

A COMPLEXIDADE DA DIFERENÇA, ÉTICA E A LEI¹

de

Wilmien Wicomb
Legal Resources Centre, Cape Town, South Africa
wilmien.wicomb@gmail.com

Tradução e notas por: *Edilene de Souza Leite*²

Introdução

Não é difícil encontrar apoio para um argumento em favor da diversidade no discurso social contemporâneo. Tolerância pela diferença e pelos direitos das minorias vem tornando-se uma noção aceita entre muitos estudiosos.³ Mesmo que instrumentos de lei internacional em geral ainda se agarrem à uma concepção universal de humanidade, direitos das minorias têm sido cautelosamente reconhecidos pela lei internacional e doméstica com pouca contradição.⁴ Isso se reflete significativamente na inclusão da proteção da cultura e da língua como direitos fundamentais nas mais recentes constituições⁵ nacionais, bem como a proteção dos direitos dos povos, como formulados na Carta Africana dos Direitos Humanos e dos Povos.⁶ Como resultado, nós nos tornamos acostumados às metáforas que refletem sobre as formas em que as pessoas diferem umas

¹ In CILLIERS, P.; PREISER, R. (eds). *Difference, identity and complexity: An Ethical Perspective*. London: Springer, v. 26, p. 115-129, 2010.

² Mestre em Filosofia pela UNESP/ Marília . E-mail: edilenesz@hotmail.com

³ Ver, por exemplo De Sousa Santos (2006), Harris-Short (2003) e Douzinas (2007). Kofi Annan concluiu que "a tolerância e a misericórdia sempre foram em todas as culturas ideais de regras governamentais e comportamento humano". Hoje, nós chamamos esses valores de direitos humanos" (Declaração sobre o quinquagésimo aniversário da Declaração Universal dos Direitos Humanos (DUDH), 10 de dezembro 1997)

⁴ Enquanto os direitos das minorias já foram protegidos em teoria no artigo 27 do Pacto Internacional sobre os Direitos Cívicos e Políticos (PIDCP), aprovados em 1966 e entrando em vigor em 1976, este direito só recentemente entrou no "mainstream". Veja por exemplo a Declaração da ONU sobre Os Direitos Das Pessoas Pertencentes a Minorias Nacionais Ou Étnicas, Religiosas e Linguísticas Resolução GA 47/135, 18 de dezembro de 1992; Direitos Humanos das Nações Unidas Folha do Fato n. 18 (Rev. 1) Direitos Minoritários (1998).

⁵ Constituição Sul-Africana (Lei 106 de 1996) e 1995 A Constituição da República Federal Democrática da Etiópia.

⁶ Adotada pela Organização de Unidade Africano em 27 de Junho de 1981 e entrada em vigor em 21 de Outubro de 1986. Foi ratificada por todos os 53 estados membros da União Africana.

das outras, quer se trate de diferentes "civilizações" (como Huntington notoriamente formulou isso), diferentes etnias e grupos culturais (na metáfora da sociedade sul-Africana multicultural como a "nação arco-íris" de Arcebispo Desmond Tutu⁷) ou de diferentes religiões. Mais do que mera tolerância pela diversidade, a noção também é comemorada como algo produtivo.⁸ Este argumento sugere que um número diverso de pontos de vista, entre outras coisas, abastece-nos com um conjunto ainda mais rico, do qual podemos encontrar soluções aos crescentes problemas complexos do mundo (CILLIERS, 2005, p. 3).

Esta recente ênfase na diferença e na diversidade tem uma história interessante. A celebração de diferença é, em grande medida, uma reação para a "filosofia do mesmo" que tenta formular uma definição universal de humanidade, a fim de argumentar que, na base de tal humanidade compartilhada, todas as pessoas têm direito a alguns direitos básicos.⁹ Essa tentativa de reduzir as diferenças entre os seres humanos a uma identidade universal era por sua vez não só uma reação aos horrores das guerras mundiais e dos argumentos de direitos anti-humanos do relativismo cultural, mas também às teorias de direito anteriores que de fato definiam as pessoas em termos de suas diferenças e como resultado marginalizavam alguns grupos com base nas diferenças deles a partir do grupo privilegiado, ou seja, homens Ocidentais (MINOW, 1990). Se a diversidade é entendida como um resultado das muitas maneiras em que os seres humanos diferem uns dos outros, então essas mudanças radicais na reflexão da diferença durante o último século podem indicar, pelo menos, como é difícil entender não só diversidade humana, mas encontrar uma maneira de falar significativamente sobre isso sem recorrer a diferença absoluta ou semelhança.

A significância {significance} de articular a diversidade humana recentemente voltou a ser uma questão de importância particular no contexto jurídico, onde a diferença entre igualdade formal e substantiva é cada vez mais reconhecida.

⁷ Veja Distiller e Steyn (2004).

⁸ Veja Douzinas (2007) e Cilliers (1998).

⁹ Esta abordagem diz ter acentuado a formulação da DUDH. Kofi Annan, por exemplo, em um comunicado no quinquagésimo aniversário da DUDH, disse: "Os direitos humanos, devidamente compreendidos e justamente interpretados, não são estranhos a nenhuma cultura e nativo de todas as nações [. . .] Os princípios consagrados na Declaração Universal dos Direitos Humanos estão profundamente enraizados na história da humanidade. Eles podem ser encontrados nos ensinamentos de todo o mundo de grandes tradições culturais e religiosas". No mesmo sentido, Mary Robinson, Alta Comissária da ONU pelos Direitos Humanos no momento, disse que "os trabalhos preparatórios [da DUDH] estão lá para nos lembrar que os autores procuraram expressar no trabalho deles as diferentes tradições culturais do mundo. O resultado é uma destilação de muitos valores inerentes aos principais sistemas jurídicos e crenças religiosas do mundo [. . .]".

