

ANTINOMIAS DA IGUALDADE E DIFERENÇA NA SOCIEDADE CONTEMPORÂNEA

Maria Thereza Rosa Ribeiro¹

Introdução

Nesse artigo, considera-se que a problemática da convivência entre os direitos universais da modernidade ocidental e os direitos específicos, emergentes, associáveis a diferenças na condição de determinados contingentes de cidadãos contribui para observar como as práticas humanas podem fundamentar o agir que descortina a complexidade da situação das lutas e avanços em democracias contemporâneas.

Para analisar essa problemática, examina-se recente decisão do STF que validou a união homoafetiva, em que pese resistências socioculturais.

O pressuposto é de que o discurso da modernidade, atinente aos direitos do homem, hipostasia a ideia de indivíduo num sentido universal e indeterminado, portanto, apartado do conjunto de

¹ Doutora em Sociologia pela Universidade de São Paulo (1999). É professora associada do Departamento de Sociologia e Política, IFISP, da Universidade Federal de Pelotas, onde leciona na Graduação em Ciências Sociais e no PPGS – UFPEL. Formou-se em Ciências Sociais na Universidade Federal do Rio Grande do Sul, em 1979. É Mestre em Sociologia pelo PPGS da UFRGS (1985). Como formação complementar, realizou a Especialização em Planejamento e Gestão Urbana no Instituto de Estudios en Administración Local, Madrid, ES, (1987). Realizou o Pós-Doutorado no PPGS, UFRGS (2011). É organizadora e coautora do livro *Intérpretes do Brasil: leituras críticas do pensamento social brasileiro* (Editora Mercado Aberto, 2001); autora do livro *Controvérsias da questão social: liberalismo e positivismo na causa abolicionista no Brasil* (Editora Zouk, 2012); E-mail: mtherezaribeiro@gmail.com.

interações sociais concretas, a qual o constitui como membro de uma comunidade determinada. Em outras palavras, a igualdade dos indivíduos consubstancia um valor que suplanta as diferenças dos modos de viver que resultam das situações de pertença no seu próprio mundo. Entretanto, há uma antinomia da igualdade e da diferença nos direitos humanos que potencia a conflitualidade na sociedade democrática.

Para desenvolver tal proposição, resgata-se, no pensamento do filósofo político Claude Lefort (1983) e do antropólogo Louis Dumont (1976; 1985), a consideração de que a igualdade na sociedade moderna se constitui do imaginário social instituinte de relações entre os homens, o qual se origina da abstração relativa à concretude das relações humanas. A igualdade dos modernos como representação busca conciliar a ideia de democracia e liberdade em uma estrutura social hierárquica. O efeito desse discurso resulta, para Louis Dumont, na discriminação e no racismo; para Claude Lefort, na experiência democrática da defesa dos direitos humanos que referencia demandas de novos direitos, manifestas pelos atores sociais em diversos contextos.

Por sua vez, a filósofa política americana Nancy Fraser (1997; 2007) argumenta sobre a combinação da causa da igualdade, pertinente à política de redistribuição de oportunidades e recursos, com a do reconhecimento à diferença sociocultural, para construir um conceito ampliado de justiça. Para Fraser, o aporte da justiça redimensiona a visão dualista da redistribuição e do reconhecimento, e contempla a crítica da emblemática dos “iguais e diferentes” em oposição à dos “iguais, porém separados”. Portanto, o conceito ampliado de justiça visa romper com o confinamento e o separatismo dos grupos sociais. Nestes termos, a justiça compreende a realidade das práticas intra e intergrupos situados em contextos, de onde reivindicam necessidades econômicas, afirmação de valores como o respeito e o reconhecimento a um modo de ser e de existir. Contudo, as provas de validade da justificação de necessidades, valores e reconhecimento tornam imprescindível a observação da relação de poder entre os grupos reivindicantes e as facções dominantes que subordinam esses ao

negar a participação como igual na vida social (cf. Fraser, 1997; 2007).

O artigo percorre os seguintes passos nos itens: modernidade e direitos humanos, no qual se aborda a crítica de Claude Lefort à ideia abstrata e universalista dos direitos face a emergência das lutas democráticas em torno dos direitos a diferença; tensão igualitarismo e diferença, onde se analisa a posição de Louis Dumont a respeito do dilema da sociedade moderna referenciada na pretensão universalista da igualdade que ignora a diferença; antinomia da igualdade e diferença, considerando-se os pontos divergentes e convergentes entre Lefort e Dumont; a concepção de justiça sob o exame da paridade participativa, na qual se apresenta a perspectiva da teoria do reconhecimento de Nancy Fraser à luz da noção de modelo de *status* para validar direitos à diferença; uma experiência de justiça no Estado democrático, nesse item se relaciona a contribuição dos autores Lefort, Dumont e Fraser para identificar no julgamento dos dez ministros do STF sobre a matéria da união homoafetiva, os argumentos dos direitos humanos condizentes a tese dos “direito a ter direitos”. Conclui-se que a decisão do STF explicita a dupla hermenêutica discursiva sobre os direitos humanos no plano intelectual e institucional, mostrando a complexidade da experiência dos novos atores sociais na luta por reconhecimento à diferença.

