

Joan W. Scott
Princeton University

O enigma da igualdade¹

Resumo: Scott estabelece, através deste artigo, uma discussão sobre os conceitos de igualdade e diferença, do gênero, das identidades individuais e de grupo, enfatizando a necessidade de historicidade do tema dentro da sociedade contemporânea. O artigo trata também de questões que envolvem as políticas de ação afirmativa, diferenças de gênero e raça no mundo do trabalho ou acesso de minorias a universidades. Scott argumenta que a questão da igualdade precisa ser entendida em termos de paradoxo.

Palavras-chave: igualdade/diferença, gênero, ação afirmativa, minorias, paradoxo.

Copyright © 2005 by Revista Estudos Feministas

¹ Esta é a tradução de um *paper* (título original: *The Conundrum of Equality*) publicado pela escritora na série Occasional Papers da Escola de Ciências Sociais do Instituto de Estudos Avançados – Princeton, lançado em março de 1999.

² Todas as referências sobre de Gouges podem ser encontradas em SCOTT, 1996, p. 19-56.

Gostaria de começar com uma citação de Olympe de Gouges, uma das primeiras feministas, que escreveu uma grande variedade de coisas interessantes durante a Revolução Francesa. Ela é mais conhecida pela sua *Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã*, de 1791, na qual argumentava que todos os direitos dos homens, enumerados pelos revolucionários em 1789, também pertenciam às mulheres. Mas as suas mais memoráveis linhas são encontradas em um longo tratado escrito em 1788. Foi a sua versão do *Contrato Social*, que ela, sem falsa modéstia, considerou igual ou até superior ao de Rousseau. Nesse tratado, Olympe de Gouges oferecia uma dezena de propostas de reformas políticas e sociais, bem como longas críticas às atitudes e práticas de seus contemporâneos. A certa altura, ela interrompeu uma longa discussão com uma observação astuta. “Se eu continuar com esse tema”, comentou, “irei longe demais e atrairei a inimizade daqueles que, sem refletirem sobre minhas boas idéias ou apreciarem minhas boas intenções, condenar-me-ão sem piedade como uma mulher que somente tem paradoxos a oferecer e não problemas fáceis de serem resolvidos.”²

Venho até vocês hoje arriscando uma “condenação penosa”, “como uma mulher que somente tem paradoxos

a oferecer e não problemas fáceis de serem resolvidos.” De fato, meu argumento será o de que não existem soluções simples para as questões, debatidas calorosamente, da igualdade e da diferença, dos direitos individuais e das identidades de grupo; de que posicioná-los como conceitos opostos significa perder o ponto de suas interconexões. Pelo contrário, reconhecer e manter uma tensão necessária entre igualdade e diferença, entre direitos individuais e identidades grupais, é o que possibilita encontrarmos resultados melhores e mais democráticos.

Acho que vocês estão cientes de que os debates atuais sobre igualdade e diferença, direitos individuais e identidades de grupo, tomam forma polarizada. Darei alguns exemplos, os quais não são exaustivos e creio que vocês conhecerão ainda outros.

A ação afirmativa tem sido atacada como uma forma de “preferência de grupo” que discrimina indivíduos; leis de antidiscriminação gay têm sido repelidas na medida em que conferem direitos especiais que indivíduos não precisam e não apreciam; a pressão para transformar corpos docentes de universidades, faculdades de direito e de medicina, em grupos mais diversificados tem sofrido resistência na medida em que a atenção à identidade de grupo subvaloriza avaliações sobre o mérito objetivo de qualquer candidato individual; os proponentes do multiculturalismo insistem para que grupos de identidade sejam representados em toda sua diversidade no currículo educacional, enquanto seus oponentes advertem que histórias separadas de grupos raciais e étnicos promovem o que um intelectual considera “o vírus do tribalismo”, e outro “a desunião da América.” A pressão para contratar representantes de grupos minoritários para ensinar sobre minorias tem sofrido resistência na medida em que não há correlação necessária entre etnicidade, raça ou gênero, de um lado, e capacidade profissional, de outro. É necessário ser mulher para lecionar história das mulheres? Negro para ensinar literatura afro-americana? Judeu para dirigir um programa de Estudos Judaicos? Tem havido também uma disputa acirrada sobre a questão de escolas separadas para homens e mulheres, meninos e meninas. Será que a igualdade exige as mesmas condições para todos, seja qual for o seu sexo? Quando é que instalações separadas – como na Citadel ou no Instituto Militar da Virgínia – são prejudiciais (como considerou a Suprema Corte no ano passado)? E quando é que elas são vantajosas, como insistem as defensoras das prestigiosas faculdades de mulheres ou as fundadoras da Escola para Meninas no Harlem? A questão de onde e de como reconhecer grupos de identidade e de quando ignorá-los

também se estende aos espaços econômicos e políticos. O fato de se considerar a gravidez como uma desvantagem nos planos de saúde coloca as mulheres em pé de igualdade com os homens no local de trabalho ou desvaloriza uma experiência (e função social) que é exclusiva das mulheres? Retraçar as fronteiras de distritos eleitorais para aumentar o número de representantes de minorias em cargos públicos tem sido uma proposta rejeitada, não só devido à “consciência de raça”, mas também porque fere o princípio de que qualquer indivíduo pode – e deve – ser capaz de representar os diferentes interesses de seus/suas constituintes. A democracia representativa, argumenta-se, não se baseia na representação proporcional de grupos. Questões sobre grupos e suas representatividades chegam ao teatro – o espaço da ilusão e da imaginação, no qual se considera que temas literais são transcendidos. Poderiam negros serem escolhidos para papéis de brancos ou vice-versa? Caucasianos podem representar eurasiáticos? A controvérsia sobre essa última questão quase causou o cancelamento da produção da Broadway, do musical *Miss Saigon*, em 1990. (Baseio esse parágrafo no livro *Not Only for Myself: Identity, Politics, and the Law*, de Martha Minow.³)

³ MINOW, 1997.

