

## Gênero Humano e Democracia\*

Gey Espinheira\*\*

**C**onstruímos o outro, assim como herdamos construções anteriores que definiram, para nós, as identidades do outro historicamente construído e, como em um processo contínuo, estamos a cada momento fazendo a configuração desse outro em nossa vida cotidiana.

Com as nossas desigualdades e em nosso favor, edificamos a hierarquia social, os valores e nos fazemos distintos; com as nossas diferenças, sobretudo em relação à cor, nos enalteçemos e denegrimos o outro, na acepção própria desse verbo: *tornar negro, escuro; enegrecer, escurecer, que figurativamente significa macular, desabonar infamar.*

Cotidiana e institucionalmente processamos o reconhecimento das identidades do outro ao afirmarmos a nossa e recorremos a um número grande de mecanismos que acionamos, em cada momento: a família, a escola, o trabalho, o lazer, a política, as leis, a religião etc. Mas não o fazemos a partir do nada, mas de práticas que herdamos e daquelas que inventamos, seja em termos de continuidade ou de ruptura, numa dinâmica implacável de afirmação da distinção, mesmo quando sob o signo da *tolerância*, conceito e condição que examinaremos mais adiante com o necessário cuidado.

---

\* Síntese da Comunicação apresentada na 53ª reunião anual da SBPC, Salvador, 14 de julho de 2001. Mesa redonda: DESIGUALDADE RACIAL E DEMOCRACIA. Coordenador: Ubiratan de Araújo Castro (UFBA/CEAO) Expositores: Carlos Geraldo D'Andrea Espinheira (UFBA/FFCH/CRH) e Jocélio Teles (UFBA/FFCH/Cor da Bahia).

\*\* Sociólogo, Doutor em sociologia pela Universidade de São Paulo, Professor Adjunto do Departamento de Sociologia e do Programa de Pós Graduação em Ciências Sociais da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia; Pesquisador Associado ao Centro de Recursos Humanos - CRH - da UFBA.

As desigualdades são racionalizadas, enquanto que as diferenças são *naturalizadas*; em ambos os casos o distanciamento como um problema político, como nos alerta Bourdieu (1990, p. 37): “Não se pode deixar de ver que as formas de classificação são formas de dominação, que a sociologia do conhecimento é simultaneamente uma sociologia do reconhecimento e do desconhecimento, ou seja, da dominação simbólica”.

O outro histórico enraíza-se em uma experiência profunda e, como processo, se redefina a cada momento, reativando, substituindo ou reinventando novas formas de *reconhecimento* e de *desconhecimento* (Todorov, 1996, p. 89), incorporando a *tolerância*, folclorizando ou excluindo, num jogo de emoções e racionalizações.

O outro, como nos diz Manguel (2000, p. 33) é o que não pertence a nós e “para as convenções do preconceito, esse *nós* significa uma sociedade secreta de complôs infames e dominação do mundo”. Assim como este autor se questiona “por que o judeu não pode ser *eu* sem nem se esconder nem reivindicar que pertence aos milhões massacrados no passado?”, questionamos o porquê do negro também não poder ser *eu* sem que seja sempre visto como pertencente à escravidão no passado, herdeiro de uma inferioridade a que foi submetido pela força física e simbólica.

Vale a pena recorrer novamente a Manguel (2000, p. 35):

Todo grupo que é objeto de preconceito tem isto a dizer: somos a língua em que somos falados, somos as imagens em que somos reconhecidos, somos a história que somos condenados a lembrar porque fomos barrados de um papel ativo no presente. Mas somos também a língua em que questionamos essas pressuposições, as imagens com que invalidamos os estereótipos. E somos também o tempo em que vivemos, um tempo de que não podemos nos ausentar. Temos uma existência própria, e não estamos mais dispostos a permanecer imaginários.

