

A DIFERENÇA NÃO É MAIS AQUELA

A diferença faz diferença

Uma pesquisa a respeito de grupos ecologistas e ONGs ecofeministas cariocas e sua contribuição à construção de novas sensibilidades relativas ao meio ambiente¹ confirmou que a representação das relações entre humanos e a natureza era fundamental para a estruturação do seu pensamento e o direcionamento de suas ações. Através do acompanhamento do seu trabalho, da análise do material de divulgação, e de uma série de entrevistas profundas, revelou-se uma concepção de semelhança/inclusão dos seres humanos no mundo natural, em contraposição à diferenciação à *outrance* que pontua o pensamento ocidental recente. Tal concepção se opõe igualmente à idéia de progresso contínuo, à positivação acrítica da sociedade industrial consumista que desconsidera as repercussões desta mentalidade sobre o meio e os recursos naturais, divorciando assim humanidade e natureza.

Pareceria que a identidade específica destes ativistas da ecologia e do feminismo se define pelo grau de distância ou proximidade que estabelecem com relação ao outro, seja ele o gênero ou a natureza. Assim, um dos grupos, afeito à exploração de trilhas e montanhas, embora se refira à humanidade como uma praga, ajuda à existência de núcleos sensíveis que se aproximam do meio natural, buscam a harmonia com ele e reconhecem humildemente seu lugar no concerto das espécies. Outro grupo acusa as falhas mas ressalta o engenho humano e atribui à nossa espécie a racionalidade de todos os seres naturais, que encontram o equilíbrio ecossistêmico mais cedo ou mais tarde. Quanto às ecofeministas, advogam o isomorfismo feminino com a natureza em função da fecundidade, dos ciclos e ritmos de ambas. Os valores atribuídos historicamente à mulher - cuidado e maternagem - seriam aqueles capazes de regenerar as feridas expostas pela crise ambiental.

¹ ARRUDA, Angela. Uma Contribuição às Novas Sensibilidades com Relação ao Meio Ambiente: representações sociais de grupos ecologistas e ecofeministas cariocas. Tese de doutorado em Psicologia Social, São Paulo, USP, 1995. Este trabalho constitui uma síntese de aspectos desta tese.

Estes resultados pareciam indicar uma novidade no terreno do pensar-se enquanto espécie. Seja pela negação, seja pela igualização, seja pela disseminação generalizada daquilo que diferencia, é a diferença que se quer apagar. No primeiro caso, estão dois grupos ecologistas, empenhados em assimilar-se à natureza, afirmar seu pertencer ao mundo natural e dessolidarizar-se dos que o prejudicam, e no último, as ecofeministas, sequiosas de difundirem os valores femininos - sua proposta de retorno à natureza para todos. O etnocentrismo e o universalismo parecem aqui fazer bom casamento, propondo a expansão de modos de agir e valores da própria cultura a todos os demais, como Todorov² detectou no pensamento de autores franceses. Talvez seja esta uma característica de todos os movimentos voltados para a mudança, progressistas ou não. Apenas, aqui, a cultura em questão se reivindica, com insistência, parte da natureza.

O interesse despertado por estas questões levou a um percurso - errático, sem dúvida - por autoras/es que estivessem igualmente preocupadas/os com elas, na tentativa de captar fundamentos de uma eventual tendência na mesma direção - uma aproximação à diferença indicadora de novas sensibilidades quanto às relações com o ambiente, as quais não estão alheias àquelas que se estabelecem entre os humanos.

Diferença e indiferenciação

Todos os grupos pesquisados ressaltam, como foi mencionado, traços ou atos que os assemelhem à natureza, ao mesmo tempo que se singularizam frente aos demais: há estilos diferenciados de assimilar-se à natureza, que se acompanham de linhas de ação correspondentes. Neste esforço de diferenciação na indiferenciação, contudo, a questão da diferença torna-se opaca fora da perspectiva da semelhança.

O assimilacionismo, que toma o outro por idêntico, e a diferença traduzida em termos de superioridade (de si) e inferioridade (do outro) são duas figuras da alteridade apontadas por Todorov³ que podem ajudar a pensar esta problemática. Ambas se originam no egocentrismo, que projeta o eu sobre o universo, propondo **seus** valores como **os** valores. O assimilacionismo, contudo, dá conta apenas da aproximação ao outro.

A relação com o outro não seria concebida numa única dimensão, mas sim a partir de três eixos básicos. O eixo axiológico, relativo ao julgamento de valor; o praxiológico, referente à aproximação ou distanciamento do outro, que vai da submissão ao outro à submissão do outro, passando pela neutralidade ou

²TODOROV, Tzvetan. *Nós e os Outros: a reflexão francesa sobre a diversidade humana*. Rio de Janeiro: Zahar, 1993a.

³TODOROV, Tzvetan. *A Conquista da América: a questão do outro*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

indiferença. Por fim, o eixo epistêmico, também um *continuum*, desta vez de estados de conhecimento da identidade do outro. Entretanto, como bem demonstram as posturas diversas dos espanhóis na América, o conhecimento não implica o amor, nem o inverso, e nenhum dos dois traduz-se em identificação com o outro. Todorov discute a alteridade assinalando igualmente a importância da descoberta do outro em nós (da qual a teoria de Freud é um marco e corolário), e indica o que retomará em outro livro: "quando se ignora a si próprio jamais se chega a conhecer os outros"⁴.

⁴ TODOROV, Tzvetan. Op. cit., 1993a, p. 29.

Com efeito, se o **trágico do sujeito** reside em debater-se entre duas situações - ao mesmo tempo negar o sujeito e reivindicar tornar-se um -, este ponto torna-se basilar na abordagem da alteridade. O combate pela liberação nos encerra no lugar de combatentes e vela o gérmen da opressão em nós mesmas. É assim que, ao triunfarem, os oprimidos terminam assemelhando-se a seus opressores recém-derrotados: as revoluções fazem a cama das ditaduras. Collin⁵ ressalta então que só se pode matar o senhor ao matá-lo também dentro de si.

⁵ COLLIN, Françoise. *Práxis da Diferença* - Notas sobre o trágico do sujeito, tradução SOS-Corpo, Recife, julho 1993, p. 9.

Assim, se importa identificar o outro em nós mesmos (nós conquistadores, conforme Todorov) como forma de conseguir enxergá-lo com mais isenção fora de nós, importa também enxergar o outro dentro de nós (nós oprimidos, conforme Collin), isto é, o senhor que domina, para evitar repetir aquilo que nele detestamos. Indissociáveis, os dois lados se encontram em um território comum. Ambos os teóricos insistem, contudo, quanto ao conhecimento de si próprio. O plano epistêmico da alteridade, portanto, desenvolvido a partir do **mesmo**, entreteceria os demais planos, integrando-os. A afinidade com o pensamento de Hanna Arendt marca estas idéias, em particular na visão do sujeito político e da sua própria participação para poder responder à alteridade com uma outra construção enquanto sujeito.

