

# Pedagogia da diferença ou metafísica da diferença?

Sinésio Ferraz Bueno

**Como citar:** BUENO, Sinésio. Pedagogia da diferença ou metafísica da diferença?. *In*: PAGNI, Pedro Angelo; BUENO, Sinésio Ferraz; GELAMO, Rodrigo Pelloso (org.). **Biopolítica, arte de viver e educação**. Marília: Oficina Universitária; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2012. p. 103-121.  
DOI: <https://doi.org/10.36311/2012.978-85-7983-274-1.p103-121>



All the contents of this work, except where otherwise noted, is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0).

Todo o conteúdo deste trabalho, exceto quando houver ressalva, é publicado sob a licença Creative Commons Atribuição-NãoComercial-SemDerivações 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0).

Todo el contenido de esta obra, excepto donde se indique lo contrario, está bajo licencia de la licencia Creative Commons Reconocimiento-No comercial-Sin derivados 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0).



UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA  
"JÚLIO DE MESQUITA FILHO"  
Campus de Marília



**CULTURA  
ACADÊMICA**  
*Editora*



All the contents of this work, except where otherwise noted, is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0).

Todo o conteúdo deste trabalho, exceto quando houver ressalva, é publicado sob a licença Creative Commons Atribuição-NãoComercial-SemDerivações 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0).

Todo el contenido de esta obra, excepto donde se indique lo contrario, está bajo licencia de la licencia Creative Commons Reconocimiento-No comercial-Sin derivados 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0).

## CAPÍTULO 5

### PEDAGOGIA DA DIFERENÇA OU METAFÍSICA DA DIFERENÇA?

*Sinéio Ferraz Bueno*

Nas últimas duas décadas, o tema da diversidade cultural transportou-se da área sociológica e antropológica para o campo dos estudos em educação. Essa ênfase justifica-se plenamente, uma vez que, na área pedagógica, a reconfiguração dos currículos para uma direção menos eurocêntrica e, mais recentemente, as políticas de inclusão e o combate ao *bullying* têm-se constituído como assuntos imperiosos. No campo da filosofia da educação, esse movimento histórico tem sido correspondido por uma significativa produção acadêmica, que situa o tema da diferença como eixo organizador dos debates em torno da diversidade cultural. Amparados por autores pós-estruturalistas e por alguns filósofos contemporâneos, alguns pesquisadores em filosofia da educação, que por motivos meramente retóricos, aqui serão simplificarmente rotulados como “pedagogos da diferença”, apresentam como premissa comum a pretensão de estarem a realizar uma crítica radical da metafísica. De maneira inesperada, porém, uma perversão singular parece se realizar, pois, expulsa por uma porta, a metafísica retorna,

disfarçada, pela outra. A disponibilidade dos espíritos humanos para um contato aberto e sem resistências à experiência da alteridade, premissa dada como horizonte possível pelos autores que estudaremos, configura-se como uma experiência de realização muito duvidosa para os homens reais, históricos e mortais. A ativação de mecanismos de defesa na relação com estrangeiros, estranhos e diferentes em geral é um fato incontrovertível atinente ao campo da psicanálise, cuja comprovação está à disposição de todos aqueles que tiverem o bom senso de não se refugiar em uma concepção idealista da natureza humana. Além disso, elementos retirados da antropologia de Lévi-Strauss e da filosofia de Nietzsche recomendam grandes ressalvas ao otimismo frente à possibilidade de superação do etnocentrismo e do paradigma da identidade. Será sobre esse caráter inesperadamente idealista e metafísico da pedagogia da diferença que buscarei discorrer, no presente artigo.

|

Um ponto de partida produtivo, pelo perfil panorâmico e estilo cuidadoso na apresentação dos argumentos, está no artigo “Alteridades y pedagogias. ¿O y se el outro no estuviera ahí?”, de Carlos Scliar (2002). O autor realiza uma crítica incisiva ao estilo enganador das políticas multiculturalistas no campo educativo. Sob qualquer uma de suas versões (conservadora ou empresarial; humanista liberal; liberal de esquerda; crítica), o multiculturalismo contorna a questão da diferença mediante sua redução à diversidade. Seja pela perspectiva neocolonial conservadora, que postula práticas de assimilação sem abrir mão da superioridade branca, seja mediante a ótica humanista liberal que denuncia o estado de privação cultural das minorias, visando em última instância ao nivelamento igualitário, seja pelo enfoque liberal de esquerda em sua obsessão diferencialista-igualitarista que reduz a diferença a nichos homogêneos relativos ao gênero (a mulher, o *gay*) à raça (o negro) ou à cultura (o indígena), ou ainda sob o olhar crítico que aborda a diferença como resultado da história e das relações de poder, o outro é reduzido à mesmidade de um *modo vivendi* em que lhe cabe ser tolerado, aceito, respeitado ou reconhecido, sem jamais ser enfrentado em sua potência existencial. Para Scliar, uma relação com

a diferença que não ocorra pelos caminhos estereotipados da mesmidade maligna, colonial ou politicamente correta, deve abrir-se à “[...] irrupción (inesperada) del otro, del ser-otro-que-es-irreductible-en-su-alteridad.” (2002). Ressalvando que ao ambiente escolar é própria justamente a mesmidade que proíbe a diferença, o autor postula uma “pedagogia da perplexidade”, concebida como “assombro permanente”, ou ainda, “[...] pedagogías para una espacialidad dual, antagónica, para un espacio que se abra al porvenir de un sujeto que, entonces, asume su propia finitud de ser otro, de no ser lo mismo.” (2002).