Transitamos pelas desigualdades e pelas diferenças. Socialmente pode-se, na diferença, atingir a igualdade, mas, e a identidade comum, aquele *nós*, seria possível com a manutenção da diferença? A diferença também está na matriz da desigualdade, embora não seja determinada por ela. Recorremos a Álvarez-Uría (1998, p. 98):

O reconhecimento do outro é, portanto, a própria condição de possibilidade de que a barbárie se torne irrepitível. O reconhecimento do outro é uma conquista nascida do espanto diante da violência e da aniquilação dos povos. O reconhecimento do outro é o resultado de um longo processo de cooperação social e cultural que encontrou uma primeira materialização na moderna categoria de gênero humano.

Podemos, então, falar de democracia e eliminar de uma vez por todas o termo raça, já que estamos de posse de uma nova e recente categoria totalizante: a de *gênero humano*. A democracia tida como a tolerância da maioria em relação às representações das diferenças das minorias, isto é, do reconhecimento do outro, portanto, das diferenças, põe em questão a idéia de tolerância, que para Walzer (1998, p. 10) é condição essencial mesmo para a vida, enquanto que o seu contrário leva à morte. “*A tolerância – diz ele – torna possível a existência das diferenças; as diferenças tornam necessário o exercício da tolerância*”.

A tolerância, entretanto, não pode ser confundida com o sentido comum dessa palavra, expressão de uma condescendência hierárquica na forma de uma concessão. Nesse sentido, a tolerância torna-se capacidade de suportar as pessoas, de agüentar uma determinada situação ou pessoa e grupo. A *tolerância*, na democracia, é fundamento da vida coletiva em sociedades híbridas, multiculturais. É o oposto à intolerância, que, como nos diz Manguel (2000, p. 207) “*é uma forma de estupidez, no sentido de que ela é incapaz de ver a riqueza individual e só é capaz de tratar com estereótipos. Ela pertence à mesma categoria do preconceito, pela qual o processo racional é superado por um clichê, uma idéia reçue*”.

Esquecimento e memória são interfaces de um mesmo processo de identificação dos povos, assim como dos indivíduos em situações em que estão em jogo de interesses de diferentes agentes sociais, de conflito e conciliação. Mas a identidade não pode ser postulada pelo peso histórico do massacre, da humilhação ou mesmo da destruição, pois o tempo presente escorre em vida e em projetos existenciais. Não esquecer não significa manter o passado como uma atualização, mas é também pensar o tempo presente como uma conquista, do que já não é mais o que foi, e a partir do que é seguir no sentido do que quer ser, como projeto a ser executado.

A história não nos faz contínuos, embora estejamos sempre (sempre?) dialogando com a tradição, sobretudo quando nos apoiamos em situações extremamente trágicas com as quais argumentamos reparações, não como caridade ou recompensa por bom comportamento, mas como direito, dívida para com o *gênero humano*. Nestes casos, o que se espera é eliminar os obstáculos à realização de projetos coletivos e pessoais, superando o que no passado foi poder de discriminação e mesmo de genocídio. Um bom exemplo são, hoje, as condições estruturais que mantém a maioria afro-descendente sem as mesmas chances daqueles outros grupos sociais que compõem a sociedade brasileira. Essas condições

objetivas configuram, de modo insofismável, o Brasil como um país de discriminação étnica, distante, portanto, de ser uma democracia social, já que no plano político institucional opera como se presumivelmente assim fosse.

As diferenças étnicas propõem problemas que só podem ser resolvidos no ambiente comum da democracia, ambiente que permite emergirem os direitos humanos e estes se tornam o referencial para a democracia. É nesta dialética que a tolerância se torna um valor universal, que se transforma em Ética.

A universalização, a exemplo da consideração do *gênero humano* como referência, não resolve por si os problemas que estão dramaticamente abertos na sociedade contemporânea e que separam povos nacionais; ou etnias numa mesma nação, o outro próximo que se diferencia em cor, em religião, em gênero e também em idade. Não é, pois, fácil encontrar um ponto de equilíbrio, e talvez não fosse esse o ponto desejável, mas a tolerância da *convenientia*, no sentido que Foucault (1995, p. 34) dá a este termo<sup>1</sup>, no contraponto das diferenças, e isto se opõe radicalmente aos movimentos em direção à homogeneização.