Contudo, mais fecundo para a atual reflexão seria explorar o reverso desta medalha: a indiferenciação da diferença. Sem dúvida, atribuir ao outro o negativo do mesmo é desconhecer-se, não querer ou não poder ver-se por inteiro. O que esta dificuldade acarreta, porém, é a indiferenciação, já não entre os dois pólos, mas dentro de cada um, colocando-a em marcha de forma quase especular. Igualiza o mesmo, pintando-o apenas na monocromia, tanto quanto o outro. Por isso, o projeto de quebra desta monocromia implica jogar luz para captar outros tons, enxergar a diferenciação em si mesmo - ou entre os "iguais".

⁶ ASCH, Solomon E.. *Psicologia Social*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1966.

⁷ ARONSON, Elliot. *O Animal Social*. Introdução ao estudo do comportamento humano. São Paulo: IBRASA, 1979.

Os estudos da psicologia social sobre percepção⁶ e preconceito⁷ já evidenciaram que o outro pode ser

encarado como um congelado dos aspectos marcantes que o põem em contraste com o mesmo, borrando os matizes de distinção internas. A mulher, o negro, bem como o ambientalista, seriam cada um uma categoria genérica que subsume as diversas possibilidades no seu interior. A funcionalidade desta está dada pela ótica da indiferenciação, a qual se aplica da mesma maneira não só ao outro, mas também ao mesmo; facilita a percepção, economizando nuances. A positividade (ou eventualmente a negatividade) que se aloca à margem por onde se transita tende a mostrar-se tão compacta quanto as características atribuídas à margem oposta.

No início do movimento feminista, voltar-se para dentro significou pensar apenas o mesmo, encarando a feminilidade como fusão (e efusão). Foi o momento de uma identificação das mulheres com sua condição de mulher e, para algumas, com o feminismo, onde nenhum obstáculo, nenhuma diferença vinha comprometer a relação de uma mulher com uma mulher e de uma mulher consigo mesma; a "ignorância das diferenças e das divergências" imperava, instaurando a mítica da sororidade, que se revelaria impotente para enfrentá-las⁸. A igualdade, porém, contém desafios, entre eles os que tocam cordas além-racionalidade; respeitadas as condições de igualdade dos sujeitos, requisito básico da justiça, passa-se a reivindicar diferenciações de outra ordem e indivíduos formam grupos mais fechados com relação a outros - diferentes⁹.

O vinco da diferença necessitaria ser abordado sob três aspectos, para compor sua reintegração: as relações das mulheres entre si, as relações entre a mulher e a sua condição de mulher e a relação entre as mulheres e o mundo. Collin lembra então que "Sou uma mulher, mas eu não é uma mulher". Ou seja, o sujeito não pode se identificar com nenhum dos seus conteúdos ou categorias: "Eu é sempre o que resta de jogo numa determinação"¹⁰.

O interesse dessa teorização não se restringe apenas à questão feminina, a despeito da insistência com que o pensamento feminista vem se debruçando sobre ela. Sua abrangência fica mais evidente se aventarmos a aplicação da fórmula de Collin a facetas do ecologismo: sou natureza, mas eu não é (só) natureza. Os ecologistas, particularmente em certas vertentes biocêntricas que desejariam abrir mão da condição humana para se redimirem na sua só-naturalidade, expressam a mesma característica fusional detectada entre as feministas, porém referem-na apenas à natureza. Uma vez mais, a indiferenciação torna-se a resposta à diferença.

As ecofeministas expressam uma dupla filiação,

⁸ COLLIN, op.cit..

⁹ ARENDT, Hanna. *Origens do Totalitarismo: anti-semitismo, imperialismo, totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p.76.

¹⁰ COLLIN, op. cit., p. 4.

ao gênero e à natureza. Ambas ilustram o mecanismo indiferenciador, coroado pelo assimilacionismo e pela projeção dos próprios valores sobre o mundo, desconhecendo outras diferenças.

Problematiza-se, assim, a estagnidade entre os aparentes opostos **diferença** e **indiferenciação**, ao sugerir que uma se alimenta da outra, e que são ambas pedras do mesmo filão. O plano praxiológico aparece então como um anteparo ao epistêmico, seja em função da identificação com o outro-natureza, seja da supervalorização do mesmo-mulher. Esta problematização levanta ao mesmo tempo alguns dos desafios colocados tanto pela pretensão da diferença quanto da igualdade. Da mesma forma como as mulheres, os negros, as/os homossexuais e outras minorias instauram o paradoxo ao reivindicarem a igualdade sendo diferentes, os ecologistas o fazem ao reivindicar a indiferenciação humana com a natureza e almejam que a humanidade assuma o protagonismo na resolução da crise ambiental.

Para emergir desta dicotomia não basta mergulhar nela. Tentarei trabalhar estes paradoxos apoiando-me em alguns/mas autores/as que, mantendo estas preocupações, abordam outros paradoxos.

¹¹ Me inspiro aqui no título do número 1/2 de 1988 da revista *Volontà*, do Laboratório de Pesquisas Anarquistas de Milão, *Differenza che Passione*, expressão de Hegel anteriormente discutida por Luisa Muraro e o grupo Diotima, como parte do debate a respeito da questão da diferença. Um dos textos daquela publicação será introduzido nesta exposição mais adiante.

¹² FOUCAULT, Michel. *Les Mots et les Choses: une archéologie des sciences humaines*. Paris: Gallimard, 1966.

Diferença que apaixona¹¹

A diferença se insere como categoria do pensar na episteme clássica, quando esta, abandonando a busca de similitudes característica do pensamento medieval, abraça a perspectiva do ordenamento. Não se trata mais de **aproximar** as coisas entre elas, procurando um parentesco ou uma natureza secretamente partilhada, mas, ao contrário, de **discernir**, quer dizer, estabelecer graus de distanciamento. Neste sentido, o discernimento imporia à comparação a busca primeira e fundamental da diferença, segundo Foucault¹².

A busca da diferença como forma de conhecer se incorpora ao modo de pensar ocidental a partir do século XVI, com as grandes navegações que revelam à Europa a totalidade da Terra e a diversidade da(s) espécie(s), embora Foucault não aluda a este aspecto.

O século XVIII virá impor novas transformações às formas de organizar o pensamento; contudo, elas redundam em novos critérios de diferenciação, não em novas estruturas de pensar que ultrapassem a diferença como categoria. Se antes tratava-se de ordenar as coisas, agora se trata de identificar as coisas por meio da sua organização, o seu trabalho interior. Assim é como a *história natural cede lugar à biologia*.

A evidência assumida pela loucura no Renasci-

mento simbolizaria a inquietude, repentinamente alçada no horizonte da cultura européia perto do fim da Idade Média como pavor da morte, ameaça interior, tentação, fantasia. No pensamento medieval, legiões de animais nomeados de uma vez por todas por Adão, carregavam simbolicamente os valores da humanidade. Ao iniciar-se o Renascimento, entretanto, as relações com a animalidade se subvertem; "a besta se libera", passando a espreitar o homem, apossar-se dele e revelar-lhe sua verdadeira natureza.