Neste capítulo será argumentado que as recentes tentativas de reestabelecer a significância {significance} de diferença, desconsideram a *complexidade* da diversidade. Este descuido vital é, paradoxalmente, o resultado de um esforço para promover a diversidade através da definição de identidade e diferença em termos reduzidos, procurando desta forma permitir uma inclusão maior. Quanto mais universal uma definição, menos esta exclui. Ao mesmo tempo, de qualquer forma, a diversidade é precisamente aquilo que não pode ser reduzido a menos que se esteja disposto a abrir mão do significado {meaning} e da produtividade da diversidade. O problema é que, para falar sobre a diversidade, é preciso dar significado {meaning} a uma noção que, em certo sentido, desafia o significado {meaning} por ser sempre muito complexa para ser reduzida a uma definição única e universal.

Articulado, desta forma, o problema torna-se abertamente um problema ético: a relação ética, definida em termos pós-estruturais¹⁰, é aquela que tenta considerar a diferença do outro completa e igualitariamente.¹¹ O outro não é reduzido a um simples objeto, antes há respeito pela subjetividade e alteridade. Esta é a base de um relacionamento não-violento, como a violência é entendida como qualquer ação que tenta reduzir o outro e a sua identidade, assim também seria afirmar uma descrição do outro a partir de sua identidade. Ao mesmo tempo, não se pode tentar dizer nada, como isto simplesmente nos negaria a validade da produtividade da diversidade em lidar com as complexidades da humanidade.

A questão permanece, portanto, se podemos manter uma noção de diversidade que inclua um engajamento significativo entre ambas, identidade e diferença, sem redução de uma à outra. Neste sentido, será argumentado que a teoria da complexidade fornece algumas das ferramentas necessárias para desenvolver uma noção complexa da diversidade. Para entender como a teoria da complexidade difere das abordagens tradicionais, é proveitoso entender a abordagem deles da diferença e semelhança em sistemas de significado {meaning} como criticado por Jacques Derrida.

¹⁰ Veja por exemplo Cornell (1992).

¹¹ O Outro como um termo filosófico é frequentemente associado à obra de Emmanuel Levinas. Uma vez que o sujeito perdeu a sua posição central, a relação sujeito-objeto tornou-se problemática. O objeto já não podia ser compreendido em termos de sujeito. Isso levou Levinas à chamar o objeto de "Outros", para articular a compreensão deste objeto como sendo completamente outro e, portanto, fora do sistema. Como Gibson explica, "... o outro que eu encontro é sempre radicalmente em excesso do que meu ego, poderes cognitivos, consciência ou intuições faria dela ou dele. O outro sempre e definitivamente transborda o quadro em que eu procuraria enclausurar o outro" (GIBSON, 1999, p. 25). Buscando enclausurar o outro, em tal quadro é cometer violência e, assim, ser antiético.

Crítica de Derrida à Estruturalidade da Estrutura

Em *Escritura e a Diferença*, Derrida (1978) aborda a compreensão do estruturalismo de sistemas de diferença como as estruturas responsáveis pela criação de significado {meaning}. O estruturalismo baseou as suas suposições em grande parte na teoria da linguagem como desenvolvida por Ferdinand de Saussure (1960). Enquanto os modelos anteriores de idiomas consideravam os signos linguísticos como representações necessárias de algo externo a ele, Saussure argumenta que os elementos de uma linguagem não podem ser identificados em termos de seu valor intrínseco, mas em termos dos relacionamentos que eles mantêm com cada um dos outros elementos no sistema (ATTRIDGE et al., 1987). Esses relacionamentos são caracterizados pela diferença: quanto mais um elemento pode ser diferenciado de outros elementos, mais significado {meaning} ele ganha. Fora deste sistema, um sinal é desprovido de significado {meaningless}. Esta noção de significado {meaning} como um sistema de diferença se tornou a base subsequente de análise estruturalista de sistemas culturais e sociais (LECHTE, 1994).

Derrida (1978) não é tão crítico da abordagem estruturalista de significado {meaning} que postula significado {meaning} como uma função da estrutura, mas sim do fato que esta estrutura é entendida como tendo um centro (ou um ponto de origem) que organiza a estrutura e como resultado determina o significado {meaning} gerado pela estrutura. Como ele aponta, este sistema da diferença como uma totalidade e, portanto, um sistema fechado de significado {meaning}, é dependente de um centro que dita o que é permitido dentro do sistema, e o que deve permanecer necessariamente fora (1978, p. 352).

A função deste centro não era apenas orientar, balancear e organizar a estrutura — não se pode, de facto, conceber uma estrutura desorganizada — mas, sobretudo, ter a certeza de que o princípio organizador da estrutura limitaria o que poderíamos chamar de *jogo* da estrutura. Ao orientar e organizar a coerência do sistema, o centro da estrutura permite o jogo dos seus elementos dentro da forma total. E, ainda hoje, a noção de uma estrutura desprovida de qualquer centro representa o impensável em si. No entanto, o centro também fecha o jogo que abre e torna possível.

A relevância deste centro é o fato que, enquanto isto permite ao significado {meaning} (como o jogo de elementos) ser livre dentro da estrutura, a própria estrutura

permanece fechada e estática, porque nada que não se correlacione com o princípio organizador (centro) é permitido no sistema. Esta estruturalidade da estrutura é escondida pelo jogo que é permitido dentro de suas fronteiras. Porque o significado {meaning} dentro deste sistema é dinâmico, e os significados {meanings} ligados aos significantes são passíveis a mudança, os limites absolutos que o centro impõe nessa mudança, tornam-se invisíveis. O centro faz um jogo dentro da possibilidade da estrutura através do fornecimento de um princípio de organização, mas isto também "fecha o jogo" através do estabelecimento de fronteiras do sistema e como resultado a estrutura, por este mesmo princípio de organização (DERRIDA, 1978, p. 278). Esta última característica, Derrida descreve como a estruturalidade da estrutura.

O que o sistema centralizado implica para uma teoria do significado {meaning} é que, enquanto o significado {meaning} é livre dentro do sistema, este significado {meaning} é sempre reduzido ao centro como princípio organizador e portanto, pode nunca influenciar, desafiar ou alterar este centro e é como um resultado da estrutura do sistema. O significado {meaning} que é gerado pelo jogo das diferenças dentro do sistema sempre permanece necessariamente dentro da estrutura sem influenciar a estrutura. Enquanto o significado {meaning} (jogo) gerado no sistema parece livre, isto está de fato limitado pela estrutura totalizante. Mais ainda, como o significado {meaning} do sistema é sempre reduzido ao seu centro e a estruturalidade resultante, o significado {meaning} criado pela diferença no sistema permanece irrelevante para a representação do sistema em si.

