

PARA ALÉM DA TOLERÂNCIA

Céli Regina Jardim Pinto*

RESUMO: *Análise da noção de tolerância, suas implicações e limites como marca do fim do século XX, bem como sua capacidade de suscitar questões em torno dos discursos sobre diferença, identidade, equivalência, particularidade e universalidade – noções que se propõem, se articulam na composição do cenário “finissecular”.*

PALAVRAS-CHAVE: Tolerância, exclusão, fim de século, diferença, violência, poder.

Ao findar o século XX parece não haver dúvidas de que é moralmente correto ser tolerante. A tolerância, o respeito às diferenças, a garantia de espaços para manifestação de novas identidades são princípios compartilhados pela maioria dos pensadores do fim do século, estão presentes em muitos programas de partidos políticos ao redor no mundo, fazem parte de inúmeras declarações resultantes de reuniões de cúpulas, promovidas por organismos internacionais. No entanto, o entendimento destas questões não leva mecanicamente a práticas tolerantes na vida cotidiana, nas relações pessoais, na vida política, enfim nos espaços públicos e privados, onde se desenrolam as vidas de homens e mulheres. Ao contrário, parece que estamos vivendo uma época de exacerbada violência, de cruéis exclusões, econômicas, culturais, políticas e até mesmo a mais forte delas: a exclusão pela morte, presente nas guerras, em códigos de justiça de muitos países do mundo e principalmente no genocídio como resultado da fome. Tal constatação não deriva de uma visão catastrofista ou amargamente pessi-

* Professora do Dep. de Ciência Política da UFRGS. PhD em Ciência Política.

mista de nossa época. Na verdade, nas histórias da humanidade têm sido repetidos relatos de violências e exclusões, entretanto, quer pelo estado da reflexão que os seres humanos fazem sobre si próprios hoje, quer pela presença cotidiana das cenas de violência na mídia, nunca os habitantes deste planeta falaram tanto e pensaram tanto sobre as formas da violência e suas conseqüências sobre a vida de cada um.

O mundo está, portanto, necessitando de tolerância. Mas será que a prática da tolerância é a prática recomendável para fazer frente a todos esses acontecimentos?

O presente *paper* tem como objetivo discutir a noção de tolerância *vis-à-vis* a outras noções que informam o fim do século, como a de diferença, equivalência, identidade, particularidades e universalidade. O que se segue é uma reflexão sobre as potencialidades dessas noções, presentes na análise contemporânea do social, de dar conta das questões suscitadas pela noção de tolerância. Vale deixar estabelecido que a autora deste texto o está escrevendo a partir da perspectiva de quem, à moda antiga, tem a convicção de que as Ciências Sociais têm responsabilidade de apresentar-se como uma reflexão capaz de, pelo menos, fazer algumas indicações sobre os estrangulamentos e as possíveis vias de superação das condições que impõem vivências tão desiguais, quanto ao gozo dos direitos e dos bens materiais, aos habitantes deste planeta.

APARANDO ARESTAS

Em que pese haver uma espécie de boa vontade generalizada com a noção de tolerância, não me parece que seja uma categoria simples. Ao contrário, tal noção é bastante complexa, está povoada de

implicações morais, éticas, religiosas e de relações de poder, podendo ser facilmente intercambiada com as idéias de compaixão, compreensão, amor ao próximo. Todas essas noções são muito meritórias, mas de pouco valor para dar sentido às relações dos homens e das mulheres neste fim do século. Não somos, enquanto seres humanos, nem bons, nem maus; somos efeitos de histórias incorporadas, de discursos múltiplos que se completam, se contradizem e que nos formam enquanto identidades, ao mesmo tempo fragmentadas e complexas. É neste cenário que se constituíram as posições éticas, os sentimentos religiosos de respeito ao próximo, as solidariedades advindas da proteção mútua e as necessidades impostas pelos diferentes momentos das relações de poder nas comunidades humanas. A partir desse mesmo cadinho, nos fizemos violentos, egoístas, competitivos e preconceituosos. Tudo isto deve ser considerado para enfrentar a noção de tolerância. Portanto, parece-me que, para avançarmos em uma reflexão teórica no campo das Ciências Sociais, é necessária uma discussão prévia que informe com mais transparência sobre do que se está falando quando se fala de “tolerância”.

Gostaria de começar esta discussão por um conjunto de definições muito simples de tolerância, encontradas aqui e acolá. No Novo Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa lê-se:

Tolerância: (do latim *tolerantia*) 1. Qualidade de tolerante. 2. Ato ou efeito de tolerar. 3. Pequenas diferenças para mais ou para menos, permitidas por lei no peso ou no título de moedas. 4. Tendência a admitir modos de pensar, de agir e de sentir que diferem dos de um indivíduo ou de grupos determinados, políticos ou religiosos. 5. Diferença máxima admitida entre um valor especificado e o obtido, margem especificada como admissível para o erro em uma medida ou para discrepância em relação a um padrão. (p. 1396)

Os diversos significados do vocábulo na Língua Portuguesa enfatizam sempre o sentido de limite, do máximo permitido: a idéia de

permissão, de relação assimétrica está sempre presente. Alguém sempre tem o poder de definir o quê ou qual é a medida que será tolerada. Portanto, a relação de tolerância é antes de tudo uma relação de poder. No *Longman Dictionary of Contemporary English*, esse sentido é ainda mais forte:

Tolerância; 1. A qualidade de ser capaz de resistir à dor, enfrentar dificuldades etc sem se deixar abater. 2. A qualidade que permite a uma pessoa o direito de não agradar à outra sem sentir-se contrariada. 3. A variação quantitativa de uma medida de valor em relação à quantidade desejada sem criar dificuldades. 4. O grau em que uma célula, animal, planta, etc suporta o efeito de um veneno, droga, etc (p. 1165).

