
Pelo direito à indiferença

A esquerda que não teme dizer seu nome.

SAFATLE, Vladimir.

São Paulo: Três Estrelas, 2012, 85p.

*"Hegel é também o pensador da diferença irreduzível."
J. Derrida*

Para quem, como eu, começou sua trajetória política já a partir do lugar de defesa das diferenças – no campo da militância feminista pelo que então ainda se chamava de direito das minorias –, deveria ser difícil dar o passo que pretendo dar aqui em direção ao questionamento da efetividade das chamadas políticas da diferença, ou políticas identitárias. Deveria ser difícil, também, em função do campo teórico do qual me aproximei, o que se convencionou chamar de filosofias da diferença.

Deveria ser difícil, mas não é. Sinto-me relativamente à vontade no lugar de questionamento das chamadas políticas da diferença, por ter, nesse percurso, percebido como tarefa crítica discutir a política baseada na identidade e o paradoxo de se exigir a fixação de sujeitos em paradigmas identitários a fim de libertá-los.

Tenho buscado fazer dessas reflexões a problematização de todo ideal de "nós" – racio-

nais, humanos, brancos, letrados, que, com as políticas da diferença, outros "nós" tenham se formado (mulheres, negros, índios, homossexuais) –, a qual não me parece suficiente para aplacar o debate político em torno da defesa do reconhecimento e da identidade. Nesse aspecto, lembro Paulo Cesar Duque-Estrada e sua ressalva de que, por maiores que sejam as nobres intenções da evocação desse "nós", ideais como justiça, liberdade e emancipação, que sempre são dirigidos a um "nós", devem ser postos sob suspeita, uma suspeita "radical e sem tréguas", suspeita que abre outro modo de pensar a universalidade, que não está sendo abandonada – "tal seria não apenas indesejável como, de resto, impossível" –, mas repensada a partir do que ele chama de "plano aporético, dissimétrico, em que se configuraria toda e qualquer universalidade".¹

Estabelecido o paradoxo dessa universalidade, já parece possível anunciar meu objetivo. Vou tomar como ponto de partida um dos argumentos mais instigantes de Vladimir Safatle em seu recente *A esquerda que não teme dizer seu nome*, no qual ele constata que, a partir da emergência dos discursos de fim da história e do elogio ao suposto triunfo do par democracia liberal/livre mercado – que se acentuam em meados dos anos de 1990 como parte das comemorações do fim da URSS e da queda do Muro de Berlim –, a esquerda abraça para si como discurso hegemônico a luta pelo direito à diferença.²

Por mais atual que sejam as exigências de direito à diferença no debate político contemporâneo, é preciso reconhecer que, para as mulheres, a reivindicação do direito à diferença é antiga e tem sido historicamente uma pauta controversa. Desde a Revolução Francesa, as mulheres tomaram dois caminhos distintos na luta para se tornarem cidadãs.³ O primeiro exige que o ideal de cidadania alcançado pelos homens seja estendido às mulheres, de tal forma que a sociedade seja “neutra em termos de gênero”. Olympe de Gouges morreu na guilhotina argumentando que, “por natureza”, as mulheres tinham direitos iguais aos dos homens. No entanto, ao mesmo tempo que pretendia garantir a universalidade dos direitos entre homens e mulheres, também lutava para que se reconhecessem as diferenças, a fim de atender às “necessidades específicas”.⁴ Na Inglaterra do mesmo período, Mary Wollstonecraft defendia que as mulheres têm capacidades, talentos, necessidades e preocupações específicas, que devem ser levados em conta na sua cidadania. O direito à diferença, no entanto, não deveria ser incompatível com o direito à igualdade.