Poderia ser argumentado que teóricos abordando o problema da diversidade humana têm tentado resolver o problema da inclusão postulando ou uma definição universal de semelhança ou de diferença. A partir de uma releitura destas teorias em termos de teoria de sistemas centralizados, torna-se evidente que eles tentam definir um princípio central de diversidade, a fim de permitir o jogo de elementos que constituem diversidade, sem reconhecer que esse mesmo princípio também fecha o jogo e reduz a diversidade ao significado {meaning} do centro.

Por sua vez, reduzindo a diversidade e restringindo o jogo da diferença, nós rejeitamos a possibilidade de ética, como a última é incorporada pelo jogo constitutivo da diferença. Como foi argumentado acima, a ética apreendeu a ser restrita, uma disciplina baseada em regras na tradição pós-estruturalista, mas é de fato algo dinâmico e particular.

Cada interação apresenta seus próprios desafios únicos para a possibilidade ética, de relação não-violenta e, portanto, a ética em si deve ser dinâmica para permanecer relevante. Isso só é possível se concedido as diferenças entre os elementos interagindo o engajamento em um jogo produtivo, constituindo, assim, a ética para o engajamento particular deles.

A implicação deste ponto teórico é utilmente ilustrada no desenvolvimento da diferença e identidade no contexto do discurso de direitos.

Análise dos Direitos Liberais: *Affording* Direitos com base na Semelhança

Uma tentativa inicial de acomodar a tensão entre diversidade e o problema da exclusão pode ser encontrado na análise do discurso jurídico como desenvolvido em meados do século XX, pela jurisprudência norte-americana (MINOW, 1990). Esse discurso escolhe enfatizar a "semelhança" entre as pessoas, tentando assim encontrar uma base para inclusão absoluta que acomode a diferença, *permitindo* isto, sem *engajar* com isto.¹² O cuidado de incluir diferenças significativamente em análises jurídicas origina-se da desilusão com a tradição da lei norte-americana, que explicitamente marginalizou grupos como as mulheres e os afro-americanos, por exemplo, na escrita da Constituição Americana (MINOW, 1990). O resultado da erradicação de diferença da lei, foi que os direitos básicos de participação, autodeterminação e igualdade antes da lei eram oferecidos a "todos" com base no princípio de que todos os seres humanos são racionais e autônomos. Esta abordagem permitiu que à noção de direitos fundamentais inerentes a todos os seres humanos fosse dada importância, e como resultado, estes direitos tornaram-se um assunto de preocupação global.

A crítica de Martha Minow (1990) da análise jurídica tradicional é dupla. Ela enfatiza a dependência da teoria dos direitos em uma descrição de seres humanos como "seres racionais, autônomos" sobre a qual o princípio da "igualdade" é baseado, que permite a todos os "humanos" reivindicar os direitos de autodeterminação, participação e igualdade perante a lei. Por um lado, Minow (1990, p. 171) argumenta, que esta "semelhança" necessariamente exclui aqueles que não se enquadram no âmbito dos seres racionais e

¹² Esta abordagem ainda é predominante no debate sobre a justificação dos direitos humanos e a sua executoriedade na lei internacional.

autônomos e, portanto, não honra a tensão entre diversidade e inclusão. Paradoxalmente, a ênfase na semelhança é justamente um esforço para promover a inclusão erradicando as diferenças hierárquicas que acreditou-se serem a causa de exclusão da lei — de mulheres, dos deficientes e outros tratados historicamente como "diferente". Mas, enquanto esses grupos formalmente marginalizados talvez sejam incluídos (e, portanto, protegidos) na medida em que eles representam seres racionais e autônomos, eles perdem a vantagem dos arranjos especiais feitos para eles em um sistema de lei que é baseado em absoluta igualdade de tratamento e semelhança. Como exemplo, Minow (1990, p. 168) cita a lei norte-americana do divórcio, e mostra como a ênfase na igualdade de tratamento enfraqueceu o poder de negociação e proteção das mulheres — um grupo que frequentemente está em uma posição mais vulnerável em procedimentos de divórcio. O ponto é que, se o sistema de lei quer proteger seus cidadãos e como resultado atingir a igualdade, arranjos especiais que apoiem-se nas diferenças entre pessoas são indispensáveis, como algumas pessoas precisam de mais proteção do que outros. A igualdade formal, muitas vezes não se traduz diretamente em igualdade substantiva.¹³ Enquanto a semelhança pode até certo ponto fornecer proteção aos grupos vulneráveis e excluídos, o fato que isto ignora a diferença entre pessoas, torna a teoria inadequada para lidar com a diversidade de necessidades de uma sociedade.

Entendido como um sistema de significado {meaning} em termos da crítica de sistemas fechados de Derrida, pode-se argumentar que o princípio organizador que garante a totalidade deste sistema de "semelhança" é a definição dos seres humanos como racionais e autônomos. Este sistema baseado na semelhança assegura que aqueles que não se correlacionam com este centro — por exemplo, os seres humanos considerados como sendo irracionais — permaneceram absolutamente fora. O problema de depender deste sistema de significado {meaning} não é necessariamente que ele tenta dar importância ao princípio da semelhança, mas sim por ele tornar este princípio o organizador central do sistema. Uma vez que ao centro é permitido determinar o que o sistema inclui, a negociação dos limites do sistema torna-se impossível. Em termos de direitos de participação e autodeterminação,

¹³ Essa diferença tem sido discutida com alguma profundidade pela Corte Constitucional Sul-Africana e é uma visão de igualdade que está subjacente a sua jurisprudência. Ver, por exemplo, *Coalizão Nacional de Gays e Lésbicas da Igualdade e Outro v Ministro da Justiça* 1999 (1) SA 6 (CC); *Ministro das Finanças v Van Heerden* 2004 (6) SA 121 (CC); *Presidente da República da África do Sul v Hugo* 1997 (4) SA 1 (CC).

isso significa {means} que a possibilidade de negociação dos direitos daqueles que não são considerados como seres humanos racionais, autônomos seres humanos, torna-se impossível. Para Minow, isto representa um aborto da justiça.

