



TEORIA

IDENTIDADES CULTURAIS, MARXISMO E PÓS- ESTRUTURALISMO: DEBATE SOBRE A CONSTRUÇÃO DO OUTRO, JUSTIÇA SOCIAL E LUTAS CONTEMPORÂNEAS

JULIANA MICHAELLO MACÉDO DIAS

Doutora em Planejamento Urbano e Regional pelo IPPUR/
UFRJ, Professora Adjunta da Faculdade de Arquitetura e
Urbanismo da Universidade Federal de Alagoas (FAU-UFAL).
E-mail: jumichaello@yahoo.com.br

WALCLER DE LIMA MENDES JUNIOR

Doutor em Planejamento Urbano e Regional pelo IPPUR/UFRJ,
Professor Titular do Programa de Pós-Graduação em Sociedade,
Tecnologias e Políticas Públicas (SOTEPP) da Universidade
Tiradentes (UNIT).
E-mail: walclerjunior@hotmail.com

Como expressão relacionada ao pensamento decolonialista e pós-moderno, a culturalização da instância política, isto é, a marcação de identidades culturais como efeito politizador na luta por direitos sociais, prevalece como suplemento que localiza/mobiliza indivíduos em construções de pertencimento a grupos, comunidades, territórios e práticas afirmativas dentro da sociedade. Sobre essa condição de pertencimento étnico-cultural sustentam-se as ações afirmativas que norteiam estratégias de lutas e conquistas de direitos sociais, especialmente nas duas primeiras décadas do século XXI. Para tornar as coisas mais fluidas e instáveis, esse pertencimento tende a aliar qualidades paradoxais. Ao mesmo tempo se apresenta de forma fundadora e contingencial, descartável e cumulativa, incentivando e estimulando a fixação e o abandono de múltiplas identidades ou identificações. Isso gera posturas híbridas, zonas de interseção, em que se manifestam paradoxos, entropias e desafios às análises apoiadas no pensamento estruturado pelos conceitos cânones da modernidade. O problema que será abordado nesse artigo sugere que, se por um lado desigualdades de renda e injustiças sociais prevalecem, permanecem e, por vezes, se agudizam como marcas de pobreza e exploração atuais, por outro, as políticas fundadas em expressões étnico-culturais produzem contornos mais nítidos aproximando o indivíduo da luta cotidiana por direitos sociais.

Palavras-chave: Identidades culturais. Lutas sociais. Pós-Estruturalismo.

INTRODUÇÃO

O que se propõe no artigo é discutir o que se perde (ou se ganha) na inversão de uma posição política baseada nas categorias clássicas de “capital”, “meios de produção”, “classe social” e “trabalho” por posturas que se afirmam através de identidades culturais, religiosas, raciais, étnicas e de gênero. Seria tácito assumir que nessa substituição algo potencialmente mobilizador e elucidador das disputas pela distribuição de direitos sociais sobre os recursos disponíveis na sociedade, se evanesce em condição demasiadamente abstrata, insustentavelmente leve ou, ao contrário, as formas identitárias, os feixes religiosos, as rasuras de gênero, os suplementos culturais em laços comunitários configurariam um instrumental mais adequado para a tarefa de traduzir e operar fenômenos sociais da atualidade? Considerando que a partir dos acontecimentos de 1968 projeta-se no meio acadêmico o que se chama de pensamento pós-estruturalista, seria correto assumir que estratégias de luta baseadas em identidades culturais substituíram por completo as tradicionais bandeiras aglutinadoras?

Para um escopo considerável de autores que claramente se colocam em posição crítica ao que se convencionou chamar de pós-estruturalismo, desprezar as categorias de classe social e trabalho em termos ideológicos, assim como na formulação de estratégias de luta e resistência por direitos sociais, pode levar a equívocos de interpretação de construções e discursos relacionados a dominação, exclusão e exploração. O argumento aponta para um duplo fenômeno: a intolerância expressa em discursos fascistas, cada dia mais presentes em países e culturas, as mais variadas da geopolítica mundial, e o aumento das taxas de exploração, vulnerabilidade, exclusão e risco social, refletindo, dessa forma, a condição material e social de determinados recortes étnico-culturais.