No dicionário inglês, o vocábulo está fortemente ligado à idéia de suportar diversidade, dor, pessoas que não dão prazer, efeitos de venenos e drogas. Essas definições dos dicionários, ao informarem sobre as várias dimensões da noção, colocam-nos, no entanto, frente a sérias dificuldades, pois indicam sempre a existência de resistência e de tensão. Se não houver resistência e tensão, não existe razão para a tolerância. Os sentidos do dicionário levam a pensar o vocábulo tolerância como a qualidade de conviver com algo ou alguém que não se aceita. E isso é um grave problema quando pensamos o mundo político do fim do século, quando se reconhece a necessidade de construir formas mais democráticas, justas e igualitárias de convivência.

A tolerância pensada em termos políticos pode levar à perigosa idéia do mal menor, da abertura limitada à presença do outro, deixando intacta a fronteira entre quem tolera e quem é tolerado, o segundo não modifica o primeiro. A droga é tolerada enquanto não contamina o corpo no qual penetra. E a contaminação pensada como subversão é um elemento fundamental quando se está tratando de analisar um momento histórico definido e auto proclamado multicultural.

A Declaração de Princípios sobre a Tolerância, da UNESCO,¹ evidentemente avança em relação às simples definições de dicionário, mas mesmo assim ainda deixa o cientista social frente a um conjunto de questões sem solução. A declaração se coloca como uma reação à

intensificação atual da intolerância, da violência, do terrorismo, da xenofobia, do nacionalismo agressivo, do racismo. Do anti-semitismo, da exclusão, da marginalização e da discriminação contra minorias nacionais, étnicas, religiosas e lingüísticas, dos refugiados, dos trabalhadores migrantes, dos imigrantes e dos grupos vulneráveis da sociedade e também do aumento dos atos de violência e de intimidação cometidos contra pessoas que exerçam sua liberdade de opinião e de expressão, todos comportamentos que ameaçam a consolidação da paz e da democracia no plano nacional e internacional e constituem obstáculos para o desenvolvimento. (p.10)

O quadro traçado pela Declaração é muito preciso na identificação dos conflitos que dão realidade aos diversos países, grupos e comunidades do planeta no fim do século. A questão é saber se para garantir democracia e paz, necessitamos é de tolerância, no sentido histórico do termo, ou se há necessidade de que os grupos envolvidos avancem no sentido de rearticular as relações de poder, de resignificar as diferenças, não no sentido de tolerância, mas no sentido de incorporação enquanto diferença.

O Artigo 1 da Declaração de Tolerância tem como título “Significados da Tolerância”. Em quatro itens trata da difícil tarefa de definir o que se está querendo dizer com o vocábulo. No item 1, tolerância é definida de variadas e frustrantes formas. A primeira frase é tautológica: *A tolerância é respeito, a aceitação e o apreço da riqueza e da diversidade das culturas de nosso mundo, de nossos modos de expressão e de nossas maneiras de exprimir nossas qualidades de seres humanos.* Na continuidade,

¹ Aprovada em Conferência Geral da UNESCO em sua 28 reunião, 16 de novembro de 1995, Paris.

acaba por significar tolerância como virtude: *é uma virtude que torna a paz possível e contribui para substituir uma cultura de guerra por uma cultura de paz*. Ora, para além de ser um belo texto, isso nada contribui para que se construa uma sociedade capaz de conviver com as diversidades e as diferenças. Não é possível pensar que as questões das desigualdades, das constantes guerras e genocídios do fim do século possam ser superados por vias de virtudes e boa vontade dos habitantes do planeta, sejam estas quais forem.

No item 2, a tolerância é definida como uma atitude ativa que deve ser praticada por indivíduos, pelos grupos e pelo Estado. Aí fica a pergunta: quem deve ser tolerante em relação a quem? Certamente a resposta dos que construíram a declaração é a de que todos devem ser tolerantes com todos. Mas as perguntas que se mantêm são: por que um Estado será tolerante? Quais os exemplos na história da humanidade, de Estados tolerantes em situações onde a tolerância não foi requisito para a sua reprodução? Na verdade, parece que estamos frente a um cenário que dificilmente será transformado na direção de relações mais igualitárias e solidárias a partir da garantia de práticas tolerantes. A tolerância ou a intolerância são as duas caras de uma mesma moeda. Quem pode ser tolerante, também pode ser intolerante, portanto, a tolerância é apenas uma prática de poder exercida por um agente ético ou moralmente correto.

