylor (1994) caminha num sentido de compreender as identidades em luta, de acordo com seu clássico artigo “*A política de reconhecimento*”. A tese deste autor centra-se no fato de a identidade estar diretamente apoiada na existência ou inexistência de reconhecimento incorreto dos outros, o que prejudicará na auto-imagem que cada um cria de si. Para Taylor, “o reconhecimento incorreto, não implica só falta de respeito devido. Pode também marcar as suas vítimas de forma cruel, subjugando-as através de um sentimento incapacitante de ódio contra elas mesmas.” (1994, p. 46). Taylor é enfático ao afirmar que a necessidade de reconhecimento não é nova na idade moderna, mas as condições que podem levar a uma tentativa de reconhecimento ao fracasso, sim, e esta recusa uma forma de opressão. Taylor é claro ao dizer que a ruptura nas sociedades multinacionais existe devido à ausência de reconhecimento do igual valor, pois os grupos dominantes consolidam sua hegemonia inculcando uma imagem de inferioridade nos grupos subjugados (Taylor, 1995). O reconhecimento centra-se na ética da autenticidade, que é o ser verdadeiro consigo mesmo, com a própria originalidade, que pode ser descoberta e articulada. Esta ética da autenticidade é tipicamente moderna e se assemelha aquilo que Anthony Giddens (2002) chama de auto-reflexividade.

Quanto à questão da autenticidade – que exige que as identidades expressem sua essência – e da política de reconhecimento de Taylor, fundada na dignidade da pessoa humana, Anthony Appiah (apud Taylor, 1995) mostra-se resistente à tese. Para ele, a retórica da autenticidade estabelece-se a partir das lutas que eu travo contra a família, religião, sociedade, escola, Estado. Porém, como fala o autor, “inventamos eus a partir de um estojo de opções à nossa disposição através da cultura e da sociedade. Fazemos realmente opções, mas não determinamos as opções entre as que escolhemos” (Idem, p. 171). Appiah deixa claro, exemplificando, que se alguém é negro numa sociedade racista, recodificado como *preto*, constantemente terá sua dignidade assaltada e, nesse contexto, é errado insistir no “*direito de viver uma vida digna*” em busca de reconhecimento, pois ser *preto* vai contra a sua dignidade. E, então, acabaremos por pedir para sermos respeitados enquanto negros. A exigência de ser tratado com igual dignidade, conforme Appiah, pauta-se no reconhecimento e aceitação da identidade do negro ou mesmo do homossexual a partir de um pedido de respeito por ser negro e homossexual.

A política de reconhecimento exige que a “nossa cor de pele, o nosso corpo sexual, seja reconhecido politicamente de maneira difícil para aqueles que querem tratar a sua pele e seu corpo sexual como dimensões pessoais do eu”. (Idem, 179). O autor questiona a política de identidade que vê a diferença pelo prisma do reconhecimento. Se a configuração do moderno passa pela construção de uma identidade nacional, que suprime a diferença cultural, para este autor, a lógica da

pós-modernidade, a partir da idéia do reconhecimento, trancafia a “diferença” na identidade.

Num sentido próximo à crítica feita por Appiah, Henry Giroux (2003) também problematiza a política de reconhecimento como sendo ela uma administração da diversidade por não ter muito a dizer sobre aquilo que ela opõe, ou de qual projeto político quer informar seu próprio discurso de crítica. Giroux (2003) classifica tal política de reconhecimento como uma versão do multiculturalismo que se nega a conectar as relações de poder às diferenças culturais, pois raça e diferença são neutralizadas pela lógica inclusiva, e muito se assemelha ao discurso do *politicamente correto*. A crítica à política de reconhecimento e à administração da diversidade “está enraizada em uma forma de essencialismo que pressupõe que os indivíduos habitem memórias culturais, lugares e experiências pré-constituídas diferentes, mas puras” Giroux (2003, p. 80).

A política de reconhecimento, nesta abordagem, seria fruto de um paradigma liberal que atualiza o debate da diferença na contemporaneidade garantindo seus princípios democráticos, porém negando-se a tensionar as relações de poder existentes no front da diferença cultural, não mobilizando as identidades sociais nos interesses de um projeto político contra-hegemônico mais amplo. Assim, é uma estratégia da sociedade de capitalismo financeiro que reconhece para incluir, e inclui para desmobilizar as forças de resistência, transformando as diferenças em identidades de mercado. Vários autores têm se pronunciado nesse sentido.

O problema das versões do multiculturalismo já tem sido abordado com frequência por diversos autores. Não raro pode-se apresentar pelo menos quatro versões sobre o assunto: um multiculturalismo conservador ou empresarial, um liberal-humanista, outro liberal de esquerda e, finalmente, o crítico. Todas elas, em maior ou menor medida, pouco têm contribuído para o avanço de uma proposta satisfatória sobre os problemas enfrentados pelas sociedades multiculturais contemporâneas.

Peter McLaren (2000), abordando a cultura americana, classifica o multiculturalismo conservador de assimilacionista, com um discurso hierárquico aristotélico, centrado numa visão essencialmente euro-norte-americana. Já o multiculturalismo liberal-humanista levanta a bandeira da igualdade entre as diferenças culturais, porém centrada na cidadania como pólo regulador das ações, identificada com as comunidades culturais anglo-americanas. O multiculturalismo liberal de esquerda caminha num sentido oposto, mas nem por isso menos problemático, pois trata a questão da diferença como “uma essência que existe independentemente da história, cultura e poder.” (McLaren, 2000, p. 120).

Uma outra versão para o problema das sociedades multiculturais é a apresentada por McLaren (2000, p. 110) através do chamado multiculturalismo crítico, pois a partir deste a perspectiva :

Conservadora, liberal da igualdade e a ênfase de esquerda na diferença formam uma falsa oposição. Tanto as identidades formadas na igualdade quanto as formadas na diferença são formas de lógica essencialista: em ambas, as identidades individuais são presumidas como autônomas, autocontidas e autodirigidas.

O que está em jogo para o autor é a disputa sobre o que vem a ser diferença. A perspectiva crítica vê a diferença como um produto da história, da cultura, do poder e da ideologia. Nesta linha de raciocínio, impossível generalizar por um lado a leitura da diferença fora dos contextos trabalhados, bem como conduzi-la a partir das frentes da igualdade e da diferença essencializada, como fala Appiah. A diferença ocorre. Ela é um entre, conforme os grupos que a negam, afirmam, assimilam, reconhecem, administram. Portanto, deve ser compreendida em termos de suas especificidades de sua produção.