Um segundo autor a ser destacado percorre um caminho filosófico de crítica à metafísica, baseando-se em pontos comuns ao pensamento de dois filósofos modernos, para postular uma perspectiva fortemente relativista no campo cultural e pedagógico. Para Alfredo Veiga-Neto, no texto *Nietzsche e Wittgenstein: “Alavancas para pensar a diferença e a pedagogia”* (2004), ambos os filósofos, embora seguindo caminhos distintos, realizaram uma crítica de tal modo radical ao pensamento judaico-cristão, que sua leitura permite uma ótica promissora de desmetafísicação da pedagogia (p. 7). Dentro dos limites pretendidos no presente artigo, não será necessária a detalhação do percurso seguido pelo autor em sua articulação dos dois pensadores. Basta somente retomar o ponto central que Veiga-Neto extrai dessa peculiar leitura. Em seu entender, as reflexões acerca da diferença equivocam-se quando partem da indagação “que é a diferença?”, pois a própria questão, quando posta dessa forma, recairia no enfeitamento da linguagem denunciado por Wittgenstein. Considerando que a contingência e singularidade dos seres são uma condição ontológica, o que implica que as entidades jamais se repetem e que, portanto, toda busca pela identidade é uma tarefa simplesmente impossível, a questão que cabe colocar, segundo Veiga-Neto, passa a ser outra. A indagação sobre a diferença deve ser substituída pela interrogação a respeito da identidade, uma vez que “a diferença é”, no sentido intransitivo do verbo *ser* (2004, p. 10). O paradigma metafísico da identidade dá lugar, em sua abordagem, à anterioridade da diferença, de maneira a caracterizar com maior propriedade a radicalidade inosotrópica do mundo. Em termos pedagógicos, trata-se de empreender uma dessacralização da educação,

tendo em vista que o terreno profano pisado pelos homens não oferece garantias perfeitas ou absolutas que possam guiá-los em seu ofício.

Em outro artigo, as implicações pedagógicas do trajeto antimetafísico de Veiga-Neto ficam mais claras. No texto “Cultura, culturas e educação”, o autor parte do que entende ser um dos pilares da concepção moderna de educação, a saber, o texto de Kant *Sobre a pedagogia*, para denunciar a ideologia monoculturalista, eurocêntrica e germânica que condiciona o campo pedagógico. A maioria iluminista kantiana, para muitos considerada como um ideal a ser universalizado, é caracterizada por Veiga-Neto como sendo símbolo da mais perfeita arrogância universalista posta a serviço da limpeza do mundo (2003, p. 6). Sob o imperativo da exportação do modelo ocidental subentendido como signo indiscutível do progresso da humanidade, teria prevalecido a ilusão de um isotropismo universal inimigo de toda diferença. Ecoando certas conclusões consagradas pela antropologia e pelo pós-estruturalismo, Veiga-Neto considera muito mais produtiva a substituição do termo “Cultura” pelo termo mais humilde “culturas”, buscando assim abrir horizontes pedagógicos supostamente protegidos dos padrões hegemônicos da civilidade ocidental. Demonstrando-se nesse aspecto menos cético do que Carlos Scliar quanto à validade pedagógica do multiculturalismo, Veiga-Neto defende que a perspectiva multiculturalista apresenta potenciais promissores para o campo pedagógico, quando comparada às diretrizes curriculares do modelo universalista europeu. Sob essa ótica, a pedagogia multicultural substitui a pretensão metafísica de dizer o que é o mundo, pelo objetivo mais humilde de dizer como o mundo se constitui no que é, por meio de jogos de saber e de poder que nada têm de absolutos e que podem ser interpelados por outras formas de estar no mundo (2003, p. 9).

Seguindo uma perspectiva mais próxima daquela de Scliar, que, conforme vimos, desconfia de toda forma de multiculturalismo, Jorge Larrosa, em seu texto “¿Para que nos sirven los extranjeros?”, considera a boa vontade multiculturalista uma fachada para a indiferença frente aos diferentes ou estrangeiros, de maneira a que o contato com o outro não apareça como experiência ameaçadora para a identidade arrogante do eu (2002, p. 9). Larrosa refere-se à estrutura da compreensão, proposta por Gadamer para conceitar o contato entre o eu e outro, como uma relação dialeticamente mediada,

caracterizando-a como uma forma disfarçada de anular o estranhamento. Na modernidade, a relação com a alteridade seria similar ao modelo descrito por Gadamer. Para Larrosa, a hermenêutica gadameriana, embora comporte um momento inicial de estranhamento frente à alteridade, acaba conduzindo a uma síntese apaziguadora, na qual os potenciais de estranhamento são neutralizados pela recomposição da identidade do eu (2002, p. 10). Esse movimento de recomposição da familiaridade inicialmente ameaçada comprometeria as propostas multiculturalistas de contato com o estrangeiro, já que, na referida relação, a diferença, reduzida à condição de “diversidade cultural”, seria avaliada em termos de sua valia potencial, ou de sua utilidade para um eu acovardadamente refugiado em sua certeza identitária. Ao final desse processo, a riqueza da diferença é arrogantemente subsumida sob os padrões da mesmidade aparentemente segura e confortável. Sob o rolo compressor da síntese dialética, os estrangeiros cumpririam somente o papel de realimentar a ficção identitária e a sua falsa segurança, em nome da qual ela é sustentada. A neutralização da diferença potencialmente encarnada no estrangeiro impede que um genuíno movimento de autocompreensão do eu possa se realizar: “¿No será el extranjero el que nos hace extranjeros y, justamente por eso, el que nos permite ser nosotros mismos?” (2002, p. 15).