A conveniência ética é um objetivo determinado que se choca com a intolerância étnica, obstáculo à triangulação: desigualdade, diferença e gênero humano. Quando o gênero humano tem a possibilidade de ser decomposto e hierarquizado, perde sua identidade como unidade para ser variação e graduações, o que implica na idéia de superioridade e inferioridade, de dominadores e dominados. As diferenças são epidérmicas e culturais e só podem ser referenciadas em relação ao gênero humano e aos Direitos Humanos como espelhos nos quais se reflete a concepção de Civilização.

A Declaração dos Direitos Humanos e o compromisso de cumpri-la à risca são os fatos mais importantes dos últimos tempos e poderíamos, sem exagero, dizer de toda a Civilização ao longo da história. Negri (1998, p. 3) nos diz que:

---

<sup>1</sup> “Na verdade, por esta palavra é designada com mais força a vizinhança dos lugares que a similitude. São “convenientes” as coisas que, aproximando-se umas das outras, vêm a se emparelhar; tocam-se nas bordas, suas franjas se misturam, a extremidade de uma designa o começo da outra. Desse modo, comunica-se o movimento, comunicam-se as influências e as paixões, e também as propriedades. De sorte que, nessa articulação das coisas, aparece uma semelhança...”

na base de qualquer tábua de direitos sempre há algo de sagrado, resplandecente, alto e terrível de uma só vez. Por trás da Declaração de 1948, a torná-la sagrada, havia duas guerras mundiais e a guerra civil que transpassava o mundo, no choque entre nações e as classes sociais. Não trair aquela tábua dos direitos significa lembrar que a Declaração dos Direitos Humanos não é um pedaço de papel, mas o produto do sangue da terra.

Não resta dúvida de que essa ética da tolerância implica numa determinação social que pode ser entendida como a supremacia da concepção de Civilização, da elevação da democracia como valor universal, como analisa Janine Ribeiro (1997, p. 13):

Este valor ético da democracia faz com que os direitos que a constituem tenham primazia sobre todos os outros direitos possíveis do homem. Aliás, nosso tempo mostra que tais direitos somente são assegurados quando há o núcleo duro dos direitos democráticos. Daí dizermos que os direitos humanos, em geral, não são apenas garantidos pelas relações legais democráticas, mas que derivam delas, e que o direito/dever constitutivo da democracia é extremamente fecundo, na medida em que gera os direitos humanos.

Em síntese, a democracia só é possível sob a vigência plena dos Direitos Humanos, como o seu referencial imanente, e estes, por seu lado, só têm possibilidades de vigência se resguardados pela democracia como “valor universal”<sup>2</sup>, como algo que se sustenta na idéia globalizada de Civilização.

Se, por um lado, esse caráter mundializado é exigido, por outro as nações, em suas particularidades históricas, e em suas inserções na mundialização, não têm as mesmas possibilidades, nem os mesmos princípios e, também, as mesmas convergências. A heterogeneidade, no caso, dificulta, ou mesmo impede, a globalização dos Direitos Humanos como base para as democracias nacionalizadas. Assim, os Direitos Humanos são um discurso que não expressam as condições sociais, mas que as criam abstratamente, idealmente. É esse o paradoxo: a democracia é condição primeira para os Direitos Humanos, eles decorrem dela, só nela fazem sentido. E quando os Direitos Humanos tornam-se concretos, deveres, eles fundam e resguardam a democracia e transformam-se em sua razão de ser. Movimento que se completa quando os deveres exercitados como prática social cotidiana se transformam em direitos, no contínuo e incansável aperfeiçoamento ético do ser humano.

---

<sup>2</sup> Cf. Carlos Nelson COUTINHO - **A democracia como valor universal**. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1980.

Mas, ao se considerar o *gênero humano*, é preciso reconhecer nele uma essencialidade, que de fato não tem, senão como proposição ideal e sempre haverá questionamentos quanto a quem este ideal serve no panorama mais amplo das diversidades étnicas e culturais, mas também políticas, econômicas e tecnológicas. Vale recorrer a Agnes Heller (1985, p.4), quando nos diz que “A essência humana, portanto, não é o que esteve *sempre presente* na humanidade (para não falar mesmo de cada indivíduo), mas a realização gradual e contínua das *possibilidades* imanentes à humanidade, ao gênero humano (...) O valor, portanto, é uma categoria ontológico-social; como tal, é algo objetivo; mas não tem objetividade natural (apenas pressupostos ou condições naturais) e sim objetividade social. É independente das avaliações dos indivíduos, mas não da atividade dos homens, pois é expressão resultante de relações e situações sociais”.