Para o cientista social, há um desconforto evidente em trabalhar com um conceito tão eivado de valores morais, tão dependente do caráter individual. Para a tolerância ser exercida, deveríamos encontrar, em primeiro lugar, alguém que tem poder e exigirmos dele que seja tolerante com os que não o têm. E isto é muito insuficiente. Entretanto, reconhecer essa limitação, essa quase impossibilidade, não implica

abrir mão de uma reflexão sobre as relações de poder e sobre alternativas para que as comunidades humanas sejam capazes de conviver na diferença, sem que qualquer diferença seja razão para privar indivíduos, grupos e comunidades do pleno exercício da cidadania, dos direitos de acesso a uma vida digna, da liberdade de expressar-se livremente, tendo como único limite as diferenças que se constituem, advogando a eliminação desses direitos.

Cabe, portanto, recuperar a noção de tolerância, transformando sua versão minimalista, dada tanto nos dicionários, como na própria Declaração da UNESCO, em uma noção maximalista, pela qual se assume que, antes de aceitar o que causa dores, a sociedade tem de pensar as causas destas dores, talvez para não senti-las mais e superar a necessidade de ser tolerante com elas. O príncipe uma vez teve de ser tolerante, a vida de seus súditos dependia da sua tolerância. Hoje não importa se o príncipe é tolerante ou não, ele não tem mais os instrumentos para exercer a tolerância ou a intolerância. Houve uma época em que as mulheres só podiam trabalhar se seus maridos fossem tolerantes e lhes dessem autorização; hoje não interessa essa tolerância. Frente à lei pelo menos, os homens não mais podem exercê-la. Pedir aos poderosos do mundo que sejam tolerantes é pedir muito pouco neste fim de século. É reconhecer como justas as relações de poder que constituem os tolerantes e os tolerados.

No que pese todas estas limitações, não é sem propósito que em 1995 a UNESCO tenha se reunido para escrever uma “Declaração de Tolerância” e que a noção, há tempos meio abandonada, passe agora a ter uma interessante presença. Nunca na história dos seres humanos tantos discursos constituíram tantas identidades, nunca tantas diferenças conviveram lado a lado, mas isso não veio acompanhado

da diminuição da miséria, da exclusão, dos genocídios, das guerras. É no encontro dessas duas realidades que faz sentido pensar em formas de convivência e, mais do que isto, em superação de preconceitos e exclusões associadas a identidades

SUPERANDO A TOLERÂNCIA

A noção de tolerância está muito associada à multiplicidade de identidades, novas e antigas, que buscam espaços de legitimidade para suas práticas específicas. A particularidade, o diferente, o único passam a ter grande centralidade. Tais cenários apontam para uma fragmentação, para a ruptura com os valores gerais, com os princípios dados como universais. O planeta começa a se mostrar muito diferente quando aquele que não obedece às normas estabelecidas pelos princípios dominantes deixa de ser um desviante e passa a ser somente uma diferença, com direito de expressão, com direito à cultura, a corpo, a posturas políticas etc., deixando de ser uma anomalia que deve ser suprimida ou que deve mesmo ser tolerada para que o normal exista.

Essa é uma ruptura profunda, que atinge a todos e que modifica a cada um, não somente aqueles que se constituem como novos. Muitos são os exemplos: um, bem presente no contexto brasileiro, é o da discussão sobre a união legal entre homossexuais, proposta como projeto de lei no Congresso Nacional. Tal projeto criou um clima de grande tensão, decorrente do fato de que a presença do homossexualismo como publicamente reconhecido modifica a identidade do heterossexual, que deixa de ser a identidade sexual aceita para ser apenas uma das identidades aceitas. Além dos efeitos emocionais que isto pode provocar nas pessoas – tema que não é preocupação deste trabalho – o reconhecimento legal do casamento homossexual muda as

relações de poder na sociedade, dá voz a grupos calados, distribui riqueza, através de benefícios da lei, legitima comportamentos até então relegados à ilegalidade, que os excluía.

A identidade homossexual não é a única a buscar o seu lugar no discurso que enuncia os sujeitos sociais, rompendo relações de poder, já tão estabelecidas que chegam até a ser vividas como naturais. Esta realidade multifacetada e multicultural que a nós se apresenta não é o resultado de exercícios de tolerância, mas de implosões sucessivas de discursos que ordenavam as enunciações. Parece ser possível identificar dois movimentos acontecidos no pós-guerra como fundadores destes novos discursos: primeiro, a implosão do antagonismo essencialista entre o proletário e o burguês, proposto pela tradição marxista, através da eclosão de novos movimentos sociais; segundo, a movimentação de imensos contingentes populacionais na direção do hemisfério norte na busca de sobrevivência, e que maculou a tradição iluminista ocidental. Uma instigante discussão poderia derivar destas constatações, mas meu objetivo é apenas localizar o cenário de uma nova realidade.

A multiplicação das identidades dá o conteúdo para o discurso da fragmentação e, por vias de consequência, dá espaço para a noção do particular em contraposição ao universal. A ameaça ao universal aparece por sua vez em muitos discursos como a ameaça aos direitos universais conquistados pela humanidade e, por efeito disto, como uma porta para a intolerância, já que nada está mais garantido *a priori* como verdade que deva ser respeitada.