A questão da redistribuição, tema que resiste à temática do reconhecimento, parece estar excluída, ou colocada em segundo plano na análise multicultural. Bauman (2003), crítico à tese do reconhecimento nestes termos, apóia o feito da nova esquerda que instituiu as novas disciplinas acadêmicas como estudos sobre negros, mulheres e gays, mas lamenta que essas temáticas estejam sendo usadas politicamente em detrimento de questões como a fome, a miséria, os sem-teto, os desempregados. Questões estas desestabilizadoras das condições de opressão contemporâneas. Cabe, então, perguntar por que o reconhecimento, exigência das sociedades modernas, surge com tanta expressividade na contemporaneidade e quais os limites conceituais e políticos do termo? O que, atualmente, vem a ser reconhecimento? E como as políticas de reconhecimento relacionam-se com as práticas de pertencimento? Quais as conseqüências políticas e econômicas que as 'políticas de diferença' implicam para as sociedades atuais? Essas são questões para a próxima parte.

CAPITULO 5

Dignidade universal X Políticas de identidade: o sujeito na busca do pertencimento

CAPITULO 5

Dignidade universal X Políticas de identidade: o drama do sujeito na busca do pertencimento

Charles Taylor (1994) expõe que a constituição da identidade se dá pela “existência ou inexistência de reconhecimento e, muitas vezes, pelo reconhecimento incorreto dos outros”. O destaque para o reconhecimento se dá duplamente. Primeiro porque com a modernidade há uma hipervaloração da identidade que passa a ser compreendida como um projeto pessoal de cada um. A relação com os outros surge como fator preponderante para a constituição do eu. E isso sem dúvida como conseqüência da própria idéia de autenticidade que a partir do século 13 vai se formando. Autenticidade associada à idéia de que os seres humanos são dotados de um sentido moral de bem e mal. Anteriormente essa noção moral estava fundada em Deus ou na própria Idéia de bem essencial para se atingir à *plenitude do ser*.

Essa mudança faz parte da nascente concepção de subjetividade caracterizadora da modernidade e marca o declínio da sociedade hierárquica. A moralidade funda-se na idéia de que é o sujeito responsável pela sua identidade a ser construída ao longo da vida num processo contínuo, internamente e externamente, de dependência do outro. Sendo assim se a autenticidade é formada na relação com o outro, no conhecer do outro, nas palavras de Taylor (1994, p. 46), “o reconhecimento incorreto não implica só a falta do respeito devido. Pode também marcar suas vítimas de forma cruel, subjugando-as através

de um sentimento incapacitante de ódio contra ela mesma”. Ou seja, a fonte fundamental da autenticidade é o diálogo, a interação com o outro, intercambiada pela linguagem. Uma relação de igualdade está nascendo. A democracia introduz assim o reconhecimento igualitário como marco fundante da era moderna. A novidade posta em evidência não é o reconhecimento em si, mas as condições que podem levá-lo ao fracasso. Tais condições deixam à mostra a passagem das sociedades da honra, hierárquicas, para as sociedades da dignidade, ou da igualdade. Inicialmente, o reconhecimento surge como uma política de igual dignidade, ou política de dignidade universal, amparado pela prerrogativa da igualdade humana. Tal política contrapõe-se à política da diferença que define, posteriormente, a não discriminação como exigência. Na política de igual dignidade nega-se a diferença pois que ameaça o ideal necessário para se constituir a democracia; e na política de diferença afirma-se a diferença como elemento fundante da identidade opondo-se à política de igual dignidade por obrigarem as pessoas a se juntarem de uma forma não verdadeira.

O modelo de igual dignidade tem sua tese, conforme Taylor(1994), fincado nas orientações rousseauianas que vê a solução para se criar uma sociedade livre a partir da exclusão de qualquer diferenciação dos papéis. O trinômio liberdade-em-igualdade, ausência de diferenciação e objetivo comum é a raiz desta política. A margem para reconhecer a diferença é pequena neste contexto. Contudo, pode-se notar que a questão ganha relevo quando, já no século XX, o tema do reconhecimento volta à cena pública a partir da segunda metade deste século com as lutas pela libertação das ex-colônias africanas e asiáticas, os

movimentos sexuais – gay e feminista –, o movimento negro, os movimentos nacionalistas, étnicos e religiosos, e também os novos movimentos sociais retomam a pauta do debate questionando a natureza da política de dignidade universal em contraponto às políticas de diferença. E adotar objetivos coletivos em nome de um grupo nacional acaba sendo visto como altamente discriminatório, pois que as fontes de adoção acabam sendo as identidades hegemônicas em detrimento das demais. Neste sentido, a idéia de autenticidade fundada no diálogo fica interrompida já que não encontra eco nas mediações legais posta em evidencia pelas identidades hegemônicas. Axel Honneth (2003, p. 277), defensor da tese do reconhecimento das diferenças, afirma que:

A auto-realização depende do pressuposto social da autonomia juridicamente assegurada, visto que só com base nela cada sujeito é capaz de se conceber como uma pessoa que, voltando-se a si mesma, pode entrar numa relação de exame ponderador dos próprios desejos.

De acordo com Honneth, os padrões reconhecimento do direito penetram o domínio interno das relações, já que os indivíduos necessitam de proteção ante aos perigos de uma violência física. As relações intersubjetivas na modernidade são constituídas não somente através da experiência dialógica, sintonizadas pelo amor, pela felicidade, pelo respeito mútuo, mas também por uma proteção jurídica advinda dos relacionamentos intersubjetivos em geral. A autonomia passa pelo alcance da juridicidade patrocinada pelo estado de direito. E o alcance do direito é fruto de uma sociedade de conflito. Nesse sentido Honneth discorda de Habermas que vê a razão comunicativa, centrada no entendimento, como saída para o

problema posto pela racionalidade instrumental. Honneth é crítico a essa idéia por achá-la não propulsora das lutas sociais, razão do reconhecimento. A tese de Honneth (2003, p. 17) então vê a base da interação sedimentada no conflito, e “sua gramática, a luta por reconhecimento”. Porém, Honneth não diz, porque não vai nessa direção, que Habermas traz para o debate o estado constitucional democrático, que está ausente também na argumentação de Taylor. A política de reconhecimento não se concretiza sem antes a universalidade da cidadania, sua condição preliminar. Nas palavras de Zygmunt Bauman (2003, p. 126):

A universalidade da humanidade é o horizonte pelo qual qualquer política de reconhecimento precisa orientar-se para ser significativa. A universalidade da humanidade não se opõe ao pluralismo das formas de vida humana; mas o teste de uma verdadeira humanidade universal é sua capacidade de dar espaço ao pluralismo e permitir que o pluralismo sirva à causa da humanidade – que viabilize e encoraje ‘a discussão contínua sobre as condições compartilhadas do bem.

O significado desse embate foi travado em duas frentes iniciais, como esboçado na primeira parte deste trabalho, a partir de um grupo de autores que debatem a diferença enquanto pensamento em oposição ao conceito estrito de identidade. Por um lado, Habermas (2004) vê identidade na diferença, porém apesar de não ser adversário da tese de reconhecimento das diferenças, questiona sua estratégia. Na outra margem, situam aqueles autores que fundamentam a diferença a partir da própria identidade em suas práticas de inclusão em que as mediações sociais, o direito, a cidadania, as mediações sexuais, religiosas, étnicas entre outras figuram como centro dinâmico das políticas de identidade.