Grupos ou indivíduos? Na atualidade essa questão é posta como uma escolha clara. Se você seleciona um, ignora o outro. Alguns argumentam que grupos impedem de tratar os outros como indivíduos. Os indivíduos devem ser avaliados por eles mesmos, não por características atribuídas a eles como membros de um grupo. A igualdade só pode ser implementada quando os indivíduos são julgados como indivíduos. Essa é uma posição frequentemente legitimada por interpretações rígidas da Constituição e da Carta de Direitos, as quais tomam a igualdade para significar simplesmente a presumida igualdade de indivíduos perante a lei. O outro lado diz que os indivíduos não serão tratados com justiça (na lei e na sociedade) até que os grupos com quais eles são identificados sejam igualmente valorizados. Enquanto o preconceito e a discriminação permanecerem, argumentam os partidários dessa posição, os indivíduos não serão todos avaliados de acordo com os mesmos critérios; a eliminação da discriminação requer atenção ao status econômico, político e social dos grupos. Mas quais grupos? Ser negro ou afro-americano é uma categoria grande o suficiente para tratar das necessidades específicas e das experiências de americanos birraciais? Sob qual categoria deveriam gays e lésbicas descendentes de irlandeses marchar na Parada do Dia de Saint Patrick? Seria qualquer categoria grande o suficiente para abarcar os diferentes

tipos de pessoas que inclui? É nesses termos que o filósofo Anthony Appiah alerta sobre a política de identidade de grupo:

Exigir respeito a pessoas porque elas são negras ou gays requer que existam alguns padrões para o que seja considerado afro-americano ou desejo sexual pelo mesmo sexo. Haverá formas apropriadas para ser um negro ou um gay, haverá expectativas a serem alcançadas, demandas a serem atendidas. É nesse momento que alguém que leva seriamente em consideração a autonomia poderá perguntar se nós não estamos substituindo uma espécie de tirania por outra.⁴

⁴ MINOW, 1997, p. 56.

Appiah coloca o problema em termos de grupos *versus* indivíduos, mas ele não escolhe, não pode escolher qualquer uma das posições. A possibilidade de autonomia individual para um homem negro ou gay, diz ele, depende do respeito assegurado para esses grupos. Ao mesmo tempo, a autonomia individual é limitada pelos padrões providos pelos próprios grupos. O comentário de Appiah desnuda o que, em outro contexto, a jurista Martha Minow denominou de “o dilema da diferença” e que eu quero pensar em termos de paradoxo.

Há várias definições do que seja um paradoxo. Na lógica, um paradoxo é uma proposição que não pode ser resolvida e que é falsa e verdadeira ao mesmo tempo. O exemplo clássico é a afirmação do mentiroso: “Eu estou mentindo”. Na Retórica e na Estética, paradoxo é um signo da capacidade de equilibrar, de forma complexa, pensamentos e sentimentos contrários, e, assim, a criatividade poética. O uso comum emprega “paradoxo” para designar uma opinião que desafia a ortodoxia prevalente, que é contrária a opiniões preconcebidas. De certa forma, meus paradoxos compartilham de todos esses significados, porque desafiam o que, para mim, parece ser uma tendência generalizada de polarizar o debate pela insistência de optar por isso ou aquilo. Argumentarei, ao contrário, que indivíduos e grupos, que igualdade e diferença não são opostos, mas conceitos interdependentes que estão necessariamente em tensão. As tensões se resolvem de formas historicamente específicas e necessitam ser analisadas nas suas incorporações políticas particulares e não como escolhas morais e éticas intemporais.

Listarei meus paradoxos para que vocês tenham uma idéia sobre o que vou dizer. Nesse momento eles podem parecer terrivelmente abstratos, mas penso que farão mais sentido na medida em que eu estiver fornecendo exemplos históricos concretos do que quero dizer.

1. A igualdade é um princípio absoluto e uma prática historicamente contingente.

2. Identidades de grupo definem indivíduos e renegam a expressão ou percepção plena de sua individualidade.

3. Reivindicações de igualdade envolvem a aceitação e a rejeição da identidade de grupo atribuída pela discriminação. Ou, em outras palavras: os termos de exclusão sobre os quais essa discriminação está amparada são ao mesmo tempo negados e reproduzidos nas demandas pela inclusão.

* * *

A igualdade é um princípio absoluto e uma prática historicamente contingente. Não é a ausência ou a eliminação da diferença, mas sim o reconhecimento da diferença e a decisão de ignorá-la ou de levá-la em consideração. R. R. Palmer, escrevendo no *Dictionary of the History of Ideas*, coloca isso assim: "A igualdade requer um ato de escolha, pelo qual algumas diferenças são minimizadas ou ignoradas enquanto que outras são maximizadas e postas a se desenvolver".⁵

Na época da Revolução Francesa, a igualdade foi anunciada como um princípio geral, uma promessa de que todos os indivíduos seriam considerados os mesmos para os propósitos de participação política e representação legal. Mas a cidadania foi conferida inicialmente somente para aqueles que possuíam uma certa quantia de propriedade; foi negada para aqueles muito pobres ou muito dependentes para exercerem o pensamento autônomo que era requerido dos cidadãos. A cidadania também foi negada (até 1794) aos escravos, porque eles eram propriedade de outros, e para as mulheres porque seus deveres domésticos e de cuidados com as crianças eram vistos como impedimentos à participação política. "Desde quando é permitido abrir mão de seu sexo?", trovejava o jacobino Pierre-Gaspard Chaumette, ao confrontar-se com mulheres que exigiam participar em clubes políticos.

Desde quando é decente ver as mulheres abandonarem os pios cuidados de suas casas, os berços de seus filhos, para virem a espaços públicos, discursarem nas galerias, nos foros do Senado? Foi aos homens que a natureza confiou os cuidados domésticos? Foi a nós que ela deu seios para amamentar nossas crianças?⁶

Diferenças de nascimento, de posição, de status social entre homens não eram levadas em consideração naquele

⁵ PALMER, 1973-74, p. 139.

⁶ Darlene Gay LEVY, Harriet Branson APPLEWHITE e Mary Durham JOHNSON, 1979, p. 219.

momento; diferenças de riqueza, cor e gênero sim. O marquês de Condorcet (de quem a morte em 1792 desproveu as mulheres de uma voz forte) questionava as razões para a exclusão das mulheres da cidadania quando, disse ele, elas tinham as mesmas capacidades morais e racionais dos homens.

⁷ CONDORCET, 1976, p. 98.