Entretanto, deve-se ter presente que o universal não garante a aceitação do outro, muito pelo contrário, o universal pode ser altamente excludente. Como informa Laclau, *valores universalistas de Occi-*

dente son el coto privilegiado de sus grupos dominantes tradicionales (LACLAU, 1996, p. 69). O universal tal como foi constituído a partir do século XVIII tem trabalhado no sentido do apagamento das diferenças. O universal tem tido o direito de ser intolerante com a diferença. Tendo a verdade, pode garantir a não existência de diferenças entre os homens e as mulheres, e daí o não reconhecimento de relações de poder entre eles e, conseqüentemente, a não legitimidade de qualquer política que vise eliminar essa relação. Tanto o discurso liberal dos direitos dos homens como o discurso marxista do fim da única diferença por ele reconhecida, a diferença de classe, são discursos que não admitem as diferenças como constitutivas das sociedades que propõem: ambos não têm problemas com o conceito de universal. Isso é bastante simples de entender, na medida em que, para esses discursos as diferenças devem ser superadas, elas não podem permanecer nas utopias aí construídas.

A questão do universal e da universalidade dos direitos é uma presença central quando se pretende levar a efeito uma discussão sobre a multiplicidade de identidades, sobre a lógica da diferença e sobre a luta pelos direitos de estas pluralidades se expressarem plenamente. A noção de universal – e principalmente de direitos universais – esteve sempre calcada no pressuposto de que todos eram iguais e deveriam ter, portanto, direitos iguais, em que pesem suas eventuais diferenças. Tal princípio, que parece bastante justo, só se concretiza, entretanto, se forem ignoradas as diferenças constituídas por desigualdades: efeitos de posição de classe, de etnia, de gênero, de cultura fazem com que sujeitos dotados destas identidades tenham possibilidades muito diversas de usufruir dos direitos universais, que paradoxalmente, só assim o são porque não reconhecem as desigualdades.

Entretanto, a consideração dessas diferenças traz duas questões para a discussão: a primeira diz respeito à possibilidade da multiplicação das diferenças: a segunda, a sua constituição como desviante. Ambas as questões trazem sérias implicações para a ética dos valores e dos direitos universais. Se a sociedade admite um número sem limite de diferenças e garante a elas o direito de representação, pode-se chegar à violação de preceitos democráticos básicos. Se todas as diferenças devem ser incorporadas, a fragmentação pode se tornar uma estratégia política de hiper-representação. Quais são os limites desse processo? Encontro para essa pergunta dois ensaios de resposta. Os limites podem ser os do próprio processo com seus freios, com suas contradições e antagonismos ou podem ser resultados de estratégias e projetos políticos, fragmentadores ou articuladores.

O analista deve ter muita parcimônia para não cair em dois tipos de interpretação bastante correntes atualmente. Primeiro, o fato de ter havido, nas últimas décadas, uma proliferação de identidades não é, de forma alguma, um indicador de que essa tendência tende a se aprofundar. Só a análise muito cuidadosa das maneiras como cada identidade tem se formado – como elas se transformam, que alianças fazem, quais as oposições em jogo – permitiria traçar alguma tendência. Segundo, devemos nos livrar radicalmente de uma espécie de euforia ingênua em relação à proliferação das diferenças. Constatá-las, buscar suas condições de emergência e suas potencialidades parece ser um bom caminho ao invés de simplesmente festejá-las.

Vale neste momento um parêntese para pensarmos as possibilidades destes cenários. Em primeiro lugar, quero chamar a atenção para o perverso movimento de divisão que os sujeitos auto-promovem para aumentar sua potencialidade de representação. Se em um fórum

cada nova identidade torna-se uma voz ou um voto, a estratégia da divisão em nada contribui para aumentar a democracia, pode agir exatamente de forma contrária, multiplicando direitos exclusivos e privilégios. Esse tipo de cenário é bastante presente, por exemplo, em comunidades acadêmicas, onde a multiplicidade de recortes científicos, departamentos e associações corresponde muitas vezes apenas a uma busca de aumento de poder, através de uma hiper-representação. O mesmo pode acontecer com os chamados movimentos sociais que, a partir de uma constituição original, muitas vezes envolvendo rupturas radicais, começam a se multiplicar em outras identidades; o movimento feminista, em muitos países ocidentais, o movimento negro no Brasil, e tantos outros, muitas vezes tornam-se tão multifacetados que perdem a capacidade de se apresentar como interlocutores ou mesmo como pólo de articulação de lutas.

A segunda questão referida acima diz respeito a um processo que inverte o próprio sentido da constituição dessa identidades através do reforço da diferença como tolerância ao não normal, àquele que não se enquadra nos limites de uma normalidade. Young, discutindo ações afirmativas que compensem diferenças, introduz uma questão fundamental:

O objetivo não é dar compensação especial ao desviante até que atinja a normalidade, mas sim fazer com que deixem de ser normais as formas pelas quais as instituições formulam as regras, revelando as circunstâncias plurais e necessidades existentes ou as que precisam existir (Young, 1995, 202).

Gostaria de chamar a atenção para uma outra limitação de efeito de diferença, que é a da relação da diferença com a não-diferença bem apontado no pequeno texto citado acima. Quando se fala de diferença está se falando de mulheres, negros, índios, velhos, crianças,

homossexuais, deficientes físicos e mentais. A lista poderia se estender, mas certamente dela nunca constariam homens brancos adultos de classe média ou da burguesia. Nesta constatação, reside um problema fundamental, pois o reconhecimento de que estamos frente a dois grupos distintos é o reconhecimento de que um é o grupo dos diferentes, o outro é o grupo dos normais. O primeiro se define em relação ao segundo, este se auto-constitui. Eis o cenário onde a tolerância é o limite da possibilidade da igualdade, da justiça da própria solidariedade.