Num outro sentido, a política de reconhecimento funda-se nas fileiras do direito e para tornar-se ela mesma um direito, e como diz Bauman (2003), tem que ser compartilhada por um grupo de indivíduo numeroso. “A diferença adequada ao reconhecimento sob a rubrica dos direitos humanos precisa ser encontrada ou construída”, Bauman (2003, p. 71).

Zigmund Bauman mostra-se preocupado com às políticas de diferença por entender que a noção de justiça está diretamente associada à de redistribuição e reconhecimento. Para Bauman (2003, p. 72):

As demandas de redistribuição feitas em nome da igualdade são veículos de integração, enquanto que as demandas por reconhecimento em meros termos de distinção cultural promovem a divisão, a separação e acabam na interrupção do diálogo.

O reconhecimento torna-se problemático quando ele fornece instrumento para separar e desagregar. Ele deve ser compreendido como direito de todos procurarem a estima social em condições de igualdade. Ai reside seu estatuto; porém a guerra pelo reconhecimento, nestes termos, conforme o autor, prepara os combatentes para a absolutização da diferença. E, além disso, a prática da diferença quando ausente do direito à redistribuição, tem pouco a dizer.

“O reconhecimento do ‘direito humano’, o direito de lutar pelo reconhecimento, não é o mesmo que assinar um cheque em braço e não implica aceitação a priori do modo de vida cujo reconhecimento foi ou está para ser pleiteado. O reconhecimento de tal direito é, isso sim, um convite para o diálogo no curso do qual os méritos e deméritos da diferença em questão possam ser discutidos e (esperemos) acordados, e assim difere radicalmente não só do fundamentalismo universalista que se recusa a reconhecer a pluralidade de formas que a humanidade pode assumir, mas também do tipo de tolerância promovido por certas variedades de uma política dita ‘multiculturalista’, que supõe a natureza

essencialista das diferenças e, portanto, também a futilidade da negociação entre diferentes modos de vida.” Bauman (2003, p. 74)

A crítica à política de reconhecimento concentra-se na crítica feita aos comunitaristas em geral. Pois que o pertence a uma comunidade acaba sendo visto, com justeza, como expressão de um contexto de insegurança social, cultural, econômica e política que não oferece referências e nega às pessoas o direito à assimilação, ou à participação do espaço público político-jurídico. As minorias em geral comunitarizam-se quando se vêem retiradas o direito à escolha num mundo que prioritariamente disse ser possível escolher – e não era esse o ideal de autenticidade dito por Taylor? – e não disponibiliza caminhos para isso. Quando o Estado-nação contemporâneo transforma a grande maioria em inúmeras minorias, órfãs de direitos, em seu sentido lato, surgem as comunidades de pertencimento amparadas por práticas de inclusão que dêem conta do sentido de desenraizamento vivido, já em prática com a modernidade. É neste contexto que surgem as políticas de diferença . Mais uma vez Bauman (2003, p. 97) diz que:

O novo descaso em relação à diferença é teorizado como reconhecimento do ‘pluralismo cultural’: a política informada e defendida por essa teoria é o ‘multiculturalismo’. Ostensivamente, o multiculturalismo é orientado pelo postulado da tolerância liberal, pela preocupação com o direito das comunidades à auto-afirmação e com o reconhecimento público de suas identidades por escolha ou herança. Ele funciona, porém, como força essencialmente conservadora: seu efeito é uma transformação das desigualdades incapazes de obter aceitação pública em ‘diferenças culturais’ – coisa a ser louvada e obedecida. A fealdade moral da privação é miraculosamente reencarnada na beleza estética da diversidade cultural.

O novo descaso em relação à diferença deve ser entendido como nova tradução da diferença nas lutas por reconhecimento que não considerem a questão da redistribuição de bens como mote fundante – ao lado da autenticidade, do amor, do direito, das escolhas pessoais, enfim – da identidade.

Tematizar a diferença pelo reconhecimento, pelas políticas de diferença, políticas de identidade, ou negá-la pela política de igual dignidade, ou de dignidade universal também contribui pouco para compreender o problema e oferecer saídas para ele. É por isso que a crítica ao multiculturalismo, em suas distintas variações, persiste, já que muitas teses multiculturalistas atrelam a defesa das diferenças seja a partir da sua celebração como pertencimento, seja de seu reconhecimento como representação política.

Diminui-se por um lado a questão da redistribuição de bens, materiais e simbólicos, e coloca-se distante das contestações a base universalizante do estado direito democrático, centrado na cidadania universal, como fala Habermas. Claro que a visão de espaço público aqui aparece atada apenas a público jurídico-político e hoje vários autores têm questionado essa sua única dimensão. Contudo, a discussão da diferença, nesta dupla entrada, pode aparecer de novo silenciada pela lógica da dominação moderna, se for diminuída essa dimensão política e jurídica do espaço público pautado pela universalidade da argumentação. Moreiras (2001, p. 90) também se posiciona crítico não somente à tese do reconhecimento, nesses termos, como também vai além ao dizer que a ênfase na defesa de uma “diferença cultural e social secularmente relutante em aceitar os parâmetros do estado nacional pode inadvertidamente passar a uma ênfase

contrária no consumo compulsivo da identidade.” Para Antônio Flávio Pierucci (1999, p. 115) o problema é grave pois quando se busca à representação da diferença não se pode omitir todos os representados, sendo a abstração uma necessidade.

Toda diferença, com efeito, para poder representar-se politicamente, deve também, e sempre, demandar o consentimento e o reconhecimento dos representados, o que supõe a 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 negras, as indígenas e as imigrantes, as japonesas e as coreanas e as indianas, as cubanas e as porto-riquenhas, as operárias e as burguesas. Ou seja não há como não fazer abstração da diferença étnica ou racial quando se fala em nome da mulher, não há como não fazer abstração da cor da pele ou da textura do cabelo.

Pierucci enxerga o reconhecimento através da representação política e jurídica, e percebe nesta representação as graves implicações, ou ciladas, que tal representação da diferença envolve.

Claro que não se pode perder de vista que, como alertam os *Estudos Culturais*, as questões de “políticas de diferenças”, de reconhecimento e os atuais movimentos culturais também problematizam não somente a situação de exclusão vivida por alguma minoria não representada no espaço público, ou distorcidamente representada, como ainda aproximam o reconhecimento como prática de pertencimento. Sousa (1999, p. 26) diz que:

O pertencimento pode se confundir com a participação, deixa de ser um sentimento para se traduzir em ação, deixa de ser sentimento para ser prática e é por esse caminho que a identidade se revela e o sujeito se torna ator.