Seria difícil provar que as mulheres são incapazes de exercer a cidadania. Por que indivíduos expostos à gravidez e outras indisposições passageiras não estariam aptos a exercitarem direitos que ninguém jamais cogitou negar a pessoas que sofrem de gota durante o inverno ou pegam resfriados facilmente?⁷

Enquanto Condorcet afirmava que as mulheres poderiam exercer a cidadania, não tinha tanta certeza de que negros deveriam – a questão para ele, bem como para outros tantos revolucionários, era a de quais diferenças importariam ou não para a concessão de direitos políticos iguais.

De acordo com o *Oxford English Dictionary*, na matemática a igualdade significa quantidades idênticas de coisas, correspondências exatas. Mas a igualdade como conceito social é menos preciso. Embora sugira uma identidade matemática, na prática significa “possuir um grau semelhante de uma qualidade ou atributo especificado ou implícito; estar no mesmo nível em termos de posição, dignidade, poder, habilidade, realização ou excelência; ter os mesmos direitos ou privilégios”. A relação entre qualidades, posições sociais e direitos tem variado de uma época para outra. Desde as revoluções democráticas do século XVIII, a igualdade no Ocidente tem geralmente se referido a direitos – direitos que eram considerados possessão universal dos indivíduos não obstante suas diferentes características sociais. De fato, a noção abstrata de indivíduo não era tão universalmente inclusiva como parecia. Acreditava-se que o indivíduo possuía, na descrição de Stephen Lukes, “um conjunto específico e fixo de características e tendências psicológicas” e isso funcionava para excluir aqueles que não se adequavam a esse modelo.⁸ No final do século XVIII havia psicólogos, médicos e filósofos que defendiam que as diferenças físicas de pele ou de órgãos corporais qualificavam alguns indivíduos e outros não. O anatomista Jacques-Louis Moreau ofereceu como seu o comentário de Rousseau de que a localização dos órgãos genitais, “para dentro” nas mulheres e “para fora” nos homens, determinava o alcance de sua influência: “a influência interna continuamente reposiciona as mulheres no seu sexo [...] o macho é macho somente em certos momentos, mas

⁸ LUKES, 1973, p. 146.

⁹ Yvonne KNIBIEHLER, p. 835.

a fêmea é fêmea por toda a sua vida”.⁹ Os homens eram indivíduos porque eram capazes de transcender o sexo; as mulheres não poderiam deixar de ser mulheres e, assim, nunca poderiam alcançar o status de indivíduo. Não tendo semelhança com os homens, elas não poderiam ser consideradas iguais a eles e assim não poderiam ser cidadãs. É interessante notar aqui (e isso é importante para o que eu irei discutir mais tarde) que nesses argumentos a igualdade pertence a indivíduos e a exclusão a grupos; era pelo fato de pertencer a uma categoria de pessoas com características específicas que as mulheres não eram consideradas iguais aos homens. O criminologista italiano Cesare Lombroso assim se referiu ao tema no final do século XIX: “Todas as mulheres caem na mesma categoria, ao passo que cada homem é um indivíduo em si mesmo; a fisionomia das primeiras se conforma a um padrão geral; a dos últimos é ímpar para cada caso”.¹⁰

¹⁰ Ver Elissa GELFAND, 1983. Gelfand cita Cesare LOMBROSO e Guglielmo FERRERO, 1896.

Os atributos especificados ou implícitos que formam o modelo para a igualdade têm sofrido transformações nos mais de 200 anos desde o anúncio de que “todos os homens são criados iguais e imbuídos pelo criador com certos direitos inalienáveis”. Há poucos lugares no mundo agora que proibem a população de votar por motivos de raça ou sexo, embora haja ainda importantes diferenças no que concerne ao acesso à educação, ao trabalho ou a outros recursos sociais. E essas diferenças são o objeto de grandes debates políticos – debates amparados pela promessa universal da igualdade, uma igualdade que não conhece diferença, e por modelos historicamente específicos que em diferentes períodos levam em conta diferentes diferenças.

Colocando o problema de outra forma: a idéia de que todos os indivíduos poderiam ser tratados igualmente inspirou aqueles que se encontraram excluídos do acesso a algo que eles e suas sociedades consideravam um direito (educação, trabalho, salários de subsistência, propriedade, cidadania) a reivindicarem a inclusão através de um desafio aos modelos que garantiam a igualdade para uns e a negavam para outros. Os trabalhadores social-democratas que exigiam o voto universal masculino na França em 1848 insistiam que “não é cidadão aquele que disser para outro ‘você é mais soberano do que eu’”.

Contudo – e isso nos leva ao próximo conjunto de paradoxos – era como trabalhadores e não como indivíduos que esses homens exigiam reconhecimento de seus direitos individuais.

* * *

As identidades de grupo são um aspecto inevitável da vida social e da vida política, e as duas são interconectadas porque as diferenças de grupo se tornam visíveis, salientes e problemáticas em contextos políticos específicos. É nesses momentos – quando exclusões são legitimadas por diferenças de grupo, quando hierarquias econômicas e sociais favorecem certos grupos em detrimento de outros, quando um conjunto de características biológicas ou religiosas ou étnicas ou culturais é valorizado em relação a outros – que a tensão entre indivíduos e grupos emerge. Indivíduos para os quais as identidades de grupo eram simplesmente dimensões de uma individualidade multifacetada descobrem-se totalmente determinados por um único elemento: a identidade religiosa, étnica, racial ou de gênero. O processo político é descrito em um artigo sobre “Minorias” na *International Encyclopedia of the Social Sciences*:

Grupos não são “naturalmente” ou “inevitavelmente” diferenciados. As culturas devem *defini-los* como diferenciados antes de que eles o sejam. Pessoas de diferentes raças, nacionalidades, religiões ou línguas podem viver entre si por gerações, amalgamando e assimilando ou não, *sem* diferenciarem-se entre si. Como tudo que é social, os grupos minoritários precisam ser socialmente definidos como grupos minoritários, o que compreende um conjunto de atitudes e comportamentos. (E não é necessariamente uma questão de representação numérica na população.) [...]

¹¹ Arnold ROSE, 1972, p. 365-371.