Finalmente, um quarto autor pode ser acrescentado ao rol que aqui denominamos “pedagogia da diferença”. Em artigo intitulado *A produção social da identidade e da diferença*, Tomaz Tadeu da Silva defende a necessidade de uma pedagogia centrada na crítica política da identidade e da diferença, como maneira de superar abordagens multiculturalistas que tendem a naturalizar e essencializar a diferença (2010). Partindo de uma conceituação linguística da diferença, o autor defende a tese de que é preciso inverter a concepção comum de acordo com a qual a diferença seria produto da identidade. Para ele, é exatamente contrária a concepção correta: a diferença é originária e dela deriva a identidade (2010, p. 1). Além disso, como criações sociais e culturais, identidade e diferença são o “[...] resultado de atos de criação *linguística*” (2010, p. 2, grifo do autor). Mais explicitamente, identidade e diferença “[...] não são seres da natureza, mas da cultura e dos sistemas simbólicos que a compõem” (p. 2). Baseando-se na análise linguística produzida pelo filósofo francês Jacques Derrida, Tomaz Tadeu da Silva enfatiza que a origem social e cultural

da produção das identidades e diferenças implica sua determinação por vetores de força e relações de poder, permitindo demarcações de fronteiras entre grupos, oposições binárias (“nós” e os “outros”), hierarquizações e processos de normalização. É por meio destes que, sob determinadas relações de poder, a produção da identidade assume caráter de fetiche: “A identidade normal é ‘natural’, desejável, única.” (2010, p. 4). Entretanto, Tomas Tadeu assinala os potenciais subversivos da linguagem, graças a suas propriedades de performatividade (Austin) e citacionalidade (Derrida), as quais possibilitam que a repetição contínua de identidades hegemônicas possa ser interrompida, questionada e subvertida. Para o autor, tais possibilidades de subversão das identidades constituídas, por meio da diferença, apresentam um potencial pedagógico inestimável, desde que os currículos escolares possam estimular a exploração de possibilidades de transgressão e desestabilização das identidades hegemônicas que predefinem o que é a “normalidade”. Na conclusão de seu texto, Tomaz Tadeu da Silva enfatiza a importância de uma “pedagogia da diferença” que seja capaz de desestabilizar as identidades existentes, em nome de uma produção de diferenças irreduzível à identidade. Estudantes deveriam ser estimulados a explorar potencialidades de perturbação e transgressão das identidades existentes, por meio de estratégias pedagógicas que desestabilizem as identidades adquiridas: “[...] hibridismo, nomadismo, travestismo, cruzamento de fronteiras.” (2010, p. 10).

## ||

Em um texto com notáveis conotações filosóficas, o antropólogo Claude Lévi-Strauss explicita sua crítica incisiva à concepção ocidental de progresso, caracterizada, como sabemos, pela continuidade linear do controle técnico do homem sobre o meio natural. O principal aspecto criticado pelo antropólogo é a primazia indiscutível da civilização ocidental sobre todas as demais, uma vez que o critério adotado para aferição do nível de progresso é justamente aquele em que o mundo eurocêntrico se revelou superior, a saber, a quantidade *per capita* de energia acumulada. Para denunciar a inadequação dessa forma de comparar as culturas, Lévi-



Strauss lança mão dos movimentos das peças do jogo de xadrez. Para ele, o movimento do cavalo, que pode progredir no tabuleiro em um sentido regressivo ou lateral, seria mais adequado para ilustrar o que é o progresso, quando comparado à forma habitual, que, sendo progressiva e linear, assemelha-se ao movimento do peão no jogo de xadrez (1985, p. 62). Em outras palavras, dependendo do critério adotado para comparar as culturas, chegaríamos a resultados diferentes: se adotarmos o triunfo em meios geográficos hostis, os esquimós e os beduínos seriam a cultura mais avançada; se a aptidão para vencer desequilíbrios geográficos, os hindus, e assim por diante. Sem prejuízo da indiscutível validade da argumentação desse genial antropólogo para o desmascaramento das justificativas ideológicas utilizadas para legitimar diversas políticas imperialistas impostas pela civilização ocidental sobre outras populações, é lícito argumentar que, sem se dar conta disso, Lévi-Strauss deixou-se envolver pelo “efeito bumerangue” em que recai toda argumentação que se pretende anti-etnocêntrica. De fato, ao denunciar o caráter unilateral da superioridade da civilização ocidental, ele termina por respaldar o eurocentrismo, uma vez que o humanismo intrínseco a seu texto é fruto exatamente do progresso que ele critica. A capacidade de relativização de valores morais, religiosos e políticos, e sua decorrente qualidade de valorizar as diferenças, é uma das realizações mais importantes da civilização ocidental, e, portanto, testemunha o progresso do Espírito, no sentido hegeliano do termo.

Sem pretender me alongar excessivamente sobre esse importante texto do antropólogo, gostaria de apontar um segundo argumento por ele discorrido, que se revela essencial para o desenvolvimento do presente artigo. Lévi-Strauss define o etnocentrismo como uma tendência universal intrínseca a todas as culturas humanas. Todos os povos, sem exceção, consideram-se o supassumo da humanidade, os “bons”, os “excelentes”, os “perfeitos”, reservando aos diferentes os adjetivos mais depreciativos possíveis, os “bárbaros”, os “maus”, os “perversos” (1985, p. 54). Dessa maneira, a própria circunscrição da identidade cultural de qualquer população humana somente se realiza graças a uma lógica que exclui a diferença ou, mais precisamente, a estranheira. Eu só posso realizar a minha identidade cultural e assim me reconhecer como membro de uma comunidade se, para além das fronteiras espaciais da minha cultura, existirem estrangeiros, com costumes e valores

diferentes que eu possa depreciar como signo de inferioridade. A identidade cultural está estruturada sobre uma lógica dialética: o “eu” tem como condição de existência a negação do “outro”. Longe de ser mero efeito perverso e ideológico, ainda que essa dimensão não possa ser ignorada, quando se trata de analisar a história dos imperialismos, a exclusão prévia da diferença não é uma primazia da civilização ocidental, pois se constitui, muito pelo contrário, como a própria condição mediante a qual toda identidade cultural pode existir e subsistir.

