

Crítica e tolerância: considerações sobre diversidade, diferença e indiferença¹

Marcos Villela Pereira

Abstract:

Considering the gradual disenchantment, the impossibility of the revolution as we had imagined it in the 1960s and 1970s, and given the hopelessness to change the world, we saw the emergency of *culture* as magical sign to the new times. In the wave of a post-modernism of the 1980s and 1990s, we took normativity as something negative, always oppressive, against which we all had to be insurgent, as if it was possible a non-normative social and cultural instance. Inequality is characteristic of mankind. It is not possible to think of human beings as equal. The fight for equality is a fight between different parameters, a fight between criteria which cannot possibly find a balance. This essay aims to search for the happiness in the hard reality of the daily unhappiness and misfortune and in the imperfection of mankind as a way of confrontation to our proper human condition.

Keywords: culture, difference, tolerance, indifference.

Classificar é uma habilidade, uma função de inigualável importância na cultura. Especialmente, na civilização ocidental: estar no mundo implica em emitir juízos sobre o que somos, o que pensamos e o que nos cerca. E, ao lado das habilidades de ordenar e seriar, a classificação compõe o fundamento do pensamento lógico-formal. Essa costuma ser, por exemplo, a base da rotina de formação das crianças, nas nossas escolas. Já na educação infantil investimos no desenvolvimento dessas habilidades, tão importantes para o desenvolvimento de habilidades que, na sequência do trabalho escolar, vão permitir a aquisição da linguagem escrita e a construção do número.

Nossa vida cotidiana, em boa parte, opera a partir da prática da classificação, ordenação e seriação. A organização e o planejamento de um dia, a arrumação de um guarda-roupas, a disposição das gôndolas no supermercado, o controle do fluxo no tráfego urbano, a fila para o uso do banheiro, a ordenação de um pensamento, a

¹ Uma primeira ideia deste texto foi apresentada no Simpósio n° 25 do XIV ENDIPE – Encontro Nacional de Didática e Prática de Ensino, em 2008, sob o título “Diferença, identidade e diversidade: os limites da convivência humana”. Esta versão está substancialmente modificada e ampliada.

estruturção de uma fala: em qualquer dessas situações podemos identificar a ação classificatória, a ordenação e a seriação. Incorporamos e naturalizamos essa forma de racionalidade de tal modo que qualquer tentativa de desviar desse modelo nos leva ao que chamamos de “quebra de paradigma”.

Nossas relações sociais, da mesma forma, são marcadas pela operação atos de classificação e de ordenação. Cada cultura, cada grupo, cada sujeito tem a possibilidade de inúmeras maneiras de classificar as coisas do mundo. Cada cultura estabelece um sem fim de critérios, de fatores de classificação e assim vive e faz seu mundo. A religião, o idioma, a orientação política, a idade, o sexo, a cor da pele, o grau de escolaridade – como já disse, um sem-número de fatores de classificação está permanentemente em atividade quando vivemos nosso mundo.

Dentre os modos de classificar, talvez o mais pernicioso seja aquele que se pauta pela classificação binária. Esse sistema reatualiza o dualismo em cada instante e, via de regra, produz um efeito de valor que induz a consideração lógica de uma qualidade e a sua negação. Bem e não-bem, branco e não-branco, bonito e não-bonito, certo e não-certo. Ou seja, a classificação binária divide o mundo em dois e, inevitavelmente, suscita um juízo de valor (por efeito da ação ordenadora, após a classificadora). Por efeito dos jogos e mecanismos de representação, ao atribuir um valor a cada um dos termos, colocamos em circulação a *diferença*. Seja simbólica, seja social, seja o que for: ao atribuir valor a cada termo ou grupo classificado segundo um critério, ao ordenar a nossa classificação, estamos atualizando a *diferença*. Mais gritante, mais evidente nas classificações binárias, mas igualmente presente em qualquer tipo de ordenação.

Feita essa consideração, me sinto bastante tentado a especular uma região de fronteira, uma zona turva na qual circulam alguns dos principais termos com os quais costumamos lidar quando tratamos do assunto “diversidade de expressões culturais”. Longe de mim a pretensão de esclarecer alguma coisa nesse sentido. Antes, meu interesse é tornar a colocá-los em questão para que não adormeçam as suas ocorrências estereotipadas e para que saibamos que temos que ter atenção redobrada ao empregar palavras como diferença, desigualdade ou diversidade.