Neste sentido que o pertencimento e reconhecimento se aproximam bastante. Essa ação também pode ser estendida à prática do consumo quando consumo é trabalhado como modo simbólico de fazer parte de grupos, de identidades, ou consumo visto como movimento de inclusão ante um contexto que exclui diariamente, e exclui não somente economicamente, porém exclui porque não oferece referências – sociais, políticas, econômicas, culturais – seguras como já tematizado por autores como Giddens (2002), Bauman (2005), Ortiz (2000) entre outros. Quanto a este sentido de consumo-pertencimento, observa-se que o pertencer redefini não somente o consumo e a identidade como a própria natureza do espaço público não vinculado somente pela argumentação porém pela presença dos condicionamentos do mundo simbólico.

Tanto a política de igual dignidade quanto a política de diferenças reorganizam o debate sobre o sujeito da contemporaneidade. Ambas o dimensionam seja pela força da argumentação na esfera pública – e esta ligada à esfera jurídico-política – seja pela prática de pertencimento, em que a luta pelo reconhecimento é sua face mais alardeada. Elas recolocam a existência da dualidade dessa temática que aparece como expressão agressiva e contraditória – pela impossibilidade de se representar a diferença – de um contexto que não tem referências e que legitima a diferença como representação da identidade, como verdade. A discussão do pertencimento, do reconhecimento e da universalidade da igualdade atualizam o debate sobre identidade e diferença, tornando-o objeto contemporâneo de estudo devido às tantas lutas e manifestações em destaque em várias partes do globo – com os contextos citados na primeira parte deste

texto – e remetendo-o constantemente à investigação do sujeito em suas trocas sociais de sentido.

Por fim, não restou comprovado ao longo de todo o trabalho que a ausência de uma política de representação, de reconhecimento, de identidade, venha a garantir a formação racional de consensos numa esfera pública, midiática ou mesmo política. Por outro lado, também não há garantias que as políticas de representação identitárias ofereçam suporte para se pensar qualquer modelo de organização do debate contemporâneo. Como já foi dito em capítulos anteriores

Não existe, a bem da verdade, caminho seguro quando o assunto é relacionar diferença com outros aspectos da vida cotidiana. Pensar em emancipação, em sociedades multiculturais é uma contradição. Emancipação é um conceito que parte de um sujeito universalista e em nossas sociedades modernas e atuais isso revelou-se, como demonstrado ao longo deste texto, complicado como lembra a Teoria Crítica. Necessariamente, a pluralidade humana é irreduzível, sendo necessário compreender a dinâmica das culturas e dos povos em temporalidades distintas.

O estudo cultural e transdisciplinar sobre reconhecimento, identidade e diferença tem como compromisso fornecer instrumental teórico que, não tentando responder definitivamente as questões que foram levantadas neste texto, também não se furte em enumerar os conflitos latentes e as perigosas escolhas políticas adotadas pelos governos e grupos. Este foi também o objetivo deste trabalho. Passemos agora às considerações finais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Considerações Finais

Para o grupo dos chamados filósofos da diferença, Foucault, Deleuze, Derrida, o caminho dos movimentos identitários, como mostramos no primeiro capítulo, é problemático por não criar condições de resistir aos dispositivos do poder, da sociedade do controle, ou da lógica do significado. Além disso, a busca de critérios de validação universais também é vista com desconfiança para esses autores.

Por outro lado, na tese dos defensores da construção do espaço público universal, centrado na defesa da universalidade da argumentação e do entendimento, as políticas da diferença poderia inviabilizar a construção de uma ação política, pautada na argumentação intersubjetiva, na esfera pública. E, finalmente, para autores que tematizam a diferença como identidade, visualizando a questão da diferença pelo enfoque da exclusão, as políticas de inclusão seriam uma oportunidade de se amenizar o mal-estar da contemporaneidade. A corrente ligada aos estudos do multiculturalismo crítico e dos estudos culturais enxerga o problema através das práticas de pertencimento culturais. Neste caso, a diferença vista como identidade parece, também, significar inclusão a um mundo cada vez mais excludente.

Uma coisa é certa: ser considerado diferente será sempre um perigo e, talvez, um risco não menor do que possuir uma identidade, já que a diferença hoje veste-se de identidade. Além disso, o conceito de diferença neste trabalho dialogou com os autores e correntes muitas vezes conflitantes. Assim,

resumidamente, podemos lembrar que para os *filósofos da diferença* diferença não é identidade; enquanto que para a sociologia, principalmente de origem marxista, diferença é exclusão e deve ser tratada a partir da hegemonia de uma esfera pública comum; enquanto que para grande parte dos autores do multiculturalismo e dos estudos culturais diferença é a busca de pertencer a um comum. Seja como for, cabe retomar os questionamentos iniciais e pensar algumas respostas.

Primeiramente, levantou-se, desde o início deste trabalho, um constante questionamento sobre a atualidade do termo diferença e se ela tem representado uma nova forma de identidade. Ou, ainda, se se pode dizer que a diferença não mais se expressa, necessariamente, como uma manifestação da exclusão. Todas essas questões foram norteadoras aqui. Ficou claro que há uma corrente de estudos, partindo da produção sociológica, dos Estudos Culturais e do Multiculturalismo, que tem enxergado a diferença como uma nova forma de pertencer a espaços comuns de representação identitária. Esse sentido se fundamenta numa concepção de diferença organizada pela lógica da inclusão e vê nas manifestações urbanas – tribalismos, políticas de cotas, passeatas e movimentos identitários – uma nova maneira de habitar o mundo. Isso tanto pela questão da insegurança generalizada dos contextos sociais, políticos, culturais e econômicos, quanto pela questão da exigência da criação de novas representações dos indivíduos, historicamente, marginalizados das sociedades. Essas lutas tiveram projeção frente às novas configurações da comunicação midiática promovida pelo desenvolvimento tecnológico em escala mundial, que se

não foi determinante desses conflitos, pelo menos os tornou globais e públicos. Então, pensar o pertencimento e o reconhecimento como inclusão a um comum em crise é uma tentativa de, se não resolver o problema, nem apontar soluções, porém, pelo menos, encontrar, outro caminho para se compreender essas práticas.

Contudo, como parte das respostas àquelas questões – diferença como identidade, diferença como exclusão – foram negativas, o problema tomou novos contornos e necessitou-se olhar para mais além. Com isso, uma questão contraditória se firmou ao longo da pesquisa, a partir de leituras distintas, mas que partiram da mesma situação. Primeiro, quando negamos a diferença como identidade, pensando em Foucault, Deleuze, Derrida, ficou claro que a hipótese mais coerente ampara-se na leitura da diferença como uma questão, permanentemente, que não se equaciona em soluções identitárias. Essa é sua razão de ser. Por conta disso, a diferença, principalmente pensando a partir de Foucault, foi e é usada como um modo de produção de subjetividades, que, ao longo da modernidade, surge como um dispositivo do poder. O Estado nação da modernidade construiu a diferença, ou melhor, ela foi gerida, num processo constante de disciplinarização dos corpos e mentes. Ela tem sido necessária às dinâmicas do poder e, derivadamente, pode-se dizer que é produtiva à economia, à política e à sociedade em geral. Ela oferece um modelo do outro, do outro que é negado e perigoso, que deve ser evitado a partir da afirmação de uma identidade normal. Contemporaneamente, esse discurso sobre a diferença, que a transformou em palavra de ordem, buscou inclui-la para dinamitar seus perigos, já

que o *fora* na modernidade ofereceu muitos perigos, pondo em risco a estabilidade do estado-nação. Um problema, porém, que foi resolvido pelo consumo que inclui para gerar identificações. Esta solução por ser vista como um mecanismo de constante processo de atualização dos dispositivos de poder.