Passados quase meio século de manifestações e discursos ancorados sob o signo das manifestações do “Maio de 68”, talvez seja oportuno, propor um rasgo, um corte violento, uma parada arbitrária que se disponha a medir as consequências da assunção de posturas e compromissos epistêmicos em análises empíricas, considerando ganhos e perdas de direitos sob certas condições sociais e políticas. Em meio a um momento político em que emergem discursos hegemônicos cada vez

mais ancorados em certo ódio às minorias identitárias, refletir sobre as potências, mas também as fragilidades ligadas às mesmas, nos parece essencial para construir meios de resistência.

DOS ESPECTROS DE MARX

Para tratar de (in)visibilidades urbanas, direito à cidade e identidades territoriais, começamos por apresentar um rol de dados, imagens e situações que exemplificam o estado tenebroso da atualidade daquilo que Mike Davis chama de Planeta Favela (2006), considerando o risco social e a distribuição material de bens e recursos de grupos e etnias as mais variadas nas diversas e cada vez maiores cidades à margem das cidades formais pelo mundo.

As favelas indianas continuam a crescer 250% mais depressa do que a população da Índia em geral. O déficit habitacional anual estimado de Mumbai de 45 mil unidades no setor formal traduz-se de um aumento correspondente de moradias informais nas favelas. (DAVIS, 2006, p. 28).

Ulaanbaatar (Mongólia) núcleo urbano de concreto e aço da época soviética está hoje cercada por um mar de 500 mil ex-pastores empobrecidos que moram em tendas chamadas guers, e poucos deles conseguem comer mais de uma vez por dia (Id., p. 35).

O exemplo mais incomum de moradias herdadas é sem dúvida a Cidade dos Mortos, no Cairo, onde 1 milhão de pobres usam sepulturas mamelucas como módulos habitacionais pré-fabricados. Os invasores (...) adaptaram os túmulos com criatividade para atender às necessidades dos vivos. Cenotáfios e placas fúnebres são usadas como escrivaninhas, cabeceiras, mesas e estantes (Id., p. 43).

Em Hong Kong, 250 mil pessoas moram em anexos ilegais em telhados ou em antigos poços de ventilação fechados no centro dos prédios. As piores condições de vida, no entanto, são suportadas, pelos chamados homens engaiolados (...) tendência desses moradores de construir coberturas de arames sobre suas camas para impedir o roubo

de seus pertences. O número médio de moradores nesses apartamentos é de 38,3 e a média de espaço vital per capita é de 1,8 metros quadrados (Id., p. 45).

Gaza, considerada por alguns como a maior favela do mundo abriga 750 mil refugiados que vivem com menos de 2 dólares por dia (Id., p. 57).

Nas encostas acima de Cabul (...) centenas de famílias que fugiram do combate entre o Talibã e as forças de oposição, no norte rural do Afeganistão, espremem-se agora em um labirinto de favelas verticais sem cozinhas nem banheiros, dormindo quinze ou vinte pessoas em cada cabana (Id., p. 57).

O escritor Rian Malan descreveu o impacto resultante na área metropolitana da Cidade do Cabo, onde a população africana negra mais que triplicou entre 1982 e 1992: "Vieram num ritmo de oitenta, noventa famílias por dia, construíram casas com as mãos nuas, usando ripas de madeira, paredes de lata, restos de lixo obtidos nos aterros sanitários e sacos plásticos para se proteger da chuva. Em dois anos as dunas de areia tinham desaparecido debaixo de um mar imenso de choças e barracos, tão densamente povoado quanto uma cidade medieval e habitado por personagens fantásticos – muambeiros, bandidos, profetas, rastafáris, traficantes de armas e reis da maconha, além de 1 milhão de trabalhadores comuns (Id., p. 69).

Nas favelas de Mumbai, na média, divide-se um vaso sanitário para cada 100 habitantes (idem, p.82). (...) [Em Mumbai] enquanto os ricos têm 90% da terra e vivem com conforto e muitas áreas livres, os pobres vivem espremidos em 10% da terra (Id., p. 104).