Por isso, antes de se reivindicar diferença, tem sido preciso que as mulheres exijam igualdade – de direitos civis, como o voto que mobilizou as sufragistas; de direitos trabalhistas, como salários equivalentes para funções iguais. Sobre esse ponto, vale a pena recuperar o contexto de um debate estabelecido no interior da teoria feminista a partir do caso Sears. No final dos anos de 1970, a empresa foi acusada de discriminação sexual contra mulheres. Para se defender, ela se empenhou no argumento da diferença, alegando que não havia interesses iguais entre homens e mulheres em relação aos postos de trabalho, o que explicaria a maior presença dos homens nos cargos mais altos na hierarquia. Ou seja, mulheres ocupavam postos inferiores por serem diferentes dos homens e por não estarem, “por natureza”, interessadas em salários mais altos, que exigiam maior dedicação e jornadas mais longas. Já a acusação argumentava pela igualdade, alegando que os empregadores não ofereciam oportunidades iguais para homens e mulheres. A defesa venceu o debate e convenceu a Comissão de Oportunidades Iguais de Emprego (EEOC) de que a distribuição dos postos de trabalho na Sears poderia ser explicada pelas diferenças entre homens e mulheres, e não como resultado de uma política discriminatória da empresa.

A derrota foi um duro golpe para as defensoras da igualdade, mas recuperou, para o campo de reflexão feminista, a questão que nasce

com o movimento feminista: lutar pela universalidade e, portanto, por igualdade em relação aos homens, ou pela diferença e, portanto, pela afirmação da identidade das mulheres? A partir do Caso Sears, coube a Joan Scott discutir sobre o resultado do julgamento, operando um importante deslocamento ao demonstrar que é falsa a disjuntiva entre igualdade e diferença, trabalhando com uma ideia aparentemente muito simples: o oposto da igualdade é a desigualdade – que leva à discriminação – e por isso não seria preciso escolher entre *isto ou aquilo*, mas pensar que não se deve *nem* abandonar o direito à diferença, *nem* o direito à igualdade.

A discussão política proposta por Scott gira em torno da mesma questão inspiradora do surgimento do movimento feminista: submeter a mulher a uma identidade humana – sem considerar suas diferenças – seria voltar ao tempo em que a história dos homens era suposta como a história universal.⁵ Defender a identidade das mulheres seria retornar a um essencialismo metafísico fundado numa ideia de natureza feminina. E, ainda pior, aceitar as diferenças seria se submeter às discriminações derivadas dessas diferenças. Scott propõe “que as demandas pela igualdade necessariamente evocam e repudiam as diferenças que num primeiro momento não permitiram a igualdade.”⁶ Parte daí para o argumento de que a tensão entre identidade de grupo e identidade individual não pode ser resolvida; é uma consequência das formas pelas quais a diferença é utilizada para organizar a vida social.⁷

Scott é uma das autoras evocadas pelo sociólogo Antonio Flávio Pierucci (1999) ao tematizar o problema da diferença a partir de pesquisas de campo feitas em São Paulo nos anos de 1990. Ele entrevistou apenas aqueles que se identificavam como eleitores de candidatos do campo da direita para perceber que o campo conservador da sociedade paulista era, pelo menos naquele momento, devoto da diferença. Pierucci faz entrevistas com brancos que recusaram igualdade com os negros em nome da diferença, com homens que recusaram igualdade com as mulheres em nome da diferença, com heterossexuais que recusaram igualdade com os homossexuais em nome da diferença. São argumentos racistas, machistas, preconceituosos porque recusam a universalidade dos direitos e usam a diferença para hierarquizar e organizar a vida social.

Pierucci identificou, nos seus entrevistados, que “a rejeição da diferença vem depois da afirmação enfática da diferença”.⁸ Em seu

debate com os movimentos de esquerda que abraçaram o direito à diferença, Pierucci problematiza justamente o fato de que, para a direita, o discurso que afirma as diferenças é “inaugural, a enunciação fundante, a evidência primeira, a verdade imediata e incontestável”.⁹ Assim, ele caminha muito próximo a Scott quando afirma que, “se é para alguém de esquerda abraçar a diferença, que o faça sem abrir mão da igualdade”.¹⁰

Scott e Pierrucci estão também muito próximos a Safatle, quando ele propõe não mais organizar a política em torno das diferenças como única maneira de evitar a discriminação e o não reconhecimento de grupos identitários.