Contudo, o problema não cessou ai. Não compreendê-la como identidade aproxima à leitura habermasiana que também assim a tem visto. Habermas ao buscar uma leitura emancipatória da modernidade tentando livrá-la das ciladas da razão instrumental, vê a diferença como agente que impede a construção coletiva do entendimento. Pois, para ele, o espaço público de argumentação, da ação comunicativa, pautado pela razão comunicativa, não pode ser reduzido a um mundo de subculturas, buscando reconhecimento para suas práticas identitárias. Isso inviabilizaria a esfera política de participação. Nesse sentido, se Habermas em busca da emancipação chega ao entendimento como saída para a crise da modernidade, Foucault desconsidera a emancipação para pensar, livremente, a diferença. Essa deve ser vivida nas trincheiras de um mundo em crise. Sua estética da existência não se regula a partir de movimentos sociais libertários, nem vê razão no entendimento de Habermas, pois este, por si só, é insuficiente frente as estratégias de poder. A estética da existência é uma construção constante da subjetividade humana, tornando-o sujeito moral de sua ação em cada espaço que ocupa na sociedade. Com Habermas buscamos o diálogo via razão comunicativa mas ainda pensamos num sujeito universal emancipatório. Com os pós-estruturalistas ficamos conscientes de nossa fragilidade e dos perigos de um projeto comum nos reservaria.

Assim, em face de tudo que foi dito, podemos pensar que se é impossível e improvável reconhecer a diferença é porque nos espaços modernos e contemporâneos de participação – cidadania, mídia, pelos pertencimentos – essas mediações foram se organizando por uma dinâmica redutora da diferença. Essa organização tem se sustentado em práticas fornecedoras de identidade.

A busca humana continua a ser pelo reconhecimento de si e do grupo. E porque não dizer reconhecimento dos sonhos, dos medos, das alegrias vividas coletivamente. Julia Kristeva (1988, p. 09) ajuda-nos a pensar além dos muros quando diz que *“o estrangeiro começa quando surge a consciência de minha diferença e termina quando nos reconhecemos todos estrangeiros, rebeldes aos vínculos e às comunidades”*.

REFERÊNCIAS

- ADORNO, Theodor. *Educação e emancipação*. São Paulo : Paz e Terra, 2003.
- AGUIAR, Flávio. *Com palmas medida. Terra, trabalho e conflito na literatura brasileira*. São Paulo : Boitempo Editorial, 1999.
- AGUITON, Christophe. *O mundo nos pertence*. São Paulo : Viramundo, 2001.
- ANATRELLA, Tony. *A diferença interdita*. São Paulo : Loyola, 2001.
- ALMEIDA, Julia. *Estudos deleuzianos da linguagem*. Campinas, SP : Unicamp, 2003.
- ALTHUSSER, Louis. *Freud e Lacan, Marx e Freud*. Rio de Janeiro : Graal, 1985.
- APPADURAI, Arjun. *Disjunção e diferença na economia cultural global*. In: FEATHERSTONE, Mike (org). *Cultura global. Nacionalismo, globalização e modernidade*. Petrópolis : Vozes, 1994.
- ARAUJO, Inês Lacerda. *Foucault e a crítica do sujeito*. Curitiba : UFPR, 2001.
- ARENDT, Hannah. *A dignidade da política*. Rio de Janeiro : Relume-Dumará, 1993.
- _____. *A condição humana*. Rio de Janeiro : Forense Universitária, 2000.
- _____. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo : Perspectiva, 1992.
- ASSOUN, Paul-Laurent. *A escola de Frankfurt*. São Paulo : Ática, 1991.
- BADIOU, Alain. *Para uma nova teoria do sujeito*. Rio de Janeiro : Relume-Dumará, 1994.
- BAKHTIN, Mikhail. *Marxismo e filosofia da linguagem*. São Paulo : Hucitec Anablume, 2002.
- BASTIDE, Roger. *O sagrado selvagem e outros ensaios*. São Paulo : Companhia das Letras, 2006.
- BAUDRILLARD, Jean. *Simulacros e simulações*. Lisboa : Relógio D'água, 1991.
- BAUMANN, Zygmunt. *Identidade*. Rio de Janeiro : Jorge Zahar Editor, 2005.
- _____. *Vidas desperdiçadas*. Rio de Janeiro : Jorge Zahar, 2005a.
- _____. *Comunidade. A busca por segurança no mundo atual*. Rio de Janeiro : Jorge Zahar Editor, 2003.
- _____. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro : Jorge Zahar, 2001.
- _____. *Em busca da política*. Rio de Janeiro : Jorge Zahar, 2000.
- _____. *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro : Jorge Zahar, 1998.
- BECHARA, Evanildo. *Gramática escolar da língua portuguesa*. Rio de Janeiro : Lucerna, 2004.
- BECKETT, Samuel. *Proust*. São Paulo : Cosac & Naif, 2003.

- BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte : UFMG, 2001.
- BIRMAN, Joel. *Estilo e modernidade em psicanálise*. São Paulo : Editora 34, 1997.
- _____. *Cartografias do feminino*. São Paulo : Editora 34, 1999.
- BLANCHOT, Maurice. *O livro por vir*. São Paulo : Martins Fontes, 2005.
- _____. *A parte do fogo*. Rio de Janeiro : Rocco, 2005.
- _____. *A conversa infinita. A palavra plural*. São Paulo : Escuta, 2001.
- BOBBIO, Norberto. *A era dos direitos*. Rio de Janeiro : Elsevier, 2004.
- BOSI, Alfredo. *Dialética da colonização*. São Paulo : Companhia das Letras, 1992.
- BRUNO, Mario. *Lacan e Deleuze : o trágico em duas faces do além do princípio do prazer*. Rio de Janeiro : Forense Universitária, 2004.
- BURKE, Peter. *O que é história cultural*. Rio de Janeiro : Jorge Zahar Editor, 2005.
- BUTLER, Judith. *Problemas de gênero. Feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro : Civilização Brasileira, 2003.
- CALDEIRA, Teresa Pires do Rio. *Cidade de muros : crime, segregação e cidadania em São Paulo*. São Paulo : Editora 34 / Edusp, 2000.
- CAMUS, Albert. *O estrangeiro*. Rio de Janeiro : Record, 2005.
- CANCLINI, Nestor Garcia. *Consumidores e Cidadãos*. Rio de Janeiro : UFRJ, 1999.
- _____. *Culturas Híbridas*. São Paulo : Edusp, 2000.
- _____. *Diferentes, desiguais e desconectados*. Rio de Janeiro : UFRJ, 2005.
- CARVALHO, José Murilo de. *Cidadania no Brasil. O longo caminho*. Rio de Janeiro : Civilização Brasileira, 2003.
- CASSIER, Ernst. *O mito do estado*. São Paulo : Códex, 2003.
- CASTEL, Robert. *As metamorfoses da questão social : uma crônica do salário*. Petrópolis, RJ : Editora Vozes, 2003.
- CASTELLS, Manuel. *O poder da identidade*. São Paulo : Paz e Terra, 1996.
- _____. *A sociedade em rede*. São Paulo : Paz e Terra, 2005.
- CASTORIADIS, Cornelius. *A instituição imaginária da sociedade*. Rio de Janeiro : Paz e Terra, 1992.