Pesquisadores do projeto observatório urbano da ONU advertem que em 2020 a pobreza urbana do mundo chegará à 45 ou 50% do total de moradores da cidade. Dois bilhões de favelados entre 2030 e 2040 (Id., p. 155).

Diante desse pequeno catálogo de horrores, que poderia se estender indefinidamente, e diante desse recorte de mundo inominável,

cabe, agora com mais propriedade do que foi sugerido no início do artigo, propor uma pausa. Discutir o direito à cidade e à justiça social urbana, depois de passar por essa repetição do horror pelo mundo para além de uma utopia de unificação das esquerdas, deve ao contrário, começar pelo dissídio, esforço exaustivo de criticar e expor o trauma, a falta, a ausência de uma solução que resolveria o óbvio a ser solucionado: a pobreza e a falta de direitos sociais mínimos. Então, nessa tensão entre estratégias de luta por ampliação dos direitos sociais, constrói-se o argumento dos que defendem a conquista de direitos através das identidades étnico-culturais formadas sob condições decolonialistas, pós-modernas, pós-estruturalistas.

Para esse grupo, diante da volatilidade dos fenômenos atuais, seria inútil operar pelos conceitos cânones da crítica marxista. Por outro lado, essa crítica não vai descartar tão facilmente os “grandes discursos” da sociologia moderna, como fica claro na literatura de Bauman, e seu conceito de “líquido” de Hall e seu conceito de “identificação” e de Babha, e sua interpretação de “cultura”. Ou mesmo nas lutas feministas, que se ancoram contemporaneamente no conceito de interseccionalidade, a fazer operar opressões historicamente reconhecidas nas lutas sociais como a classe, as opressões lidas como identitárias, como o gênero. Então, não se trata de abrir mão de uma responsabilidade que deve ser rígida e vigilante consigo mesma e muito menos de abrir mão de certas lições da história que na queda do bloco socialista nos anos 90 chegou a ser decretada como superada. Jacques Derrida em *Espetros de Marx* (2010), através da crítica pós-estruturalista, reposiciona os meios de articulação possíveis como caráter de resistência.

Nenhuma justiça (...) parece possível ou concebível sem o princípio de alguma responsabilidade, para além de todos os presentes vivos, para alguém dos fantasmas daqueles que ainda não nasceram ou que já estão mortos, sejam eles vítimas de guerras, de políticas ou de outra violência, nacionalista, racista, colonialista, sexista, ou outro tipo de extermínios, vítimas de opressões do capitalismo imperialista ou qualquer das formas de totalitarismo (DERRIDA, 2010, p.XVIII, tradução nossa).

O espectro não é algo dado a ser visto, é uma

aparição que evanesce logo que se percebe presenciada por outros olhos, o espectro precisa ver sem ser visto, “alguém por trás da armadura pode, em segurança, ver sem ser visto” (Id., p. 8). Esse é o poder supremo do espectro de Marx, a possibilidade de ver, nomear, catalogar, identificar e co-existir em fenômenos, fatos, contextos, relações de causa e efeito, datas, marcos, transformações, repetições, revoluções sem nunca se dar a fraqueza de ser visto. O poder de Marx se expressa como: “A insígnia suprema do poder: o poder de ver sem ser visto” (Id., p.8, tradução nossa). Uma declaração de reconhecimento desta presença espectral do marxismo se expressa sobre a crítica do fim da história.

Quando a máquina dogmática e o aparato ideológico marxista (Estados, partidos, células, sindicatos e outros locais de produção doutrinária) estão em processo de desaparecimento, já não tem qualquer desculpa, apenas álibis, para afastar-se desta responsabilidade. Não haverá futuro sem isso. Não sem Marx, nenhum futuro sem Marx, sem a memória e a herança de Marx: de toda forma, de um certo Marx, de seu gênio, de pelo menos um de seus espíritos. (Id., p.14, tradução nossa).