A construção histórica da “essência humana” está, desde do século XIX, em Marx, afastada de uma origem metafísica, tal como está na fundamentação ontológica kantiana a que se refere Heller (1985, p.5), ao analisar a formulação de Marx: “os deuses realmente existiram, agiram e até se desenvolveram, mas como realidades sociais”.

Essa é a diferença fundamental entre a ética democrática e a ética religiosa, por exemplo, a do cristianismo. A imanência dos Direitos Humanos contrasta com o significado transcendental da ética religiosa. A construção divina da humanidade é absolutamente distinta da divinização do ser humano na construção do humanismo. Falta à religião, primeira grande globalização moral da humanidade, o constituir-se em regime político e, mais ainda, diante da imposição a que se refere Russell (1973, p.19): “que o dever de um homem para com Deus é mais imperativo do que seu dever para com o Estado” e, por outro lado, a pregação de uma igualdade somente possível diante de Deus, jamais entre os homens.

A ética democrática se orienta no sentido de promover o encontro dos direitos e deveres como práticas constitutivas da democracia e esta como ambiente no qual podem emergir os Direitos Humanos que, por sua vez, asseguram a sustentabilidade desse ambiente. Interdependência fundamental dialeticamente construída em que a ética é mais que valores referenciais, “mandamentos”, códigos de conduta que podem ou não ser seguidos. Os Direitos Humanos como *necessidade* tornam-se fundamentos da condição de *civilização* e esta exige a democracia como meio pelo qual esses direitos se transformam em deveres.

A característica desse tempo é, se for possível ser sintetizada, a ética. Os Direitos Humanos como o valor do homem, construídos pelo próprio homem. Tem razão, então, Luc Ferry (1996), ao referir-se ao “homem-Deus, o sentido da vida”. É este ser novo que está construindo a humanidade, mas, como qualquer Deus pode cometer arrependimentos, ou envolver-se em iras profundas e vingar-se de sua própria criação. Mas se isso ocorrer, o homem o fará por si e para si, senhor de todas as responsabilidades. E o homem, como sempre foi, será o juiz mais severo que qualquer Deus ao cobrar a punição pelas faltas cometidas. Por ser capaz de erro e de vilania; o acerto da ação humana será sempre mais grandioso do que o de qualquer Deus. O homem-Deus é uma grande promessa e dele pode-se esperar grandes feitos, pois o que vier dele será o produto de sua própria criação, do bem e do mal.

Mas o filósofo (Ferry, 1996, p. 112) vê na divinização do homem o retorno otimista ao sentido ético: “os valores se afirmam por toda parte: na revivescência das organizações criativas, os combates contra o racismo e a exclusão; a exigência de uma deontologia mais rigorosa para os meios de comunicação; uma moralização da vida econômica e política; a preocupação com o meio ambiente; a elevação dos poderes dos juizes; a bioética; a luta pela proteção das minorias; contra a exploração sexual, contra o aborto, o tabagismo... A lista não se finda diante de novos imperativos que dão credibilidade a uma preocupação nova e generalizada pelo bem-estar, como uma forma de “*angélisme exterminateur*”. Assim, emerge uma “ética da autenticidade”, que “em oposição à antiga noção de *excelência*, projeta uma igualização absoluta de valores e de condições”.

Essa nova circunstância resultante da criação humana é uma “invenção” e, como tal, historicamente determinada e historicamente projetada pela ação política, como representação de vontade de transformação. O relativismo antropológico das culturas diante da universalidade do gênero humano abre um debate profundo e ao mesmo tempo amplo em que estão em jogo a dominação, o autoritarismo, a possibilidade da repetição da barbárie extrema de um lado; e, de outro, as possibilidades da democracia. É importante registrar os argumentos de Chauí (1987, p. 7) ao considerar a democracia como uma “invenção”: “criação social de novos direitos e o confronto com o instituído” e, como segunda síntese desse pensamento, “inventando contrapoderes sociais capazes de enfrentar a onipotência conferida ao Estado e às administrações burocráticas... um poder democrático não se inventa a partir de poderes instituídos, mas contra eles”.