1. Modernidade e Direitos Humanos

O projeto social da modernidade instaura a emblemática do indivíduo enquanto um cidadão de um Estado de direito que o protege de qualquer coação e restrição à sua condição étnica, religiosa, sexual, de classe, através de um acordo tacitamente expresso na Declaração dos Direitos do Homem de 1791, porém, com diz Lefort:

a ideia de homem sem determinação não se dissocia da do *indeterminável* [grifos do autor]. Os direitos do homem reenviam o direito a um fundamento que, a despeito de sua denominação,

não tem figura, dá-se como interior a ele e nisto se dissimula perante todo o poder que pretendesse se apoderar dele - religioso ou mítico, monárquico ou popular. Consequentemente, há neles [direitos do homem] excesso face a toda formulação efetivada: o que significa [...] que os direitos adquiridos são necessariamente chamados a sustentar direitos novos. (Lefort, 1983, p. 55)

A referência dos direitos do homem possibilita a reformulação do direito estabelecido em qualquer momento histórico, portanto, o direito que se funda na intersecção da sociedade política com a civil, garante a ação de indivíduos como agentes portadores de direitos no espaço democrático. Os direitos adquiridos em determinado contexto político são “[...] sempre mais questionáveis à medida que vontades coletivas ou, se se prefere, que agentes sociais portadores de novas reivindicações mobilizem uma força em oposição a que tende a conter os efeitos dos direitos reconhecidos” (Lefort, 1983, p. 55). Dessa forma, a reciprocidade dos homens se estende a todo espaço público, onde o “direito a ter direitos” se afirma com a incorporação de novos direitos gerados dentro do cenário de contestação, portanto não somente por se opor à autoridade que coage o cidadão e à existência de espaços privilegiados de materialização, por exemplo do direito à propriedade (Lefort, 1983, p. 56-57). Os agentes portadores de direitos excedem os limites da manutenção de um consenso estabelecido com a autoridade da lei (como ocorre no Estado de direito), haja vista a formação de novos direitos se dá num espaço democrático e aberto onde, como ainda afirma Lefort, “o poder não pode dominar inteiramente”.

Se os direitos do homem representam o indivíduo como um ser genérico e universal que transcende a figura “real”, o agente portador de direitos se constitui como a figura do direito reconhecida pelos princípios divulgados e impressos em lei. Como menciona Lefort, desde o momento em que os direitos do homem se legitimam com a liberdade de expressão pela qual a reciprocidade de “o direito de um de falar, escrever, imprimir livremente, implica o do outro de ouvir, ler, conservar e transmitir a coisa impressa” (Lefort, 1983, p. 54), os direitos interpõem uns aos outros, em

alusão ao questionamento da ordem estabelecida, dentro da sociedade.

Essa compreensão permite citar as minorias e as categorias sociais discriminadas que, por não terem ainda incorporado direitos, reivindicam o direito de nomeá-los. A exemplo dos operários que instauram seus direitos do trabalho, ao contestar os capitalistas que os privam dos direitos trabalhistas; dos colonos sem terra que declaram o direito à "posse de terra a quem trabalha" para resistir à expulsão do campo; das mulheres que, ao exigir os direitos de igualdade aos homens, pretendem o reconhecimento da condição gênero; das minorias étnicas que reclamam o direito de não sofrerem discriminação sociorracial, desde o acesso a postos de trabalho, remuneração igual, até o usufruto dos bens culturais e materiais; dos índios que buscam, no direito de preservação de suas terras, sedimentar a existência da coletividade com o respeito à identidade cultural. Desses exemplos elucidativos se depreende a convicção de Lefort na ação comunicativa propiciada pela linguagem intersubjetiva de forças pluralizadas e difundidas no espaço democrático, onde os grupos sociais se mobilizam e propagam novas reivindicações em confrontam com o direito estabelecido em lei (positivo). A comunicação intersubjetiva dos grupos sociais renova-se à medida que os indivíduos experimentam e percebem as mudanças ocorridas na sociedade.

Lefort compreende que a representação social instituída emerge das práticas e organizações dos grupos sociais que, ao presenciarem situações de conflito e de discriminação, "desvendam o pluralismo, a fragmentação, a heterogeneidade dos processos de convivência, sobre a base de reconhecimento mútuo do direito" (Lefort, 1983, p. 47). O reconhecimento intersubjetivo traduzidos nos valores de igualdade e liberdade significa a reciprocidade dos agentes a ter direitos, o que compreende a representação dos grupos em uma sociedade democrática. O conflito inerente a esse processo se manifesta na luta contra os direitos já estabelecidos em lei, os quais legitimam os mecanismos de dominação econômica e inibem a realização de novos direitos, de sorte que as lutas sociais e a

contestação cultural possibilitam a abertura de espaços de emancipação.

2. Tensão entre igualitarismo e diferença

Dumont contrasta a diferença hierárquica de sociedades holísticas e o individualismo da sociedade moderna a partir das categorias: racionalidade, igualdade e hierarquia, a fim de observar a variabilidade do significado dessas categorias. Ele atribui à sociedade moderna o princípio da racionalidade segundo o qual o indivíduo passa a ser a medida de todas as coisas e institui a igualdade como valor que encobre suas particularidades e diferenças numa estrutura hierárquica. Esse fundamento substitui a racionalidade do mundo natural, pela qual ordena a força cósmica universal internalizada pelo coletivo, justificando e mantendo o elo homem e natureza por meio da reciprocidade dos indivíduos.

A sociedade moderna corrompe a racionalidade do mundo natural ao instaurar uma ordem humana autônoma (Dumont, 1974, p. 113) e produz um imaginário social deduzido das medidas reais do homem, embora as diferenças de pertença cultural sejam encobertas pelo universalismo de valores incorporado por cada indivíduo. A razão hipostasia o "real" deslocado das relações concretas.

Da mesma forma que a sociedade 'natural' se hierarquizava, encontrando sua racionalidade ao se colocar como totalidade numa totalidade mais ampla, e ignorava o 'indivíduo', assim também a sociedade 'racional', não conhecendo senão o 'indivíduo', isto é, não vendo o universal senão em cada homem particular, se situa sob o signo da igualdade e se ignora enquanto totalidade hierárquica. (Dumont, 1974, p. 114)

O indivíduo passa a ser a fonte de toda "racionalidade", assim como o princípio da igualdade é o conceito abstrato que se universaliza na razão de cada indivíduo. A característica marcante da modernidade se configura, segundo Dumont, na igualdade

enquanto fundamento que sombreia as distinções individuais inerentes à sociedade hierárquica. O igualitarismo rompe com a perspectiva abrangente de uma totalidade hierárquica ordenada por uma visão cósmica que justifica o modo de ser da sociedade.