Trata-se, então, de resgatar ou manter assombrado o caráter crítico do marxismo a despeito de seus engessamentos doutrinários e da forma monolítica de construção da História. Como o fantasma de Hamlet que segue em cena mesmo quando está fora da cena, o marxismo segue presente com toda sua complexa trama espectral, ora como o fantasma revolucionário e libertário, a desafiar as forças policiais, exércitos e inimigos da liberdade, ora como força patriarcal e heliocêntrica fazendo pesar sobre suas cátedras o peso da vigilância ideológica.

DA CRÍTICA PÓS-MODERNA

Se o espectro marxista segue ancorando as lutas sociais como esse indelével rastro, a discussão do pós-estruturalismo deve tratar da possibilidade/impossibilidade da construção do binômio identidade/alteridade como marca circunstancial, fragmentada, múltipla e, por isso mesmo, responsável em um sentido ainda mais comprometido do que qualquer compromisso/ação política marxista já esteve em relação ao outro e a si. Quando a partir da academia se constrói o outro: o favelado,

o excluído, o espoliado como um todo coeso (uma identidade, portanto), para os pensadores da desconstrução está se objetivando um ser que nunca se determina desta forma.

Em outras palavras, "o interesse da desconstrução, de sua força e de seu desejo, se é que ela os tem, é uma certa experiência do impossível: quer dizer (...), do outro, a experiência do outro como invenção do impossível, em outros termos, como a única invenção possível. Caso contrário, poderíamos acrescentar, o outro se reduziria a mera projeção de uma ordem presente já dada, à simples antecipação de um resultado. Numa palavra o tema desconstrucionista da alteridade se constitui na confluência da exclusão e da promessa; trata-se sempre de uma alteridade por vir (DERRIDA, 1987, p. 27).

Sobre a justiça social, o que a desconstrução propõe não é inaugurar uma fórmula ou modo de praticar certo texto jurídico que passará a responder de forma mais eficiente a questões éticas, superando o que ficou da história, inclusive do receituário de justiça presente no marxismo. Ao adiar eternamente o resultado do cálculo que determina o que é justo e o que não é, isto é, ao introduzir um espaçamento na decisão da justiça, a desconstrução abriria suas defesas para duas possibilidades de resposta crítica sobre si. 1) A de seus detratores que propõe que agindo assim, ainda que não intencionalmente, estaria compactuando com a permanência dos fenômenos de injustiça que se multiplicam e se agudizam. 2) A de seus defensores que propõe que agindo assim, ainda que correndo o risco supracitado, estaria desafiando uma percepção de limite do bem, limite ético, limite de se fazer justiça, cuja fronteira sempre corre o risco de determinar quem está incluído dentro desse limite e quem se encontra fora dele, isto é, quem se encontra além ou aquém do ato de fazer justiça.

Por exemplo, em uma sociedade fictícia, utópica, imaginária em que todos os problemas relativos a fazer justiça entre os homens aparentemente estariam solucionados, ainda restaria pensar numa ética que atendesse aos demais seres vivos, isto é, restaria estar predisposto a escutar os apelos e queixas da natureza, dos seres vivos, cuja mudez foi a imposta pela linguagem etnocêntrica, antropocêntrica do ser humano. Sustenta-se que

esse tratamento dispensado aos demais seres vivos não-humanos, inspira historicamente certo tratamento a grupos sociais estigmatizados, espoliados e excluídos – convertendo-os em sub-humanos, bestas, animais.

Houve, há ainda na espécie humana muitos sujeitos que não são reconhecidos, como sujeitos e recebem esse tratamento do animal (...) o que se chama confusamente de animal, portanto o ser vivo como tal e sem mais, não é um sujeito da lei e do direito. A oposição do justo e do injusto não tem nenhum sentido no que lhe concerne. Se quisermos falar de injustiça, de violência ou de desrespeito com relação ao que chamamos (...) de animal (...), é preciso reconsiderar a totalidade da axiomática metafísico-antropocêntrica que domina, no ocidente, o pensamento do justo e do injusto (DERRIDA, 1987, p. 35).