Uma minoria não precisa ser um grupo tradicional com uma longa história de identificação. Ela pode surgir como resultado de definições sociais que se transformam através de um processo de diferenciação política ou econômica. A variação lingüística ou religiosa pode ser considerada sem importância durante milhares de anos, mas uma série de eventos políticos pode afinar tanto as distinções lingüísticas e religiosas que os seguidores de uma variação sem poder [...] podem tornar-se uma minoria.¹¹

(Eu acrescentaria que é devido a diferenciais de poder entre homens e mulheres que as feministas têm-se referido às mulheres como uma minoria, mesmo que elas perfaçam mais da metade da população. Gostaria de acrescentar também – e esse é um ponto-chave – que os eventos que determinam que minorias são minorias o fazem através da atribuição do status de minoria a algumas qualidades inerentes ao grupo minoritário, como se essas qualidades fossem a razão e também a racionalização de um tratamento desigual. Por exemplo, a maternidade foi freqüentemente oferecida como a explicação para a exclusão das mulheres da política, a raça como a razão

da escravização e/ou sujeição dos negros, quando de fato a relação de causalidade se dá ao inverso: processos de diferenciação social produzem exclusões e escravizações que são então justificadas em termos de biologia ou de raça.)

O elevado senso de identificação que surge com a redução de um indivíduo a uma categoria é, ao mesmo tempo, devastador e embriagador. Como objeto de discriminação, alguém é transformado em um estereótipo; como membro de um movimento de luta, esse alguém encontra apoio e solidariedade. Mesmo assim, a recompensa de companheirismo tem seus limites. Muito antes da noção do “politicamente correto” ter se tornado disponível – no início do século XIX – os trabalhadores franceses buscaram meios de escapar ao confinamento da noção de identidade de classe, fosse ela oferecida por seus superiores sociais ou por seus camaradas no movimento trabalhista. Em resposta à caracterização pelos empregadores e políticos dos trabalhadores como perigosos e indisciplinados, imprevidentes e perdidos, os líderes trabalhistas insistiam que os trabalhadores amavam suas atividades e nelas encontravam a realização pessoal; que queriam nada mais que o direito de trabalhar e de receberem um salário que reconhecesse o valor social e pessoal de seu trabalho. Se os trabalhadores endossavam essa visão como uma questão de necessidade política, entretanto – fazendo do direito de trabalhar o slogan triunfante da Revolução de 1848 – eles nem sempre sentiam que suas aspirações e o sentido de suas vidas estavam bem expressos. O historiador Jacques Rancière documentou as atividades de alguns homens extraordinários que ganhavam salários, mas que não amavam seu trabalho, que se definiam como “trabalhadores” mesmo se irritando com os efeitos reducionistas dessa categoria. Esses homens reuniam-se após o trabalho em cafés ou sótãos para lerem romances e escreverem poesia. Era o trabalho literário e não o manual, que era o seu *métier* preferido – um *métier* que não se encaixava facilmente na rubrica de “classe trabalhadora.”

¹² RANCIÈRE, 1989, p. 3.

Você me pergunta como está a minha vida agora. É exatamente a mesma de sempre. No momento eu olho para mim mesmo e choro. Perdoe-me essa crise de vaidade pueril. Parece que eu não encontrei minha vocação em martelar ferro.¹²

Assim escreveu Jérôme-Pierre Gilland, que apesar de tudo se identificou como um ferreiro quando assinou seu texto.

Dou esse exemplo não para amaldiçoar as

identidades coletivas, mas para sugerir que elas são formas inescapáveis de organização social, que elas são inevitavelmente politicizadas como um meio tanto de discriminação como de protesto contra a discriminação, e que elas são um meio através do qual e contra o qual as identidades individuais são articuladas. Gilland, que se tornou um dos primeiros representantes dos trabalhadores na legislatura de 1848, leva tudo isso em conta ao continuar:

¹³ RANCIÈRE, 1989, p. 3-4.

Parece que não encontrei minha vocação em martelar ferro, embora não haja nada ignóbil nesse chamado. Longe disso! Da bigorna sai a espada do guerreiro que defende a liberdade dos povos e o arado que os alimenta. Grandes artistas têm captado a ampla e máscula poesia de nossas faces bronzeadas e de nossos membros robustos, muitas vezes retratando-os com grande felicidade e energia: nosso ilustre Charlet, acima de todos, quando coloca o avental de couro ao lado do uniforme de granadeiro e nos diz: "o povo é o exército". Como podes perceber, eu sei apreciar meu trabalho. [...] ¹³

Mas para Gilland a identidade profissional foi uma forma necessária e insuficiente de auto-identificação.

¹⁴ Todas as referências sobre Pelletier podem ser encontradas em SCOTT, 1996, p. 125-160.

Outro exemplo da necessidade e da inadequação das identificações com o grupo vem do feminismo, que levanta diferentes tipos de problemas mas, mesmo assim, segue a mesma lógica. Quando perguntada, na virada do século, sobre sua definição do que o feminismo deveria conquistar, a psiquiatra francesa Madeleine Pelletier respondeu que ele a auxiliaria a "não ser uma mulher do modo que a sociedade espera". E mesmo assim, é claro, foi como mulher, e em nome do grupo – mulheres –, que Madeleine Pelletier e outras feministas travaram suas batalhas pela igualdade. ¹⁴

E isso me leva ao meu paradoxo final: os termos do protesto contra a discriminação tanto recusam quanto aceitam as identidades de grupo sobre as quais a discriminação está baseada. De outro modo, podemos dizer que as demandas pela igualdade necessariamente evocam e repudiam as diferenças que num primeiro momento não permitiram a igualdade. Pelletier insistiu que as mulheres, como os homens, poderiam ser indivíduos desde que a lei as reconhecesse como tais. ("Dê à mulher, mesmo a uma inferior, o direito de votar, e ela cessará de pensar em si mesma exclusivamente como uma fêmea e sentir-se-á como um indivíduo.") Mas Pelletier mesmo assim argumentava que, para que isso pudesse acontecer, as mulheres como um grupo deveriam receber o direito de votar. Seu feminismo, e o de suas precedentes e sucessoras, ficou preso no problema da diferença sexual.