A sociedade holística-hierárquica² compreende, segundo o antropólogo francês, a reunião dos contrários, formando uma unidade coerente; a inversão, abrangendo as entidades e a situação que as domina; e a segmentação, as distinções e nuances dos indivíduos (Dumont, 1974, p. 261 e p. 275). O postulado universalista da igualdade desfigura a cultura reduzida a valor autônomo das relações concretas. Por este motivo, a representação das diferenças concretas marcada pela reciprocidade dos contrários, com o estatuto da igualdade, fica encoberta pela referência do valor universal que nivela os indivíduos, a abstrair as particularidades de cada grupo humano³.

Portanto, a sociedade moderna abriga o terreno fértil da expressão dos mais variados tipos de discriminação e preconceitos raciais, em virtude do não reconhecimento do princípio de hierarquia.

Tudo se passa como se ele [o racismo] representasse na sociedade igualitária, um ressurgimento daquilo que se expressava [como modo diferente], mas direta e naturalmente, na sociedade hierárquica. Tomar a distinção ilegítima é ter a discriminação. Suprimir os modos antigos [da diferença] é ter a ideologia racista. (Dumont, 1974, p. 115)

²Nas sociedades hierárquicas, o reconhecimento da diferença existe na relação do "nós e os outros", viabilizada por uma entidade superior a todas as partes que, englobando sob a lógica da complementariedade dos contrários (reciprocidade), subordina sem dominar por meio de um sistema de valores vinculados à totalidade mais abrangente.

³Em analogia à teoria do valor das mercadorias, a igualdade constitui-se na relação de trocas proporcionada pela equivalência relativa de diferentes produtos (industrializados), cujas características materiais específicas e diferenciadas são determinantes para que os produtos sejam trocados. Numa economia de mercado, o trabalho humano e concreto incorporado ao objeto se converterá na representação do valor objetivado das mercadorias na relação de troca, porém esse valor se autonomiza à materialidade das interações do trabalho concreto para que a medida de valor ou o tempo de trabalho socialmente necessário para a produção de mercadorias se traduza na forma de trabalho abstrato a qual possibilita a igualdade entre os produtos (Marx, 1976).

Dessa forma, o racismo, como todas as outras formas de discriminação, emerge do princípio de igualdade construído como representação abstrata do estado real da sociedade. Ou seja, os indivíduos não são percebidos em virtude de sua especificidade e determinação social e cultural, senão no sentido genérico e universal. Esse sentido os configura como livres e iguais, entretanto, a "diferença hierárquica" aflora numa sociedade desigual, porém, com pretensões igualitárias que subvertem a diferença em essência de gênero, raça, etnia, sexo etc., para justificar o separatismo e a discriminação dos indivíduos (Dumont, 1974, p. 116). A interpretação de Dumont atinente ao individualismo e ao igualitarismo na sociedade moderna elucida-se na emergência da mentalidade racista proferida no *slogan* americano "iguais, mas separados". Nesse aforismo, a individualidade está representada num conjunto genérico de caracteres que se projeta no ideal normativo comportamental, o qual permite que os indivíduos clamem por direitos iguais ao *status* de cidadãos. A noção de "iguais" suscita uma humanidade comum, um caráter inerente aos indivíduos dado pela capacidade para a ação, cuja reciprocidade potencializa a autonomia de todas as identidades sociais, o que abre caminho para a ruptura com os privilégios, as diferenças e a hierarquia. Entretanto, o sentido adverso do termo "separados" do enunciado "trataria do retorno brutal do recalque holístico-hierárquico numa sociedade que se pensa e se quer fundada sobre o individualismo e o igualitarismo" (Dupuy, 1987, p. 21).

Numa sociedade de economia de mercado, o discurso da igualdade de oportunidades e da alocação de recursos para todos mascara, sendo ideologia, a diferença de posição dos indivíduos determinada pela desigualdade de acesso aos meios (emprego, escola, etc.) que facilitam a obtenção de salários, informação, consumo, etc.. Em contrapartida, o direito humano advém se ressignificado à percepção crítica da antinomia da igualdade e diferença, de lugares das práticas democráticas de onde os atores desvelam a existência de desigualdades sociais. O reconhecimento cognitivo enquanto ação humana engendra situação de conflito político, sociocultural, sexual e racial no mundo desigual

contemporâneo. Tal conflitualidade é justificada por Dumont, como ação de indivíduos e grupos que, na condição de dissidentes à ordem instituída a qual não dignifica o ser humano, apelam aos direitos universais do homem para garantir o fim da opressão e sofrimento.

3. Antinomia da igualdade e diferença

Isso posto, Dumont considera que, na prática, as lutas por reconhecimento de direitos questiona o caráter universal e indeterminado do igualitarismo, o sentido sob o qual levaram as minorias étnicas, religiosas, sexuais e os grupos dominados a viver a experiência da discriminação e racismo.

Por sua vez, Lefort pondera que o projeto da modernidade é inacabado e os direitos humanos é o objeto de lutas das minorias e grupos particulares que excede as fronteiras dentro das quais o totalitarismo tenta se impor. A luta dos direitos do homem anuncia, como argumenta Lefort, a inovação e a garantia de reconhecimento da diferença dos indivíduos e dos grupos numa dimensão dos direitos universais e iguais para todos. Desse modo, as formas de convivências democráticas possíveis podem se estabelecer num espaço de lutas instituintes de representações que buscam o reconhecimento mútuo dos direitos dos diferentes grupos sociais. Lefort e Dumont são unânimes ao se oporem às práticas totalitárias, que levam à formulação de propostas de integração com exclusão da diferença.