- CEVASCO, Maria Elisa. *Dez lições sobre Estudos Culturais*. São Paulo : Boitempo Editorial, 2003.
- CHAUI, Marilena. *Convite à filosofia*. São Paulo : Ática, 1997.
- COSTA, Cristina. *Questões de arte. O belo, a percepção estética e o fazer artístico*. São Paulo : Editora Moderna, 2004.
- COSTA, Jurandir Freire. *Violência e psicanálise*. Rio de Janeiro : Edições Graal, 2003.
- _____. *O vestígio e a aura/ Corpo e consumismo na moral do espetáculo*. Rio de Janeiro : Gramond, 2004.
- CRUZ, Álvaro Ricardo Sousa. *O direito à diferença*. Belo Horizonte : Del Rey, 2005.
- CUCHE, Denys. *A noção de cultura nas ciências sociais*. Bauru, SP : Edusc, 2002.
- D´ADESKY, Jacques. *Pluralismo étnico e multiculturalismo: racismos e anti-racismos no Brasil*. Rio de Janeiro : Pallas, 2001.
- DeFLEUR, Melvin L. *Teorias da comunicação de massa*. Rio de Janeiro : Jorge Zahar, 1993.
- DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*. 2ª. Edição. Rio de Janeiro : Graal, 2006.
- _____. *Proust e os signos*. Rio de Janeiro : Forense Universitária, 2003.
- _____. *Empirismo e subjetividade*. São Paulo : Editora 34, 2001.
- DERRIDA, Jaques. *A farmácia de Platão*. São Paulo : luminuras, 1977.
- _____. *Margens*. 1976
- _____. *Jaques Derrida por Geoffrey Bennington e Jaques Derrida*. Rio de Janeiro : Jorge Zahar, 1996.
- _____. *Derrida. Jacques*. In. STRATHERN, Paul. *Nietzsche*. Rio de Janeiro : Jorge Zahar, 1997.
- _____. *De que amanhã*. Rio de Janeiro : Jorge Zahar, 2004.
- _____. *Gramatologia*. São Paulo : Perspectiva, 2004a.
- DOMENÉCHI, Miquel. In. Silva, Tomaz Tadeu (Org). *Nunca fomos humanos. Nos rastros do sujeito*. Belo Horizonte : Autêntica, 2001.
- DUQUE-ESTRADA, Paulo César. *Às margens*. São Paulo : Loyola, 2002.
- EAGLETON, Terry. *A idéia de cultura*. São Paulo : Unesp, 2005.

_____. *Depois da teoria. Um olhar sobre os Estudos Culturais e o pós-modernismo.*

Rio de Janeiro : Civilização Brasileira, 2005a.

_____. *A ideologia da estética.* Rio de Janeiro : Jorge Zahar, 1993.

_____. *A função da crítica.* São Paulo : Martins Fontes, 1991.

ELIAS, Norbert. *O processo civilizador.* Rio de Janeiro : Jorge Zahar, 1994, 1v.

ELIADE, Mircea. *Imagens e símbolos.* Ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso. São Paulo :
Martins Fontes, 2002.

ERIBON, Didier. *Michel Foucault. Uma biografia.* São Paulo : Companhia das Letras, 1990.

ESTEVES, João Pissarra. *Espaço público e democracia.* São Leopoldo, RS : Unissinos, 2003.

FAORO, Raymundo. *Os donos do poder. Formação do patronato político brasileiro.* 11ª. edição.
São Paulo : Globo, 1995, v I, II.

FEATHERSTONE, Mike (Org.) *Cultura global. Nacionalismo, globalização e modernidade.*
Petrópolis : Vozes, 1999.

FERNANDES, Florestan. *Comunidade e Sociedade.* São Paulo : Companhia Editora Nacional,
1972.

FIGUEIREDO, Luis Cláudio. *Matrizes do pensamento psicológico.* Petrópolis : Vozes, 2005.

FONTENELLE, Isleide Arruda. *Os nomes da marca.* São Paulo : Boitempo Editorial, 2002.

FOUCAULT, Michel. *Arqueologia das Ciências e história dos sistemas do pensamento.* Rio de
Janeiro : Forense Universitária, 2000.