Quanto ao segundo ponto da crítica de Minow, Derrida (1978, p. 278) argumenta que o centro simultaneamente decide os limites do sistema e permite o "jogo" dentro deste sistema. O argumento é que, porque o centro determina o significado {meaning} do sistema, como eles nunca podem alterar o significado {meaning} e estrutura do sistema, ao jogo de significado {meaning} e diferença é permitida liberdade total dentro do sistema. Isto é o que torna um sistema centralizado atraente para aqueles tentando formular definições em que princípios de lei talvez se baseiem: mesmo que um esteja lidando com uma definição que implica uma grande quantidade de diversidade, as instâncias singulares de diferença incluídas na definição nunca poderiam "contradizer" ou alterar o significado {meaning} do sistema. Em termos de teoria dos direitos, uma vez que a racionalidade é fixada como o princípio organizador central do sistema de significado {meaning} que é chamado de "semelhança", uma vasta diversidade de seres humanos — além de gênero, raça ou habilidade — podem ser incluídos no sistema, sem o perigo do "irracional" jamais entrar neste sistema de semelhança e desestabilizá-lo.

A racionalidade do centro organizador garante ainda que as diferenças dentro do sistema nunca possam enfraquecer a identidade deste princípio. Este sistema não nega a existência de diferença, mas acredita que a diferença pode e deve ser reduzida a uma identidade (semelhança) a fim de que um sistema possa ser inclusivo da diferença enquanto permanece uma unidade estável e significativa. Em termos de teoria dos direitos, por exemplo, será argumentado que nós não podemos nos prender às diferenças entre os seres humanos quando formulamos um direito como a igualdade perante a lei,¹⁴ e esta é precisamente a abordagem tradicional que levou à exclusão de certos grupos. Nós devemos sim tentar formular princípios e criar estruturas de leis que possam transgredir estas diferenças; princípios e estruturas, a fim de que possam acomodar a diversidade sem serem determinados por isto. Isso, eles irão argumentar, é a única forma de reter simultaneamente a diferença e a inclusão.

¹⁴ Ver também o Artigo 1 da DUDH.

Como Minow (1990, p. 168) aponta, no entanto, as diferenças que existem entre os incluídos no sistema reduz aquilo para o qual o sistema foi designado a promover, nomeadamente, a igualdade substantiva. Nós todos talvez partilhamos a semelhança, como seres humanos o que nos permite *reivindicarmos* direitos iguais perante a lei, mas isso não quer dizer que a igualdade é alcançada quando somos todos tratados da mesma forma. A igualdade substantiva deve ser sensível às diferenças que existem entre nós. Deve se permitir que estas diferenças influenciem e alterem a estrutura do sistema, por exemplo, por meio da realização de provisões especiais a certos grupos vulneráveis garantir a sua igualdade empírica perante a lei, ao invés de meramente reconhecer a igualdade como uma "verdade" ontológica.

Esta abordagem "isolada" da diversidade humana também deixa a desejar quando se tenta entender o conflito entre diferentes grupos de pessoas em diferentes contextos ao redor do globo. Enfatizar meramente nossa semelhança, sem engajar com nossas diferenças, não seria uma maneira de explicar por que as pessoas pensam e agem em maneiras fundamentalmente diferentes. A realidade do multiculturalismo indicou que uma mera ênfase na semelhança era uma simplificação excessiva de um problema muito mais complexo, e como uma "solução" para a diversidade, assim, parecia bastante ingênuo. Como resultado, mais ênfase chegou a ser posta sobre as maneiras em que as pessoas são diferentes, ao invés de mesmas.

Reconhecendo a Diferença

Similar ao argumento de Minow, esses discursos recentes da diferença refletem a percepção de que a tentativa de promoção da diversidade, reduzindo diferenças dentro de um sistema à semelhança de um centro organizador, nega a significância {significance} destas diferenças. Em outras palavras, definir um sistema (de seres humanos, por exemplo) em termos mais amplos para permitir uma maior inclusão, necessariamente reduz ainda mais as diferenças entre os elementos para formular uma definição inclusiva. Como resultado, uma ênfase na diferença tornou-se uma motivação importante nas descrições mais recentes de organização humana.

O problema da diferença é frequentemente sentido ainda mais intensamente em uma sociedade multicultural. O exemplo da África do Sul é bastante surpreendente a este respeito, como as políticas do *apartheid* não só serviram para transformar as diferenças em absolutas, mas ainda reivindicaram honrar a importante tensão entre diferença e semelhança em uma política que pretendia tratar as pessoas como separadas, mas iguais. A realidade dessas políticas era, claro, totalmente a oposta. A nova abordagem para a diferença encontrou na retórica pós-*apartheid* anseios para incentivar a tolerância para o que os outros são através também de explicitamente nomear diferenças, mas sem as implicações hierárquicas. Isto intenta refletir a natureza positiva da diversidade, de modo a mostrar o fato que África do Sul pós-*apartheid* nunca poderia ser uma nação unida na semelhança, não é um caso de diferenças irreconciliáveis, mas sim de diferenças produtivas, e como tal devem ser bem-vindas. A metáfora da "nação arco-íris" tenta manter ambas, diferença e semelhança, uma vez que a diversidade não é encorajada como um antídoto para a unidade – portanto a retenção significativa {significant} da noção de uma "nação". O argumento parece ser, então, que semelhança não é uma pré-condição para unidade, mas que podemos continuar a ser uma unidade *apesar* de nossa diversidade.

A noção de Huntington (1997) de “choque de civilizações” não tem a mesma motivação idealista, mas ele tenta explicar o conflito global moderno descrevendo pessoas como diferentes ao longo de linhas identificáveis de separação. Em um argumento descritivo, Huntington nomeia e define as diferenças fundamentais que irão, de acordo com ele, fazer a diferença em uma escala global na política moderna. Isto, portanto, deveria tornar possível explicar a maioria dos casos de conflito político em termos destas diferenças muito fundamentais entre "civilizações". O argumento de Huntington se apoia na noção de que cada caso de conflito singular é meramente sintomático de um distante conflito mais fundamental. Deve-se, portanto, tomar cuidado para não prender-se em detalhes de conflito diários, mas ao invés disto, deve-se compreender estes como uma função de categorias mais amplas de diferença que ele sugere.