Na esteira do debate da antinomia da igualdade e diferença podem-se elucidar alguns argumentos em favor da integração de grupos étnicos à cultura nacional expressos no enunciado: "O destino histórico do índio brasileiro é deixar de ser índio e se tornar um cidadão brasileiro".⁴ É uma proposição que revela um teor valorativo, ao eleger a preferência de um tipo de organização

⁴ A citação foi o título da entrevista com um cientista político publicada pelo jornal Folha de São Paulo, em 02/09/1994, p. 13.

sociocultural e política. Por conseguinte, inclina-se à tendência normativa de um princípio igualitário que constringe as possibilidades de reconhecimento do direito dos povos à diferença.⁵

Do ponto de vista da identidade cultural específica, o não reconhecimento da diversidade de percepções e modos de vida consiste em depreciação e deformação pela cultura dominante e dano à subjetividade dos membros do grupo discriminado. Reparar o dano implica uma cultura autoafirmativa, no caso dos indígenas, que se estenda a uma política pública de preservação do seu território e da biodiversidade, disposição de recursos para atendimento da população à saúde e à educação. Contudo, percebe-se que a violação destes direitos ocorre, cotidianamente, com a prática de extermínios dos índios, exercida por garimpeiros e fazendeiros que, além de poluírem os rios e devastarem as matas, ainda se apropriam de suas terras.

No que tange à cidadania, tal enunciado supracitado pode lançar os índios à mesma sorte de milhões de brasileiros que se encontram excluídos do acesso a recursos econômicos em virtude da condição de desempregados, sem terra, sem teto, desamparados (crianças e velhos). Nesse caso, o princípio de identidade pode garantir a redistribuição de meios de subsistência pela qual se dá o reconhecimento da pluralidade e especificidade de cada organização social sediada no território nacional.

Por fim, a antinomia da igualdade e diferença contribui para a reflexão sobre a condição histórica das reivindicações por direitos dos atores sociais, o que pode nos remeter ao seguinte argumento, unânime entre os autores Sousa Santos (2009), Dumont (1985) e Lefort (1983): quando a igualdade avilta a diferença de percepção e modos de vida manifestos nas relações intra e intergrupos, ela representa uma visão totalitária, em virtude do não reconhecimento

⁵ A concepção de desenvolvimento associa-se ao respeito e à promoção dos direitos culturais dos povos declarados pelas Nações Unidas, artigo sexto da Declaração sobre o Direito de Desenvolvimento, 1986. Na mesma direção, a Constituição Brasileira de 1988 assegura aos índios o respeito a organização social, costumes, línguas, crenças, tradições e território, portanto o direito à diferença e à autonomia condicionadas ao padrão sociopolítico nacional, o qual garante a igualdade de manifestações culturais.

do outro. Mas quando a diferença cultural deprecia a condição de humanidade comum, a exemplo de práticas relativas a valores instituídos por determinadas culturas que trazem risco à integridade física, emocional e mental do ser humano, levando-o ao sofrimento, nisso reside o despotismo (Sousa Santos, 2009; Dumont, 1985; Lefort, 1983). No mundo contemporâneo, o questionamento do igualitarismo e do individualismo ultrapassa as fronteiras —pela qual a tradição moderna os justificou —, da garantia de direitos estabelecidos circunscrito ao modo de vida dominante. Como salienta Touraine (1997), a abordagem da igualdade e diferença emerge do espaço público aberto pelas lutas democráticas de reconhecimentos de direitos.

4. A concepção de justiça sob o exame da paridade participativa

Para além dos aportes dos direitos humanos de Lefort e Dumont, Nancy Fraser (2007) lança mão do conceito de justiça por meio do desenvolvimento do modelo de *status* para consubstanciar o reconhecimento da condição dos membros do grupo como parceiros integrais e iguais na interação social. O reconhecimento como questão de *status* e não de identidade consiste, para Fraser, em apostar na condição da mudança social. Para tanto, ela propõe o exame dos “padrões institucionalizados de valoração cultural”, considerando seus efeitos nas escolhas e no agir mútuo dos atores sociais (Fraser, 2007, p.108). No modelo de *status*, ainda enfatiza Fraser, o não reconhecimento aparece quando as instituições estruturam a interação de acordo com valores culturais que impedem a paridade participativa (reciprocidade e igualdade de valores entre os atores).

Como potencial igualitário, a norma da paridade participativa tem a função de regular a disposição dos atores na categoria de parceiros iguais e integrais em determinados contextos sociais e situações históricas (Fraser, 2007, p. 108-109). Portanto, a paridade participativa valoriza a integração social, centralizando aspectos da

igualdade e da diferença, em oposição ao separatismo e ao confinamento, à fragmentação identitária. Nesses termos, as demandas por reconhecimento da diferença efetivam-se com a reivindicação de romper com “padrões de valoração cultural” que bloqueiam a paridade participativa na esfera pública. Também, podemos dizer que a reivindicação por reconhecimento da diferença questiona o igualitarismo e individualismo moderno que produz a ideologia racismo e a discriminação social (Dumont, 1974). Por conseguinte, a contestação dos atores busca incorporar novos padrões que ativam experimentos democráticos de participação social e de justiça (Fraser, 2007, p. 109-110).

Nas sociedades estratificadas as oportunidades e o acesso aos recursos podem acontecer com a publicidade das necessidades comuns dos atores. Contudo, o poder de deliberação está condicionado a uma estrutura hierárquica, atravessada pela relação de poder intra e inter dominante e dominado. Por esse motivo, uma teoria da justiça pode transpor, porém sem negar, a demanda por distribuição econômica, para observar “os padrões institucionalizados de valoração cultural” os quais constroem a norma da paridade participativa (Fraser, 1997; 2007, p. 117).