A questão que se segue é a de como esta problemática que se dirige à fragmentação coloca-se frente à necessidade de construir cenários capazes de conjugar diferenças e propostas democráticas, que garantam os mesmos meios a todos de gozarem os direitos. Ou seja: de como romper a não-diferença significada *a priori*. As teses de Ernesto Laclau sobre a questão do universal são bastante instigantes para dar partida a uma discussão sobre o tema:

Pero se lo universal resulta de una división constitutiva en la que la negociación de una identidad particular transforma a esa identidad en el símbolo de la identidad y la plenitud en cuanto tales, en tal caso debemos concluir que: (1) lo universal no tiene contenido propio, sino que es una plenitud ausente o, más bien, el significante de la plenitud como tal, de la idea misma de plenitud; (2) lo universal sólo puede emerger a partir de lo particular, ya que es sólo la negación de un contenido particular lo que transforma a ese contenido en el símbolo de una universalidad que lo trasciende; (3) puesto, sin embargo, que lo universal – tomado en sí mismo es un significante vacío, que contenido particular va a significar a aquél es algo que no puede determinarse ni por un análisis de lo particular ni por un análisis de lo universal en cuanto tales. (1996, p. 34)

A noção de universal como significante vazio permite pensar o processo de fragmentação não como uma ameaça ao universal, mas como a abertura para novas possibilidades, novos conteúdos, na me-

dida em que, por princípio, qualquer conteúdo de qualquer diferença tem potencialidade de ocupar o espaço vazio do universal. Assim, a constituição de uma diferença que radicaliza direitos, pode não ser a mais particular de todas as diferenças, mas aquela que necessita, por exigência de sua própria existência, incorporar todos os outros direitos. Pensemos por exemplo em um grupo que se constitua a partir de uma determinada prática sexual historicamente significada como anormal. Ora, esse grupo tem duas possibilidades: negar todas as outras práticas, “guetizando-se” e constituindo uma verdade, ou incorporar todas as outras práticas reconstituindo o conceito de normalidade. Tal processo é evidentemente complicado e depende pouco ou quase nada da vontade dos agentes envolvidos, mas trata-se, sem dúvida, de uma possibilidade de construção de democracia radical.

Parece ser possível afirmar que se o conteúdo do mais radical oferecer-se como universal, estamos frente à possibilidade de ter um universal o menos excludente possível. A capacidade de incorporação do universal, na medida em que se constitui a partir de uma diferença particular radical, não pode ser entendida como um momento de fechamento e de completude do universal. Não existe espaço para que isso aconteça, e a razão é clara: se tal fosse possível, não existiria mais espaço para novas diferenças se concretizarem em conteúdos particulares não presentes no universal. Um universal que incluísse tudo paralisaria o próprio processo histórico. Laclau, falando a respeito especificamente de um projeto de democracia política, coloca da seguinte forma a questão:

una política democrática: una sucesión de identidades particulares y finitas que intentan asumir tareas universales que las sobrepasan; pero como resultado, no son nunca capaces de ocultar enteramente la distancia entre tarea e identidad y pueden ser siempre sustituidas por grupos alternativos. (Laclau, 1996, p. 35)

Talvez seja possível sumariar o que se disse acima afirmando que, quanto mais universal forem as práticas, menos necessitaríamos do conceito de tolerância para garantir o mínimo de respeito entre os seres humanos do planeta. Sim, isto é verdade, desde que não assumamos o universal como dotado de conteúdos essenciais e eternos. Barry Clarke em seu livro *Deep Citizenship*, chama a atenção para uma questão que faz muito sentido nesta discussão:

A política do particular e não do universal tornou-se a principal característica da política do nosso tempo. Desde o começo a cidadania passou a ser a preocupação do geral ou do universal, parecendo portanto irrelevante às particularidades geradas por esta política da vida (Clarke, 1996 p. 42).

A relação entre o universal e o particular é fundamental para discutir-se a política da diferença e o processo de inclusão das diferenças de modo a superar-se a complicada noção de tolerância. Com já se chama a atenção anteriormente, o entusiasmo com as novas identidades e com as políticas da diferença algumas vezes constrói o esquecimento dos efeitos perversos a que esses tipos de práticas pode levar. Uma situação é o florescimento de novas identidades, a constituição das diferenças e das possibilidades de inclusão; outra é a fragmentação das identidades, a desarticulação entre elas coroadas apenas por propagadas virtudes de tolerância.