As críticas desses discursos de diferença funcionam em dois níveis. Por um lado, argumenta-se que a absolutização da diferença entre pessoas e grupos sem o reconhecimento ao mesmo tempo da semelhança ou identidade entre as pessoas implicaria que a comunicação entre grupos diferentes torna-se impossível (CILLIERS, 2005, p. 2-3).

Essa crítica pode ser dirigida contra uma leitura extrema da teoria de civilizações de Huntington: se dizemos que precisamos compreender as diferenças entre pessoas para entender o conflito, esta compreensão torna-se inútil se as diferenças são tais que elas fazem qualquer base para a comunicação e, portanto, para a resolução pacífica de conflito, impossível. O mesmo pode ser dito da retórica de "nós" contra "eles" que foi frequentemente utilizada por líderes ocidentais no discurso em torno da então chamada guerra ao terror. Na sequência dos ataques terroristas em Londres, em Julho de 2005, os líderes presentes na conferência do G8 que estava ocorrendo na Escócia no momento, emitiram uma declaração dizendo que o contraste entre "eles" e os terroristas não poderia ser mais gritante: aqui "nós" (o Ocidente) estamos tentando resolver os problemas da pobreza em um nível global pelo respeito à vida e à dignidade como direitos humanos universais, e lá "eles" (os terroristas) estão atacando esses mesmos princípios desconsiderando a vida e a dignidade na maneira mais imprudente e cruel.¹⁵ Este tipo de argumento ignora o fato de que, enquanto os nossos objetivos podem ser fundamentalmente diferentes, continua a haver semelhança no desejo humano por liberdade e autodeterminação. E essa semelhança não pode ser subestimada, uma vez que isto só irá perpetuar a falta de compreensão entre pessoas das quais talvez se possa dizer, em primeiro lugar, que tenham levado ao conflito.¹⁶ Além disso, negar o jogo da diferença entre os dois grupos, nesta medida, elimina completamente a possibilidade da constituição de um relacionamento ético, não-violento e assim simplesmente reforça o ciclo de violência.

Mas existe outro problema inerente à absolutização da diferença, um problema raramente evitado por esses discursos de diferença. Enquanto a ênfase na diferença é muitas vezes motivada por uma celebração da diversidade, em vez de uma crítica a isto, a tendência para celebrar a diferença, dando importância a ela novamente reduz a diferença à semelhança. Isto se reflete nos argumentos de alguns comentaristas que apontam que essas metáforas de diferença tendem a absolutizar as noções de diversidade e diferença. Sen (2006, p. xii), por exemplo, argumenta que compreender a desarmonia no mundo contemporâneo como um resultado da diferença entre "civilizações" definidas ao longo de

¹⁵ "Ataques terroristas em Londres não conseguem parar negociações climáticas do G8" <http://www.ens-newswire.com/ens/jul2005> [acessada em 20 de janeiro de 2008].

¹⁶ Veja também Sen (2006).

linhas únicas de divisão impenetrável, desconsidera as "pluralidades humanas" que "atravessam umas às outras e trabalham contra [essa separação nítida]".

A nova ênfase na diferença não é uma posição despretensiosa e deve-se ter cuidado para não abrir mão desta. O discurso da semelhança que caracteriza a análise jurídica do século XX, nós vimos, desenvolveu-se em reação ao reconhecimento da diferença que levou à exclusão de muitos grupos da igualdade perante a lei. Essa ênfase na semelhança, ainda, sofreu com a falta de sensibilidade pela diferença que negou a capacidade para tratar as pessoas e os grupos com o respeito necessário ao modo como eles diferem. Os novos discursos sobre a diferença querem abordar tanto os problemas de inclusão e diferença reconhecendo explicitamente a diferença, sem permissão para exclusão com base nesta diferença. É um compromisso com a diferença, com o reconhecimento importante de que os discursos tradicionais — tanto de diferença e semelhança — são conhecidos por desvalorizar ou ignorar aquilo que é diferente.

O exemplo da nação do arco-íris é até certo ponto uma expressão dessa tentativa de superar as deficiências de discursos anteriores, dando à diferença importância positiva. A metáfora, argumentou-se que, tenta superar o legado do *apartheid*, um legado moldado nas teorias anteriores da diferença que reconheciam expressamente as diferenças entre as pessoas e excluíram muitos com base nisto. A nova sociedade da África do Sul ficou com todas as diferenças (raciais, linguísticas, culturais), sem a separação institucionalizada. Haviam alguns que acreditavam que a nova África do Sul pôde produzir um povo unido em sua semelhança com base em sua compartilhada (e criada) nacionalidade. Uma abordagem muito mais realista sugeriu que a sociedade da África do Sul deve aceitar que é composta de muitos grupos fundamentalmente diferentes que têm muito pouco em comum e deve, ao invés disto celebrar a produtividade desta diversidade, sem tentar criar um forçado "Sul-africanismo". Como uma contra metáfora para o "caldeirão de cultura" norte-americano, onde a vasta gama de diferenças entre os migrantes que se tornaram cidadãos americanos deveriam desaparecer na criação de uma nação norte-americana compartilhando um "sonho americano", o arco-íris como metáfora sugere que os sul-africanos mantêm as suas diferenças e unificam-se apesar delas. Essa noção foi consistente com a ênfase pós-*apartheid* no direito à autodeterminação de cada grupo e refletiu na nova Constituição Sul-Africana, e, como tal parecia ser uma metáfora útil.

Em um país onde a questão da raça é tão pertinente como na África do Sul pós-*apartheid*, era inevitável que a alusão do arco-íris à cor fosse associada com diferença racial. Alguns críticos sentiram que a metáfora desta maneira colocava a diferença racial em primeiro plano sem engajar-se com os significados dos grupos diferentes (GQOLA, 2004, p. 146). A diversidade foi reduzida às distinções feitas entre a identidade de grupos diferentes. Como resultado, todas as diferenças entre grupos foram reduzidas às identidades individuais. O significado {meaning} da identidade de um membro de um grupo importa pouco mais do que o que distingue este grupo de outros grupos. A metáfora é ainda incapaz de incluir outras categorias de diferença além da de raça, como gênero, em que resulte a metáfora contendo identidades. Ironicamente, o esforço para transgredir a contenção de identidades associadas ao regime de *apartheid* que classificou pessoas de acordo com a raça e marginalizou-os em conformidade, só vai até o meio do caminho. As pessoas ainda estão contidas dentro de identidades individuais separadas por linhas raciais, mesmo que elas talvez não sejam marginalizadas com base nisto.