Nas referências à relação entre o imaginário da época e as imagens da loucura, esboça-se um panorama da modificação das mentalidades naquele momento de transição histórica, que abordei em outra ocasião¹³. A descoberta pelo europeu de novas culturas, novos climas e espaços, sem dúvida faz parte desta configuração, estimulando a ansiedade diante de um novo que talvez não seja tão novo assim, ou o qual talvez se evite ver em sua novidade, mas que certamente vem abalar muitas certezas. O imaginário repercutiria desta forma o sentimento difuso de angústia produzido pela expansão do território humano e planetário. A partir da chegada de Colombo à América, a humanidade questiona se terá aportado a outros orbes, alheios ao reino de Deus, chegando a colocar-se a questão definitiva: será o outro humano? A dúvida e a angústia que o novo suscitam, contudo, trazem em si a possibilidade de uma brecha na submissa condição da humanidade. Ela implicava a necessidade de conceber de outra maneira a estrutura e a natureza do universo, o lugar do homem no cosmos; pensar de outro modo as relações com o Criador e o papel que o ser humano está chamado a desempenhar - não mais o de servo, que um rígido dogma o ensinara a aceitar¹⁴.

Em resumo, como diria Foucault¹⁵, "...o Renascimento exprimiu aquilo que pressentia das ameaças e dos segredos do mundo". Ouso acrescentar que a loucura seria o sintoma da mudança, na qual a diferença é sacramentada enquanto dispositivo do pensar. O comportamento com relação a ela é o indicativo de uma forma de conceber e se relacionar com o diferente que ela não inaugura - a Inquisição já fizera prescrições a respeito -, mas consagra. A mudança na estrutura do pensar ocidental, todavia, facilitará sua permanência.

Se voltarmos os olhos para o presente, observaremos que ainda hoje permanece a tendência a repudiar as formas culturais mais afastadas daquelas às quais nos identificamos. Ela repousa em fundamentos psicológicos sólidos. Prefere-se rejeitar para fora da cultura, colocando na natureza, tudo que não se conforma à norma que rege nossa vida. Escapando a um ponto de vista

¹³ ARRUDA, A.. O Ambiente Natural e seus Habitantes no Imaginário Brasileiro: negociando a diferença - a ser publicado em ARRUDA, A. (org.), *Representando a Alteridade*. Petrópolis: Vozes.

¹⁴ O'GORMAN, Edmundo. *A Invenção da América: reflexão a respeito da estrutura histórica do Novo Mundo e do sentido do seu devir*. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1992.

¹⁵ FOUCAULT, op. cit., p. 33.

ingênuo, contudo, sabe-se que isto não é um privilégio 'ocidental': Lévi-Strauss constatava que também os índios consideram não-humanos os dessemelhantes. Os famosos desenhos Caduveu, designativos do pertencer à civilização e não à natureza, para seus portadores, são ilustrativos. "A humanidade cessa nas fronteiras da tribo, do grupo lingüístico, às vezes da própria aldeia..."¹⁶ Por outro lado, as proclamações de igualdade e fraternidade entre os humanos denunciam sua insuficiência ao desconhecerem a complexidade envolvida na diversidade, através da qual a 'natureza humana' se realiza.

Categoria psicológica erigida em mecanismo de defesa, ou categoria do pensamento erigida em mecanismo de conhecimento, a diferença é constitutiva do modo de pensar ocidental, quiçá humano. No limiar do próximo milênio, contudo, o caminho percorrido pela espécie em termos de relação com a natureza impõe uma reflexão que ultrapasse a simples interioridade da espécie, ou o binômio natureza/cultura, incorporando as conseqüências e perspectivas daquela relação, sem desprezar as criaturas que a ciência humana gerou, o que novamente leva a pensar em como se traduz a concretude das relações com o outro - e quem é outro, afinal de contas.

O tratamento da diferença se modifica, efetivamente, na semente da nova mentalidade que a crise ecológica estimula. A angústia que esta provoca, já amplamente constatada¹⁷, também promove uma remodelagem em certas formas de pensar. Se - ou quando - incorporada pela humanidade, representará uma revolução tão profunda quanto aquela referida anteriormente, operada com o Renascimento, as grandes navegações, e que já se preparava desde Galileu e Copérnico. Filósofos como Hans Jonas¹⁸ e Michel Serres advogam outra ótica de aproximação ao mundo. Serres chega a ajuizar que a palavra meio ambiente é indício do nosso narcisismo, ao supor que os seres humanos estamos instalados no centro de um sistema de coisas que gravitam em torno de nós, umbigos do universo, como no passado, ao pensarmos a Terra no centro do mundo. Ora, para ele a Terra poderia muito bem existir sem nós, mas nós não podemos viver sem ela. Assim, aconselha que se coloque cada coisa em seu lugar: as coisas estão por toda parte e nós em seu seio, como parasitas.

Situados neste momento histórico, os movimentos sociais, em sua condição de produtores de um saber, incluem em seus objetivos modificar a maneira de pensar e sentir da sociedade. As minorias são portadoras de proposições para uma outra instituição imaginária da sociedade, na qual a questão da diferença é

¹⁶ LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes Tropiques e Race et Culture*. Paris: Gonthier, 1961, p. 21.

¹⁷ SERRES, Michel. *O Contrato Natural*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1991; JODELET, Denise & SCIPION, Carole. *Quand la Science Met l'Inconnu dans le Monde. La Terre Outragée*. Paris: Autrement, 1992a; IANNI, Octavio. *Metáforas da Globalização. Idéias*, 1994, 1(1):7-21 (entre outros).

¹⁸ JONAS, Hans. *Le Principe Responsabilité: une éthique pour la civilization technologique*. Paris: Cerf, 1992.

tematizada: ou se deseja aboli-la (já o movimento operário propunha o fim das classes sociais) ou retomá-la sob outro ângulo (o movimento negro valoriza sua identidade enquanto exige igualdade de direitos). Os grupos comprometidos com a problemática ambiental parecem se mover no eixo praxiológico (da distância/proximidade) nesta última direção: a da identificação com a natureza. Suas propostas vão desde a submissão aos seus desígnios (alguns ecologistas), até a assimilação por isomorfismo (ecofeministas, outros ecologistas). A posição das ecofeministas se singulariza, no caso, não por suas duas reivindicações isoladas: a de avocar para si a proximidade com a natureza e para os seus valores o privilégio de valores redentores. A transferência dos valores próprios a todos os demais, por considerá-los os melhores, constitui, em princípio, o 'centrismo' de qualquer movimento social. Por sua vez, a reversão do que antes era a diferença inferiorizante - a proximidade com a natureza - faz parte da demissão do antropocentrismo, que tornou-se lugar comum entre os ecologistas. As ecofeministas, porém, ao afirmarem serem as mulheres as detentoras da **maior** proximidade, bem como dos valores capazes de restituir a integridade ao planeta, aliam as duas reivindicações; seriam 'mais iguais' que os demais.