Vale dizer que esse grande tema já foi bastante emblemático no campo dos Estudos Culturais, tendo seu auge depois da segunda metade do século passado. Aparecido no entrecruzamento da crise do marxismo com os estudos antropológicos culturalistas, a linguística, o estruturalismo, o pós-estruturalismo e pós-modernismo, os Estudos Culturais representaram uma importante quebra de barreiras no campo acadêmico. Questões antes tratadas exclusivamente no círculo fechado dos intelectuais ganhou a rua e começou a aparecer como objeto de especulação em qualquer lugar e por qualquer pessoa. No sentido contrário, também o cotidiano, a cultura comum, a banalidade das vidas mundanas tornaram-se objeto de interesse acadêmico. As questões de linguagem – os sistemas de significação, a produção de sentido, a densidade ou fragilidade das palavras –

vieram compor a grande urdidura sobre a qual passaram a ser discutidos os juízos e as valorações produzidas em torno dessas questões culturais.

Eivado de confusões e equívocos, esse campo acaba o século vinte sendo atropelado por uma série de mudanças na ordem mundial que contribuíram para desestabilizar parte da rede de significados com que se vinha trabalhando. Aquela performance relativamente estável que encontrávamos nas análises sociológicas, políticas, econômicas e culturais progressivamente foi sofrendo abalos e interferências de seus próprios movimentos. Os regimes políticos, as grandes teorias, os modelos nacionais, os quadros explicativos foram sofrendo transformações e os instrumentos que utilizávamos para a leitura da realidade forma se tornando insuficientes. O bem não era mais tão bem, o mal também não era mais tão mal. Os critérios com os quais vínhamos operando os mapas de classificação e ordenação do mundo já não era mais tão preciso, a diferença já não era mais tão diferente.

Quero destacar desse quadro todo a evidente insuficiência das análises, interpretações e explicações que tomavam as *classes sociais* por objeto e a necessária tomada da questão *colonialista* em seu lugar. A teoria das classes sociais tinha uma matriz igualmente binária. O que definia a condição de cada classe era a propriedade ou não dos meios de produção. Só que esse critério já não era mais suficiente para explicar as diferenças sociais. A posição passou a ser um critério possível: matriz ou colônia, gestor ou executor, autônomo ou dependente. A diferença entre os dois polos já não é tão clara e, em seu lugar, verifica-se um espectro amplo de graus que vão tornar cada vez mais sutil e controvertida a classificação.

No caso da discussão colonialista (cujo principal disparador no campo acadêmico talvez tenha sido o livro “*Orientalismo*”, de Edward Said, publicado em 1978²), as diferenças econômicas passaram a compartilhar espaço com outras diferenças: a cor da pele, o idioma, a cultura. Talvez o principal índice desse movimento seja o deslocamento do objeto/critério: da *classe* para a *etnia*. Obviamente, questões étnicas são igualmente questões de classe. Mas o que se verificou foi o desvio do foco, das questões eminentemente econômicas para as questões culturais. Tratava-se de discutir alguns dispositivos de normalização presentes no cotidiano das nossas cidades, das nossas sociedades, das nossas culturas. A vida social e cultural de uma nação resulta da proliferação relativamente sistemática de normas e convenções e, assim, opera o cotidiano de modo fortemente opressivo, relegando à margem tudo o que se afasta do modelo normal. E o par nós-eles, mais do que distinguir os grupos dentro de uma cultura, impõe um julgamento que cria uma tensão social entre os dominantes (nós, os autênticos, os originais) e os dominados (eles, os intrusos, os estrangeiros).

² No Brasil, foi publicado em 2007.