A exclusão da diferença (e não apenas do “diferente”, como abordou Lévi-Strauss) como condição de sobrevivência da espécie humana foi assinalada com precisão filosófica justamente por Nietzsche. No aforismo 111 de sua *Gaia ciência*, o filósofo discorre sobre a capacidade de perceber “similitudes” entre as coisas, ainda que, de fato, não existam duas coisas que sejam exatamente iguais. A qualidade do espírito de reconhecer semelhanças entre as coisas configurou-se como condição fundamental para a existência da espécie humana, pois os seres humanos que raciocinavam de maneira diversa (ou seja, localizando somente as diferenças entre as coisas), desapareceram da face da terra. Aponta Nietzsche que a capacidade rápida de diferenciação entre “amigos” e “inimigos” insere-se no conjunto de mecanismos secretos graças aos quais a espécie humana pôde se adaptar a contextos hostis. Embora sublinhe que essa forma de pensar é ilógica, uma vez, repetimos, que sequer um grão de areia, se bem examinado ao microscópio, revela-se idêntico a outro, a capacidade de representar identificações é essencial para a sobrevivência do gênero humano. Mesmo conhecido como crítico radical da metafísica, Nietzsche, no texto em questão, é perfeitamente coerente com seu alerta acerca da necessidade de, “[...] recuando alguns degraus”, o pensador antimetafísico, após realizar seu esforço de superação de todo tipo de dogma, reconhecer que da metafísica se originou “[...] o maior avanço da humanidade, e como sem este movimento para trás nos privaríamos do melhor que a humanidade produziu até hoje.” (1987, p. 29). Para maior clareza, citemos o filósofo:

E era essa inclinação predominante que levava a tratar as coisas que se pareciam como se elas fossem iguais, inclinação ilógica, contudo, - porque, em si, não há duas coisas que sejam iguais - foi essa inclinação que primeiro forneceu a base de toda a lógica. Do mesmo modo, para que nascesse o conceito de substância indispensável à lógica, ainda que

estritamente falando nada de real lhe corresponda, foi necessária que se não visse, nem sentisse, durante muito tempo o que há de mutável nas coisas; os seres que não viam muito bem tinham superioridade sobre aqueles que percebiam as ‘flutuações’ de todas as coisas. Toda a prudência exagerada em tirar conclusões, qualquer tendência para o ceticismo, constituem já em si próprias graves perigos para a existência. (1987, p. 136).

Temos assim que, embora seja perfeitamente lógico reconhecer a anterioridade da diferença sobre a identidade, pelos motivos que expusemos, se os homens insistissem nessa primazia simplesmente não teriam sobrevivido aos obstáculos impostos pela hostilidade da natureza. Sob esse aspecto, está perfeitamente certo o autor já mencionado, que advoga pela “[...] radicalidade inosotrópica do mundo” (VEIGA-NETO, 2004, p. 10). Porém, não necessitamos enveredar pela difícil tarefa de ter que decidir sobre a primazia ontológica da diferença ou da identidade. Basta que consideremos que a capacidade de localizar identidades entre as coisas, de estabelecer princípios universais de conhecimento e de julgamento, são qualidades essenciais para a sobrevivência da espécie humana e, sob esse aspecto, certo “estilo metafísico de pensar” é inestimável.

Sob esse pano de fundo antropológico e filosófico, gostaria de acrescentar um ponto de vista que considero de bastante valia, no sentido de refutar o quadro argumentativo da “pedagogia da diferença”. Em artigo de grande importância para o desenvolvimento do aparato técnico da clínica psicanalítica, Freud discorre com grande precisão sobre o contato do aparato psíquico com o mundo “lá fora”. Partindo do pressuposto de que a mente humana se relaciona com a realidade externa orientada pela primazia de buscar o prazer e evitar o desprazer, Freud formulou o conceito de narcisismo como sendo “[...] uma catexia libidinal original do ego, parte da qual é posteriormente transmitida a objetos, mas que fundamentalmente persiste e está relacionada com as catexias objetais, assim como o corpo de uma ameba está relacionado com os pseudópodes que produz.” (1996, p. 83). Essa modalidade de relação com o mundo externo obedece a um princípio estabelecido muito precocemente, na relação do bebê com o seio materno. Quando o bebê percebe o seio materno como objeto gerador de prazer, mas que nem sempre está presente, seu aparelho psíquico é forçado a perceber a diferença entre si próprio e o outro. Essa

distinção introduz a condição de desamparo e de dependência do infante em relação ao mundo externo, traduzindo-se como “[...] medo da perda de amor” (FREUD, 1974, p. 147). Nesse processo, o princípio de prazer passa a ser gradativamente substituído pelo princípio de realidade, sendo a distinção entre o eu e o outro, que introduz pela primeira vez na vida a diferença, uma distinção primordial que será o protótipo de todas as distinções posteriores (MEZAN, 1985, p. 356). É mediante o “medo da perda de amor”, que exporia a criança a toda sorte de perigos, que a própria noção de bem e de mal se estabelece pela primeira vez. “Bem” é tudo aquilo que proporciona prazer, cujo modelo inaugural é o seio materno, e “mal” é tudo aquilo que ameaça com a perda de amor (FREUD, 1974, p. 147-148). Essa distinção inaugura, portanto, todo o futuro trajeto de relações com o mundo externo, a partir de uma lógica binária muito simples, que atrai a semelhança e repele a diferença. Guiada pelo imperativo narcisista, que tende a estabelecer conexões, ou catexias com o mundo externo, obedecendo ao rigoroso preceito de encontrar nos objetos externos uma extensão do próprio ego, a libido narcísica instaura, segundo Freud, quatro tipos básicos de ligação: “[...] (a) o que ela própria é, isto é, ela mesma, (b) o que ela própria foi, (c) o que ela própria gostaria de ser, (d) alguém que foi uma vez parte dela mesma.” (1996, p. 97).