Todos, portanto, estão empenhados em apagar a diferença, por vias diversas (mas nem por isso propõem a indiferença com o resto da humanidade). Os grupos ecologistas pesquisados buscam a harmonização com a natureza, ou o isomorfismo entre racionalidade da espécie e da natureza; as ecofeministas ressaltam suas peculiaridades biológico-sócio-culturais. Estaríamos abandonando a diferença entre humanos e natureza para manter apenas aquelas existentes entre os humanos?

Ao apartar o ser humano do centro, abre-se espaço para o mundo, e percebemos então que os humanos se comportam como parasitas, aqueles seres da natureza que se apropriam das coisas, hospedam-se nelas e as devoram, razão pela qual urge estabelecer um contrato de novo tipo para garantir a sobrevivência do hospedeiro: o contrato natural¹⁹. Trata-se de agregar ao contrato exclusivamente social um contrato de simbiose e reciprocidade através do qual trocaríamos o domínio e posse que o conhecimento concede pela escuta admirativa, reciprocidade, contemplação e respeito. Nesse contrato de armistício, o simbiota admite o direito do hospedeiro, enquanto o parasita - nosso estatuto atual - condena à morte aquele que é pilhado e habitado, sem tomar consciência de que no final condena-se a desaparecer também.

A idéia de uma reciprocidade/simbiose, restabelecendo antiga semelhança, é clara no pensamento de

¹⁹ SERRES, op.cit., p. 51.

²¹ DELÉAGE, Jean-Paul. L'Écologie, Humanisme de Notre Temps. *Ecologie Politique*, 1993, 5:1-14; FERRY, Luc. *Le Nouvel Ordre Écologique: l'arbre, l'animal et l'homme*. Paris: Bernard Grasset, 1992; LATOUR, Bruno. Arrachement ou Attachement à la Nature? *Ecologie Politique*, 1993, 5:15-26.

²² IANNI, op. cit., p. 8.

²³ LEIS, Héctor Ricardo. Globalização e Democracia: necessidade e oportunidade de um espaço público transnacional. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 1995, 28:55-69; SCHERER-WARREN, Ilse. *Redes de Movimentos Sociais*. São Paulo: Loyola, 1993. Leis considera que, dentre as matrizes civilizadoras globais disponíveis atualmente, uma está associada à dinâmica da sociedade civil e pretenderia que a diversidade cultural e as alternativas políticas e econômicas existentes estivessem ao alcance de todos. Embora não desconheça sua fragilidade, o autor ressalta sua importância para orientar conscientemente a política mundial em direção a uma maior governabilidade democrática.

Serres²⁰, que define como o parceiro natureza se comunica conosco para fazer valer seu direito: "A Terra (...)nos fala em termos de forças, de ligações e de interações, o que basta para fazer um contrato". Incumbe à ciência dizer a unidade do mundo enquanto natureza, e reconstituir a unidade do mundo humano, em retorno. Esta seria a tese de Serres.

A despeito das variações e polêmicas²¹, no quadro desta reflexão emerge uma realocação da diferença, geralmente a partir da preocupação ecológica, que introduz a suavização de um dos seus eixos. Nesta perspectiva, aproxima-se a natureza do humano, promovendo-a de provedor explorado a sujeito de direitos. A ciência, contudo, não é exilada desta recomposição, indicando a interpenetração das esferas. Trata-se de diminuir as distâncias, de reunir os opostos, mostrar interpenetrações, e tal é o exercício do pensamento filosófico e político de setores da sociedade, num movimento inverso ao que veio se declarando desde o Renascimento (embora ainda longe de ser hegemônico).

A própria globalização, em seu formidável esforço de reagenciar o capitalismo, recoloca em pauta o problema das diversidades ao mesmo tempo em que faz eclodir os regionalismos e outras singularidades, sinalizando a modificação nos modos de ser, pensar e fabular; ela provoca rupturas epistemológicas comparáveis à da descoberta de Copérnico de que a Terra não é mais o centro do universo, ou a de Darwin de que o homem não é mais filho de Deus, ou ainda a de Freud, de que o indivíduo é um labirinto povoado de inconsciente²². Essas duas grandes correntes que tangenciam nossa problemática se expressam, por um lado, nas injunções do mercado, que tentam pasteurizar uns tantos gostos e necessidades, e ressaltar outros; por outro, nas variadas respostas da(s) sociedade(s), que podem reafirmar velhas diferenças - nacionalismos, regionalismos, peculiaridades de diversos tipos - revalorizando o não homogêneo, e dos movimentos sociais, eles também repartidos em posturas diversificadas. Alguns insistem sobre a diferenciação, como certos movimentos de minorias. Outros, como os ecologistas, proclamam a semelhança. Muitos opõem à globalização decretada pelo capital as redes de movimentos, que também estendem seus braços internacionalmente; uma globalização pelo avesso, a da sociedade civil organizada²³.

A polêmica em torno destas posições vem se desenvolvendo, exibindo a tensão crescente na equação natureza/cultura, ou natureza/sociedade, uma das diferenças constitutivas do pensamento ocidental. A ecologia é um dos territórios de disputa desta questão.

²⁴ EHRENFELD, David. *A Arrogância do Humanismo*. Rio de Janeiro: Campus, 1992.

²⁵ FERRY, op. cit..

²⁶ A polêmica ocorrida nos Estados Unidos sobre o livro *The Bell Curve*, de Charles Murray e Richard Herrnstein (Free Press, 1994), e outros lançamentos, como o de *The Science of Desire - the search for the gay gene and the biology of behavior*, de Dean Hamer e Peter Copeland (Simon & Schuster, 1994), afirmando que a orientação sexual é questão de hereditariedade mais do que de educação e criação (*Folha de S. Paulo*, 11 de dezembro de 1994), são evidências desta tendência.

²⁷ HARAWAY, Donna J.. *Simians, Cyborgs and Women: the reinvention of nature*. Nova Iorque: Routledge, 1991; LATOUR, Bruno. *Jamais Fomos Modernos: ensaios de antropologia simétrica*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

Por um lado, ataques ao antropocentrismo, ora chamado humanismo²⁴; por outro, críticas ao biocentrismo de Serres e outros, chegando até a estabelecer o parentesco entre a *deep ecology*, com sua representação romântica e/ou sentimental da natureza e da cultura e a ideologia do nazismo²⁵.

Assim como se colocava a discussão sobre a existência ou não da alma dos índios, levanta-se agora a dos direitos da natureza, indicando que mais uma vez algo está se movendo na maneira da humanidade encarar o outro, seja pela modificação do olhar sobre um certo outro, seja pela preocupação de reatualizar velhas posturas, como as insinuações de determinações genéticas para o homossexualismo ou supostas inferioridades raciais²⁶. O confronto de diferentes idéias da diferença parece ser parte deste momento.

Uma readequação (ou talvez várias) da questão da diferença está em curso, envolvendo os binômios acima citados. As posições mais laboriosas tentam coordenar os diversos eixos, aproximando ou renegociando os pólos da diferença. Pontuarei a seguir algumas destas tentativas originais ou engenhosas de rearticular a relação com o outro, seja ele a natureza ou o gênero em frente. Elas são parte do esforço de achar o tom das novas sensibilidades exigidas pelo momento.