Na onda do pós-modernismo displicente dos anos 80 e 90, muito se tomou a normatividade como uma coisa sempre negativa, sempre opressiva, contra a qual todos deviam se insurgir. Equivocadamente, tomou-se o impulso de atacar a forma dominante de normatividade como se fosse possível uma instância social, cultural, não normativa. Na esteira do entendimento foucaultiano de governamentalidade, digo que ao atacar uma forma de normatividade estamos atacando *esse* modo de regular, com esses dispositivos, orientados por *esses* princípios, com esses fins. Mas, enfim, foi esse ímpeto iludido de desnortatização que contribuiu para a emergência da ideia do “tudo pode, tudo vale”, tão emblemática no fim do século vinte. Os movimentos pós-modernos, desse modo, progressivamente se afastaram da possibilidade de uma nação plural. Os tradicionais ideais revolucionários de igualdade e liberdade foram assumidos de modo obtuso e qualquer indício de autoridade ou norma passou a ser atacado porque feria as liberdades individuais. A nação pós-moderna deveria abrigar tudo e todos, incondicionalmente, proporcionando uma explosão de sub-culturas.

Passamos de um tempo de busca por identidades estáveis e pela constituição de uma cultura nacional sólida para um popurri de culturas (não raro, divergentes entre si) e identidades constantemente se dissolvendo, instáveis.

No meio disso tudo, emerge a ideia da *inclusão*. Como se decide quem (e como, e onde) tem que ser incluído? Excluídos e incluídos, minoria e maioria, nativos e estrangeiros, imigrantes, marginais, todas são designações estereotipadas que não se resumem a identificar (ou estabelecer) diferenças culturais; são termos imprecisos que contribuem para o aumento das confusões que mascaram questões políticas e econômicas de grande porte, derivadas da crise por que vinham passando o capitalismo e o marxismo.

Diante do desencanto progressivo que se espalhou nos tempos pós-modernos, ante a impossibilidade da revolução tal como a imaginamos nos anos 1960 e 1970, tomados pela desesperança política de mudar o mundo (onde esse “mudar o mundo” era um bom exemplo daquelas “grandes narrativas” que já estavam sucumbindo), vimos emergir o emblema da *cultura* como marca mágica para os novos tempos. Quase tudo que pretendia um status de destacada importância passou a estar grudado no adjetivo “cultural”: uma mudança política só teria efeito se fosse uma mudança cultural. A cultura foi se tornando o baluarte do final do século vinte. E esse termo veio se contrapor à ideia de “identidade nacional”, já que este último designava um padrão dominante, estável, normativo, falido, designava a *maioria*. Explorar a cultura, nesse sentido, fez proliferarem identidades culturais, particularidades, individualidades não submetidas à homogeneização da sociedade capitalista: a “política cultural”, por exemplo, assoma aí como um movimento que propugna a *diferença* como palavra de ordem. Tudo que é *igual*, que é o *mesmo*, perde lugar para o que é *outro*, *diferente*.

Contra o modelo de capitalismo que, às custas do sistema de classes, amontoou nas cidades uma grande quantidade de nações, idiomas, etnias e religiões, a política cultural insurge-se em favor do local, do particular, do singular. Paulatinamente, substituiu-se uma forma dogmática por um modelo fundamentalista: “para onde quer que se olhe, as pessoas estão preparadas a fazer esforços extraordinários para serem elas mesmas” (Eagleton, 2005: 79).

Então, o que me interessa, agora, é recolocar o debate que anunciei antes. Não pretendo, já disse, resolver as questões ou postular verdades definitivas sobre elas. Ao contrário, quero mostrar que não há como fechar questão quanto ao significado de expressões como diferença, desigualdade ou diversidade. Aliás, vale esclarecer que também não se trata de reentrar na discussão linguística ou nominalista. O objetivo é jogar luz sobre alguns modos de usar dessas ideias, alguns lugares-comuns que temos aceitado e colocado em funcionamento sem muita crítica.

No caso da cultura, vínhamos considerando a possibilidade de uma identidade, nacional ou cultural de modo absoluto, permanente, estável, como uma situação impossível. A identidade se pauta pela permanência ou pela regularidade de alguma característica que estabiliza a repetição. A identidade de um grupo se produz considerando-se algo que perdura, que se repete, que aproxima, que alinha os seus integrantes. A identidade de um indivíduo resulta da permanência ou da insistência de algum traço que, por isso, retém um estado desse indivíduo. A identidade é uma remessa a si mesmo, uma correspondência insistente. E a diferença é o registro da não-pertença, da não correspondência, da não existência daquele traço que, no caso, perfazia a identidade. Quando dizemos *diferente* alguma coisa, estamos classificando. Estamos dizendo que, de acordo com um certo critério de referência, tal coisa não pertence àquele grupo, àquela classe. Nem melhor nem pior, mas *diferente*. A ideia de diferença, nesse caso, diz respeito a um estado de exterioridade a um certo campo propositivo. O *diferente*, em tese, não deveria induzir ao julgamento. Ele está relacionado à identidade.