Em uma de suas obras terminais, de grande relevância filosófica e política, ao examinar a inconsistência radical do mandamento cristão do amor ao próximo, Freud se expressou de maneira similar a esses quatro tipos de catexia libidinal. Com notável precisão, o médico austríaco delimitou a configuração básica de relação que os homens estabelecem com seus semelhantes e com o “outro”. Partindo da hipótese dificilmente questionável de que o amor é um bem valioso que não pode ser desperdiçado, Freud conclui que o amor por uma outra pessoa requer algum tipo mínimo de merecimento. Assim, eu posso amar alguém mediante traços básicos de identificação ou de idealização (que correspondem aos itens a, b e c, já citados). Decorre disso que, sob a condição de estranho que alguém ocupar em relação a mim, sem qualquer significação para a minha vida emocional, vale dizer, sem qualquer vínculo narcísico para minha economia psíquica, me será muito difícil amá-lo (1974, p. 171). As principais implicações dessa formulação para o tema central deste artigo não advêm apenas dessa

impossibilidade emocional de amar alguém radicalmente diferente, pois o outro não é apenas uma entidade dificilmente transformável em objeto de amor, visto que, dada a existência das pulsões agressivas no aparato psíquico, ele também é alguém sobre quem poderei satisfazer minha agressividade, explorar seu trabalho sem permissão, utilizá-lo como objeto sexual, tomar suas posses, e, no limite, “[...] causar-lhe sofrimento, torturá-lo, matá-lo.” (1974, p. 133).

A existência da hostilidade primária nos seres humanos introduz, portanto, enormes dificuldades na relação com diferentes, estranhos e estrangeiros. Sob a denominação “narcisismo das pequenas diferenças”, Freud descreve as fortes inclinações que as populações em geral apresentam no sentido de servir-se de populações vizinhas como escoadouro para a hostilidade. Comunidades com territórios adjacentes, mesmo que muitas vezes mostrem diversos traços de semelhança com a cultura vizinha, tendem a supervalorizar algumas pequenas diferenças e, dessa forma, inventar uma estrangeiridade negativa por meio da qual as pulsões agressivas podem ser escoadas para fora. Esse desvio da hostilidade sobre grupos estrangeiros, ou estranhos, providencia vantagens nada desprezíveis para a manutenção da unidade cultural e política, porque permite que, no interior da própria comunidade, somente laços fraternos e libidinais de identificação possam prosperar. A comunidade se mantém unida e mutuamente identificada graças à existência de estrangeiros e diferentes que sirvam como referencial negativo: “é sempre possível unir um considerável número de pessoas no amor, enquanto sobram outras pessoas para receberem as manifestações de agressividade.” (1974, p. 136). Respondendo ao possível argumento de que o fundamento da comunidade cristã é o amor universal, Freud observa, de maneira muito pertinente, que mesmo as comunidades cristãs reservaram, ao longo da história, a mais cruel intolerância frente a todo tipo de hereges e não-cristãos (p. 136-137).



Em artigo denominado “Ciladas da diferença”, o sociólogo Antônio Flávio Pierucci (1990) caracteriza o empunhamento orgulhoso da bandeira das diferenças por parte dos movimentos sociais nas últimas décadas (negros, mulheres, homossexuais etc.) como postura indicativa de certa “recém chegada inocência”, pois a certeza e a ênfase sobre a existência das diferenças foi originariamente uma plataforma da direita e não da esquerda. Segundo o autor, mais precisamente, a primeira direita da história, aquela que reagiu à Revolução Francesa, inspirou-se na evidência empírica das diferenças, em especial sob o registro racial, sexual e nacional, para reagir à bandeira universalista de igualdade e fraternidade (1990, p. 3). Sob essa chave explicativa, racismos e preconceitos não denotam rejeição da diferença, mas exatamente seu contrário: atenção, certeza e celebração da existência das diferenças. “O racismo não é primeiro rejeição da diferença, mas obsessão com a diferença, seja ela constatável, ou apenas suposta, imaginada, atribuída.” (1990, p. 4). Para Pierucci, o enfoque realizado pelos movimentos sociais de esquerda e pelos círculos acadêmicos de maior prestígio intelectual produz o efeito perverso de obscurecer ou de “embaçar o foco” da guerra ideológica. A atmosfera pós-moderna dos ambientes acadêmicos e da esquerda em geral não assusta nem um pouco as cabeças de direita:

Trata-se de um discurso absolutamente palatável e familiar à direita popular. Para um indivíduo dessa direita, o discurso não palatável, aquele que mais do que qualquer outro desencadeia sua violência verbal, lhe arranca imprecações, injurias e acusações não raro ferozes, aquele que provoca sua ojeriza e lhe causa urticária é, ainda hoje, duzentos anos depois, o discurso dos Direitos Humanos, o discurso revolucionário da igualdade, seja a igualdade diante da lei, seja a igualdade de condições econômicas (a conquistar como direito), seja a igualdade primeira de pertencermos todos à mesma condição, a igualdade ao nascer. (1990, p. 4).