Uma perspectiva inspirada na posição de Michel Serres é a da conjugação dos extremos num terceiro termo, um híbrido cujo reconhecimento significaria identificar não mais os opostos no mesmo, mas esse outro que sou eu, ao mesmo tempo. Dois exemplos desta perspectiva são as contribuições de Bruno Latour e Donna Haraway, que tentam justamente trabalhar os paradoxos da diferença/indiferenciação com um novo olhar.

Nós e os híbridos

Bruno Latour e Donna Haraway²⁷ compartilham uma visão inovadora nesta discussão. Ambos vão se dedicar a um outro Outro: os produtos, as criaturas dos humanos, estes quase-objetos - o teorema de Pitágoras, o heliocentrismo, a vacina de Pasteur, a bomba atômica, o computador etc.. Latour fala na invisibilidade dos híbridos; as práticas de mediação, os espaços entre as instâncias, permitiram todos os tipos de recombinação, ignorando suas repercussões sobre a sociedade, uma vez que não têm reconhecimento social. Embora não o explicita sob esta forma, pode-se entrever, nesta falta de transparência, um dos aspectos que provocou questionamentos éticos à aplicação da ciência encontrados no discurso dos ecologistas e das ecofeministas. "Aquilo que os pré-modernos sempre proibiram a si

²⁸ LATOUR, op.cit., p.47.

Latour afirma que os modernos, tendo separado os territórios da natureza e da sociedade, apoiados na certeza de que o homem constrói seu próprio destino, acusaram os pré-modernos de confundir as coisas e os humanos. Porém, logo em seguida, passaram a misturá-los numa escala nunca vista. Assim, o mundo moderno jamais funcionou segundo suas próprias regras. O jogo duplo entre imanência e transcendência das instâncias que encarnam a separação dos domínios permite uma ampla margem de manobra. Seu custo, contudo, é a incapacidade de os humanos pensarem a si mesmos.

²⁹ HARAWAY, op.cit., p. 149.

mesmos, nós podemos nos permitir, já que nunca há uma correspondência direta entre a ordem social e a ordem natural"²⁸. Problematisa, desta forma, o dualismo natureza-sociedade, afirmando que ele faz parte das estratégias de proliferação imperceptível dos quase-objetos, da escala dos mistos entre objetos e sujeitos.

O terceiro elemento, que nos acostumamos a não ver, nem desejamos fazê-lo, revelaria, em certa medida, um lado incômodo da nossa construção de nós mesmos, da nossa auto-imagem, bem como o verdadeiro lugar das coisas que nos esforçamos por separar, a despeito de que as misturamos continuamente. Temos aí um fino trabalho, executado por meio de dispositivos que concorrem ao mesmo tempo para a instituição imaginária da sociedade moderna, o qual permite invisibilizar o que multiplica. Os híbridos seriam esses outros não reconhecidos, jogados na vala comum dos pré e pós-modernos, revelando que a diferença contém um jogo de esconde-esconde conosco mesmos e com nossas criaturas.

Quatro regiões - o natural, o social, o local e o global - definem o nosso mundo (nisto consistiria o exotismo moderno) através de suas oposições binárias: ao estabelecerem-se em função das características do seu oposto, não sobra nada no meio, nada de pensável - todos os núcleos conceituais concentram-se nos quatro extremos. O homem moderno se encontra assim esquarterado, mas essa tragédia é evitável se lembrarmos que os quatro termos são representações sem relação direta com os coletivos e redes que lhes dão sentido.

Do ponto de vista feminista, a contribuição singular de Donna Haraway, em particular no seu Manifesto para os *Cyborgs*, propõe uma ficção irônica, fiel ao feminismo, socialismo e materialismo, segundo a autora. Haraway define o *cyborg* como "um organismo cibernético, um híbrido de máquina e organismo, uma criatura tanto da vida social quanto da ficção"²⁹. Sua intenção é questionar as fronteiras entre esses quatro domínios, as quais já estariam erodidas, desde a teoria da evolução até as máquinas inteligentes com as quais convivemos. Como para Latour, as coisas para ela estão bastante misturadas, apesar da nossa insistência em negá-lo.

Ela também alude às dimensões ocultas pela qualidade das máquinas, em que o pequeno tornou-se não mais bonito (como na expressão "*small is beautiful*"), mas perigoso, subtraindo a visão do trabalho humano que contém. Nossas melhores máquinas são movidas a energia solar, são meros sinais, portáteis e móveis, tornando as pessoas fluidas. Os *cyborgs* são éter. Por isso é difícil vê-los política e materialmente. Eles são uma questão de consciência - ou da sua simulação. Na

verdade, eles têm a ver com a transgressão de fronteiras, podendo produzir estratégias opostas; o mundo dos *cyborgs* tem a ver tanto com a imposição de uma rede de controle sobre o planeta, no estilo do apocalipse da Guerra nas Estrelas quanto com a vivência sem medo do parentesco das pessoas com animais e máquinas. Cada uma revela dominações e possibilidades inimagináveis.

A proposta de Latour diante da situação atual consiste num deslizamento dos extremos para o centro, ou seja, abandonar as explicações que partem das formas puras (natureza x sujeito/sociedade) em prol das que partem do fenômeno. Os extremos não são mais o ponto de apoio da realidade mas sim resultados provisórios e parciais da nossa prática central. Ao invés de negar a existência dos híbridos - e de reconstituí-los desastrosamente sob o nome de intermediários -, este modelo explicativo permite a integração do trabalho de purificação como um caso particular de mediação.

Como Latour, Haraway define uma nova configuração que ultrapassa os dualismos, contida na cultura *high-tech*: é a indefinição sobre quem faz e quem é feito na relação entre o homem e a máquina, o que é mente e o que é corpo nas máquinas que se configuram em práticas de codificação. Tanto as ciências quanto as práticas cotidianas são híbridas, com fronteiras indefinidas, o que faz de nós *cyborgs*, sem separação nítida entre máquina e organismo, técnico e orgânico.

A proposta de Haraway termina sendo a de substituir as teorias totais pela mobilidade das fronteiras, experiência bem íntima do *cyborg* (representada pela confusão - atração e temor - que a replicante Rachel, no filme *Blade Runner*, de Ridley Scott, provoca), e criar um sistema de mitos que se torne uma linguagem política para fundamentar o enfoque da ciência e tecnologia e desafiar a informática da dominação. As possibilidades da nossa reconstituição incluem o sonho utópico da esperança por um mundo monstruoso, sem gênero. Haraway encerra seu manifesto declarando que a produção da teoria universal, totalizadora, deixa de lado grande parte da realidade; é preciso recusar uma metafísica anticiência, uma demonologia da tecnologia, e isto significa reconectar todas as partes implicadas nestes fenômenos, sem esquecer as relações sociais. Sugere que a imagística dos *cyborgs* apontaria uma saída para o labirinto dos dualismos que costumam servir para explicarmos-nos a nós mesmos. Ela implica tanto construir quanto destruir máquinas, identidades, categorias, relações, histórias de espaço.