A questão é: podemos classificar sem ordenar? É possível não ordenar, não associar aos diferentes grupos que emergem de um exercício de classificação um valor específico?

Como forma de resistência à identificação maciça, talvez valha apostar na diferença. Como uma alternativa à massificação imposta pela globalização, pela sociedade de consumo, pelo capitalismo mundial integrado, para evitar ser soterrado por essa cultura, uma importante alternativa é buscar refúgio nas comunidades. A comunidade é fonte de segurança: ela agrega indivíduos com algum traço comum, com algum atrator que lhes confere, ante os demais, uma identidade. É pela diferença que se agrupam os semelhantes. É pelo postulado de uma diferença com relação ao que é global que um grupo assume esse traço como fator de identificação e constitui um grupo ele mesmo diferente. É a diferença que identifica, ainda que essa identidade seja provisória. Eventualmente, usamos uma

forma de identidade para suprimir outras tantas: qualquer traço identitário que for tomado como fundamento (religião, etnia, nacionalidade, tribo urbana, categoria profissional, partido político) corre o risco de converter-se em uma matriz fundamentalista que anula toda a variedade de traços que nos compõem. Aferrar-se a uma condição, tentar fixar um certo fator de identidade comumente leva à constituição de guetos culturais que, ao invés de representar uma alternativa de sobrevivência na aldeia global, torna-se um dispositivo que desidentifica o indivíduo, dissolve a identidade individual em favor do estigma da pertença àquele grupo ou categoria. Ou seja, sucumbe-se justamente àquela homogeneização da qual se tentava escapar. A contradição presente em algumas ações afirmativas, por exemplo, reside no fato dessa ação pautar-se sobretudo pela afirmação de uma diferença como identidade e pela exigência da sociedade em aceitar aquela diferença em pé de igualdade com a identidade hegemônica, em abrir espaço para a existência dessa diferença. Aliás, isso ilustra a produção de paradigmas em profusão na cultura contemporânea: para escapar da situação hegemônica de um paradigma total produzimos uma infinidade de paradigmas locais: enquanto mulher, enquanto homossexual, enquanto afro-descendente, enquanto imigrante, enquanto solteiro, enquanto jovem, enquanto católico, enquanto dona de casa, enquanto desempregado, enquanto dependente químico, enquanto diabético – teremos coisas específicas para dizer a partir de cada um desses lugares, teremos perspectivas diferentes a partir de cada posição, teremos um arsenal de ideias e representações com as quais lemos o mundo. Da mesma maneira, o outro desses, o não-diabético, o não-católico, o não-desempregado, o não-jovem constitui uma outra perspectiva e, além de ter suas idiosincrasias, dá um lugar a aqueles outros em seu sistema de classificação e logo atribui valores que os vão localizar em um certo ponto ou campo no amplo terreno das relações sociais. Seremos abertos ou xenófobos, seremos tolerantes ou racistas – aí está mais um traço a produzir mais uma identidade, ao infinito.

O sentimento estimulado pelo individualismo universal leva à invisibilidade das diferenças particulares. Ou, pelo menos, tende a cegar os olhos da população para práticas discriminatórias fruto do exercício dos direitos e das liberdades individuais. Os grupos sociais dominantes têm receio de perder o domínio e uma das alternativas de conter as revoltas das minorias é fazer proliferarem ações compensatórias que contribuam para a reprodução do estado de coisas em que se encontram. As minorias, por sua vez, buscam na constituição de grupos e movimentos e nas ações afirmativas o resgate da segurança perdida. O que vemos é que o próprio Estado, ao mesmo tempo em que favorece a desigualdade e o desequilíbrio, produz políticas sociais que apenas simulam resolver essa situação.

Quando os interesses de uma comunidade se opõem aos da sociedade, aquela diferença que faz a identidade da comunidade é identificada como negativa e a ação de dominação se transfigura em prática segregativa, discriminatória ou racista.