Antônio Flávio Pierucci acrescenta um segundo fator complicador atinente ao charmoso culto da diferença. Ao optar pelo recorte da diferença como critério de opção política, o homem de esquerda se vê diante de um fator complicador inexistente para o homem de direita, posto que, enquanto

para este a opção pela diferença em si mesma já é suficiente para demarcar os terrenos ideológicos, para aquele tal opção tem de ser complementada pelo horizonte da igualdade. Em outras palavras, para quem é de esquerda, a opção pela diferença, no fundo, significa, “diferença com igualdade”, o que elitiza o discurso, pois necessita de explicações complementares, trabalho adicional que a direita não necessita fazer. De acordo com Pierucci, quando a esquerda abraça a causa das diferenças, em virtude da necessidade de ressaltar que todos somos “diferentes mas iguais”, para distinguir-se da obsessão racista que igualmente clama pela diferença, o militante de esquerda corre sérios riscos de ser mal entendido, porque “[...] joga no campo do inimigo”, “[...] podendo fazer gol contra” (1990, p. 5).

No fundo, tudo se passa no campo das esquerdas como se aqueles que defendem a diferença e a celebram soubessem que transportam uma carga explosiva que, mal usada, pode detonar um potencial destrutivo cujos alvos serão, com toda a certeza, os indivíduos e os grupos mais frágeis, subordinados, oprimidos, discriminados e estigmatizados que de saída se queria defender, promover, resgatar, libertar e assim por diante. (1990, p. 5).

Desse modo, para não cair na “cilada da diferença”, mesmo o mais aguerrido militante de esquerda que apaixonadamente abraça essa causa não poderá renunciar ao campo epistemológico da universalidade, caso não queira que seu discurso incorra no irracionalismo do qual acusa a direita. Gostaria de lançar mão dessa genial chave explicativa proposta por Pierucci, para continuar nossas reflexões sobre os “pedagogos da diferença”. Quando levamos em conta as dificuldades inerentes ao contato com estrangeiros e diferentes, tanto sob a abordagem antropológica, quanto sob a abordagem psicanalítica, sem descuidar das vantagens que, de acordo com Nietzsche, a lógica identitária proporcionou para a sobrevivência da espécie humana, a ênfase dedicada pelos autores tratados na primeira parte deste artigo à primazia da diferença sugere que tais pensadores foram vitimados pela cilada descrita por Pierucci. A esse respeito, elenco a seguir algumas dificuldades evidentes que podem ilustrar essa inusitada recaída.

Embora a armadilha analisada por Pierucci envolva grupos organizados e seu ingênuo compartilhamento com um campo semântico originalmente pertencente a racistas e fascistas em geral, ela é perfeitamente

aplicável ao tema sobre o qual estamos refletindo. De fato, se levarmos em conta que tanto os integrantes de tais movimentos sociais, quanto os filósofos da educação aqui analisados, defendem uma postura humanista de reconhecimento da diferença e dos diferentes, contra a subsunção opressora aos padrões de identidade historicamente hegemônicos nas sociedades ocidentais (resumidamente: o macho branco cristão heterossexual), é preciso ressaltar o equívoco cometido, não somente pelos militantes de movimentos sociais, mas também pelos filósofos da educação aqui citados, quando a ênfase na diferença declara sua pretendida independência em relação aos referenciais de universalidade. Com efeito, é essa a fragilidade apontada por Pierucci, a saber, a pretensão de que a dignidade da diferença possa se sustentar por si mesma, sem ter que recorrer ao pano de fundo universalista que declara a igualdade de todos os seres humanos, independentemente de sua origem de gênero, de etnia ou de escolha sexual. A defesa incondicional da diferença no campo pedagógico realizada pelos autores aqui citados incorre em idêntica presunção, uma vez que a universalidade, ora representada pelo multiculturalismo, pela Cultura Ocidental ou pela metafísica, transpõe como um inimigo comum a ser combatido justamente em nome da dignidade da diferença. Inadvertidamente, nossos pedagogos não conseguem escapar das malhas da cilada da diferença, pois sua defesa incondicional da diferença e do diferente é realizada em nome da dignidade universal do ser humano, e esse pano de fundo universalista desvenda a sobrevivência do “estilo metafísico de pensar”, mesmo sob a pretensão de uma contundente e definitiva derrota da metafísica. Além dessa similaridade com o fenômeno analisado por Pierucci, vale acrescentar que a pedagogia da diferença apresenta uma segunda fraqueza, agora de natureza epistemológica: ao consagrar a primazia e intransitividade da diferença, esta imediatamente se converte em uma categoria absoluta, migrando para o reino suprafísico originalmente habitado pelas ideias platônicas. A diferença consagra-se, então, como categoria absoluta e única a governar o universo empírico.

A tais dificuldades, podemos acrescentar algumas breves indagações que talvez possam explicitar os riscos corridos quando a diferença é transformada em dogma.



1. Se a todas as culturas, e não somente à nossa velha cultura ocidental, é intrínseca a tendência do julgamento etnocêntrico descrito por Lévi-Strauss, e se a libido narcísica exerce uma força gravitacional sobre as catexias objetais, como poderá ser possível enfrentar a “[...] potência existencial” “do ser-outro-que-é-irreduzível-em sua-alteridade” (SCLIAR, 2002)? Como será possível superar o “[...] isotropismo universal inimigo de toda diferença” (VEIGA-NETO, 2003)? Como poderemos estabelecer com o outro uma relação não reduzida à “[...] síntese apaziguadora dos potenciais de estranhamento”, de maneira a alcançarmos um “[...] genuíno movimento de autocompreensão do eu” (LARROSA, 2002)? Ou, ainda, será possível, e mesmo desejável, explorar pedagogicamente as “[...] possibilidades de transgressão e desestabilização das identidades hegemônicas que predefinem o que é a ‘normalidade’” (SILVA, 2010)? É importante salientar que não se trata de desqualificar *a priori* a validade humanista das proposições arroladas pelos autores aqui denominados “pedagogos da diferença”. Conforme já foi destacado no presente artigo, elas são animadas pela indiscutível dignidade universal do ser humano, intensamente propagada pelo iluminismo europeu e aqui repercutida por meio da ênfase na perspectiva de que cada um possa viver plenamente sua singularidade individual ou cultural, contra toda tendência totalitária de neutralização da diferença. Trata-se, isto sim, de indagar acerca da própria viabilidade concreta e histórica de que os seres humanos, sob a categoria de refêns do etnocentrismo e da libido narcísica, ainda que possam e devam entregar-se a projetos pedagógicos iluministas de superação de suas mesquinhas condições de existência, sejam algum dia capazes de entregar-se a relações tão desarmadas com a estrangeiridade radical do outro.
2. Considerando que a valorização das diferenças, tal como proposta pelos autores, pressupõe certo relativismo cultural, uma vez que prescinde de categorias universais muito caras ao pensamento ocidental, não estariam nossos pensadores recaindo em um antiuniversalismo suicida e irracionalista, que impossibilita uma resposta rápida e precisa diante de trágicos acontecimentos contemporâneos? Explicando melhor, ao se abrir mão de uma concepção universal de gênero humano, por sua incompatibilidade com a primazia da diferença, como poderemos