Pode-se estender essas conclusões também às ciências humanas, ao conhecimento instituído, sobretudo no quadro mais geral da globalização em que a universalidade se confunde com a mundialização dominadora, homogeneizadora, força que se transforma ideologicamente em poder, como um *espírito de época*.

Mas há que se afastar o sujeito como responsável pelo seu destino, uma vez que os homens estão envolvidos nas engrenagens que movem a máquina do mundo. As desigualdades são toleradas, hoje, até um certo limite, assim como no passado foram discriminadas a ponto da extinção dos desiguais tomados como inferiores, a exemplo de judeus, de negros, de índios, de seguidores desta ou daquela crença, ou pelo simples fato de pertencerem a diferentes etnias ou ideologias políticas.

É importante pôr em cena a idéia da reforma do passado, que não é mero exercício de uma terapia para fazer vir à tona os recalques traumáticos, mas uma tomada de posição política a partir de princípios, jamais de convergências. Hoje, mais que nunca, a humanidade tem definido princípios universais, ainda que os benefícios deles sejam de significados e intensidades diversos para as diferenças sociais e nacionais em todo o mundo, a exemplo da ironia política da pretensão dos Estados Unidos da América de serem os “defensores da democracia mundial”, desencadeando ações bélicas contra as noções que contrariam seus interesses ou do bloco político internacional que lidera. A propósito dessa “missão” dos Estados Unidos, Chomsky (2000, p. 8) cita as palavras do diretor do Instituto Olin para Estudos Estratégicos, de Harvard, Samuel Huntington:

Os Estados Unidos têm que manter a sua primazia internacional em benefício do mundo, porque, caso único entre as nações, sua identidade nacional está definida por uma série de valores político e econômicos universais, particularmente, liberdade, democracia, igualdade, propriedade privada e mercados; a promoção da democracia, os direitos humanos e os mercados são muito mais importantes para a política americana do que para a política de qualquer outro país.

As mais recentes declarações do também mais recente e controverso presidente dos Estados Unidos, Bush, recusando o cumprimento do acordo de Kyoto, ratifica plenamente a prevalência dos interesses da economia americana sobre quaisquer outros aspectos da humanidade. Assim, não importa que danos possa causar com a emissão de gases tóxicos à camada de ozônio ou a outra forma de poluição, a economia americana deve continuar crescendo a todo vapor, para usar uma metáfora antiga.



Este é apenas um exemplo do que vai se constituir problema quando se trata de conceber a humanidade como gênero humano e quais os critérios de uma ética universal – como, de resto, se deve compreender o significado de Ética – diante da diversidade de interesses que, por mais que haja globalização, estão localizados nos centros decisivos de poder.

Os tempos e os ritmos são desiguais para os desiguais envolvidos na globalização. A ilusão de totalidade é alimentada na superação das nacionalidades: *todos são iguais em qualquer lugar do mundo!* Ou, noutra direção, não se pode mais pretender ideais de soberania e nacionalidade acima dos ideais de globalização.

Apesar de tudo, este é o tempo em que o homem encontra-se consigo mesmo e descobre o quanto a humanidade está excluída da *dignidade humana* – e esta é uma condição relativa, haja vista que os critérios para estabelecê-la são redutíveis às realidades específicas de cada país ou blocos de países; que a opção pela hegemonia do mercado sobre as outras esferas da vida produziu uma dominação sutil, silenciadora de protestos, incentivadora de descomunicação social.

A perplexidade, entre aqueles de *boa vontade*, exige novos esforços de compreensão e de empreendimentos concretos para a superação da sociedade perversa da globalização neoliberal. O grande desafio ao “homem divinizado” requer um novo fervor revolucionário, a constituição de novas utopias que possam compatibilizar os Direitos Humanos com as desigualdades sociais e econômicas e com as diferenças culturais.