Mesmo que a metáfora do arco-íris comemore deste modo a diversidade, enquanto o choque de civilizações de Huntington aponta para a inevitabilidade e perigo da diversidade, suas abordagens somam para a mesma problemática: esta repousa na presunção de que os seres humanos podem ser categorizados de acordo com algum sistema singular e abrangente de separação. O argumento de Amartya Sen (2006, p. xv) contra tal abordagem não é que as pessoas não devam ser entendidas como pertencente a grupos, mas sim que elas não podem ser definidas em termos do pertencimento delas a um grupo individual. Poderia ser argumentado que o problema com estas descrições da diferença é que, mesmo que esta tente se engajar com a diferença de uma forma que enfatize a semelhança será incapaz de fazer isto, esta abordagem para a diferença está presa no mesmo sistema centralizado de significado {meaning} e, portanto, não se move para além da absolutização da noção de diferença. Em outras palavras, para falar de diferença, um centro organizador é definido em torno do significado {meaning} no qual o sistema é baseado: na descrição de Huntington, isto é "civilização", para a metáfora do arco-íris, é "cor" ou "raça". Como foi o caso com a tentativa para alicerçar um sistema na semelhança, a existência de diferenças dentro do sistema não é negada, mas é reprimida na *representação* do sistema. A fim de que o significado {meaning} do sistema se torne universal, a diversidade de diferenças dentro

do sistema é reduzida ao significado {meaning} do centro organizador. Da mesma forma, a metáfora do arco-íris não é uma tentativa de negar que nós somos diferentes em mais maneiras do que nossa raça meramente, ou que a diversidade pode de fato ser separada por linhas individuais, mas isto reduz essa diversidade a um "sistema singular de separação" (SEN, 2006, p. xii), na *representação* do sistema.

Quando ambas as teorias da semelhança e da diferença são acusadas de desconsiderarem a diversidade e a singularidade da diferença é porque ambas escolhem operar com um sistema centralizado de significado {meaning} onde um princípio universal (de semelhança ou de diferença) é usado para alicerçar o significado {meaning} do sistema. O efeito em ambos casos é que a diversidade de diferença dentro do sistema é desconsiderada quando se descreve o sistema. No caso de um sistema de semelhança, a motivação é precisamente aquela de inclusão da diversidade — em razão de uma humanidade universal. Mas à diversidade não é dada importância, como o sistema continua a ser representado em termos do seu denominador comum. Em um sistema de diferença, a tentativa é dar importância à diversidade, mas de novo em termos de um princípio fixo. O resultado é que esta diversidade juntamente com linhas singulares contém identidades para um grau maior do que o do sistema de semelhança.

Complexidade e Diversidade

É importante encontrar um modo para falar significativamente sobre a diversidade, uma vez que é ao mesmo tempo um recurso indispensável de uma sociedade complexa rica em significado {meaning}, mas também uma crescente realidade empírica em um mundo globalizado. Mas, para falar significativamente sobre a diversidade, teremos de abordar a noção em sua complexidade. Em outras palavras, reduzir a diversidade à uma noção manejável que pode ser definida em termos de uma única linha de separação, por exemplo, destrói a própria noção de diversidade. Isto pode igualmente não permitir a existência inteiramente livre das restrições de um sistema de significado {meaning}, como tal liberdade tornaria impossível dizer qualquer coisa sobre o fenômeno. Além disso, para que a diversidade seja uma noção produtiva capaz de estimular significado {meaning} e complexidade na sociedade, isto não pode ser ligado a um sistema centralizado onde o jogo

de diversidade esteja contido dentro da totalidade do sistema. Para que a diversidade seja produtiva, capaz de desempenhar um papel no desenvolvimento de sociedades complexas, deve-se dar permissão de influenciar a estrutura de significado {meaning} dentro do qual [é] constituída — o jogo de diversidade não pode ser fechado. Apenas se pudermos falar da diversidade sem fixar a discussão em um centro organizador, seremos capazes de engajar com a diversidade como uma noção complexa. Como a citação de Derrida acima sugere, no entanto, a possibilidade de um tal sistema descentralizado é frequentemente considerado como impensável em si. Aqui é onde a teoria da complexidade oferece uma alternativa importante.

Sistemas complexos consistem em um grande número de elementos. O significado {meaning} do sistema, no entanto, é constituído por conjuntos de interação não-linear e de *loops* de retroalimentação, em vez de pelos próprios elementos (CILLIERS, 1998, p. 54). Teóricos da complexidade argumentam, portanto, que os sistemas complexos não podem ser compreendidos através da redução do sistema aos seus elementos, porque as características de um sistema complexo são geradas pela interação entre elementos diferentes, em vez de pelas identidades dos elementos em si (MIDGLEY, 2003). Esta é uma função do componente organizacional de sistemas complexos: propriedades emergem da organização dos elementos do sistema que não iriam emergir a partir de um monte de elementos desorganizados. Assim, uma descrição do sistema nunca pode excluir as interações entre os elementos.

Este componente organizacional de sistemas complexos muitas vezes se traduz na capacidade do sistema para se auto-organizar, "uma propriedade de sistemas complexos que permite a eles desenvolverem ou mudarem a estrutura espontaneamente e adaptavelmente a fim de lidar com, ou manipular, seu ambiente" (CILLIERS, 1998, p. 90). Importantes implicações da auto-organização é que ela permite a estrutura - e, como um resultado, significado {meaning} - sem a necessária intervenção, de ambos, um designer exterior ao sistema, ou um ponto de origem (centro) *capaz de ditar o significado {meaning} do sistema* (CILLIERS, 1998, p. 91). A primeira implicação é um resultado do fato que a organização e a estrutura emergem espontaneamente a partir da interação dos elementos no sistema, enquanto a segunda é implicada pelo fato que a estrutura dos sistemas complexos está sempre mudando em resposta às mudanças em seu ambiente. Para a discussão em mão, é

esta segunda característica de sistemas complexos que eles não têm centro determinador, que é de importância particular.