Em alguns casos, porém, o caminho pode ser inverso. Entretanto, o movimento da distribuição de recursos para o reconhecimento e vice versa evoca a verificar o “modelo de *status*” sob a justificação da exigência de deliberação pública sobre os temas de justiça. A condição de ser par admite o ponto de partida comum — a humanidade compartilhada — dos atores que escolhem participar na esfera pública, bem como a garantia aos “membros da sociedade à possibilidade de paridade, se e quando eles escolherem participar em uma dada atividade ou interação”(Fraser, 2007, p. 118, nota de rodapé n. 11).

Em síntese, para Fraser, a concepção ampliada de justiça requer arranjos sociais cujas condições objetivas e intersubjetivas permitam a paridade participativa. A primeira condição focaliza preocupações com a estrutura econômica, renda, emprego, que incidem na diferenciação de classes, por isso requer redistribuição de recursos

com vista a excluir a desigualdade material e a dependência econômica. A segunda diz respeito às condições e situações de poder intrínsecas ao padrão cultural da sociedade e às hierarquias de valores intra e intergrupos sociais. A contestação intersubjetiva que se centra na esfera pública formada pela pluralidade de modos de vida, projeta discutir os “padrões institucionalizadas de valoração cultural dominantes”, com vistas a reconfigurar a *igualdade de respeito a todos os participantes* através do acesso a *oportunidades* que asseguram a *estima social* (Fraser, 2007, p. 120. grifos nossos). Se o foco da redistribuição e do reconhecimento é a justiça, então se faz necessário, segundo Fraser, verificar a “natureza dos obstáculos que as pessoas encontram em relação à paridade participativa”. Se os constrangimentos à igualdade advêm de condições objetivas e/ou subjetivas, cabe a pergunta enfatizada por Fraser (2007, p. 123): “Quais pessoas precisam de quais tipos de reconhecimento em quais contextos?”.

Portanto, a observação do contexto da interação social coloca à prova da validade de justiça que, no caso das sociedades estratificadas, requerer a norma da paridade participativa como justificação tanto de reforma econômica quanto de mudança do “padrão institucionalizado de valoração cultural”. Com isso, se podem constatar os estados de igualdade de uns com outros intra e intergrupos nos diversos espaços da vida social (Fraser, 2007, p. 126).

Dependendo do objeto de contestação na esfera pública, a posição dos reivindicantes dar-se-ia em dois níveis: no primeiro, intergrupos, como minorias que se confrontam com o valor cultural dos grupos majoritários; no segundo nível, intragrupo, onde “a paridade participativa também serve para avaliar os efeitos internos das práticas minoritárias para as quais se reivindica reconhecimento, é dizer, os efeitos sobre os próprios membros dos grupos” (Fraser, 2007, p. 129). Os reivindicantes podem admitir que no nível intergrupo “a institucionalização das normas culturais da maioria nega-lhes a paridade participativa” e que no intragrupo “as práticas cujo reconhecimento eles buscam não negam a eles mesmos a paridade participativa, a alguns membros do grupo bem como os

não membros” (Fraser, 2007, p. 129). Segundo essa autora, os dois níveis mencionados acima de avaliação dos “padrões institucionalizados de valoração cultural” são indispensáveis para submeter demandas por reconhecimento simbólico à norma de justificação da paridade participativa (Fraser, 2007, p. 136).

Empiricamente o modelo de *status* possibilita tratar de assuntos de justiça pertinentes às controvérsias e às polêmicas ecológicas, feministas, raciais, intergeracionais, homossexuais, religiosas etc. A esfera pública é o palco de contestações e luta por reconhecimento dos atores sociais que procuram redimensionar o crer (a escolha) e o agir “na condição de ser par, de se estar em igual condição com os outros, de estar partindo do mesmo lugar (humanidade compartilhada)” (Fraser, 2007, p.117).

5. Uma experiência de justiça no Estado democrático

Para ilustrar a experiência social de direitos ainda não incorporados, porém reivindicados para serem reconhecidos, traz-se recente aprovação por unanimidade da união civil entre homossexuais emitida pelo Supremo Tribunal Federal (STF) no Brasil.

Importante considerar que ocorre, ainda hoje, uma lacuna legislativa de âmbito federal, haja vista os parlamentares do Congresso Nacional não terem regulamentado o vínculo homoafetivo. Desde o encaminhamento da questão exposta no Projeto de Lei Nº 1.151, de 26 de outubro de 1995, de autoria da ex-deputada Federal Marta Suplicy, do Partido dos Trabalhadores, não houve avanços na discussão parlamentar. O referido projeto, por ter o objetivo de não equiparar a união civil ao casamento, já se encontra defasado se comparado com a decisão sobre o reconhecimento da união entre casais do mesmo sexo no STF. As dificuldades para tal empreendimento no campo do poder legislativo devem-se à dominância no parlamento brasileiro de bancadas partidárias que seguem uma tendência ideológica conservadora, justificada em argumentos religiosos e de abstração

universalista. Ou seja, o casamento ou união só é possível entre pessoas heterossexuais, desconsiderando outras possibilidades entre pessoas do mesmo sexo ou com orientação sexual diferente.

Essa resistência sociocultural em aceitar a condição de igualdade entre diferentes traz à defesa dos direitos humanos a emergência de conflitualidade caracterizada, por Dumont e Lefort, pelas lutas democráticas dos direitos. Essas lutas configuram oposições às práticas totalitárias universalistas, que discriminam e excluem a realidade de indivíduos concretos. Nesses termos podemos aliar a legitimidade das lutas dos direitos, no que tange ao reconhecimento do vínculo homoafetivo, à quebra da hierarquização da diferença que avilta a possibilidade de inclusão dos indivíduos na sociedade, como Fraser propõe com o conceito de justiça colocado a prova no modelo de *status*.