expressar juízos de condenação frente a regressões ao estado de barbárie que acontecem no interior da cultura ocidental (como o recrutamento de adolescentes pelo tráfico, nos morros cariocas e em outras cidades brasileiras) ou em outras culturas (como a condenação da iraniana Sakhiné ao apedrejamento, baseada em uma interpretação fundamentalista de um texto religioso)? Como sustentar a concepção básica dos direitos humanos, se o que temos são somente diferenças irreduzíveis a qualquer julgamento de teor universalista? Ou, ainda, em termos pedagógicos, como justificar projetos que visam à alfabetização universal, se em determinados contextos culturais prevalecem tradições orais que em princípio prescindem do acesso à norma culta? No reino da diferença absoluta, como será possível defender projetos pedagógicos de superação de qualquer estado de minoridade, já que a própria constatação desse estado é passível de ser impedida pela primazia da diferença?

3. Para não incidirmos em uma postura reacionária, é preciso ressaltar que os imperativos culturais apontados por Lévi-Strauss acerca do etnocentrismo universal, assim como as demandas narcísicas descritas por Freud, clamam pela indução de processos de autorreflexão, se considerarmos que políticas imperialistas e fascistas ao longo da história foram alimentadas exatamente pela arrogância etnocêntrica e pelo “narcisismo das pequenas diferenças”. A superação de racismos e preconceitos étnicos e de gênero deve estar na ordem do dia para qualquer pedagogia digna do nome. Todavia, não estaria a primazia da diferença justamente alimentando rivalidades e arrivismos em geral, com sua ênfase na diferença, que faz parte justamente do repertório do racismo, conforme argumenta Pierucci? Nesse sentido, não seria a universalidade um antídoto mais eficaz, por sua qualidade de estabelecer mediações em face da singularidade dos estrangeiros, diferentes e estranhos? Não seriam os nossos corroidos currículos eurocêtricos, fundamentados na norma culta, nos regimes de verdade herdeiros do Iluminismo e nos ideais de maioria kantiana, o melhor antídoto contra imperialismos e fascismos? Para os partidários da diferença, vale lembrar que o adversário da singularidade do particular não é a universalidade, mas sim o olhar obsessivo do racista, que aponta o diferente somente para operar sua desqualificação permanente. A

- universalidade, pelo contrário, apresenta a qualidade de permitir sua mediação dialética, no sentido crítico e negativo, de maneira a proporcionar a emergência das potencialidades intrínsecas à diferença.
4. A crítica à metafísica e aos ideais iluministas de universalidade, sob o pretexto de serem estes os representantes de regimes de verdade corroídos pelo monoculturalismo eurocêntrico, não expressaria uma desistência precipitada da episteme iluminista, sintoma de uma pós-modernidade ressentida frente a promessas não cumpridas de emancipação do gênero humano? Estaríamos diante de uma indesejável identificação com o opressor?
  5. Aos quatro autores citados na primeira parte deste artigo é comum uma postura antimetafísica de valorização dos acontecimentos e eventos concretos e empíricos, em detrimento de categorias universais originariamente engendradas pela metafísica. Entretanto, seja sob a ótica de Lévi-Strauss, seja de Nietzsche ou de Freud, as dificuldades aqui arroladas no contato com a diferença ou com o diferente não se apoiam em nenhum universo inteligível de modelos perfeitos a serem imitados pelos homens históricos. O que temos são abordagens fortemente ancoradas em referenciais empíricos e cotidianos. Nesse sentido, poderíamos indagar, aos “pedagogos da diferença”, onde estariam esses homens suscetíveis de encontros transformadores com a estrangeiridade absoluta? Seriam os seres humanos viventes estudados por Lévi-Strauss, pensados por Nietzsche e analisados por Freud, em suas dificuldades com a diferença, meras entidades imperfeitas e carentes do contato autêntico com a alteridade radical? Seríamos todos nós, homens históricos e reais, pecadores e mortais, infelizmente suscetíveis de recaídas narcísicas e etnocêntricas, meras cópias imperfeitas de paradigmas ideais, estes sim, abertos ao estranhamento absoluto em algum reino metafísico contemplável somente por “pedagogos da diferença”?