Essa dupla problematização em torno do ato de fazer justiça e de como fazê-lo em nome do "outro", aponta para um movimento de abertura que não se completa, nem como justo, o cálculo final que determinaria em ato que a justiça foi feita, nem como a construção de um totalmente "outro", o outro do homem, o animal como o totalmente outro da linguagem, o excluído da linguagem e logo do direito. Esse duplo movimento, segundo os termos pós-estruturalistas, não reconhece propósito, a não ser o de garantir a abertura que denuncia toda tentativa de fechamento como ato violento e arbitrário.

Porém, isso não significa que a desconstrução pós-estruturalista se oriente de forma antagônica à ideia de "fazer justiça", ou ao desejo de que a justiça se faça, como os críticos do pós-estruturalismo afirmam, mas, ao contrário, busca a realização da justiça em um limiar ético que aposta no impossível, no inatingível. Uma ética sem condição, sem condicionantes, sem limites, uma ética que reinventa o sentido da justiça que tem por fim atender aquele que se vê no lugar de ser atendido pela justiça, o "outro" injustiçado, e que, por sua vez, não deve ser encerrado em uma subjetividade específica.

Não há ética sem presença do outro, mas também, e conseqüentemente, sem ausência, sem dissimulação, desvio, différance, escritura. [...] A distinção feita entre moralidade e ética re-

pousa no constante adiamento da ética no sentido de nunca definir ou fixar a outra. Este é um importante aspecto do pós-estruturalismo. Ele se afasta do método estruturalista e de seus pressupostos metafísicos, pois eles pressupõem que o outro possa ser definido e porque o outro é definido sob as bases de uma moralidade particular (WILLIAMS, 2013, p. 65).

Essa responsabilidade sobre o outro, que também é responsabilidade em direção ao pensamento estruturalista, está expressa não como niilismo ou relativismo vulgar, mas como problematização de verdades e limites da fala e da ação justa, no sentido de não permitir que o conceito de justiça acomode uma resposta, um receituário, uma verdade, um telos, preexistente, conformado.

(...) o que se chama correntemente de desconstrução não corresponde, embora alguns tenham interesse em espalhar tal confusão, a uma abdicação quase niilista diante da questão ético-político-jurídica da justiça, mas a um duplo movimento [...] 1. O sentido de uma responsabilidade sem limite, e deste modo necessariamente excessiva, incalculável, diante da memória; e, assim, a tarefa de lembrar a história, a origem e o sentido, e, portanto, também os limites dos conceitos de justiça, de lei e direito, de valores, normas, prescrições que ali se impuseram e se sedimentaram, permanecendo, a partir de então, mais ou menos legíveis ou pressupostos; [...] 2. Esta responsabilidade em relação à memória – memória de uma herança que é ao mesmo tempo herança de um imperativo ou de um feixe de injunções – é uma responsabilidade diante do conceito mesmo de responsabilidade que regula a justiça e a justeza de nossos comportamentos, de nossas decisões teóricas, práticas, ético-políticas (DERRIDA, 2007, p. 36- 38).

Então, para o pós-estruturalismo, a crítica do apagamento, esquecimento de uma herança marxista ou moderna, ou de um apagamento das diferenças capturadas por um relativismo estéril, não procede, a não ser como um equívoco, uma má leitura. O excesso de justiça não deve significar relativismo muito menos imparcialidade frente ao sofrimento.

Esse excesso de justiça sobre o direito e sobre o cálculo, esse transbordamento do inapresentável sobre o determinável, não pode e não deve servir de alibi para ausentar-se das lutas jurídico-políticas, no interior de uma instituição ou de um Estado, entre instituições e entre Estados. Abandonada a si mesma a ideia incalculável e doadora da justiça está sempre mais perto do mal ou do pior, pois ela pode ser sempre reapropriada pelo mais perverso dos cálculos. (...) Uma garantia absoluta contra esse risco só pode saturar ou suturar a abertura do apelo à justiça, um apelo sempre ferido (DERRIDA, 2007, p. 55).