_____. *História da loucura.* São Paulo : Perspectiva, 2000a.

_____. *História da sexualidade 2. O uso dos prazeres.* Rio de Janeiro : Graal, 2001.

_____. *História da sexualidade 3. O cuidado de si.* Rio de Janeiro : Graal, 2002.

_____. *A ordem do discurso.* São Paulo : Loyola, 1999.

_____. *As palavras e as coisas.* São Paulo : Martins Fontes, 1999a.

_____. *Resumo dos cursos do Collège de France.* Rio de Janeiro : Jorge Zahar, 1997.

_____. *Isto não é um cachimbo.* Rio de Janeiro : Paz e Terra, 1988.

_____. *Arqueologia do saber.* Rio de Janeiro : Forense Universitária, 1986.

_____. *Microfísica do poder.* Rio de Janeiro : Graal, 1984.

- FREITAG, Bárbara. *Dialogando com Habermas*. Rio de Janeiro : Tempo Brasileiro, 2005.
- FREUD, Sigmund. *Mal-estar na civilização*. Rio de Janeiro : Imago, 1997.
- FREYRE, Gilberto. *Casa-grande & senzala*. Rio de Janeiro : Record, 2000.
- _____. *Interpretação do Brasil*. Rio de Janeiro : José Olympio, 1947.
- GALUPPO, Marcelo Campos. *Igualdade e diferença. Estado democrático de direito a partir do pensamento de Habermas*. Belo Horizonte : Mandamentos, 2002.
- GARCIA, Wilton. *Homoerotismo & imagem no Brasil*. São Paulo : Nojosa, 2004.
- GIDDENS, Anthony. *Modernidade e identidade*. Rio de Janeiro : Jorge Zahar, 2002.
- GIROUX, Henry A. *Atos impuros. A prática política dos estudos culturais*. Porto Alegre : Artmed, 2003.
- GOHN, Maria da Glória. *Teoria dos movimentos sociais. Paradigmas clássicos e contemporâneos*. São Paulo : Loyola, 2000.
- GOMES, Mayra Rodrigues. *Repetição e diferença nas reflexões sobre comunicação*. São Paulo : Annablume, 2001.
- HABERMAS, Jürgen. *Teoria de la acción comunicativa : complementos y studios prévios*. 3ª. ed. Madrid: Cátedra, 1997.
- _____. *A inclusão do outro*. São Paulo : Edições Loyola, 2004.
- _____. *O Discurso filosófico da modernidade*. São Paulo : Martins Fontes, 2002.
- HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro : DP&A, 2005.
- _____. *Da diáspora*. Belo Horizonte : UFMG, 2001.
- _____. Quem precisa de identidade? In. Silva, Tomas Tadeu. (org). *Identidade e diferença*. Belo Horizonte : Autêntica, 2000.
- HARVEY, David. *Condição pós-moderna*. São Paulo : Loyola, 1989.
- HELLER, Agnes. *O cotidiano e a história*. São Paulo : Paz e Terra, 2000.
- _____. *A condição política pós-moderna*. Rio de Janeiro : Civilização Brasileira, 1998.
- HOBBSBAWN, Eric J. *Nações e nacionalismo desde 1780*. Rio de Janeiro : Paz e Terra, 1990.
- _____. *A invenção das tradições*. São Paulo : Paz e Terra, 2002.
- HOLANDA, Sérgio Buarque. *Raízes do Brasil*. São Paulo : Companhia das Letras, 1995.

- _____. *Visões do paraíso*. São Paulo : Brasiliense, 1996.
- HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento. A gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo : Editora 34, 2003.
- HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro : Jorge Zahar, 1985.
- IANNI, Octavio. *O pensamento social no Brasil*. Bauru,SP : Edusc, 2004.
- _____. *Enigmas da modernidade-mundo*. Rio de Janeiro : Civilização Brasileira, 2000.
- JAMESON, Fredric. *Pós-modernismo. A lógica cultural do capitalismo tardio*. São Paulo : Ática, 2000.
- _____. *O inconsciente político. A narrativa como ato socialmente simbólico*. São Paulo: Ática, 1998.
- JANINE, Renato. *A sociedade contra o social : o alto custo da vida pública no Brasil*. São Paulo : Companhia das Letras, 2000.
- KEHL, Maria Rita. *Sobre ética e psicanálise*. São Paulo : Companhia das Letras, 2002
- _____. *Ressentimento*. São Paulo : Casa do Psicólogo, 2005
- KELLNER, Douglas. *A cultura da mídia*. Bauru,SP : Edusc, 2002.
- KLEIN, Naomi. *Sem logo. A tirania das marcas em um planeta vendido*. Rio de Janeiro : Record, 2002.
- KRISTEVA, Julia. *Estrangeiros para nós mesmos*. Rio de Janeiro : Rocco, 1994.
- KUPER, Adam. *Cultura. A visão dos antropólogos*. Bauru, SP : Edusc, 2002.
- KUMAR, Krishan. *Da sociedade pós-industrial à pós-moderna. Novas teorias sobre o mundo contemporâneo*. Rio de Janeiro : Jorge Zahar, 1997.
- LACAN, Jacques. *O triunfo da religião*. Rio de Janeiro : Jorge Zahar Editor, 2005.
- _____. *O seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro : Jorge Zahar Ed., 1998.
- _____. *A televisão*. Rio de Janeiro : Jorge Zahar Ed., 1993
- LAFER, Celso. *A reconstrução dos direitos humanos. Um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt*. São Paulo : Companhia das Letras, 1988.

- LARAIA, Raquel de Barros. *Cultura: um conceito antropológico*. Rio de Janeiro : Jorge Zahar, 2002.
- LÉVINAS, Emmanuel. *Entre nós*. Petrópolis : Vozes, 2005.
- LEVY, Tânia Salem. *A experiência do Fora – Blanchot, Foucault e Deleuze*. Rio de Janeiro : Relume-Dumará, 2003.
- LIPOVETSKY, Gilles. *A sociedade pós-moralista*. Barueri, SP : Manole, 2005.
- _____. *Metamorfoses da cultura liberal*. Porto Alegre : Sulina, 2004.
- LYOTARD, Jean-François. *O pós-moderno*. Rio de Janeiro : José Olympio, 1986.
- _____. *Peregrinações. Lei, forma, acontecimento*. São Paulo : Estação Liberdade, 2000.
- LOPES, Denilson (Org). *Imagem & diversidade sexual. Estudos da homocultura*. São Paulo: Nojosa, 2004.
- LOPES, Immacolata Vassalo de. *Pesquisa em comunicação*. 6ª. edição. São Paulo : Loyola, 2001.
- MAFFESOLI, Michel. *O tempo das tribos. O declínio do individualismo nas sociedades de massa*. Rio de Janeiro : Forense Universitária, 2000.
- _____. *No fundo das aparências*. Petrópolis : Vozes, 1999.
- MARCONDES, Danilo. *Textos básicos de filosofia. Dos pré-socráticos a Wittgenstein*. Rio de Janeiro : Jorge Zahar, 2005.
- MARTIN-BARBERO, Jesus. *Dos meios às mediações. Comunicação, cultura e hegemonia*. Rio de Janeiro : Editora UFRJ, 2001.
- MARTINO, Luís Mauro Sá. *Comunicação : troca cultural?*. São Paulo : Paulus, 2005.
- MARTINS, José de Souza. *Exclusão social e a nova desigualdade*. São Paulo : Paulus, 1997.
- MATOS, Olgária C. F. *A escola de Frankfurt. Luzes e sombras do Iluminismo*. São Paulo : Moderna, 1995.
- MATTELART, Armand. *Introdução aos Estudos Culturais*. São Paulo : Parábola Editorial, 2004.
- MCLAREN, Peter. *Multiculturalismo crítico*. São Paulo : Cortez : Instituto Paulo Freire, 2003.
- MCLUHAN, Marshall. *Os meios de comunicação como extensões do homem*. 18ª. edição. São Paulo : Cultrix, 2006.