Quando a exclusão das mulheres da cidadania foi

legitimada pela referência às diferentes biólogias das mulheres e dos homens, a “diferença sexual” foi estabelecida não somente como um fato natural, mas também como uma base ontológica para diferenciação política e social. No período das revoluções democráticas, as mulheres foram consideradas como *outsiders* políticas, devido à diferença sexual. O feminismo foi um protesto contra a exclusão das mulheres da política; seu objetivo foi o de eliminar a diferença sexual na política. Mas a sua campanha foi voltada às mulheres. Pelo fato de agir em favor das mulheres, o feminismo produziu a diferença sexual que buscava eliminar – chamando a atenção exatamente para a questão que pretendia eliminar. Ouçamos Olympe de Gouges, valentemente equilibrando essas duas posições. Ela designa-se a si mesma como um homem de Estado, uma imitadora de Rousseau e melhor do que ele. Ela aponta sua feminilidade: “Ó povo, cidadãos infelizes, ouvi a voz de uma mulher justa e sensível”. Ela conclui o preâmbulo de sua *Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã* com a surpreendente afirmação de que “o sexo superior tanto em beleza como em coragem durante o parto reconhece e declara, na presença e sob os auspícios do Ser Supremo, os seguintes direitos da mulher e da cidadã”. Um de seus panfletos foi intitulado *O choro de um homem sábio; por uma mulher*. Ao se posicionar em defesa de Louis XVI, quando esse estava sendo julgado, ela sugere ao mesmo tempo que o sexo não deveria ser levado em consideração (“deixem de lado meu sexo”) e que deveria ser (“o heroísmo e a generosidade são também partilhados pelas mulheres, e a Revolução oferece mais do que um exemplo disso”). Em um panfleto denunciando os crimes de Robespierre ela assinou com o anagrama Polyme, descrito como um “animal anfíbio”. “Eu sou um animal singular; não sou nem homem, nem mulher. Tenho toda a coragem de um e, às vezes, a fraqueza do outro.” Ela não era nem um homem, nem uma mulher, mas era, ao mesmo tempo, homem e mulher. “Sou uma mulher e tenho servido meu país como um grande homem.” A questão era argumentar que as mulheres estavam qualificadas para a cidadania, que a diferença de seu sexo não fazia diferença. Mas era precisamente como uma mulher – ou seja, como alguém marcada por sua diferença sexual – que Gouges tinha de argumentar.

¹⁵ GREGORY, 1964.

Certamente podem-se ouvir nuances de ironia na invocação de mulheridade de Gouges, da mesma forma que no livro *Nigger*, de Dick Gregory,¹⁵ ou na apropriação de epítetos como formas de tratamento por grupos minoritários: negros, bruxas, prostitutas, queers. Mas isso serve mais para ilustrar meu argumento do que para negá-

lo – já que a ironia é um comentário sobre a futilidade de se separar o positivo e o negativo, a afirmação e a difamação. A ironia é um meio de lidar com o fato de que o grupo ao qual se é relegado se torna, para fins de diferenciação social e de contestação política, o grupo de nossa identificação afirmativa.

* * *

Meu argumento tem sido o de que a tensão entre identidade de grupo e identidade individual não pode ser resolvida; ela é uma consequência das formas pelas quais a diferença é utilizada para organizar a vida social. Segue-se dessa observação que tentativas de fazer cumprir políticas que escolhem uma ou outra posição – grupos ou indivíduos – não são somente desaconselháveis, mas impossíveis de implementar. Isso me leva aos debates atuais sobre a ação afirmativa. Embora haja críticas a serem feitas sobre a forma pela qual as ações afirmativas têm sido implementadas em seus 30 anos de existência e questões a serem levantadas sobre como categorias de identidades foram determinadas – como qualquer política, a ação afirmativa não é perfeita –, quero argumentar que suas premissas levaram em consideração o problema que estou analisando de uma forma que os críticos dessa política não o fazem, uma vez que insistem que o mérito (um conceito elusivo, na melhor das hipóteses) é a única forma de incluir ou excluir indivíduos em empregos, escolas ou na política. No restante dessa conferência, quero analisar as presunções sobre as quais os defensores e os oponentes da ação afirmativa têm construído seus argumentos.

Desde o seu começo no início da década de 1960 como uma ordem executiva proibindo a discriminação até a sua articulação como “ação afirmativa” no início da década de 1970, a ação afirmativa ofereceu não somente um conjunto de mandados políticos, mas também uma teoria sobre as relações entre indivíduos e grupos, direitos políticos e responsabilidades sociais. Foi uma teoria baseada na noção do liberalismo de que o indivíduo (concebido como uma abstração singular e não corporificada) era a categoria universal do ser humano. A ação afirmativa se remetia ao fato de que as práticas sociais tinham impedido algumas pessoas de serem incluídas nessa categoria universal e buscava remover os obstáculos para a realização de seus direitos individuais. Esses obstáculos tomaram a forma de identidades de grupo, cujas características – ao longo da história – foram definidas como antitéticas à individualidade. O cerne da ação afirmativa foi possibilitar que indivíduos fossem tratados como

indivíduos, e portanto como iguais. Mas para conseguir isso eles precisariam ser tratados como membros de grupos. Isso levantou a questão da relação entre pertença de grupo e identidade pessoal, individual de formas profundamente difíceis. Até que ponto a atribuição de uma identidade de grupo a um indivíduo era o efeito de uma discriminação que a força da lei poderia eliminar? Em que medida seriam essas identidades propriedades essenciais dos indivíduos, no íntimo de seu ser social, físico ou cultural? Poderia uma política voltada a erradicar a discriminação deixar de reificar a existência social de grupos, extirpando-lhes suas determinações políticas historicamente contingentes? Uma vez identificado como membro de um grupo específico, poderia o indivíduo ser percebido fora dele? E a que custo? Essas foram as questões abertas pela política de ação afirmativa, questões que não puderam ser definitivamente respondidas. E não podem ser resolvidas sequer pelo desmantelamento da própria política. Somente através da aceitação do fato de que a relação entre grupos e indivíduos consiste em um processo constante de negociação em contextos históricos que se transformam é que podemos abordar essas questões.