A oposição faz com que a *diferença* seja valorada negativamente e, por isso, perseguida. Nesse ponto, a comunidade é um espaço social possível para o convívio de pessoas com características comuns (diferenças que identificam – interesses comuns, condições comuns, objetivos comuns, crenças comuns, etc.) – de modo a nuclear certas identidades, possibilitando a proliferação de microculturas no interior de uma grande cultura, a proliferação de sociedades no interior de uma sociedade, com vistas a aumentar a segurança e a proteção individuais.

A cultura dominante é aquela que melhor se articulou em termos de acúmulo de capital cultural e cujos dispositivos de constituição operam com mais eficiência. A convivência entre os homens se dá pautada por um duplo movimento: a *aproximação*, a identificação, algum dispositivo de vínculo que promova a agregação, e a *competição*, a medição de forças entre diferentes formas de cultura, a disputa em uma economia de capital tanto econômico quanto cultural. A força física vai compor esse desenho como dispositivo que busca garantir a relativa estabilidade dessa correlação desigual de forças ou que representa justamente a possibilidade de acabar com essa estabilidade. Tanto as forças repressivas do Estado quanto as organizações de resistência representam a perpétua necessidade de resolver a desigualdade social que deriva da diferença cultural

É por causa da impossibilidade do igual que nos defrontamos com o *desigual*. O postulado da *igualdade* se justifica apenas pelo estabelecimento um parâmetro metafísico ou abstrato, como a neutralidade da lei, os direitos universais ou a justiça divina. A desigualdade é característica do gênero humano. Não é possível pensar-se em igualdade quando se trata de vida humana. A luta pela igualdade é uma luta entre parâmetros sempre desiguais, é uma luta de critérios impossíveis de se equilibrar.

Que rumo tomar, então? Me apraz que tentemos ensaiar uma situação em que a conquista pela justiça social divida espaço com a realização de projetos individuais e privados³. Mas me parece que isso só é possível se considerarmos a contingência das nossas crenças, desejos e projetos de modo a entender que não existe a possibilidade de se alcançar um estado universal de estabilidade harmônica absoluta. Talvez seja necessário apostar na relatividade como medida para nossos sistemas classificatórios. Talvez, se suprimirmos os termos das oposições binárias substituindo-os por termos abertos, instáveis. Talvez, se relativizarmos o bem e o mal, passando literalmente a trabalhar com o relativamente-bem e o relativamente-mal.

³ Um ensaio desse ensaio pode ser encontrado em “Utopias contemporâneas para a vida coletiva” in *Travessias: pesquisa em educação, cultura, linguagem e arte*. Cascavel, n.2, 2008 (Disponível em: http://www.unioeste.br/prppg/mestrados/letras/revistas/travessias/ed_002/cultura/utopiascontemporaneas.pdf)

Se, em nossas classificações binárias, continuarmos a tomar como parâmetro termos absolutos como o certo e o errado, o bom e o mal, estamos operando com uma escala não humana. Estamos dispendo como limites estados impossíveis para a espécie humana. Se uma das marcas fundamentais do ser humano é a imperfeição, por que utilizar parâmetros de perfeição, absolutos? Eu entendo que precisamos passar a operar com uma escala humana, contingente, relativa.

Imagino, assim, que possamos considerar alguma via à semelhança do *relativismo esclarecido* propugnado por Welsch (2007). Diante de um mundo que não consegue mais oferecer segurança, que nos ameaça constantemente, a alternativa da comunidade aparece como uma possibilidade relativa de tranquilidade e solidariedade *desde que* se abdique das liberdades e identidades absolutas. As identidades e as liberdades precisam ser contingenciadas para que possamos nos aproximar de uma sociedade menos injusta e mais igualitária. O vínculo social possível precisa estar impregnado da certeza de que não é possível compatibilizar indivíduo e grupo, identidade e diferença, que toda situação social vai representar a prerrogativa de um sobre o outro.