- MIÈGE, Bernard. *O pensamento comunicacional*. Petrópolis : Vozes, 2000.
- MOREIRAS, Alberto. *A exaustão da diferença*. Belo Horizonte, MG : Editora UFMG, 2001.
- NASCIMENTO, Evandro. *Derrida*. Rio de Janeiro : Jorge Zahar, 2004.
- NIETZSCHE, Frederico. *A genealogia da moral*. Lisboa : Guimarães Editores, 1997.
- _____. *Escritos sobre a história*. São Paulo : Loyola, 2005.
- NOBRE, Marcos. *A teoria crítica*. Rio de Janeiro : Jorge Zahar, 2004.
- ORLANDI, Luis B. L. *A diferença*. Campinas, SP : Unicamp, 2005.
- ORTIZ, Renato. *Mundialização da cultura*. São Paulo : Brasiliense, 2000.
- _____. *Cultura brasileira e identidade nacional*. São Paulo : Brasiliense, 1985.
- _____. *Cultura e modernidade*. São Paulo : Brasiliense, 1991.
- PACHECO, Olandina M. C. de Assis. *Sujeito e singularidade. Ensaio sobre a construção da diferença*. Rio de Janeiro : Jorge Zahar, 1996.
- PARENTE, André. (Org) *Imagem máquina. A era das tecnologias do virtual*. São Paulo : Editora 34, 1993.
- PERNIOLA, Mario. *Pensando o ritual. Sexualidade, morte, mundo*. São Paulo : Studio Nobel, 2000.
- PESCUNA, Derna. *Referências Bibliográficas. Um guia para documentar suas pesquisas*. São Paulo : Olho d'água, 2001.
- PESSOA, Fernando. *O eu profundo e os outros eus*. Rio de Janeiro : Nova Fronteira, 2005.
- PETERS, Michael. *Pós-estruturalismo e filosofia da diferença*. Belo Horizonte : Autêntica, 2000.
- PIERUCCI, Antonio Flávio. *Ciladas da diferença*. São Paulo : Editora 34, 1999.
- _____. *O desencantamento do mundo*. São Paulo : Editora 34, 2003.
- PINHEIRO, Roberto Meireles. *Comportamento do consumidor e pesquisa de mercado*. Rio de Janeiro : Editora FVG, 2005.
- PORTELLI, Hugues. *Gramsci e o bloco histórico*. São Paulo : Paz e Terra, 1997.
- PNUD. *Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento. A democracia na América-Latina rumo a uma democracia de cidadãs e cidadãos*. Tradução Mônica Hirts Santana de Parnaíba, SP : LM & X, 2004.
- QUEIROZ, André. *Foucault o paradoxo das passagens*. Rio de Janeiro : Pazulin, 1999.

- REVEL, Judith. *Foucault. Conceitos essenciais*. São Carlos : Claraluz, 2005.
- RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro : a formação e o sentido do Brasil*. São Paulo : Companhia das Letras, 1995.
- ROUANET, Sérgio Paulo et all. *O homem e o discurso*. Rio de Janeiro : Tempo Brasileiro, 1996.
- _____. *As razões do iluminismo*. São Paulo : Companhia das Letras, 1987.
- RORTY, Richard. *Pragmatismo e política*. São Paulo : Martins Fontes, 2005.
- RUIZ, Castor Bartolomé. *Os paradoxos do imaginário*. Rio Grande do Sul : Unissinos, 2003.
- SAID, Edward. *Reflexões sobre o exílio*. São Paulo : Companhia das Letras, 2003.
- SANTOS, Boaventura. *Pela mão de Alice*. São Paulo : Cortez, 1996.
- SANTOS, Milton. *Por uma outra globalização*. Rio de Janeiro : Record, 2002a.
- SCHÖPKE, Regina. *Por uma filosofia da diferença*. São Paulo : Edusp, 2004.
- SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O espetáculo das raças : cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870 – 1930*. São Paulo : Companhia das Letras, 1993.
- SCHWARZ, Roberto. *Cultura e política*. São Paulo : Paz e Terra, 2005.
- SELIGMANN-SILVA, Marcio. *O local da diferença*. São Paulo : Editora 34, 2005.
- SEMPRINI, Andréa. *Multiculturalismo*. Bauru,SP : Edusc, 1999.
- SCHWARZ, Roberto. *Ao vencedor as batatas*. São Paulo : Editora 34, 2000.
- SILVA, Tomaz Tadeu da.(Org) *O que é, afinal, estudos culturais*. Belo Horizonte : Autêntica, 2000.
- _____. *Identidade e diferença – a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis,RJ : Vozes, 2000a.
- _____. *Nunca fomos humanos. Nos rastros do sujeito*. Belo Horizonte : Autêntica, 2001.
- SONTAG, Susan. *Diante da dor dos outros*. São Paulo : Companhia das Letras, 2003.
- SOUSA, Mauro W. *Tese de doutorado A rosa púrpura apresentada a ECA-USP, 1986*
- _____. *Sujeito o lado oculto do receptor*. São Paulo : Brasiliense, 1995.
- _____. *Revista Novos olhares*. São Paulo : ECA-USP, Ano II, n.3, 1999.
- STAN, Robert, ELLA, Shohat. *Crítica da imagem eurocêntrica*. São Paulo : Cosac & Naif, 2006.
- STRATHERN, Paul. *Nietzsche*. Rio de Janeiro : Jorge Zahar, 1997.

- TARDE, Gabriel. *Monodialogia e sociologia*. Petrópolis : Vozes, 2003.
- TAYLOR, Charles.(Org). *Multiculturalismo*. Lisboa : Instituto Piaget, 1994.
- THOMPSON, John B. *Ideologia e cultura moderna. Teoria social crítica na era dos meios de comunicação de massa*. Petrópolis : Vozes, 1995.
- TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América*. São Paulo : Martins Fontes, 1999.
- _____. *O homem desenraizado*. São Paulo : Record, 1999a.
- TOURAINE, Alan. *Crítica da modernidade*. Petrópolis : Editora Vozes, 1994.
- _____. *Palavra e sangue: política e sociedade na América Latina*. São Paulo : Editora Unicamp, 1989.
- _____. *Poderemos viver juntos? Iguais e diferentes*. Petrópolis : Vozes, 1998.
- VANIER, Alain. *Lacan*. São Paulo : Estação Liberdade, 2005.
- VAN GOGH, Vicent. *Cartas a Théo*. Porto Alegre : L&PM, 2002.
- VATTIMO, Gianni. *As aventuras da diferença*. Portugal : Edições 70, 1981.
- VAZQUEZ, Adolfo Sánchez. *Ética*. Rio de Janeiro : Civilização Brasileira, 2003.
- WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo : Martin Claret, 2001
- WILLIAMS, Raymond. *Cultura*. São Paulo : Paz e Terra, 2000.
- WOLF, Mauro. *Teorias das comunicações de massa*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- WOLKMER, Antônio Carlos. *História do Direito no Brasil*. Rio de Janeiro : Forense Universitária, 2003.
- WOLTON, Dominique. *Elogio do grande público. Uma teoria crítica da televisão*. São Paulo : Editora Ática, 1996
- ZIZEK, Slavoj. "Jouis de ta nation", in *Lettre internationale*. Paris : Editions Durus, n 35, inverno, 1992-1993.
- _____. *Bem-vindo ao deserto do real!* São Paulo : Boitempo Editorial, 2003.
- _____. *Chocolate e Identidade*. Publicado na Folha de São Paulo em 22/12/2002.