Latour prega uma redistribuição do humanismo. As coisas são a outra metade do humano, sem a qual torna-se impossível compreendê-lo. A matéria não é tão

material assim, nem as máquinas tão mecânicas. A democracia estendida às coisas implica a visibilização dos híbridos, mas também a explicitação da sua produção, tornando-a objeto de regulação consensual. É preciso encarar as ciências através daquilo que elas têm de mais interessante: a audácia, a incerteza, o calor, a estranha mistura de híbridos, a capacidade de recompor os laços sociais, retirando delas o mistério de seu nascimento e o perigo que sua clandestinidade representava para a democracia.

Desta forma, o elogio das margens - o espírito, a emoção, as relações interpessoais, a dimensão simbólica, os particularismos locais, a interpretação, as periferias -, em resposta à acusação de que os modernos desencantaram o mundo, torna-se ridículo: a defesa da marginalidade supõe um centro totalitário. Os que desejam bloquear o modernismo com a barreira do espírito só fazem reforçar o mito moderno, retirando deste mundo moderno a alma que ele tem. A satanização continua confirmando a diferença. Haraway por sua vez ataca as perspectivas nostálgicas, que buscam uma totalidade. A ruptura das distinções entre organismo e máquina, e outras, que estruturam o ego ocidental, é vantajosa para as feministas, pois a simultaneidade de rupturas derrota as matrizes de dominação e abre vastas possibilidades. Os dualismos são sistêmicos para a lógica e práticas da dominação das mulheres e de todos que se constituem como outros, e vão servir de espelho para o eu.

Tanto Latour quanto Haraway se esforçam, portanto, em pôr abaixo a supremacia do sujeito ocidental. A relação especular entre eu e o outro constitui ambos os atores. Haraway problematiza as relações de dominação e a identidade: "O eu é o Um não dominado, que sabe disto graças ao outro; o outro é aquele que sustenta o futuro, e sabe disto graças à experiência de dominação, que fornece a mentira à autonomia do eu. Ser Um é ser autônomo, poderoso, ser Deus; mas ser Um é ser uma ilusão, estar envolvido numa dialética do apocalipse com o outro. Já ser o outro é ser múltiplo, sem fronteira precisa, esgarçado, sem substância. Um é pouco, dois é demais"³⁰.

Para Haraway, não há uma mulher, mas as mulheres, com sua imensa diversidade. A construção pós-moderna da identidade, a partir da experiência específica das mulheres de cor, seria oriunda da alteridade, da especificidade, e construída com base em afinidades políticas. Neste sentido, formula uma proposta de reconhecimento e conciliação das diferenças no seio do mesmo; rejeita a essência e a indiferenciação sem pregar a igualdade. A afinidade e o acordo, numa

³⁰HARAWAY, op. cit., p.177.

perspectiva de ação política, seriam os dispositivos que permitiriam chegar a esta solução. No esforço de estilhaçar as identidades ocidentais vigentes como forma de expandir limites e ampliar espaços para novos atores políticos, fragmenta ao mesmo tempo o sujeito e a diferença.

Haraway parece desenvolver assim um esforço contínuo no sentido do conhecer a si mesmo que Todorov aponta como condição *sine qua* para a relação positiva com a alteridade. Suas proposições, assim como as de Latour - que não lhe são estranhas -, vão no sentido de expandir o eixo epistêmico da relação com a alteridade, e assim, aumentando os ângulos de abordagem, aumentar a proximidade. A invisibilidade encobre tanto os quase-objetos quanto os *cyborgs*, como as mulheres de cor. Levantar este véu apresenta pontos em comum entre ambos os autores. Trata-se, antes de mais nada, de reconhecer a substância compósita de todos estes fenômenos, eliminando as separações entre os pólos do(s) dualismo(s). Esta termina sendo igualmente a forma de chegar ao outro para Todorov, no sentido de que é preciso enxergar o que há do outro em si mesmo e vice-versa. Latour e Haraway re-situam a ciência e a tecnologia na intersecção do natural e do social, indicando a impossibilidade de ver o humano ou a natureza sem que as duas se acrescentem e se misturem. Os quase-objetos seriam, como os *cyborgs*, quase-humanos e quase-natureza ao mesmo tempo. "A máquina não é um 'ente' a ser animado, venerado e dominado. A máquina somos nós, nossos processos, um aspecto da nossa corporificação"³¹.

³¹ HARAWAY, op.cit., p.180.

As perspectivas contrastam, contudo. Latour, antropólogo das ciências, demonstra mais interesse em resgatar o lugar dos não-humanos, enquanto Haraway, cientista e feminista, se volta para a mescla dos humanos com os não-humanos, e se preocupa sobretudo com os subalternos, em particular as mulheres. O detalhamento do gradiente de forças em jogo seria outro diferencial entre as duas posições. As "relações sociais" da ciência e tecnologia de Haraway trazem embutida a história e a problemática da dominação entre os humanos, tanto quanto as possibilidades positivas. A discussão se situa num quadro político manifesto, atual, levando em conta o desenvolvimento capitalista internacional e as relações entre ciência, tecnologia e este para a situação dos "outros" que somos nós - as mulheres, as mulheres de cor, os explorados nos países do Sul etc.. Latour também retoma as relações implicadas na produção científica, sem entrar contudo em detalhes quanto ao rumo que elas virão a tomar em função das grandes diretivas internacionais.

Sua centralização na relação entre ciência e sociedade termina se apoiando mais no pólo da ciência, e da reverberação da sociedade sobre ela, como forma de encobrir os híbridos. O inverso também é colocado, porém esta não é a preocupação do autor, ao menos nesta obra. Por outro lado, o mito do *cyborg* contém o ranço da idealização futurista de uma modernidade tecnológica.

Latour e Haraway fazem parte de uma nova sensibilidade, ampliando o alcance e o sentido da discussão da diferença. São contribuições para pensar o momento e a situação em que se encontra a humanidade sem contorná-lo nem voltar-se para trás, a não ser como busca da compreensão do presente. São também abordagens que suavizam as diferenças, uma vez que natureza e ciência se tornaram indecidíveis.

Repensando a diferença e a igualdade

O pensamento anarquista tem seu lugar neste debate, sobretudo do lado das mulheres, embora seja seminal para as vertentes libertárias tanto do movimento feminista quanto do ecologismo. Pela voz da italiana Rossella Di Leo³², considera o princípio hierárquico como constitutivo da nossa cultura e de sua lógica simplificadora, e vê a importância da diferença para a instituição imaginária da sociedade. A diferença, porém, é penalizada, ao ser enquadrada num eixo vertical segundo critérios de inferioridade/superioridade. O conhecimento se baseia em binômios opostos, passando da dualidade à dicotomia, da complementaridade à exclusão. Esta estrutura cognitiva, que alimenta a produção científica, relega às mulheres características estranhas à racionalidade dominante³³. Mais do que excluir um gênero, marginaliza modalidades lógicas e operativas do pensamento humano, reduzindo o âmbito das capacidades humanas. Não basta, então, recompor emoção e intelecto; é preciso superar também a cisão entre o Eu/Sujeito e o Outro/Objeto. Não se está supondo contudo que o Um deixe de se colocar no centro do processo cognitivo (individual ou da espécie), mas que a consciência do Eu saia de um sistema fechado para situar-se como parte de um complexo sistema de interrelações multidirecionais e multifatoriais, em um sistema aberto.