A ação afirmativa foi já em sua articulação inicial uma política paradoxal. Visando a acabar com a discriminação, não apenas chamou a atenção para a diferença, como também a abraçou. Visando a tornar a identidade de grupo irrelevante no tratamento com os indivíduos, ela reificou a identidade de grupo. Não havia outra escolha. Os termos do contrato liberal referem-se a indivíduos. A ficção do indivíduo abstrato, desencorporado é uma grande virtude da teoria democrática liberal; foi feita para garantir a igualdade completa perante a lei. Na sociedade, entretanto, os indivíduos não são iguais; sua desigualdade repousa em diferenças presumidas entre eles, diferenças que não são singularmente individualizadas, mas tomadas como sendo categóricas. A identidade de grupo é o resultado dessas distinções categóricas atribuídas (de raça, de gênero, de etnicidade, de religião, de sexualidade... a lista varia de acordo com tempo e espaço e proliferou na atmosfera política da década de 1990). Atribuições a identidades de grupo tornaram difícil a alguns indivíduos receber tratamento igual, mesmo perante a lei, porque a sua presumida pertença a um grupo faz com que não sejam percebidos como indivíduos. (Nesse sentido, basta olharmos as discussões nesse país sobre o porquê de as mulheres não poderem votar ou servir em júris e o porquê de negros não poderem ser considerados cidadãos ou servirem em unidades integradas das forças armadas). O problema tem sido que “o indivíduo”, apesar de todas

as suas possibilidades de inclusão, tem sido concebido em termos singulares e sido representado tipicamente como homem branco. Para qualificar-se como indivíduo, uma pessoa tem de demonstrar alguma semelhança com essa figura singular. (A história dos direitos civis e dos direitos das mulheres envolveu o argumento sobre o que essa semelhança significaria.) A dificuldade aqui tem sido a de que a abstração do conceito de indivíduo mascara a particularidade da sua figuração. Somente aqueles que não se assemelham ao indivíduo normativo têm sido considerados diferentes. A dimensão relacional da diferença – seu estabelecimento em contraste com a norma – também tem sido mascarada. A diferença tem sido representada como um traço fundamental ou natural de um grupo enquanto a norma padronizada (o indivíduo homem branco) não é considerada como possuidora de traços coletivos.

A ação afirmativa tem como premissa o indivíduo abstrato e a ficção de sua universalidade. Ela tentou preencher a lacuna entre o legal e o social, os direitos dos indivíduos e os limites postos sobre eles por causa de sua suposta pertença a um grupo. Mas, para acabar com o problema da exclusão, a inclusão teve de ser destinada aos indivíduos como membros desses grupos – uma posição complicada. A palavra “afirmativa” pretendia reconhecer e corrigir o problema: para se reconhecer o indivíduo, deve-se tomá-lo como membro de grupos; para reverter a discriminação, deve-se praticá-la (mas com uma diferença – uma finalidade positiva). Um diálogo que teve lugar em um dos momentos fundantes da política federal de ação afirmativa ilustra a tremenda dificuldade conceitual envolvida nessa reversão de prática discriminatória. Em 1969 o secretário do Trabalho de Richard Nixon, George Schultz, defendeu o Plano Filadélfia (o qual estabelecia metas para contratar minorias na construção civil) em resposta ao questionamento hostil do senador da Carolina do Norte Sam Ervin:

Sen. Ervin: E sua ação afirmativa não é [...] contratar pessoas sem se preocupar com a raça, mas contratá-las com base na raça.

Sec. Schultz: Não contratá-las com base na raça mas para tomar ações afirmativas para fazer com que se fique exposto a pessoas de outras raças, e propiciar a elas chances iguais de emprego, e se você possui um sistema que não lhe proporciona esse tipo de escolha, e é possível utilizar de outros métodos de recrutamento na comunidade para lhe oferecer mais variáveis, você deve tomar ações afirmativas para isso, e como eu disse anteriormente, eu concordo com você que isso significa que se está dando atenção à raça.

¹⁶ John David SKRENTNY, 1996, p. 200.

Sen. Ervin: Em outras palavras, um programa de ação afirmativa dentro do Plano Filadélfia é que, para possibilitar a contratação sem a atenção à raça, um contratante deve levar em consideração questões da raça na contratação.¹⁶

Se o senador Ervin estava se opondo à substituição de brancos por negros na construção civil, ele não considerou a contratação exclusiva de brancos como sendo uma “questão de raça”. E o secretário Schultz nunca efetivamente afirmou que o governo federal estava intervindo porque os empregadores (protegidos por sindicatos da construção civil) usavam de longa data a preferência racial por brancos. Contratar brancos não era visto por esses homens como uma questão de raça, mas contratar negros era; não contratar negros constituía discriminação contra eles, mas não parecia ter nada a ver com a contratação de brancos. Os brancos eram contratados como indivíduos; somente os negros é que eram tomados como membros de um grupo racial (e a sua pertença, não suas habilidades e qualidades, os desqualificava). A ação afirmativa entendia que negros nunca poderiam ser contratados como indivíduos (porque não eram brancos), então os defendia como grupo. Ainda assim, o objetivo declarado era separar a identidade de grupo da consideração da qualificação individual para o trabalho. Para não tornar a raça o tema, entretanto, a raça foi nomeada como o problema; para se ter certeza de que a raça não era o tema, a composição racial da força de trabalho (nesse caso) teria de ser monitorada. Como resultado, na aplicação das políticas de ação afirmativa, a raça permaneceu uma questão de “negritude” e não de “branquitude” (da mesma forma como o gênero era uma questão de mulheres e não de homens). Mas havia ainda uma outra dimensão contraditória: embora os defensores da ação afirmativa não atacassem diretamente a associação de universalidade e individualidade ao homem branco, suas políticas tinham o efeito de particularizar a norma. O homem branco se tornou visível como uma categoria estatística e um grupo social, e no clima diferente dos anos 1990 começou a reivindicar que ele também era vítima de discriminação!

Essa reivindicação somente poderia ser feita por meio da desconsideração das relações de poder que a ação afirmativa buscava modificar e é importante notar que a ação afirmativa havia construído em seu bojo uma análise de poder. Ela tratava o poder de discriminar como uma questão estrutural; não como uma motivação individual consciente, mas como um efeito inconsciente dessas estruturas. Ela analisou o poder como resultado de uma longa história de discriminação que produziu

instituições e atores que tomaram a desigualdade como algo dado. A ação afirmativa usou a força do governo federal para retificar desigualdades sociais e para garantir o acesso de indivíduos (a empregos e à educação) que previamente haviam sido rejeitados com base no gênero, bem como na raça.