A ideologia do consentimento, do conformismo, da naturalização do curso da história, deixada ao sabor do mercado é o mesmo que condenar a um destino cruel, imposto à grande maioria dos seres humanos, sob a pesada ordem daqueles que se divinizaram pela riqueza, gente e nações. Aqueles que estão no topo do mundo, concentradores de riquezas e do poder institucionalizado, julgam-se senhores absolutos, legítimos detentores de todos os direitos.

Os Direitos Humanos, tal como os compreendidos na Declaração, equalizam os seres humanos e expõem toda diferença como social e culturalmente construída e, portanto, politicamente transformável. As lutas do futuro podem ser bem mais cruéis que as experimentadas no passado, e até mesmo sem objetivo para o conjunto social, mas luta acirrada, virulenta, de deuses contra deuses; de um

contra o outro, para evitar a exclusão social a que uma parcela significativa da humanidade, e das populações de cada país, está condenada.

Nenhuma sociedade no mundo contemporâneo é o seu próprio destino, faz-se à sua maneira e representa-se por si. As forças longínquas e externas penetram como raios cósmicos os recônditos de cada povo e, em cada qual, o de seus indivíduos. As nações periféricas não apenas gravitam em torno da estrela imperial, mas a alimentam com as suas substâncias e sufocam-se com a evasão de suas energias. A grande incandescência imperial é um enigma a consumir o brilho das outras existências, trazendo-as para a grande homogeneização consumidora da heterogeneidade.

Enquanto se processa a globalização definitiva, há um espaço de tempo que poderia ser visto como de ajustamento das sociedades periféricas ao modelo unitário da globalização; este é um “entretempo” e é nele que se dá a passagem da sociedade disciplinar para a sociedade de controle, como vê Deleuze (Moreiras, 2001, p. 48). E as pré-condições estão no que Hardt argumenta (Moreiras, 2001, p.49):

O panóptico, assim como os diagramas disciplinares em geral, funcionava basicamente em termos de posições, ponto fixo e identidades. Foucault via a produção de identidades (mesmo as identidades “oposicionistas” ou “desviadas”, tais como o operário de fábrica e o homossexual) como fundamental para as funções de domínio em sociedade disciplinares. O diagrama do controle, entretanto, não está orientado na direção da posição e da identidade, mas da mobilidade e da anonimidade. Ele funciona na base do “o que quer que seja”, a atuação flexível e instável de identidades contingentes, e, portanto, seus grupos ou instituições são elaborados basicamente através da repetição e da produção de simulacros.

Trata-se de considerar essa nova perspectiva social, os jogos possíveis de representação de identidades sem lugares fixos que as referenciem. São também movimentos nebulosos que vez por outra assumem configurações nítidas, mas sempre efêmeras. Nesta sociedade não cabe nenhum diálogo com a tradição, todo o tempo, mesmo o presente, é um vir a ser constante. É nesse torvelinho que se percebe, ou que se vive, “a disjunção histórica: aquela que media a mudança da disciplina para o controle” (Moreiras, 2001, p.49).

Para Hardt e para Negri, segundo Moreiras – que aqui são os nossos guias –, a sociedade de controle assume a falência da sociedade civil, que se transforma em

sociedade política. E, então, se pode falar em “sociedades pós-civil”, como analisa Hardt:

As redes de sociabilidade e as formas de cooperação embutidas nas práticas sociais contemporâneas constituem os germes de um novo movimento, com novas formas de contestação e novas concepções de liberação. Essa comunidade alternativa de práticas sociais (podemos talvez chamá-la de auto-organização do trabalho concreto) será o desafio mais poderoso da sociedade pós-civil e apontará, talvez, para a comunidade de nosso futuro (Moreiras, 2001, p.52).