Por outro lado, há dissonâncias no movimento homossexual advindas de grupos denominados *queer*, que se originaram nos Estados Unidos nos anos 90, e são contrários à luta pela equiparação de direitos idênticos ao dos heterossexuais. Os *queer* significam os indivíduos cuja identidade afeminada, de atitudes estranhas, exóticas, bizarra se contrapõe ao modelo de *status* das normas socialmente aceitas, as quais os grupos *queer* atribuem, criticamente, ao consenso da “heteronormatividade homofóbica” (Butler, 2002 *apud* Colling, 2007).

No contexto institucional do STF, apesar da variedade de percepções sobre união homoafetiva no campo jurídico, o julgamento foi atravessado por manifestações da Advocacia Geral da União (AGU), da Procuradoria-Geral da República (PGR) e de diversas entidades representativas de homossexuais pela procedência de duas ações⁶. Estas se ancoravam na jurisprudência de diversos tribunais no país, que já concediam ganho de causa à

⁶Os ministros do Supremo Tribunal Federal (STF) julgaram a Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADI) 4.277 ajuizada pela Procuradoria-Geral da República e a Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental (ADPF) 132, pelo governador do Rio de Janeiro, Sérgio Cabral. Ambas ações demandam o reconhecimento da união homoafetiva como família e de igual direitos e deveres de união estável. Também o cumprimento dos preceitos fundamentais como igualdade, liberdade e o princípio da dignidade da pessoa humana, todos da Constituição Federal. O ADPF 132 ainda propõe a aplicação do regime jurídico das uniões estáveis, previsto no artigo 1.723 do Código Civil, às uniões homoafetivas de funcionários públicos civis do Rio de Janeiro. (CORREIO DO POVO, 05/05/2011)

demanda de casais homoafetivos. A Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), porém se manifestou contrária ao reconhecimento da união homoafetiva na sessão do supremo, bem como alguns juristas.

Para ilustrar a contestação da causa jurídica da união homoafetiva, a matéria intitulada “Juristas e católicos contestam a decisão do STF”, do Jornal Estado de São Paulo⁷ expõe argumentos do arcebispo do Rio de Janeiro e de dois juristas sobre a união homoafetiva. Segundo opinião do primeiro: “A definição do que é uma família não nasce do voto ou da opinião de um grupo majoritário. É algo de direito natural, está inscrito na própria condição humana”, afirmou Dom Orani João Tempesta, arcebispo do Rio de Janeiro. Dom Orani ressaltou que a Igreja Católica não se opõe aos “legítimos direitos das pessoas”, tanto é verdade, continua o arcebispo, “que recebem apoio da Igreja leis relacionadas à partilha de bens de pessoas do mesmo sexo que construíram um patrimônio juntas”. Contudo, para Dom Orani, “não seria possível admitir a equiparação legal com o casamento heterossexual, com o consequente reconhecimento dos direitos associados a uma família tradicional.”

Já o jurista Ives Gandra Martins, conservador, ex-professor titular de Direito Constitucional da Universidade Mackenzie diz ser “crítico do que qualifiquei como 'ativismo judicial do Supremo', a defender a mesma opinião do arcebispo do Rio de Janeiro.” O jurista Gandra Martins afirma: “Pessoalmente sou contra o casamento entre homossexuais, não contra a união. A união pode ser feita e tem outros tipos de garantias, como as patrimoniais. Minha posição doutrinária, sem nenhum preconceito contra os homossexuais, é que o casamento e a constituição de família só pode acontecer entre homem e mulher. Mas o Supremo é que manda e sou só um advogado.” O jurista Martins considera que “o STF assumiu o papel do Congresso Nacional ao decidir sobre o tema”, e reafirma: “Sempre fui contra o ativismo judiciário. O que a Constituição escreveu é o que tem de prevalecer. É evidente que

⁷Fonte: Estado de São Paulo, 5 e 6 de maio de 2011.

não estou de acordo com os fundamentos da decisão. Entendo que o STF não pode se transformar num constituinte.”

Outro jurista, Lenio Streck, Procurador de Justiça do Rio Grande do Sul, diz que “a decisão sobre as uniões homoafetivas cabe ao Congresso. Isso é o espaço para discussão do legislador, como se fez na Espanha e em Portugal. (...) O Judiciário nesse ponto não pode substituir o legislador.” Os juristas Streck e Gandra Martins compartilham da opinião de que “a partir de agora, (...) indiscutivelmente, todos os julgadores terão de decidir de acordo com a decisão do STF”.

Tanto o ponto de vista do arcebispo quanto dos dois juristas citados na reportagem elucidam a naturalização da relação heteroafetiva como dominante para realização do casamento civil, assim como da preservação da propriedade privada, embora para garantir a sucessão da propriedade, renda e bens, ambos os discursos dos protagonistas aceitam a união homossexual.

Contudo, a decisão dos dez ministros do STF não explicitou assegurar o casamento, a adoção, a inseminação *in vitro* aos casais homossexuais, posto que a deliberação garantisse direitos de herança, comunhão parcial de bens, pensão e previdência, iguais aos dos casais heterossexuais. Em certa medida a unanimidade do voto favorável à união estável homoafetiva abriu espaço ao pleito do casamento civil, e é um avanço social a equiparar direitos dos homossexuais aos dos casais heterossexuais.