Novamente Ernesto Laclau oferece uma interessante reflexão, quando fala da multiplicação de identidades novas, decorrentes da

explosión de identidades étnicas y nacionales en Europa del Este y en los territorios de la ex Unión Soviética, luchas de grupos de inmigrantes en Europa Occidental, nuevas formas de protesta multi-cultura; y de auto afirmación em los Estados Unidos, a lo que hay que añadir toda la variedad de las formas de luchas asociadas com los anuevos movimientos sociales. (Laclau, 1996, p. 46)

O autor faz, a partir dessa reflexão, três perguntas que me parecem fundamentais: *es esta proliferación pensable tan sólo como proliferación – es decir, simplemente en términos de su multiplicidad? es el particularismo pensable tan solo como particularismo, a partir de la dimensión diferencial que él afirma? Son las relaciones entre universalismo y particularismo simples relaciones de mutua exclusión ?* (Laclau, 1996, p. 46)

Se nos detivermos na constituição das identidades unicamente pela diferença, pensando apenas na proliferação, estamos frente a um problema que só pode ser resolvido pela tolerância, e mal resolvido, na medida em que tolerar identidades é ao mesmo tempo congelá-las e não integrá-las. Os entusiastas da diferença e de um multiculturalismo de extração ingênua tendem a ver toda construção de diferença e toda a manutenção de diferença como conquistas. Entretanto, deve-se chamar a atenção para o fato de que um considerável número de identidades se constituiu não pelos sujeitos que através delas foram enunciados, mas pelo seu contrário, pelo dominador. Negros, mulheres, índios, imigrantes, minorias étnicas das mais diversas, todos foram nomeados pelos, brancos, homens etc. Características associadas à cor da pele, ou ao sexo, à condição social ou à localização espacial, têm-se constituído historicamente como formas de dominação.

Uma prática que se tem desenvolvido ao longo da história e principalmente neste século é a de corajosamente transformar em qualidades as identidades constituídas como dominadas e inferiores. O dominado ao invés de apagar as diferenças para se tornar igual ao dominador, acentua exatamente as diferenças que o dominador havia construído. O famoso *slogan* “*black is beautiful*” é inaugural e paradigmático nesse sentido. Entretanto, se esse processo tem um vigor transformador, traz consigo também o perigo da fragmentação, do i-

solamento e da perpetuação de uma condição que, antes de ser afirmativa, é histórica. Em seu belíssimo livro “Carne e Pedra”, Richard Sennett, falando do gueto judeu na Veneza do século XV, já aponta para os limites de tal processo:

A identidade grupal, forjada pela opressão, não liberta do opressor. O estranho está condenado ao papel de um ser humano irreal na paisagem – como o Ícaro, cuja queda não foi notada nem chorada a sua morte. Não resta dúvida que os judeus plantaram raízes e incorporaram a paisagem que os humilhava. Não podemos recriminá-los por constituírem uma comunidade no espaço da tirania, mas, na melhor das hipóteses, sua forma de vida provou ser um escudo, mais do que uma espada. (Sennett, 1997, p. 208)

Laclau vai na mesma direção quando fala em diferenças completamente constituídas, sem contato com outras identidades:

la construccion de identidades diferenciales sobre la base de cerrarse totalmente a lo que está fuera de ellas, no es una alternativa política viable o progressista. En la Europa Occidental actual sería una política reaccionaria el que los inmigrantes del norte de Africa o de Jamaica se abstuvieran de toda participación en las instituciones europeas con la justificación de que ellas poseen una identidad cultural diferente y que las instituciones europeas no les convienen. Deste modo se consolidarian toda clase de formas de subordinación y de exclusion com la escusa de mantener identidades puras. La logica del apartheid no es sólo un discurso de los grupos dominantes; como dejéramos antes, ella puede también permear la identidades de los oprimidos. (Laclau, 1996, p. 58)

Os dois autores chamam a atenção para uma questão fundamental, quando a preocupação é aumento de democracia, de respeito mútuo de direitos, a saber, a exclusão através da constituição de identidades isoladas. A tolerância aqui trabalha para acentuar o isolamento. Em uma sociedade machista, racista e excludente como, por exemplo, a brasileira, esse tipo de questão toma proporções alarmantes. Na medida em que as identidades constituídas como dominadas entram nesse interessante processo de transformação e afrontam com

sua presença as forças dominantes, há um perverso processo de “guetização”: o próprio grupo identitário – e o caso das mulheres foi, em um certo momento, um paradigmático – isola-se e não busca a inclusão, mas a afirmação da diferença. Quanto mais afirma a diferença, menos ameaça a identidade do “outro”, do dominador, no caso. Nessa situação, não é difícil a questão se encaminhar para uma situação de tolerância, na medida em que o reconhecimento da existência não ameaça o espaço próprio do dominador. Algumas vezes essa tolerância se concretiza até em diminuição de custos na dominação sem mudar fundamentalmente a própria dominação.

A centralidade da noção da diferença, quando se discute tolerância, respeito e direitos, não pode esconder uma outra dimensão fundamental, que é a do limite da diferença. Uma questão de muito difícil resposta é esta: até onde se admite a diferença? Todas as diferenças devem ser incorporadas como passíveis de convivência? É possível um mundo de diferenças absolutas?

Os dois teóricos que discuti até aqui concordam nisto: há necessidade de constituir-se um elo entre as diferenças, e estas não podem subsistir isoladas. Clarke faz uma distinção entre um projeto mundial e um projeto para o mundo, tratando de mostrar como, no segundo, é possível encontrar formas de interesse comuns entre as diversidades. Em suas palavras, este último projeto *este último projeto buscar descobrir as maneiras pelas várias narrativas podem ser agrupadas de maneira que cada uma delas alcance o comum de um ato no universal*. (Clarke, 1996, p 76).