A recomposição do pensamento humano depende igualmente da recomposição do binômio natureza/cultura e da superação dos conceitos correspondentes, herdados da cultura hierárquica. Isto não implica a inversão dos valores do binômio mulher/natureza-homem/cultura, a qual mantém a dicotomia irreduzível

³² DI LEO, Rossella. Il Luogo della Differenza. *Volontà* 1-2, Milão, 1988:7-32.

³³ A apropriação exclusiva do poder social e simbólico como obra de um grupo específico, a relação de subordinação da natureza com relação à cultura e a desigualdade sexual com o predomínio masculino são os três elementos fundantes e interrelacionados da sociedade hierárquica em sua forma patriarcal, segundo Di Leo.

entre natureza e cultura. Di Leo acredita na busca de outras concepções, em particular as que conjugam o dado biológico e a capacidade cultural numa síntese peculiar. Ela seria, numa primeira abordagem, a capacidade de escolha. Sem uma re-fundamentação epistemológica, contudo, é impossível elaborar novas categorias e re-significar o espaço simbólico e social à luz de novos valores.

Repete-se aqui, *mutatis mutandis*, uma preocupação comum aos dois autores anteriores: a da complexidade e multiplicidade de interrelações como componentes do Eu. Uma vez mais, é o eixo epistêmico que está em pauta. O que estes autores acrescentam, todavia, é a efervescência destas entidades, com sua composição múltipla, cambiante, variada - e por vezes híbrida.

O conceito de desigualdade deve desvincular-se da noção de diferença. Entretanto, a igualdade social não é a solução. Não há solução radical para a desigualdade homem/mulher fora da discussão do princípio hierárquico. O próprio exemplo da sororidade, instituído como mito fundador do feminismo, proviria da reivindicação de uma identidade a-histórica e extra-social que acomodaria todas as mulheres, para além das classes, etnias, saberes etc.. Di Leo contrapõe então o conceito de **equivalência**, abrangendo uma multiplicidade de formas sociais mais amplas que não transforma as assimetrias transitórias em hierarquias permanentes. Dentro desta ótica, o "anormal" não é a exceção que confirma a regra, mas um elemento da realidade, com valor intrínseco, expressão da diversidade social. Propõe-se, assim, a diferença como dado e não como valor, não só entre os gêneros, mas também no seu interior, negando o falso universalismo dos estereótipos sexuais, o que leva a enfrentar um discurso sobre a ética e a estética da diferença.

Em conclusão, Di Leo aponta, por um lado, a necessidade de abandonar as conceituações dicotômicas de masculino e feminino como dotadas de uma essência trans-histórica e transcultural, redefinindo-as em sintonia com a significação positiva dos conceitos de diversidade e multiplicidade. Neste sentido, a retomada do mito do andrógino constituiria a base para uma outra identidade fundamental, a de espécie. Trata-se de subtrair o indivíduo à "clonagem" cultural que legitima apenas dois modelos humanos, colocando-o no âmbito multiforme das combinações irrepetíveis, abrindo o espaço do "neutro", onde a chave de leitura não é a diferença sexual, mas a diferença *tout court*. As categorias devem ser reinterpretadas à luz de uma significação positiva da diferença, e suas relações devem levar em conta que são construções culturais e históricas.

Por outro lado, a diferença biológica determina algumas funções, mas não os papéis sociais atribuídos a elas; a diferença biológica é sempre conhecida através da sua representação (arbitrária). A natureza fala sempre com a linguagem que lhe emprestamos. Ser o ponto de partida do processo cognitivo não quer necessariamente dizer transformar-se no sujeito em torno do qual gira um real que, caso contrário, não existiria. Da mesma maneira, o sexo informa mas não determina o gênero.

Di Leo propõe, assim, uma mudança no paradigma significativo do espaço social e simbólico, de maneira a articulá-lo melhor. Sem negar o lugar do gênero na construção do Eu, deseja fazer emergir novas chaves de leitura. A principal seria um novo conceito de espécie (nem o da cultura patriarcal, nem o da mística da diferença, feminista), em torno do qual construir o lugar do humano; o critério da unidade na diversidade, no qual o gênero e o indivíduo possam reconhecer-se, mas que não se contrapõe como antítese da natureza.

A visão que nega o **generocentrismo**, como a de Collin e Di Leo, aponta que, para poder reconhecer as diferenças, é preciso sair da redoma do pensar-se apenas enquanto mulher, já que ninguém é só gênero. Desta forma será possível postular uma estética da diferença levada às últimas conseqüências: o triunfo da multiplicidade, celebrando a criatividade humana, opera também uma nova visão da espécie, com o abandono do universo conceitual vigente para re-significar ordem e desordem, norma e desvio, à luz de outros valores que remetem à cultura do complexo e do múltiplo, à interrelação multifatorial em substituição ao controle unidirecional. A cultura deve valorizar a multiplicidade, inventar a diferença.

Como Haraway, Di Leo se situa, assim, na perspectiva da multiplicidade, em contraposição à simplicidade dos binômios e à desigualdade contida na diferença.

A diferença não é mais aquela

Várias autoras, como Teresa de Lauretis³⁴, Alisa Del Re³⁵ e outras integram este debate, seja aprofundando a perspectiva da equivalência, como no caso de Del Re, seja problematizando os conceitos de diferença e de gênero, como no caso de Lauretis. Elas convergem com os pensadores analisados anteriormente em alguns grandes eixos, que se poderiam sintetizar, simplificadamente, como uma perspectiva complexa, envolvendo ao mesmo tempo múltiplos fatores componentes da(s) subjetividade(s), que interagem e tendem a descongelar as divisões consagradas. A própria categoria de gênero, que chegou com este sentido,

³⁴ LAURETIS, Teresa de. A Tecnologia de Gênero. In Holanda, H.B. (org.) *Tendências e Impasses - o feminismo como crítica da cultura*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

³⁵ DEL RE, Alisa. *Práticas Políticas e Binômios Teóricos no Feminismo Contemporâneo*, tradução SOS-Corpo, Recife, agosto 1993.

³⁶HOLLANDA, Heloisa Buarque de. Feminismo em Tempos Pós-modernos. In HOLLANDA, H.B. (org.). *Tendências e Impasses: o feminismo como crítica da cultura*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

aprofundando o pensamento feminista para pensar a identidade e a diferença, e significou a possibilidade de examinar os processos de construção das relações e das formas como o poder as articula em momentos datados social e historicamente³⁶, acusa perda de vitalidade. Não que a divisão por gêneros deixe de importar, mas sim que as novas demandas colocadas pela atualidade, retiram-lhe o peso que adquirira no decorrer dos anos 80. Se a diferença era então a forma distintiva e subversiva de entender-se no mundo, hoje esta parece não ser mais a resposta transgressora, a que promete mudança. A igualdade, por sua vez, não dá conta das questões em pauta.