Por meio dos argumentos dos atores sociais no contexto jurídico, o reconhecimento da união homoafetiva põe em evidência as formas pluralizadas de constituição de famílias seja com o casamento, a união estável, a monoparental e agora a homoafetiva. Sendo estas três últimas, como afirma um dos ministros, “famílias espontâneas”, independentemente da necessidade de aprovação por juiz ou padre” (Ministro L. F., O Estado de São Paulo, 05/05/2011). E ainda o mesmo ministro L.F. concorda com os direitos do homoafetivos que buscam “vencer o ódio e a intolerância em nome da lei”.

Os pontos de vista dos atores — ministros do STF — na defesa dos direitos de casais do mesmo sexo invocam a importância de o

Direito acompanhar a mudança das práticas que envolvem “escolhas pessoais livres e legítimas”, que, sendo plurais, merecem a validade do Estado. Assim continua a manifestar-se a ministra C. L.: “A forma escolhida para viver não pode esbarrar no Direito. Todas as formas de preconceito merecem repúdio” (O Estado de São Paulo, 05/05/2011). Em defesa da causa, a ministra C. L. acrescenta o combate à violência e ao preconceito: “Contra todas as formas de preconceito há o direito constitucional. [Os preconceitos] não podem se repetir sem que sejam lembrados como traço de momento infeliz da sociedade. A escolha por uma união é homoafetiva, individual e única” (O Estado de São Paulo, 05/05/2011).

Outro ministro, J. B. entende o reconhecimento das ações homoafetivas, dos que pleiteiam a equiparação do *status* do casal heterossexual, fazer parte dos direitos fundamentais, de sorte que estes direitos estão garantidos pela Constituição de 1988 “a qual promove o bem de todos sem preconceitos de raça, sexo, cor, idade e sem outras formas de discriminação”. Nesse discurso, a dignidade humana é um bem comum, portanto compartilhada por todos que reivindicam o direito a igual estima.

O não reconhecimento da união homoafetivas simboliza a posição do Estado de que a afetividade dos homossexuais não tem valor e não merece respeito social. Aqui reside a violação do direito ao reconhecimento que é uma dimensão essencial do princípio da dignidade da pessoa humana. [...] a Constituição prima pela proteção dos direitos fundamentais e veda todo tipo de discriminação. (Ministro J. B., O Estado de São Paulo, 05/05/2011)

Por sua vez, o ministro relator A. B. defendeu essa união como entidade familiar, ao dizer que “o sexo não pode ser motivo para tornar pessoas desiguais perante o Estado”. Ainda o relator questiona “[...] Quem ganha com a equiparação postulada pelos homoafetivos? Os homoafetivos. Quem perde? Ninguém.” (Ministro A. B., Correio do Povo, 05/05/2011, p. 18). O relator assegurou seu argumento com o inciso IV do artigo 3º, da

Constituição Federal (CF), o qual não consente com qualquer discriminação em virtude de sexo, raça, cor e que, nesse sentido, ninguém pode ser diminuído ou discriminado em função de sua preferência sexual. Observou o ministro A.B.: “O sexo das pessoas, salvo disposição contrária, não se presta para desigualdade jurídica”, para concluir que qualquer depreciação da união estável homoafetiva vai de encontro, portanto, com a CF (O Estado de São Paulo, 05/05/2011). Ele ainda recordou que a União Europeia expediu diversas resoluções aconselhando seus países membros “que ainda mantenham legislação discriminatória contra homossexuais que a mudem, para respeitar a liberdade e livre determinação desses grupos”. Além disso, acrescentou que: “A Constituição não obrigou nem proibiu o uso da sexualidade. Assim, é um direito subjetivo da pessoa humana, se perfilha ao lado das clássicas liberdades individuais”.

Os argumentos em favor da aprovação do julgamento homoafetivo também salientam a lacuna legislativa de âmbito federal, haja vista os parlamentares do Congresso Nacional não terem regulamentado ainda o vínculo homoafetivo, conforme pronunciamento dos ministros R. L. e G. M. (O Estado de São Paulo, 05/05/2011).

Por fim o preconceito e a intolerância oprimem simbolicamente a emergência dos movimentos sociais que reivindicam o reconhecimento da pluralidade de modos de ser e agir em sociedade. Nesse aspecto a decisão do STF ressoou o clamor da luta democrática por direitos iguais que desnuda a hierarquização das diferenças nas sociedades excludentes.

Considerações finais

A experiência social do reconhecimento de direitos emana de diferentes cenários onde os atores — indivíduos de carne e osso — agem mutuamente e reinventam práticas democráticas de convivência.

Nas justificativas dos atores que interagem no campo jurídico, a interpretação da demanda dos grupos homossexuais por reconhecimento da união homoafetiva aproxima-se dos argumentos teóricos de Lefort e Dumont e da proposta da norma da paridade participativa recomendada por Fraser. A decisão do judiciário pela equiparação de diferentes práticas de convivências — heterossexual e homossexual — se sustenta no reconhecimento de direitos subjetivos, no direito a ter direitos, para estimular mudanças dos costumes tradicionais, ou seja, para mobilizar questionamentos aos “padrões institucionalizados de valoração cultural”. De acordo com isso, observam-se os efeitos dessa decisão sobre a possibilidade de ruptura da hierarquia das diferenças, bem como da abstração dos direitos humanos, percebida através de uma política da vida que valoriza a igualdade social com a inclusão de diferentes modos de viver.

Pode-se dizer que a condição de ser par, como salienta Fraser (2007, p.131), é a norma da paridade de participação que opera como “linguagem contestatória e de deliberação pública” sobre a questão de justiça. A luta por reconhecimento potencializa a exigência de paridade dos atores na esfera pública. Embora a norma tente regular e incorporar novas formas de conduta como política da vida, ela não garante inibir as razões dos preconceitos e da intolerância que levam à violência física e simbólica.