Ao contrário, o espectro de Marx e suas marcações de diferença verticais baseadas em classes sociais ou categorias trabalhistas estão presentes entre inúmeras outras possibilidades classificatórias e o fato de se permitir uma percepção sensível, aberta, intraduzível e contingencial dos fenômenos que se expressam ora de forma hegemônica ora singular, ou até mesmo, ora como presença ora como ausência, não significa menor compromisso, responsabilidade ou vigilância epistêmica e ética no trato de questões que determinam iniquidades, violências e injustiças sociais, ainda que a ideia de justiça permaneça sempre em aberto como contraponto às verdades metafísicas e arbitrarias da lei.

DA VIOLÊNCIA DE SE CONSTRUIR O OUTRO

Derrida (2007) propõe um corte transversal nas categorias benjaminianas de “violência instauradora” que funda um novo Estado ou direito e de “violência conservadora”, necessária na manutenção e sedimentação desse novo Estado ou direito. O duplo movimento expressa as invenções de origem e de telos, seja de um Estado, seja de um direito.

(...) proporei a interpretação segundo a qual a própria violência da fundação ou instauração do direito deve envolver a violência da conservação do direito e não pode romper com ela. É próprio da estrutura da violência fundadora solicitar sua própria repetição e fundar o que deve ser conservado, conservável, destinado à herança e à tradição, à partilha (DERRIDA, 2007, p. 89).

No limite, essa confusão entre violência fundante e conservadora se expressa de forma ainda mais presente nos dias de hoje, seja na figura da força policial e seu aparato tecnológico de vigilância, seja na figura dos movimentos sociais organizados em sua luta por legitimidade. Se para manter e garantir todo o complexo aparato de segurança, liberdade e direitos, o Estado, mesmo na mais clara democracia, se vê impulsionado a gerir sua violência oficial através da polícia, os movimentos sociais só podem se sedimentar na garantia de direitos ao inaugurar estratégias de combate e violência que serão interpretadas (principalmente pelas forças conservadoras e dominantes da sociedade) como ilícitas ou mesmo terroristas.

A polícia é o Estado, é o espectro do Estado e que não se pode rigorosamente atacá-la sem declarar guerra à ordem da res pública. Pois a polícia já não se contenta hoje em aplicar a lei pela força (enforce) e, portanto, em conservá-la, ela a inventa, ela publica decretos, ela intervém cada vez que a situação jurídica não é suficientemente clara para garantir a segurança (DERRIDA, 2007, p. 99).

Então, para garantir a polis como lugar de convivência ou mesmo de tolerância entre diferentes, à polícia, que é todo um aparato de vigilância para além de homens fardados contra o direito de manifestação e greve da classe trabalhadora, não se furta a possibilidade de pôr em xeque ou fazer degenerar premissas democráticas.

A segurança do Estado exige a interceptação da conversa privada, por exemplo, a instalação de microfones invisíveis, a utilização de microfones direcionados, a intrusão nas redes informatizadas ou simplesmente a prática tão comum entre nós da boa e velha escuta telefônica (DERRIDA, 2007, p. 105).

Assim, o Nazismo e outras formas totalitárias, particularmente o discurso da "Solução Final", não seria, como o discurso humanista prefere classificar, uma ausência de lei e de direitos que garantiriam valores éticos e morais, mas uma radicalização desse poder normativo da violência policial fazendo convergir atos de fundação do novo Estado e de novos direitos, com atos de manutenção e fixação da nova lei e da nova ordem, que segundo a subjetivi-

dade do nazismo, atenderia àqueles mesmos valores éticos e morais que toda lei e todo direito promete atender: uma sociedade melhor, mais justa, etc.

Desse ponto de vista, a solução final é ao mesmo tempo uma decisão histórico-política de Estado e uma decisão de polícia, de polícia civil e de polícia militar, sem que se possa jamais discernir entre as duas e atribuir verdadeiras responsabilidades a qualquer decisão (p.138). [...] Como explicar de outro modo, a forma institucional ou burocrática, os simulacros de legislação, o juridicismo, o respeito pelas competências e hierarquias, em suma, por toda a organização jurídico-estatal que caracterizou a realização tecno-industrial e científica da "Solução Final"? Aqui certa mitologia do direito se desencadeou contra uma justiça, acerca da qual Benjamin pensava que no fundo, ela devia permanecer heterogênea ao direito, ao direito natural como ao direito histórico, à violência de sua fundação, como a de sua conservação. E o nazismo foi uma revolução conservadora desse direito (DERRIDA, 2007, p.139).