Também os grupos e pensadores estudados estão buscando respostas, derivando para alternativas diversificadas. Elas se ancoram no momento que atravessa o planeta, em que a interdependência de relações inverte nossa relação com a natureza, criando uma nova fragilidade. A tendência à indiferenciação no que tange à natureza parece ser o contrapé da reivindicação moderna da diferença, que marcou a divisória intransponível entre natureza e cultura, ciência e política, homem e mulher. Desta forma, estes movimentos e pensadores vislumbram novos paradigmas para o pensamento ocidental. A designação de 'indiferenciação' não espelha a sofisticação dos pensamentos descritos aqui, os quais porém não deixam de pregar uma comunhão entre humanos e não-humanos (estendendo-a mesmo às máquinas). Talvez seja mais adequado denominá-los **perspectivas da ambigüidade**, já que se estabelecem a partir de fronteiras móveis, de espaços à meia-luz onde um é o outro e os outros são um, e reivindicam esta ambivalência.

Identifico, a partir da problematização de Latour e Haraway, um novo eixo da alteridade, o "elogio das margens"/elogio do meio, para dar conta do pensamento dos grupos pesquisados, e que certamente é aplicável a boa parte do pensamento ambientalista/ecofeminista. O primeiro pólo atribui às margens o lugar da integração, da assimilação com a instância indiferenciada/ora, enquanto para o segundo este lugar seria o ponto onde o que se supõe separado se junta, ainda que de maneira aparentemente encoberta. No primeiro caso, propõe-se a expansão das margens, alargando o centro e silenciando seus valores, como o fazem as ecofeministas. No segundo, trata-se de encontrar no meio os valores de todas as partes, saber reconhecê-los e regulá-los, proposta com a qual se afinam alguns movimentos ecologistas. No primeiro caso, a substituição do paradigma se faz por compensação, enquanto que, no segundo, por composição. Naquele, a raciona-

³⁷ LARRÈRE, Catherine.
Ethique et Environnement: à
propos du contrat naturel.
Ecologie Politique, 1993,
5:27-49.

lidade fica combalida pela crítica à ciência e à técnica, que vem acompanhada do elogio à sensibilidade, ao sentimento, ao cuidado pela vida. No segundo, se tenta articular “uma pluralidade de regimes do racional”³⁷. Temos, assim, duas propostas, ambas a partir da readequação das dicotomias, do re-equacionamento da diferença. A primeira retoma os valores “tradicionais” humanos, anteriores à lógica industrial, e assim volta-se para a natureza, restabelecendo a dicotomia. A segunda quer resgatar o que há de humano e espiritual em tudo que se considera não-humano, revelando um novo encantamento produzido pela comunhão do diverso. A declaração feita a nós por uma liderança ecologista carioca a respeito da natureza é bastante ilustrativa: “(...)...o índio é natureza, o corpo dele é, mas o artesanato dele, não. Por que não? Se aquilo é um produto das mãos dele, do imaginário dele. O tesão é natureza, fome é natureza e o imaginário não? Certas áreas da mente são e outras, não? Quem estabeleceu esta fronteira?(...) Então, pra mim, natureza ou não é nada ou é tudo, incluindo todas as obras do homem.(...) Chega um certo momento de amadurecimento da planta que ela produz aquelas flores, (como) o sistema da informática, e vai produzir outras. Como é o caso, por exemplo, da saída do planeta, do artefato humano no sistema solar e na galáxia. Também é uma forma que amadureceu e está pronta pra se reproduzir fora.(...) Eu não consigo não ver a Apollo 11 como natureza. Pra mim, é natureza. Eu não consigo ver grandes diferenças entre a Apollo 11 pousando na lua e uma semente que o cocô de um passarinho fez germinar num outro lugar. Os dois são sementes germinando fora. (a diferença de complexidade) são detalhes do processo que o gênero humano precisou ter, criando artefatos até chegar àquilo, mas o resultado é uma semente. Então, semente pra mim é uma coisa de natureza.”

A ciência não desencantou o mundo; os humanos desencantaram a ciência, apresentando-a como despida das relações e paixões humanas.

Esta perspectiva visitada por dentro se afinaria com a teoria da equivalência, mas também com a dos *cyborgs* e dos quase-objetos. Ao mesmo tempo, situada na ambigüidade, advoga o convívio da diversidade, que deseja equiparar sem igualizar, eliminando as dicotomias excludentes.

A situação que parece se insinuar com a preocupação de nos aproximarmos do planeta, de nossas criaturas não humanas, de sentirmos neles o peso de nossa vida, enxergarmo-nos no outro, se sucede ao predomínio do humanismo. A fluidez de fronteiras entre estes domínios arrisca acompanhar-se, contudo, de

uma multiplicação das divisórias dentro da espécie, cuja cartografia se redesenha ao sabor dos clamores da diferença, repetindo o risco de não conseguirmos ver o outro em nós; alguns grupos pesquisados indicavam como demarcatórias a diferença de gênero - mulheres mais próximas da natureza, homens mais predatórios; ou de sensibilidade - pessoas e grupos mais voltados para uma harmonia com o meio natural em oposição aos que o degradam. A diferença faz parte da condição humana, mas se constrói com a história, e no seu transcorrer, muda de lugar. O arrastão que almeja pôr abaixo as velhas balizas do pensamento (ocidental?), aproximando a natureza até assimilá-la aos humanos, arrasta também os quase-objetos, produzidos pelo saber humano, estendendo sobre o *Mare Nostrum* a grande rede da cultura-natureza. Estaria este movimento acuando a diferença no território dos humanos, já que "a humanidade não é mais um conceito unificador"³⁸ cindida pela greta que escancara a desigualdade e a indiferença? Ou será que, pelo contrário, ao redimensionar as bipolaridades, ela terminará por enxergar com equidade a diversidade humana?

³⁸ LARRÈRE, op.cit., p. 49.

Estas questões não serão respondidas aqui, nem agora. Cabe, porém, registrar que a questão ambiental veio acelerar esta busca de readequação dos parâmetros do pensamento humano, problematizando as relações que estão a exigir uma nova sensibilidade. E vale adiantar que o que interessa hoje não é mais demarcar os contrastes clássicos que desenharam o mundo e sim diluí-los como revisão dos nossos erros e miopias. Ficam revogadas as barreiras entre natureza e cultura, ciência e política, humano e animal. Naveguemos prazerosamente na ambigüidade que nos reconforta, exibindo a roupa nova da complexidade como mais uma ruptura epistemológica. A revelação dos grupos estudados como sendo de uma nova sensibilidade em gestação se afirma na posição dos pensadores acima: a diferença não é mais aquela. Nem a igualdade. Nem tampouco a relação que a espécie necessita estabelecer com o ambiente.