Isso posto, no âmbito da ação do Estado democrático foi possível observar o movimento dialético dos conceitos e da realidade empírica, a dupla hermenêutica da prática discursiva sobre os direitos do homem e justiça: uma construída no campo intelectual, outra, no institucional jurídico. Ambas as práticas elucidam a experiência dos atores sociais engajados em demandas por novos direitos e por igualdade.

A referência aos direitos humanos e à paridade participativa sustenta o significado da contestação dos direitos estabelecidos, quando esse fere o respeito à diferença, em favor da emergência de novos direitos. Por fim as lutas por direitos e por justiça explicitam a tensão intrínseca a condições sociais das relações situadas

historicamente a qual impulsiona a mudança de mentalidades e de práticas culturais.

Referências Bibliográficas

COLLING, Leandro. **Teoria queer**. Salvador, 2007. (Dicionário – verbetes). Disponível em:

<http://www.cult.ufba.br/maisdefinicoes/TEORIAQUEER.pdf> Acessado em 27 de setembro de 2012.

CORREIO DO POVO, “União entre gays: STF vota hoje”. Porto Alegre, 05/05/2011, p. 18.

DUMONT, Louis. Casta, racismo e estratificação. In: AGUIAR, N. (Org.). **Hierarquia e classes**. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 1974.

DUMONT, Louis. **O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna**. Rio de Janeiro: Ed. Rocco, 1985.

DUPUY, Jean-Pierre. Natureza e diferença. **Revista de Filosofia e Política**. Porto Alegre: L&PM/CNPQ/FINEP, n. 4, p. 13-27, 1987.

FOLHA DE SÃO PAULO, “O destino histórico do índio brasileiro é deixar de ser índio e se tornar um cidadão brasileiro”. Entrevista com o cientista político. São Paulo, 02/09/1994, p. 13.

FRASER, Nancy. Redistribution and recognition. In: FRASER, Nancy. **Justice interruptus: critical reflections on the “postsocialist” condition**. New York: Routledge, 1997.

FRASER, Nancy. Rethinking the public sphere. In: FRASER, Nancy. **Justice interruptus: critical reflections on the “postsocialist” condition**. New York: Routledge, 1997.

FRASER, Nancy. Reconhecimento sem ética? **Revista Lua Nova**, São Paulo, n. 70. p. 213-222, 2007.

LEFORT, Claude. **A invenção democrática**. São Paulo: Brasiliense, 1983.

MARX, Karl. A mercadoria. In: MARX, K. **El capital**. Madrid: Ed. Siglo XXI, 1976. Tomo I, v.1.

O ESTADO DE SÃO PAULO, “STF aprova por unanimidade reconhecimento da união homoafetiva”. São Paulo. Disponível em:<http://estadao.br.msn.com/ciencia/artigo.aspx?cp-documentid=28636940>Acessado em 05 e 06 de maio de 2011.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Direitos Humanos: o desafio da interculturalidade. **Revista Direitos Humanos**. Brasília: Revista publicada pela Secretaria Especial de Direitos Humanos da Presidência da República. n. 2 p. 10-18, junho 2009. Disponível em:http://portal.mj.gov.br/sedh/biblioteca/revista_dh/dh2.pdf Acesso em: 19/05/2011.

TOURAINÉ, Alain. **Iguais e diferentes: poderemos viver juntos?** Lisboa: Instituto Piaget, 1997. (Epistemologia e Sociedade)

Recebido em 12/11/2013 e
aceito em 14/05/2014.

Resumo: *A recente decisão do Supremo Tribunal Federal (STF) brasileiro, em 2011, acerca do reconhecimento da união homoafetiva nos traz a pertinência da abordagem sobre a antinomia da igualdade e diferença na sociedade contemporânea. A tese desse artigo está em demonstrar que a decisão dos atores do judiciário, no que tange ao argumento jurídico da aprovação da união homoafetiva, pode-se captar argumentos de justificação dos "direitos dos indivíduos a ter direitos", similar à interpretação de autores que desenvolvem a problemática da igualdade e diferença no campo teórico das ciências sociais. Para analisar essa dupla hermenêutica que se apresenta articulada no discurso jurídico dos atores 10 (dez) ministros) do STF, recorre-se às ideias de Claude Lefort, Louis Dumont e Nancy Fraser. Os argumentos dos ministros foram colhidos em fontes jornalísticas no período final do julgamento. Relacionam-se os aportes de Lefort, Dumont e Fraser para identificar no julgamento dos ministros do STF sobre a matéria da união homoafetiva, a explicitação da dupla hermenêutica discursiva sobre os direitos humanos nos campos intelectual e jurídico-institucional. Por fim demonstra-se a complexidade da experiência dos novos atores sociais na luta por reconhecimento à diferença na sociedade contemporânea.*

Palavras chave: *sociologia, direitos do homem, igualdade, diferença, ator social, justiça.*

Title: *Antinomies of equality and difference in contemporary society*

Abstract: *The recent decision of the Supreme Court (STF) of Brazil, in 2011, about the recognition of the union homoafetiva brings to the purpose of the approach on the antinomy of equality and difference in contemporary society. The thesis of this article is to demonstrate that the decision of the judicial actors, regarding the legal argument of the approval of the union homoafetiva, you can capture arguments of justification of "the rights of individuals to have rights" similar to the interpretation of authors, who develop the issue of equality and difference in the theoretical field of social sciences. The arguments of the ministers were collect from newspapers sources through the trial. Relates to the ideas of Lefort, Dumont e Fraser for identify at trial of the Supreme Court on the issue of homo-affective union, a double hermeneutic of discourse on the human rights in the intellectual and juridical institucional fields. Towards demonstrate the complexity of the experience of the new social actors in the struggle for recognition of difference in contemporary society.*

Keywords: *sociology, human rights, equality, difference, social actor, justice.*