Para esse autor, encontramos-nos, de agora em diante, em qualquer lugar, à mercê das consequências da pluralização de paradigmas (Welsch, 2007, 247). Para ele, pluralidade significa diferença sem uma base última em comum (Welsch, 2007, 248), ou seja, uma vez que cada coisa que existe, cada pessoa, cada situação social, cada postulado tem sua existência singular, se não há um fundamento comum ou uma instância superior comum, então cada um desses elementos inaugura sua existência própria no âmbito de um conjunto de condições contingente e relativo. E isso não significa que *tudo pode*. Ao contrário: cada existência é uma situação histórica e cultural que constitui um paradigma específico que, por sua vez, determina singularmente sua forma de racionalidade. Nada é aleatório no interior de um paradigma. E, dessa maneira, “se a pluralidade dos sistemas de referência é intransponível (uma vez que não existe um paradigma basal ou metaparadigma que possa realmente fundar ou abarcar todos os paradigmas) então resulta em consequência, como último nível de entendimento, aquilo que em bom sentido se pode denominar ‘relativismo’. Os diversos sistemas de referência só podem ser reunidos entre si em um debate crítico, mas não reduzidos, organizados, em nome de uma instância basal ou meta-instância” (Welsch, 2007: 250). Enfim, se consideramos cada vontade individual como uma vontade, não podemos pretender uma *vontade geral* que abarque todas as outras; se consideramos cada identidade como *uma* das infinitas identidades possíveis, não podemos pretender uma *identidade universal*. Mesmo que se chegue à vontade da maioria, essa será apenas a vontade da maioria. Administrar o pluralismo de vontades representa o desafio de estabelecer um debate crítico entre diferentes projetos sem pretender chegar a um denominador comum redentor ou a uma saída democrática que seja *justa* ou *boa*, sem reduzir a diversidade à singularidade.

Administrar criticamente o pluralismo representa exercitar o debate coletivo com o intuito de viver a realidade *em processo*. Um relativismo crítico é, talvez, a forma de racionalidade mais plausível se quisermos ser coerentes com o que existe.

Esse olhar nos leva na direção de trabalhar com a perspectiva da *variedade*, da *diversidade*. Tal como a gaveta ou a pasta que designamos como “diversos”, quando arrumamos nossa papelada, essa categoria diz da condição daquilo que não pertence, a priori, a alguma das classes ou categorias que aparecem definidas e que carregam ou designam uma certa identidade. E, claramente, quem faz essa classificação, ou seja, quem atribui essas identidades é aquele que tem a prerrogativa de poder.

Em outro momento (Pereira, 2003) já pautei a questão da *tolerância* como uma alternativa para lidar-se com a variedade de identidades e com a diversidade de modos de ser. Quero dizer, neste momento, que continuo entendendo que esse é o caminho mais razoável. Não é, sem dúvida, um *bom* caminho: a tolerância não inclui, propriamente: ela permite, ela concede. Ela não resolve a questão mais crucial da diferença entre os homens. Aliás, talvez justamente por isso ela seja o que há de mais razoável: por não pretender a resolução de um impasse idealista que seria promover a igualdade entre os desiguais. Mas, enfim, a tolerância crítica da diversidade é uma atitude que incita a colocar em questão a própria atitude do sujeito diante do que lhe é diferente. A tolerância atiza a crítica e, por isso, contribui para a suspensão (ainda que momentânea e local) daquele juízo que condena um indivíduo a um estado identitário absoluto. Faz com que o sujeito perceba o outro como outro, reconheça a diferença como diferença e seja empurrado a pensar na contingência de sua condição.

Enfim, concluo esta reflexão com a perspectiva do pensamento crítico. Concluo propondo que o exercício da razão crítica possa ser levado a efeito de modo radical, de forma que, parafraseando Foucault (2005), nos coloquemos a interrogar as “verdades das identidades” sobre seus efeitos de poder e a interrogar os dispositivos e jogos de poder sobre seus discursos de verdade. Com a esperança de que possamos nos tornar mais inteligentes e buscar a felicidade na expressa realidade, dura e limitada da infelicidade cotidiana (Marquard, 2006), na imperfeição da espécie humana, buscar projetos realmente plausíveis para a nossa frágil – e ainda assim, tão forte – condição contemporânea.