A solução de Clarke pressupõe três premissas: primeiro, que exista um universal; segundo que ele não seja pré-estabelecido, mas construído, pois, conforme afirma, trata-se de um universal (um pro-

jeto para o mundo) *a posteriori*; e, terceiro, talvez o mais importante, que o caminhar em direção a esse universal não pressupõe a supressão das diferenças. A política aparece como negociação. Em suas palavras isso significa

O fim da história e o começo de uma variedade de vozes distintas e diferentes sugere uma variedade de sons e vozes diferentes fazendo os mais diversos tipos de exigências em todo o mundo, o que não quer dizer que toda e qualquer exigência deva ser tolerada. Não há licença para o crime cultural e nem lugar para a destruição costumeira. (Clarke, 1996 p. 77)

A construção de um universal a partir de todas as diferenças é dado, no texto de Clarke pelo menos implicitamente. O comum é construído não pelo apagar as diferenças, mas pela exclusão das diferenças inadmissíveis. Quando se estabelece quais são as inadmissíveis, rompe-se com as diferenças fechadas e acabadas pois, para acordar sobre a exclusão, deve-se ter no mínimo uma identidade com todas as outras diferenças.

Tal posição vem ao encontro da idéia de cadeia de equivalência, desenvolvida por Ernesto Laclau, como o processo de chegada ao universal;

la dimensión de universalidad alcanzada a través de la equivalencia es muy diferente de la universalidad que resulta de una esencia subyacente o de un principio incondicionado a priori (Laclau, 1996, p 100)

Laclau, então afirma: o que unifica as diferenças é um conjunto de “demandas equivalenciais”, que constituem a dimensão do universal, as quais a exemplo de Clarke, excluem as diferenças que não dividem entre si as demandas. Em ambas as posições, o que é particularmente importante de reter é a falta de conteúdo do universal anterior à existência do particular ou, em outros termos, do estabelecimento das diferenças.

Encaminhando este *paper* para o final, gostaria de retomar uma questão que apareceu de forma dispersa nas páginas anteriores: a questão das inclusões e exclusões de diferenças *vis-à-vis* a noção de tolerância e de radicalização da democracia. A inclusão de uma determinada diferença em um dado cenário de forças, em uma dada comunidade, não é um fenômeno simples. Antes de qualquer coisa, deve-se ter presente que a inclusão não é a eliminação da diferença, mas o reconhecimento da diferença; a exclusão, esta sim, é o não-reconhecimento do outro. No mundo europeu medieval, o universal era dado pela totalidade cristã; qualquer prática, qualquer discurso que negasse o universal era simplesmente eliminado como a negação, no caso, da própria condição humana do praticante. Considerando que a humanidade era entendida como a representação da essência divina, e que não se poderia atribuir práticas não cristãs à manifestação divina, os praticantes eram identificados como não humanos e, portanto, como passíveis de exclusão. O caso das mulheres acusadas de bruxarias e mortas aos milhares na Idade Média européia é um bom exemplo. Ora, a exclusão não é o resultado da falta de virtude, nem a inclusão é em si uma virtude, mas sim ambas devem ser pensadas como um efeito da situação das forças em luta, ou das forças no poder, em um determinado cenário histórico.

A inclusão ou exclusão são duas situações de que o conceito de tolerância não dá conta. No caso das mulheres-bruxas da Idade Média, poderíamos afirmar sem problema que estamos frente a um caso de simples intolerância. Mas há outros momentos, que as forças no poder toleram, exatamente para não romper o universal, ou seja, para não romper os sentidos do particular que em certo momento tornou-se universal. Vejamos o exemplo do caso do aborto no Brasil. No país

praticam-se em torno de 1 400 000 abortos ilegais por ano. É do conhecimento de todos a existência de clínicas de aborto, desde as mais simples e precárias até clínicas com atendimento hospitalar de boa qualidade. É sabido que um número significativo de profissionais da medicina fazem cirurgias de aborto, e que um grande número de médicos e médicas, mesmo não fazendo a cirurgia, indicam colegas que a fazem sem nenhum constrangimento. O aborto é crime no país e tanto a mulher que se submete como o profissional que faz a cirurgia são passíveis de penas de prisão. Mas as mulheres vão para a capa da principal revista semanal do país dizer que fizeram aborto, sem que nada lhes aconteça. Isto é um caso de tolerância, mas não de inclusão. No aparato legal e no aparato moral dominado pela Igreja Católica, o aborto não existe. Não é admitido como passível de ser enunciado.

Qual é a diferença entre não admitir a inclusão da mulher que abortou como sujeito legítimo, o médico ou médica que realizou a cirurgia como exercendo uma atividade legal e a tolerância com a prática? A diferença não é pouca. Tolerar – neste caso e, penso em muitos outros – é não poder admitir a não existência e reconhecer a falta de instrumentos para apagar uma dada realidade. Tal procedimento, entretanto, não ameaça as posições de poder dos profissionais da medicina e do clero católico, entre outros, frente a mulher fragilizada, na medida em que necessita da tolerância desses grupos para não ser punida por ter submetido-se a um aborto. Completamente diferente é incorporar a prática entre as práticas reconhecidas e legais. No caso do aborto, recoloca a posição de poder da própria Igreja Católica e do poder dos homens sobre as mulheres, de médicos e de juizes. Incluir a prática é aceitar que por maior diferença que ela possa apresentar em relação às outras práticas legais e/ou legítimas, ela ainda divide

com elas o direito de ser legal. Neste caso, não se trata de pura tolerância, mas de plena incorporação democrática da diferença.