Ainda que a abordagem teórica esteja incompleta para dar conta da complexidade do tema em análise, pode-se já perceber a mimese da sociedade disciplinar em sociedade do controle, em que já não mais se pode dissociar a sociedade civil da tecnologia, da economia e da política; e nesse contexto o individualismo exacerbado é o próprio demandante do controle da individualidade no coletivo; e da coletividade como meio ambiente social em relação à existência individual. A intolerância daí decorrente torna-se mecanismo de ação e invoca as condições de poder como legitimidade para sua expressão. Se é apenas transição entre uma decomposição e um afloramento, ou se é apenas o modo de ser no entretempo, são questionamentos para os quais ainda não se tem respostas.

Esse fervor não-racional, irrefletido; essa efervescência social que exige o direito à existência; essa promessa dos Direitos Humanos, tudo isso é obra social inacabada, simulação e usurpação. Novo caos, ambíguo, pois ora Caos é o Deus terrível dos antigos gregos, ora é a promessa de um recomeçar, mas é também a possibilidade de um fim de tudo, como na metáfora do Apocalipse.

O *gênero humano* é indissociável. As discriminações são abomináveis, absolutamente antidemocráticas. E a democracia que pretendemos exige ações e movimentos afirmativos, supressores das desvantagens sociais e culturais, politicamente construídas pela sociedade hegemônica como uma obra acabada para a totalidade da sociedade. Recorre-se, aqui, a Janine Ribeiro (ibid.)

A própria democracia não é apenas um regime político. Se é um valor, deve aplicar-se, idealmente, a todas as relações sociais e não só ao Estado e suas instituições. Aqui, digamos apenas que deverá fecundar tanto a vida privada, como espaços dos afetos que urge democratizar (amizade, amor, família), quanto as relações de trabalho, hoje dominadas pelo capital.

A noção de democracia, portanto, remete a uma outra que se pode tomar como o que se caracteriza como ação ou movimentos anti-sociais: racismo, neo-racismo (política cultural da diferença em que vigora a discriminação dissimulada em

direito), discriminação de gênero, de ideologia; intolerância religiosa e todas as formas de fundamentalismo apregoadas em nome de pertença ou de afirmação de identidades. Mas são também anti-sociais todos os movimentos que particularizam o que é pertencente, por universalidade, ao *gênero humano*. O crime organizado, que se insemna no sistema político, assim como o faz em bairros populares das grandes cidades; a violência institucionalizada de dominação e segregação; a produção de simulacros etc.

Os movimentos anti-sociais são intrinsecamente sociais, ou seja, não estão fora da sociedade e ao mesmo tempo não atentam contra ela senão em termos ideais, éticos, à medida que se orientam para a estruturação de uma dominação definitiva em oposição à promessa tocqueviliana da democracia inevitável.

A transição da sociedade disciplinar para a sociedade de controle, em seu *entre-tempo*, flui em diversos sentidos, entre os quais, de modo genérico, podemos falar em sociais e anti-sociais. No primeiro caso, são sociais aqueles que apóiam e reforçam os laços sociais como necessários e significativos para a sociedade em seu conjunto, envolvendo diferenças e desigualdades, mas em condição de *convenientia*, como uma metafísica social fundada em valores; no segundo caso, prevalece o particularismo sobre a universalidade, e as relações sociais que daí emanam não são regidas por valores socialmente mediados, mas por hierarquias estabelecidas pela força, que culmina por se constituir em poder particularizado.

A tolerância como valor ético só pode se afirmar com a reforma do passado. A construção do tempo futuro é algo que se apóia no pleno domínio do tempo presente, o que vale dizer do passado. É com este tempo *reformado*, ressignificado pelo exame crítico, pelas revelações sombrias do *caos*, que se pode pensar em algo diferente, realmente novo, que contenha o caráter emancipador do indivíduo. Vale recorrer a Blindé (1997, p. 3)

“... Será que há motivo para opor a solidariedade para com as gerações presentes àquelas para com as futuras? A indiferença aos excluídos de hoje é um lado da moeda; o esquecimento das gerações futuras, o reverso”.