Uma implicação significativa {significant} de entendimento complexo que segue é a importância que as interações entre os elementos têm para o sistema de significado {meaning}. Nós vimos que em um sistema centralizado, diferença e interação ocorrem, mas são desconsideradas na representação do sistema em si. A diversidade — como o jogo do significado {meaning} no sistema — é permitida dentro do sistema, mas não tem qualquer relevância para o significado {meaning} do sistema, como todo o seu significado {meaning} é reduzido para aquele do centro. Mas quando a diversidade foi celebrada como "produtiva", argumentou-se, que esta deve ser constitutiva do significado {meaning} do sistema, em vez de ter o seu significado {meaning} reduzido à descrição do sistema centralizado. Se não, é difícil compreender de que maneira diversidade pode ser, de fato, dita produtiva.

A abordagem da complexidade é muitas vezes "temida" precisamente porque, enquanto permite a inclusão da diversidade, ela não permite descrições finais e universais do sistema. Como foi mostrado, no entanto, quando se lida com a diversidade, postular a "semelhança" como uma descrição universal do sistema destrói a diversidade como um conceito significativo. Isto torna, deste modo, impossível engajar-se com a diversidade quando o seu significado {meaning} é reduzido à estruturalidade do sistema. Porque os discursos de semelhança e diferença implicitamente suportam a noção de que a descrição de um sistema tem de ser necessariamente "universal", de modo a ser capaz de *incluir* uma diversidade de elementos, eles irão argumentar que eles não podem se prender em um compromisso com a diversidade a qual é singular e contingente. Isto é preciso: se a diversidade fosse incluída na representação do sistema, isto teria sérias implicações para o sistema e a possibilidade de uma descrição universal. A diversidade é dinâmica, e, portanto, o significado {meaning} e estrutura do sistema serão dinâmicos, e qualquer tentativa de descrevê-lo exaustivamente, será fútil. Mas isto é precisamente o que significa {means} abordar a diversidade *em sua complexidade* (CILLIERS, 2005, p. 3).

Se uma sociedade diversificada é entendida como um sistema complexo, há um entendimento de que não está conectada por um princípio organizador. Uma descrição da sociedade emergirá a partir da interação de todos os membros uns com outros e com o seu

ambiente. O significado {meaning}, portanto, residirá na diversidade do sistema. Para a teoria dos direitos, isto significaria que uma mera descrição dos sujeitos do sistema de direitos em termos do que é comum à todos os elementos (e, portanto, permite a sua inclusão), é uma descrição que distorce o significado {meaning} do sistema inteiramente. Isto assume, ao mesmo tempo, que as relações e interações entre os elementos são lineares e, portanto, podem ser desconsideradas em uma descrição universal do sistema, ou decide que, embora interações entre os elementos são não-lineares, e que estas diferenças irão fazer a diferença para a descrição do sistema, se elas forem incluídas, elas devem ser desconsideradas se quisermos ter alguma esperança de formularmos princípios universais sobre os quais direitos fundamentais podem ser baseados. De qualquer forma, essa redução do significado {meaning} do sistema pode ser útil na formulação dos direitos, mas revela-se inútil no engajamento com realidades empíricas de diferenças perante a lei, como o criticismo de Minow (1990) apontou.

Compreender os sujeitos do sistema de direitos como um sistema complexo tornará ainda mais impossível uma descrição definitiva e universal deste sistema. Isto não é um argumento de que devemos abandonar todos os princípios da lei, como eles necessariamente reduzem a diversidade empírica dos sujeitos de direito às suas semelhanças. É, antes, um argumento para a aceitação do fato de que, por mais úteis que estes princípios possam ser, eles são baseados em uma descrição da sociedade humana que é uma distorção e, portanto, sua implementação deve objetivar refletir a diversidade que é desconsiderada na formulação desses princípios. Sim, nós compartilhamos semelhança em sermos humano — razão pela qual estamos habilitados para comunicar e interagir em maneiras que resultam em sistemas auto-organizados — mas nós também somos sempre diferentes em incontáveis números de maneiras. É esta tensão entre diversidade e inclusão que esses discursos discutidos acima tentaram resolver, mas falharam, por terem absolutizado seja a semelhança, seja a diferença. Um entendimento complexo do sistema nos permite falar de identidade, de semelhança na descrição do sistema, mas sem permissão para uma desconsideração das diferenças entre elementos. Um entendimento complexo aceita que a tensão entre diversidade e inclusão não é realmente um problema a ser resolvido. Abordar a diversidade como um sistema complexo é, portanto, um reconhecimento de que nunca poderíamos ter a última palavra e, portanto, até mesmo nosso

entendimento dos seres humanos como sujeitos de direito deve ser aberto à dinâmica da diversidade humana.

Além disso, um entendimento de sistemas desprovidos de um centro organizador necessariamente fornece menos certezas para o que está incluído no sistema e excluído dele. Limites em torno de um sistema complexo emergem como resultado de auto-organização, mas o sistema é dinâmico e, portanto, esses limites nunca são fixados. Isto dá a críticos como Minow a oportunidade para negociar os direitos daqueles não definidos como "racionais, seres humanos autônomos".

Enquanto a ausência de um centro organizador força filosofias do mesmo a engajarem-se com as diferenças no sistema ao invés de ignorá-las, essa mesma ausência força filosofias da diferença a absterem-se de absolutização da diferença. Quando um sistema complexo é descrito como dinâmico e as interações como não-lineares; quando se argumenta que um sistema complexo muda sua estrutura e significado {meaning} através da auto-organização em resposta ao seu ambiente, isso significa {means} que as diferenças entre elementos nunca serão estáticas. Além disso, os elementos em um sistema complexo não têm identidades fixas, mas são constituídos relacionalmente¹⁷ (e nunca finalmente) através das suas várias interações com outros elementos. As identidades em si são complexas e modificáveis.