A inclusão não é simplesmente um ato de soma. As identidades e as diferenças subvertem a doxa; a inclusão pode tanto reorganizar os conteúdos do universal como romper esse universal, expurgando alguns de seus elementos a fim de encontrar lugar para o seu próprio conteúdo. A incorporação não se faz sem dor, sem exclusão, sem morte. A radicalidade da incorporação é o limite da tolerância, tanto pela intolerância que expressa o ato de excluir como pelo rompimento da relação de poder que a inclusão pressupõe e que tira do antigo incluído o poder e/ou o direito de tolerar.

Para concluir a discussão que ensaiei aqui, gostaria de levantar uma questão à luz dos temas desenvolvidos: como ficam os grupos identitários que foram constituídos ou se constituíram a partir de diferenças, frente a questões referentes à tolerância/particular/universal, inclusão/exclusão /radicalização democrática?

Uma questão difícil, mas que deve ser enfrentada se se pretende avançar na reflexão sobre a construção de sociedades mais justas é a tendência de tratar a constituição das identidades como essenciais e, portanto, naturalizadas. A popularidade e legitimidade que tomou a política das diferenças neste fim do século tem dificultado muito uma discussão sobre o tema, principalmente quando se está sendo colocado diante de importantes e sucessivas conquistas no campo dos direitos, por grupos que têm firmado suas identidades através da acentuação de diferenças. Para discutir este tema, deve-se fazer uma distinção entre a necessidade de atores empiricamente dados, em um certo cenário histórico, de constituir-se como essenciais, e a sua essencialidade enquanto sujeitos. Laclau chama esta primeira situação de “essen-

cialidade estratégica”. Para que eu possa me constituir como uma identidade, eu não posso ao mesmo tempo me constituir como uma identidade crítica a ela. Portanto, devo constituir-me essencialmente como uma identidade. Isto não quer dizer, entretanto, que minha identidade, só porque é exitosamente constituída, sempre repetirá o êxito, isso só é possível no mundo que admite as revelações, ou através da manifestação divina, ou através de uma tomada de consciência que traga a verdade. Fora essas duas posições toda a identidade é aquilo que se constituiu no embate com outras identidades, estabelecendo diferenças e construindo equivalências.

Ora, se as diferenças não são essenciais e só se estabelecem no confronto, os particulares tanto quanto o universal, também não têm conteúdos definidos *a priori*. Tomemos como exemplo as diferenças que constituem as identidades dos homens e das mulheres: os primeiros a estabelecerem diferenças foram os homens, que se constituíram como superiores e colocaram as mulheres como inferiores. A diferença foi reapropriada pelo movimento feminista, que buscou romper a assimetria das posições das duas identidades nas comunidades humanas reconstruindo-as a seu favor. Tais movimentos têm sido constantes no caso das etnias e das opções sexuais.

Discutir a condição não essencial de todos esses grupos torna-se muito difícil quando se está envolvido em realidades onde o simples fato de ser mulher, negro, gay torna as vidas das pessoas mais pobres, mais difíceis e mais infelizes, no entanto isso deve ser enfrentado, e a pergunta que nós nos fazemos é se o caminho para isto seria a superação das diferenças.

Uma solução como essa mostra-se bastante truncada, mas não pode ser abandonada completamente. Ao mesmo tempo, nada nos

garante nem a superação, nem a manutenção das identidades. Suas histórias futuras dependem das formas como estes grupos identitários se constituirão, com que outros grupos farão alianças (com quem estabelecerão equivalência), em relação a que grupos se constituirão como antagônicos.

Ao longo deste texto tratei de apontar as implicações contidas na noção de tolerância e seus limites para dar conta do complexo cenário multicultural do fim do século. Ao concluir gostaria de deixar para discussão os problemas contidos em uma outra noção que propositalmente fiz aparecer repetidas vezes: a noção de poder. Se, como argumentei, os tolerantes só assim o são porque têm poder, para que a relação assimétrica entre “tolerantes” e “tolerados” mude de qualidade a discussão toma outra direção: devemos redirecionar a discussão no sentido de buscar formas de redistribuição de poder na sociedade, que tenham como resultado o fim da necessidade de alguns grupos identitários dependerem da tolerância para garantir até mesmo suas vidas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CLARKE, Paul Barry. **Deep citizenship**. London: Pluto. 1996
- DECLARAÇÃO de princípios sobre a tolerância. In: CONFERÊNCIA GERAL DA UNESCO, 28, 1995, Paris. **Reunião...** Paris. UNESCO, 16 nov., 1995.
- FERREIRA, Aurélio Buarque de Hollanda. **Novo dicionário da língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira. s/d.
- LACLAU, Ernesto. **Emancipación y diferencia** Buenos Aires: Ariel. 1996.
- LONGMAN dictionary of contemporary english. London: Longman, 1978.
- SENNET, Richard. **Carne e pedra – o corpo e a cidade na civilização ocidental**. Rio de Janeiro: Record, 1997.
- YOUNG, Iris Marion. Polity and group difference: a critique of the ideal of universal citizenship In: BEINER, R. (Ed). **Theorizing citizenship**. Albany: State University of New York Press, 1995.