Enquanto buscava promover oportunidades para indivíduos, a ação afirmativa também tinha como premissa uma visão de justiça social. Essa visão preferia a inclusão à discriminação, mesmo se isso significasse a perda de privilégios tradicionais para alguns indivíduos. Ela endossou a igualdade de oportunidades e algumas de suas implicações niveladoras: comunidades mais homogêneas e menos hierarquicamente organizadas em termos de gênero e de raça. Não quero parecer ingenuamente idealista e negar o oportunismo que pode estar envolvido em alguns desses programas. O sociólogo John David Skrentny mostra de forma muito clara que Richard Nixon, cinicamente, sancionou o Plano Filadélfia como um meio de minar as constituintes do Partido Democrata, visando a dividir trabalhadores negros e brancos e colocar grupos de direitos civis contra o movimento organizado dos trabalhadores, a raça contra a classe. Mas eu realmente penso que, apesar desse tipo de calculismo (e estou certa de que havia muito disso), noções de honestidade, justiça e responsabilidade coletiva foram evocadas e implementadas. Partindo dessa perspectiva, os aspectos paradoxais da ação afirmativa poderiam ser tomados de forma positiva como um esforço para equilibrar interesses contrários: de direitos e de necessidades; de indivíduos, grupos e do bem coletivo da nação.

Quase 30 anos depois, em outro clima político (caracterizado pelo controle econômico e pelo crescimento do individualismo), essa leitura positiva tem sido questionada, mas os paradoxos da ação afirmativa aqui expostos ainda estão em evidência. Quando os dirigentes da Universidade da Califórnia aboliram a ação afirmativa nas admissões e contratações em 1995, alegaram estar agindo em nome da justiça. O governador Pete Wilson se referiu à ação afirmativa como uma política vergonhosa: "Preferências raciais", disse ele, ignorando todas as considerações sobre o poder e a história, "são por definição discriminações raciais".¹⁷ E a Corte de Apelação Federal no caso Hopwood (que declarou inconstitucional a política de admissão de ação afirmativa da Escola de Direito da Universidade do Texas) usou uma linguagem semelhante. Os juízes entenderam que não havia nenhum interesse de Estado em garantir a diversidade étnica ou racial de um corpo discente e que a raça era uma consideração trivial

¹⁷ *New York Times*, 19 de janeiro de 1996.

¹⁸ UNITED STATES, 1994.

(“o uso da raça [...] para escolher estudantes simplesmente garante um corpo discente de aparência diferente. Esse critério não é mais racional em seus próprios termos do que escolhas baseadas na estatura ou no tipo sanguíneo dos candidatos”).¹⁸ Entenderam também que não havia existido um caso óbvio de discriminação anterior (equivalente, por exemplo, à prisão de japoneses durante a Segunda Guerra Mundial) na Universidade do Texas que justificasse a política; que direitos individuais estariam sendo violados quando as minorias fossem tratadas “como um grupo”; e que não havia diferença entre uma classificação de raça “benigna” ou “hostil”. Mais reveladoramente, os juízes rejeitaram o reconhecimento da Suprema Corte, no caso Bakke, de 1978, de que para compensar os efeitos da discriminação era necessário equilibrar opositos.

Embora o juiz Blackmun (em Bakke) reconhecesse a tensão inerente ao uso de medidas com consciência de raça para promover uma sociedade neutra com relação à raça, mesmo assim ele aceitou essa condição como necessária. Vários juízes que, diferentemente de Powell e Blackmun, ainda estão no cargo já renunciaram à tolerância dessa tensão.

Além da surpreendente noção de que o Judiciário tem o poder de renunciar à tolerância de uma tensão estrutural, essa passagem é marcante por evidenciar o abandono do projeto de neutralidade racial. A tensão permanece aberta na discussão da Corte. E não pode ser resolvida porque uma tensão entre consciência de raça e neutralidade de raça (grupos e indivíduos) é parte integral de qualquer solução. Pois a obtenção de equidade (ignorando genuinamente a diferença de acordo com os pilares do liberalismo) requer que se nomeiem os grupos que têm sido excluídos (reconhecendo a diferença) e que os tratem de forma diferenciada no futuro. Ao recusar-se a tolerar a tensão, portanto, a Corte declarou sua falta de interesse em uma solução e, por extensão, na crença da existência de discriminação.

Outro aspecto do caso Hopwood merece ser mencionado. Trata-se do fato de que Cheryl Hopwood, uma mulher branca, usou o processo para reivindicar seus direitos como indivíduo. Aqui estava um membro de outro daqueles grupos cujos interesses haviam sido protegidos pela ação afirmativa e que recusava a proteção dessa política. O gênero, sugeria, era irrelevante; ela estava ali não como mulher, mas como indivíduo. Cheryl Hopwood foi tomada como representante de todos os indivíduos prejudicados pela política de preferência pelo grupo, demonstrando assim a amplitude (e neutralidade) da categoria de “indivíduo” – mas também sua “branquitude”

(como a ausência não somente de uma cor, mas também de um gênero).

Na universidade visualizada por Hopwood, só existem indivíduos. A heterogeneidade da comunidade provém inevitavelmente da especificidade de cada um de seus membros. A opinião da Corte reconhece que escolhas entre candidatos devem ser feitas e que é permissível algum tipo de diversidade:

Uma universidade pode adequadamente favorecer um candidato sobre outros devido a sua habilidade em tocar violoncelo, jogar futebol, ou entender a teoria do caos. Um processo de admissão também pode considerar o estado de origem do candidato ou a sua relação com ex-alunos da escola. Escolas de direito especialmente podem analisar coisas como atividades extracurriculares incomuns na graduação, as quais podem ser fatores atípicos que afetam o histórico escolar dessa fase. As escolas podem até considerar fatores como o fato de os pais dos alunos terem curso superior ou o status econômico e social do candidato.¹⁹

¹⁹ UNITED STATES, 1994.