O caráter abstrato e idealista da defesa incondicional da diferença como horizonte educativo trai o referido pano de fundo metafísico quando, a despeito de realizar uma crítica consistente da parcialidade dos discursos em defesa da alteridade, não consegue definir, com idêntica clareza, possíveis alternativas pedagógicas para essa problemática. No artigo “O nome dos outros. Narrando a alteridade na cultura e na educação”, Silvia Duschatzky

e Carlos Scliar desenvolvem uma crítica a três paradigmas consagrados de relação com a diferença, indicando suas respectivas insuficiências. O primeiro deles, responsável por diversos episódios históricos de barbárie, baseia-se no olhar demonizador que reserva ao outro a origem de todo o mal, impelindo a conhecidas modalidades de xenofobia, como o sexismo, a homofobia e o racismo. O segundo refere-se às abordagens multiculturalistas e seus eufemismos politicamente corretos, que tendem a paralisar os sujeitos em suas identidades comunitariamente estabelecidas. O terceiro privilegia a tolerância ao diferente, consagrando a indiferença frente ao caráter perturbador do outro (2001, p. 137). Embora seja importante realçar uma vez mais a relevância da crítica realizada pelos autores, o horizonte alternativo apresentado por ambos, na conclusão do artigo, é constrangedoramente vago e impreciso, traindo o caráter abstrato e sua infinita distância dos homens mortais, históricos e tragicamente narcísicos e etnocêntricos que conhecemos, pois, ao procurar definir os contornos de uma educação pautada pela diferença, os autores acenam apenas com “[...] uma educação que aposte transitar por um itinerário plural e criativo, sem regras rígidas que definam os horizontes de possibilidade.” (2001, p. 137).

Para concluir, gostaria de remeter a uma obra literária do brasileiro Moacyr Scliar, que satiriza e aponta o irracionalismo próprio a alguém que faça de sua vida uma missão de engajamento a favor da diferença absoluta. No conto “Ai, mãezinha querida”, temos a narrativa da situação insólita e penosa que aflige a jovem esposa de um antropólogo, o qual decide evadir-se definitivamente da cena urbana e habitar, juntamente com ela, uma aldeia indígena. Tendo de abdicar compulsoriamente da luz elétrica e das sessões de cinema que tanto amava, a personagem escreve um pedido de socorro à mãezinha querida, descrevendo a metamorfose do marido. Ele troca o terno e gravata por tangas feitas de pele de animal, passa a dormir no chão e força a esposa à convivência com formigas, lagartixas e cobras. Abandona a alimentação cozida e passa a consumir carne crua de animais abatidos por ele mesmo. Desiste completamente dos hábitos higiênicos ocidentais e horroriza definitivamente a esposa, que, perplexa e desesperada, escreve à mãe, na conclusão do conto: “Ele deu para me olhar de um jeito esquisito, mãe. Fica me olhando, e rindo, e dizendo que, no tempo dos canibais sim é que era bom.” (1995, p. 361).

## REFERÊNCIAS

- DUSCHATZKY, S.; SCLIAR, C. O nome dos outros. Narrando a alteridade na cultura a na educação. In: LARROSA, J.; SCLIAR, C. *Habitantes de Babel: políticas e poéticas da diferença*. Belo Horizonte: Autêntica, 2001. p. 32-45.
- FREUD, S. O mal-estar na civilização. In: \_\_\_\_\_. *Edição standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Tradução José Octávio de Aguiar Abreu. Rio de Janeiro: Imago, 1974. v. XXI.
- \_\_\_\_\_. Sobre o narcisismo: uma introdução. In: \_\_\_\_\_. *Edição standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Tradução Themira de Oliveira Brito et al. Rio de Janeiro: Imago, 1996. v. XIV.
- LARROSA, J. ¿Para qué nos sirven los extranjeros? *Educación & Sociedad*, Campinas, v. 23, n. 79, p. 67-84, ago. 2002. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0101-73302002000300006&lng=pt&nrm=iso&tlng=es](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-73302002000300006&lng=pt&nrm=iso&tlng=es)>. Acesso em: 17 jun. 2012.
- LÉVI-STRAUSS, C. *Raça e história*. Tradução Eduardo P. Graeff et al. São Paulo: Abril Cultural, 1985. (Os Pensadores).
- MEZAN, R. *Freud, pensador da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*. Tradução Alfredo Margarido. Lisboa: Guimarães, 1987.
- \_\_\_\_\_. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- PIERUCCI, A. F. Ciladas da diferença. *Tempo Social*, São Paulo, v. 2, n. 2, p. 7-33, 2. sem. 1990.
- SCLIAR, C. Alteridades y pedagogías. O... ¿y si el otro no estuviera ahí? *Educación & Sociedad*, Campinas, v. 23, n. 79, p. 85-123, ago. 2002. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0101-73302002000300007&lng=pt&nrm=iso&tlng=es](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-73302002000300007&lng=pt&nrm=iso&tlng=es)>. Acesso em: 17 jun. 2012.
- SCLIAR, M. Ai, mãezinha querida. In: \_\_\_\_\_. *Contos reunidos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. p. 160-167.
- SILVA, T. T. da. *A produção social da identidade e da diferença*. 2010. Disponível em: <[http://ead.ucs.br/orientador/turmaA/Acervo/web\\_F/web\\_H/file.2007-09-10.5492799236.pdf](http://ead.ucs.br/orientador/turmaA/Acervo/web_F/web_H/file.2007-09-10.5492799236.pdf)>. Acesso em: 17 jun. 2012.
- VEIGA-NETO, A. Cultura, culturas e educação. *Revista Brasileira de Educação*, Rio de Janeiro, n. 23, p. 5-15, ago. 2003. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1413-24782003000200002&lng=pt&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-24782003000200002&lng=pt&nrm=iso)>. Acesso em: 17 jun. 2012.
- \_\_\_\_\_. Nietzsche e Wittgenstein: alavancas para pensar a diferença e a pedagogia. In: GALLO, S.; SOUZA, M. R. (Org.) *Educación do preconceito: ensaios sobre poder e resistência*. Campinas: Alínea, 2004. p. 95-115.