A fim de entender diferença como algo absoluto, é preciso entender ambos os elementos do sistema, assim também como a estrutura, como estáticos. Uma sociedade multicultural não é uma estrutura tão estática; tão pouco são os membros dela. Descrever a sociedade em termos de diferença absoluta é, portanto, uma redução desnecessária e improdutiva da diversidade da sociedade. Tal como acontece com a filosofia do mesmo, seria preciso aceitar mais uma vez que a descrição do sistema e sua diversidade podem ser apenas provisórias. Mas isso não significa {mean} que não podemos dizer coisas significativas sobre o sistema e, especialmente, sobre as interações entre os elementos. O significado {Meaning} é de fato um produto da auto-organização do sistema, mesmo que este significado {meaning} continue dinâmico.

¹⁷ Minow (1990) também argumenta em favor do entendimento dos sujeitos de direito como identidades relacionais.

O fato que a diversidade pode simultaneamente ser comemorada como produtiva e lastimada como a causa do conflito global é talvez sintomático do fato que nós não termos sido capazes, de fato, de formular maneiras para lidar com a diversidade em sua complexidade produtiva. Se continuarmos a reduzir a noção, isto de fato permanecerá a expressão absolutista da diferença que Huntington, por exemplo, acredita que seja. Comemorar a diversidade, pode-se argumentar, significa {means}, pelo menos, aceitar que esta é uma noção muito complexa para ser contida em nossas metáforas de diferença. Esta é a boa notícia: se for de fato o caso que a diversidade pode ser descrita como algo dinâmico, então as descrições fatalísticas de diferença como algo que sempre tornará o diálogo significativo entre diferentes civilizações impossível e conflito inevitável, podem ser contestadas com base em que na melhor das hipóteses esta pode ser uma descrição temporária de diferença. A diversidade irá, felizmente, sempre exceder as nossas tentativas de defini-la.

Instrumentos Legais

Carta Africana dos Direitos Humanos e dos Povos.

Pacto Internacional sobre os Direitos Civis e Políticos.

A Constituição da República Federal Democrática da Etiópia, 1995.

A Constituição da República da África do Sul, Lei 108 de 1996.

ONU Declaração sobre os Direitos das Pessoas Pertencentes a Minorias Nacionais ou Étnicas, Religiosas e Linguísticas, Resolução GA 47/135.

Direitos Humanos das Nações Unidas, Folha do Fato n. 18 (Rev. 1) Direitos Minoritários (1998).

Declaração Universal dos Direitos Humanos.

Casos

Coalizão Nacional de Gays e Lésbicas da Igualdade e Outro v Ministro da Justiça 1999 (1) SA 6 (CC).

Ministro das Finanças v Van Heerden 2004 (6) SA 121 (CC).

Presidente da República da África do Sul v Hugo 1997 (4) SA 1 (CC).

Referências

- ATTRIDGE, D., BENNINGTON, G., and YOUNG, R. (eds.). *Post-structuralism and the question of history*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- CILLIERS, P. *Complexity and postmodernism: Understanding complex systems*. London: Routledge, 1998.
- _____. *Difference, identity and complexity*. Paper delivered at the conference Complexity, science and society. September 11–14, 2005. The University of Liverpool Centre for Complexity Research, 2005.
- CORNELL, D. *The philosophy of the limit*. New York, NY: Routledge, 1992.
- DERRIDA, J. *Writing and difference*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1978.
- De SOUSA SANTOS, B. *Towards a multicultural conception of human rights*. In F.G. Isa, and K. De Feyter (eds.), *International protection of human rights: Achievements and challenges*. Bilbao: University of Deusto, pp. 49–70, 2006.
- DISTILLER, N. and STEYN, M. (eds.). *Under construction: 'Race' and identity in South Africa today*. Sandton: Heinemann Publishers, 2004.
- DOUZINAS, C. *Human rights and empire: The political philosophy of cosmopolitanism*. London: Routledge, 2007.
- GIBSON, A. *Postmodernity, ethics and the novel*. London: Routledge, 1999.
- GQOLA, P.D. When a good black woman is your weekend special: Brenda Fassie, sexuality and performance. In N. Distiller and M. Steyn (eds.), *Under construction: 'Race' and identity in South Africa today*. Sandton: Heinemann Publishers (Pty) Ltd., pp. 139–148, 2004.
- HARRIS-SHORT, S. *International human rights law: Imperialist, inept and ineffective? Cultural relativism and the UN convention on the rights of the child*. *Human rights quarterly*, 25: 130–181, 2003.
- HUNTINGTON, S.P. *The clash of civilizations and the remaking of world order*. New York, NY: Touchstone, 1997.
- LECHTE, J. *Fifty key contemporary thinkers: From structuralism to postmodernity*. London: Routledge, 1994.
- MIDGLEY, G. Systems thinking: An introduction and overview. In G. Midgley (ed.), *Systems thinking*, v. 1. London: Sage. pp. vi–xxii, 2003.
- MINOW, M. *Making all the difference: Inclusion, exclusion and American law*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1990.
- SAUSSURE, F. *Course in general linguistics*. London: Owen, 1960.
- SEN, A. *Identity and violence: The illusion of destiny*. New York, NY: W.W. Norton & Company, 2006.

Notas da tradutora: Optamos por traduzir os termos: “equality” como *igualdade* e “equal” como *igual*; “equity” como *equidade* e “sameness” como *semelhança*. Para “rights” usamos *direito* e “law” o termo *lei*, contudo para a expressão “law subjects” optamos por traduzir como *sujeitos de direito* e ao referir-se a teoria

também usamos *direito*. E em algumas frases para “rights”, ao referir-se ao discurso ou ao contexto do sistema, utilizamos o termo *jurídico*. A expressão “meaningfully” foi traduzida como *significativamente*, apesar de aparecer o termo “significantly” também. E atribuímos *significância* à “significance”. E devido às eminentes discussões no Grupo Acadêmico de Estudos Cognitivos (GAEC-UNESP), acerca do uso de “meaning” e “signification”, e de “sense” em Peirce e dos possíveis termos correspondentes para os mesmos na língua portuguesa optamos por manter entre “{...}” alguns termos originais.