É por essa passagem que Derrida (2007) expressa sua desconfiança e ao mesmo tempo a defesa de que um ato revolucionário, para verdadeiramente produzir efeito transformador, deve considerar a presença/ausência do aparato de polícia, e, principalmente, formas de superá-la, naquilo que promete, a coesão social, a segurança, a manutenção da ordem através da reinvenção constante dos limites da lei. Movimentos de base social forjados pelas marcas identitárias (território, gênero, etnia, etc.) devem estar atentos a essa dupla condição de inaugurar e manter uma nova ordem de justiça e direitos, considerando o quanto deve ser transformado do que preexiste como aparato legal do Estado.

Então, as lutas de resistência e conquista de novos direitos através de identidade e território, como direito à favela, direito à manifestação de culto, direito a certo uso e ocupação do espaço público através de práticas culturais, etc. devem considerar a capacidade de reinvenção da violência criativa do Estado somada à capacidade de manutenção da ordem pela violência conservadora, ambas sintetizadas pelo aparato policial. Em raríssimas vezes as duas violências do Estado são

surpreendidas, um raro exemplo foram as manifestações de 2013, em que, considerando as contradições e críticas endereçadas ao ato, não se pode negar o poder de surpreender o aparato policial que esse tipo de protesto produziu.

Por outro lado, ao discutirmos as lutas identitárias enquanto fundadas na construção/desconstrução do outro, não se trata de deixar identidades e alteridades em aberto e lidar com elas de maneira tolerante apenas. No debate político dessas identidades não cabe apenas afirmá-las e respeitá-las. Cabe também, indefinidamente, contestá-las, afrontá-las. Como alerta Zizek (2003) ao falar de uma

(...) redefinição contemporânea da política, como a arte da administração competente, ou seja, a política sem política; ou mesmo do multiculturalismo tolerante de nossos dias, a experiência do Outro em sua alteridade (o Outro idealizado que tem danças fascinantes e uma abordagem holística ecologicamente sadia da realidade, enquanto práticas como o espancamento de mulheres ficam ocultas...) (ZIZEK, 2003, p. 25).

Sobre esse Outro, Derrida (2006) chega a um resultado próximo, no sentido em que no lugar do discurso holístico de respeito ao Outro prescreve uma relação com o Outro menos alinhada ao discurso da tolerância do que gostariam seus críticos e seus seguidores. Para o autor, a relação com o Outro não se dá como ato que se faz, mas que se sofre. O discurso da tolerância seja para Zizek (2003), seja para Derrida (2006) seria uma armadilha que sequestra a força de luta e resistência dos movimentos sociais debilitando sua capacidade de conquistar direitos e espaço na sociedade.

A ideia de tolerar os outros, de suportar a sua diferença, porque sabemos estar na verdade, é ao mesmo tempo dogmática e relativista. E em certos casos poderia ver nela uma forma de desrespeito (DERRIDA; FERRARIS, 2006, p. 84).

Então, não se trata de propor uma ética da tolerância visto que não se trata de um ato, uma tomada de decisão, mas de um gesto que independe de mim que é incondicional e imprevisível e sequer cabe qualquer ato de antecipação ou expectativa.

Para que haja um porvir como tal, uma surpresa, uma alteridade é preciso, ne plus voir venir (já não ver vir), é preciso que não haja sequer uma antecipação, um horizonte de expectativa. E, portanto, que o futuro me caia em cima – me aconteça, justamente quando nem sequer o espero (...) significa que o outro existe antes de mim, o que me ante-vem. O outro não é sequer simplesmente o futuro, é, por assim dizer o ante-vir, o ante-porvir. Por isso não sou dono de mim do lugar aberto a hospitalidade (DERRIDA; FERRARIS, 2006, p. 140).