Essas são tidas como diferenças profundas porque são individualizadas (e não imediatamente visíveis), em contraste com as qualidades superficiais de raça que “simplesmente determinariam um corpo discente de aparência diferente.” A noção de que a experiência de um tratamento diferenciado com base na raça pode afetar o pensamento do indivíduo ou seu comportamento foi rejeitada de forma explícita pela Corte nos seguintes termos:

Cientistas sociais podem debater sobre como o pensamento e o comportamento das pessoas refletem sua formação, mas a Constituição garante que o governo não pode alocar benefícios ou responsabilidades entre indivíduos com base na premissa de que a raça ou a etnicidade determina como eles agem ou pensam.²⁰

²⁰ UNITED STATES, 1994.

Ao insistir na idéia de que a avaliação de indivíduos não deve ser “influenciada pela cor”, a Corte permite que a discriminação continue, uma vez que explicitamente desconsidera a possibilidade de que a preferência racial por brancos afete decisões de admissão. Na versão de daltonismo racial da Corte, o branco é a ausência de cor e um corpo discente que tenha uma aparência homogênea não evidencia injustiça. Um *cartoon* de Mike Peters no *Dayton Daily News* ilustra muito bem o caso. Em um mar de faces brancas, um estudante comenta com outro: “Puxa, isso funciona! Desde que acabamos com a ação afirmativa aqui no campus, eu nunca mais percebi a cor de ninguém”. A decisão de Hopwood (e leis como a Proposição 209 na Califórnia) agora aprontam o palco para

protestos contra a admissão de qualquer estudante negro por brancos que acreditam que os negros por definição não têm “mérito” para entrar em universidades e cursos de Direito. O aparecimento de estudantes que “parecem diferentes” torna-se – perversamente – um sinal de discriminação.

* * *

Se identidades de grupo são um fato da existência social e se as possibilidades de identidades individuais repousam sobre elas tanto em sentido positivo quanto negativo, então não faz sentido tentar acabar com os grupos ou propositadamente ignorar sua existência em nome dos direitos dos indivíduos. Faz mais sentido perguntar como os processos de diferenciação social operam e desenvolver análises de igualdade e discriminação que tratem as identidades não como entidades eternas, mas como efeitos de processos políticos e sociais. Em quais circunstâncias a diferença entre os sexos importa para o tratamento das mulheres na política? Como é que a raça veio a justificar o trabalho forçado? Em quais contextos a etnicidade se torna uma forma primária de identidade? Como leis e outras estruturas institucionais produziram ou transformaram as fronteiras entre os grupos sociais? Quais têm sido as formas coletivas e individuais de resistência a identidades de grupo?

Essas questões presumem que a identidade é um processo complexo e contingente suscetível a transformações. Elas também subentendem que política é a negociação de identidades e dos termos de diferença entre elas. De fato, gostaria de argumentar – inconclusiva e enigmaticamente, alguns podem pensar – que é precisamente onde os problemas são mais intratáveis e menos passíveis de resolução que a política mais importa. A política tem sido descrita como a arte do possível; eu preferiria chamá-la de negociação do impossível, a tentativa de chegar a soluções que – em sociedades democráticas – aproximam os princípios da justiça e da igualdade, mas que só pode sempre falhar, deixando assim aberta a oportunidade de novas formulações, novos

Referências bibliográficas

- CONDORCET, Marquis de. “On the Admissibility of Women to the Rights of Citizenship”, in *Selected Writings*, na tradução de Basil Miller, 1976.
- BAKER, Keith (ed.). *Selected Writings*, na tradução de Basil Miller, 1976.
- GOUGES, Olympe de. *Oeuvres*. Paris: Librairie de la Plume, 1986.
- GREGORY, Dick. *Nigger*. New York: Bantam, 1944 (ou diferença). De certa forma, estou afirmando que, para o *Washing Post*, *Female Person* não é o próprio material a partir dos quais políticas são construídas e a história é feita.
- KNIEBIHLER, Yvonne. “Les Médécines féminine au temps du Code civil”. *Annales E.S.C.*, 31^e année, n. 4, p. 824-845, juillet-août, 1976.

- LEVY, Darlene Gay; APPLEWHITE, Harriet Branson; JOHNSON, Mary Durham. *Women in Revolutionary Paris, 1789-95*. Urbana: University of Illinois Press, 1979.
- LOMBROSO, Cesare; FERRERO, Guglielmo. *La Femme criminelle et la prostituée*. Trad. Louise Meille. Paris: n.p., 1896.
- LUKES, Stephen. *Individualism*. New York: Harper and Row, 1973.
- MINOW, Martha. *Not Only for Myself: Identity, Politics, and the Law*. New York: The New Press, 1997.
- PALMER, R. R. "Equality." WIENER, Philip P. (ed.). *Dictionary of the History of Ideas*. New York: Scribner, 1973-74.
- PELLETIER, Madeleine. *La Femme en lutte pour ses droits*. Paris: n.p., 1908.
- RANCIÈRE, Jacques. *The Nights of Labor: The Workers' Dream in Nineteenth-Century France*. Trad. John Drury. Philadelphia: Temple University Press, 1989.
- ROSE, Arnold M. "Minorities". SILLS, David L. (ed.). *International Encyclopedia of the Social Sciences*. New York: Macmillan Company, 1972. v. 10. p. 365-371.
- SCOTT, Joan W. *Only Paradoxes to Offer: French Feminists and the Rights of Man*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996. [Versão em português: SCOTT, Joan W. *A cidadã paradoxal: as feministas francesas e os direitos do homem*. Trad. Élvio A. Funck. Florianópolis: Editora Mulheres, 2002.]
- SKRENTNY, John David. *The Ironies of Affirmative Action*. Chicago: The University of Chicago Press, 1996.
- UNITED STATES. Court of Appeals. Fifth Circuit. *Cheryl J. Hopwood v. State of Texas*. 11 May 1994.

[Recebido em junho de 2004 e
aceito para publicação em julho de 2004]

The Conundrum of Equality

Abstract: *Through this article, Scott sets up a discussion about the concepts of equality and difference, gender, individual identity and group identity, emphasizing that this theme needs to be historicized in contemporary society. This article draws attention to questions that involve affirmative action policies, gender and race differences in the labour world or minorities' access to universities. Scott argues that the equality question must be understood in terms of paradox.*

Key words: *equality/difference, gender, affirmative action, minorities, paradox.*

Tradução de Jó Klanovicz e Susana Bornéo Funck