*A ética do futuro não se remete a um porvir a perder de vista. É uma ética do tempo que reabilita o futuro, mas também o presente e o passado. É uma ética para o amanhã da qual devemos dar provas aqui e agora. Como escreveu o poeta Otto René Castillo: “É bonito amar o mundo com os olhos da geração que está por nascer”.*

O racismo é absolutamente contrário ao *gênero humano* e, por isso mesmo, deve ser combatido de modo inelutável. Uma sociedade não é só racista porque contém pessoas e grupos que descriminam outras pessoas e outros grupos, mas quando ela impossibilita, maltrata e exclui em nome de uma herança histórica posta como problema estrutural. Assim, diante dos indicadores sociais que demonstram a desvantagem social dos afro-descendentes, o Brasil é racista e antidemocrático em relação aos negros e mestiços. A prova disso é a materialização das distinções sociais em que negros e mestiços estão nas mais baixas condições sociais quando comparados ao restante da população considerada branca. Esta situação não é aleatória, mas uma construção política, social e cultural que precisa ser mudada, pois nenhuma democracia se constrói parcialmente, democracia é um conceito globalizante, universal, ético.

Resta, então, lutar acirradamente para fazer a democracia brasileira incorporar o entendimento do *gênero humano* e a fazer todos iguais em suas diferenças, para que *sejamos*, todos, o *nós* a compartilhar o estar no mundo com as possibilidades de realização plena do *gênero humano* na Civilização democrática.

(Recebido para publicação em março de 2002)  
(Aceito em junho/2002)

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ÁLVAREZ-URÍA. **A conquista do outro**. Da destruição das Índias ao descobrimento do gênero humano. In: LARROSA, Jorge; PÉREZ DE LARA, Núria (Orgs.) **Imagens do outro**. Tradução Celso Márcio Teixeira. – Petrópolis, RJ : Vozes, 1998, p.3.

BLINDÉ, Jérôme. Por uma ética do futuro. Tradução Clara Allain. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 28 de set. de 1997. p.3.

BOURDIEU, Pierre. Fieldwork in philosophy. In: **COISAS ditas**. Tradução Cássia R. da Silveira e Denise Moreno Pegorim. São Paulo : Editora Brasiliense, 1990.

CHAUÍ, Marilena. Apresentação da coleção e apresentando o livro de Lefort. In: LEFORT, Claude. **A invenção da democracia: os limites do totalitarismo**. Tradução Isabel Marva Loureiro, revisão técnica Marilena Chauí. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.

CHOMSKY, Noam. democracia e mercados na nova ordem mundial. In: GENTILI, Pablo (Org.). **Globalização excludente: desigualdade, exclusão e democracia na nova ordem mundial?** Petrópolis, RJ: Vozes; Buenos Aires: CLACSO, 2000.

COUTINHO, Carlos Nelson. **A democracia como valor universal**. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1980.

FERRY, Luc. **L'Homme-Dieu ou le sens de la vie**. Paris : Grasset, 1996.

FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas**. Tradução Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

HELLER, Agnes. **O cotidiano e a história**. 2ª ed. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985.

MANGUEL, Alberto. Sobre ser judeu. In: **NO BOSQUE do espelho**. Trad. Pedro Maia Soares. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

MOREIRAS, Alberto. **A exaustão da diferença**: a política dos estudos culturais latino-americanos. Tradução Eliana Lourenço de Lima Reis, Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001.

NEGRI, Antonio. Comemorar o aniversário da Declaração dos Direitos não é um ato formal, mas um compromisso de luta. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 27 dez. 1998. Cad. 5, p.3.

RIBEIRO, Janine. Os direitos humanos não seriam hoje uma ameaça ao Estado democrático? **Folha de São Paulo**, São Paulo, 13 de jul. 1997. Cad. mais, p.13.

RUSSEL, Bertrand. **Historia de la filosofia**. Traducción del inglés por Juan Martín Ruiz-Werner y Juan Garcia-Puente. – Madrid: Aguilar, 1973.

TODOROV, Tzvetan. O reconhecimento e seus destinos. In: **A VIDA em comum**: ensaios de antropologia geral. Tradução Denise Bottmann, Eleonora Bottmann. Campinas, SP: Papyrus, 1996. [89-126].

WALZER, Michael. **Traité sur la tolérance**. Traduit de l'anglais par Chaïm Hutner. Paris: Galimar, 1998.