Me permito trazer uma citação um pouco longa mas, a meu ver, esclarecedora. Em seu curso “Nascimento da Biopolítica”, Foucault nos provoca a uma atitude um tanto drástica:

o que é preciso ter bem presente é que a heterogeneidade nunca é um princípio de exclusão ou, se preferirem, a heterogeneidade nunca impede nem a coexistência, nem a junção, nem a conexão. [...] Proponho substituir essa lógica pelo que chamarei de lógica da estratégia. Uma lógica da estratégia não faz valer termos contraditórios em um elemento homogêneo que promete sua resolução na unidade. A lógica da estratégia tem

por função estabelecer quais são as conexões possíveis entre termos díspares que permanecem díspares. A lógica da estratégia é a lógica da conexão do heterogêneo, não é a lógica da homogeneização do contraditório. (Foucault, 2008: 58)

Ou seja, trata-se de avançarmos para além da perspectiva da tolerância, já que essa condição está impregnada de uma postura arrogante e pretensiosa daquele que tolera. *Tolerar* representa, nesse caso, uma atitude hipócrita por parte daquele que se arroga essa prerrogativa justamente porque se considera superior. *Tolerar* acaba sendo uma manifestação autoritária e despótica daquele que assume uma posição de poder supostamente superior aos demais.

Trata-se, finalmente, de postular-se o que chamo de “direito à indiferença”. As ações afirmativas são ações necessárias para dar-se visibilidade e assegurar espaço legítimo para que os grupos discriminados tenham seus direitos atendidos. Evidentemente, a visibilidade é necessária, especialmente com o intuito de denunciarem-se ações criminosas, discriminatórias e preconceituosas. Com relação aos abusos e à violência, não podemos ser indiferentes. Mas, quando se trata de defender a prerrogativa de socialização de grupos GLBTT⁴ e congêneres, por exemplo, trata-se de aspirar o direito de não chamar atenção, de poder ser como se é sem necessidade de recorrer ao gueto ou à ostentação. Ao contrário, trata-se de defender a possibilidade de ser e manifestar sua condição tal qual qualquer outro cidadão, sem ser apontado, discriminado, destacado. Direito de passar despercebido, direito de não ser objeto de atenção, de não ser olhado com estranheza ou estranhamento. Muitas vezes, a diferença no tratamento é uma forma de segregação e discriminação. O pleito pela atenção exclusiva é uma ação afirmativa legítima que assegura a inclusão mas, no caso dos grupos GLBTT, também pode ser uma maneira velada de discriminar e compelir ao gueto.

Enfim. Estamos sempre no fio da navalha e é essa condição interminável do debate que nos dá fôlego para seguir colocando em discussão essas ideias e desnaturalizando o que, muitas vezes, parece óbvio.

Referências bibliográficas

- Eagleton, T. (2005) *Depois da teoria: um olhar sobre os estudos culturais e o pós-modernismo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Foucault, M. (2005) “Que é a crítica? (Crítica e *Aufklärung*)” em BRITTO, Fabiano Lemos de. *Crítica e modernidade em Foucault: uma tradução de "Qu'est-ce que la critique? [critique et Aufklärung]"*. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: PPGFil/UERJ.
- Foucault, M. (2008) *Nascimento da Biopolítica*. São Paulo: Martins Fontes.

⁴ GLBTT – Gays, lésbicas, bissexuais, travestis e transgêneros.

- Marquard, O. (2006) *Felicidad en la infelicidad: reflexiones filosóficas*. Buenos Aires: Katz.
- Pereira, Marcos Villela (2003). “O desafio da tolerância na cidade contemporânea” em PORTO, Tania Maria Esperon (Org.) *Redes em construção: meios de comunicação e práticas educativas*. Araraquara: JM Editora Ltda.
- Pereira, Marcos Villela (2008) “Utopias contemporâneas para a vida coletiva” em *Travessias: pesquisa em educação, cultura, linguagem e arte*. Cascavel, n.2 (Disponível em http://www.unioeste.br/prppg/mestrados/letras/revistas/travessias/ed_002/cultura/utopiascontemporaneas.pdf)
- Said, Edward W. (2007) *Orientalismo – o oriente como invenção do ocidente*. São Paulo: Companhia de Bolso.
- Welsch, Wolfgang (2007) “Mudança estrutural nas Ciências Humanas: diagnóstico e sugestões”. *Educação*. Porto Alegre/RS, ano XXX, n.2 (62), mai/ago.