Não é dono, porque esse lugar já pertence ao outro que virá, independentemente de vir ou não vir. Logo, não se trata de tolerar o outro, de adotar uma postura liberal frente ao outro, assim também não se trata, como dito, de algo que se faz, mas que se sofre. Por isso, essa responsabilidade não passa pela obrigação de tolerar ou mitigar a pena, as dores, mas de criar espaço para a possibilidade da alteridade chegar.

DO DESEJO DE PERTENCER

Ainda assim, falta algo nesse embate que diz respeito ao problema de como lidar de forma crítica com as ideias de identidade territorial, por exemplo na forma de uma comunidade marcada por traços étnico-culturais e de resistência, no sentido de defesa e de conservação de certo modo de pertencimento.

O desejo de pertencer à seja que comunidade for, o próprio desejo de pertença, pressupõe que não se pertence. Não poderia dizer quero ser da família se o fosse deveras. Noutros termos não poderia dizer “quero ser italiano, europeu, falar essa língua, etc., se o fosse já. A motivação da pertença – nacional, linguística, política, filosófica, pressupõe a não pertença. O que pode ter consequências políticas: não há identidade, há uma identificação, uma motivação em vista da pertença, mas que por sua vez pressupõe que a pertença não existe, quem quer ser isto ou aquilo, francês, europeu, etc., não o é (DERRIDA; FERRARIS, 2006, p. 45).

Esse seria o ponto nervoso e final deste artigo, visto que, ao deslocar o termo pertencer

para o lugar ao qual ainda não se pertence, Derrida (2006) desloca todo um escopo sócio científico e doutrinário de construção estrutural de um outro afirmado como pertencente a tal cultura, etnia, prática, comunidade, cotidiano, modo de fazer. Essa artificialidade e afastamento provocado pelo discurso que já lida com a relação em termos de objeto, objeto de desejo, um vir a ser que é sempre condição do outro, é o resultado que parte das ciências sociais preferem ocultar.

A ideia de verbalizar uma identidade como tal, na contramão do que via de regra se propõe, se por um lado atende ao discurso estratégico de produzir força de políticas afirmativas, por outro introduz no contexto um afastamento, uma diferença, uma separação metafísica que dificilmente seria superada. O equívoco não está no ato de desejar pertencer ou não, também não está na introdução desse vírus que os estudos sociais inexoravelmente carregaram em pesquisa de campo, sertão e mata adentro equipados com blocos de anotação, gravadores e câmeras, mas na ausência de percepção de que a partir desse ponto o outro já verbaliza pela língua de um, do mesmo, do pesquisador sob os termos do discurso da universidade. Já se constrói, desconstrói pelo discurso que de fora aglutinou um conjunto soberbo de fazeres e dizeres primeiro sob a alcunha de folclore, depois substituída, em tempos de politicamente correto, por cultura popular e assim por diante.

O problema ainda não respondido é a permanência daqueles números de miséria e injustiça social que se avolumam desde os tempos dos folcloristas até os pós-modernos. E, em termos cada vez mais atuais, como lidar com aqueles que se identificam e afirmam seu "direito a oprimir"? Como lidar com as identidades espúrias que exigem, elas também, tolerância?

REFERÊNCIAS

DAVIS, M. **Planeta Favela**. São Paulo: Boitempo, 2006.

DERRIDA, J. **Força de lei**. São Paulo. Martins Fontes: 2007.

DERRIDA, J. **Specters of Marx**. New York: Routledge Classics, 2006.

DERRIDA, J.; FERRARIS, M. **O gosto do segredo**. Lisboa: Fim de século, 2006.

DERRIDA, J. **Psyché: Invention de l'autre**. Paris: Éditions Galilée, 1987.

WILLIAMS, J. **O pós-estruturalismo**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

ZIZEK, S. **A subjetividade por vir: Ensaios críticos sobre a voz obscena**. Lisboa: Relógio D'água Editores, 2006.

Submetido em: 27/04/2019.

Aprovado em: 04/06/2019.