A equação das diferenças, tão presente nas dinâmicas multiculturais, parte da seguinte questão: até onde podemos suportar uma diferença? Esta é, no entanto, uma péssima questão. Parte-se do pressuposto de que vejo o outro primeiramente a partir da sua diferença à minha identidade. Como se a minha identidade já estivesse definida e simplesmente se comparasse à identidade do outro. Nada mais falso.¹¹

Safatle parte da ideia de um esgotamento das políticas da diferença para afirmar “a urgência da esquerda em colocar novamente suas lutas sob a bandeira da igualdade radical e da universalidade”.¹²

Se esse é um dos pontos que mais me interessa é porque concordo com a percepção de que há um esgotamento da política como lugar de diferença. Há um conjunto de autores que estão tentando dar conta da pluralidade da vida social em sociedades complexas pensando em como conciliar as diferenças, e muitos deles fracassaram em suas proposições por caminharem pelo trilho da tolerância como forma de se alcançar um tipo de consenso no qual, em nome de um “nós”, os “outros” devem tolerar.

Contra a tolerância das diferenças como saída para se equacionarem as diferenças nas sociedades complexas, sigo a crítica de Derrida ao uso da tolerância nas formulações políticas de J. Habermas. Derrida recupera a origem cristã do termo tolerância para afirmar que, ao ser tolerado, o outro não é aceito como igual, mas como uma concessão caridosa e insuficiente nas duas frentes que pretenderia resolver: *nem* a tolerância é suficiente para se alcançar a universalidade, *nem* suficiente para se reconhecer o direito à diferença. Na tolerância haveria, ainda seguindo o argumento de Derrida, um limite que configura, restringe e condiciona aquele que é tolerado segundo as regras de quem

tolera. Uma política da tolerância exige que, antes de acolher, as diferenças sejam eliminadas.¹³

A resposta derridiana ao problema das reivindicações identitárias e do direito à diferença é pensar a partir do direito radical à alteridade, a partir do que ele chama de hospitalidade incondicional. Em Derrida, a hospitalidade incondicional se dá na perspectiva dessa crítica aos limites da tolerância, perspectiva que percebo como muito similar à reivindicação do direito à indiferença formulado por Safatle. Não por acaso, Safatle tem recorrido a autoras do campo feminista, como Nancy Fraser e Judith Butler, que, assim como as já mencionadas Joan Scott e Drucilla Cornell, estão pensando sobre o problema do multiculturalismo, das minorias e dos limites das políticas identitárias como uma questão que desafia a política feminista, em particular, e a política, em geral. No meu entendimento, quando ele propõe o abandono da diferença como eixo da política, o faz propondo a indiferença como caminho para não discriminação das singularidades. No limite, podemos pensar que a hospitalidade incondicional a todas as singularidades leva à universalidade, mas, por um caminho outro, que não é o da redução do universal à uma totalidade.

Sob o fantasma de Hegel

Safatle toma como ponto inicial de argumentação o ideal hegeliano de universalidade – que será mais bem desenvolvido em *Grande hotel abismo – por uma reconstrução da teoria do reconhecimento*.¹⁴ Ao evocar Hegel – ou o que alguns críticos de Safatle preferem chamar de matriz hegeliana-marxista da USP¹⁵ –, estão implícitas as tensões entre as demandas de universalidade e de singularidade. Por isso, volto a Derrida – e também a Hegel depois de Derrida¹⁶ –, para pensar a partir de um universalismo radical no qual pode haver espaço para emergência de singularidades fora do registro essencialista – como ainda teme grande parte da teoria feminista – e que não façam da singularidade um novo fundamento metafísico sobre o qual o ideal identitário se sustente.

Derrida, ao discutir a clássica distinção hegeliana entre lei universal/lei singular como o par que ordenou uma série de outros pares (lei divina/lei humana, família/cidadania, mulher/homem, noite/dia), percebe que, no confronto que Hegel estabelece entre as duas leis, uma está implicada na outra, uma passa pela outra,¹⁷ e não se opõe ou se excluem mutuamente, como nas leituras tradicionais. Como se sabe, Antígona é a personagem da tragédia de Sófocles a qual Hegel recorre para demonstrar a

inauguração da ordem social mediante a suspensão da ordem familiar. Em Hegel, Antígona defende o enterro do irmão operando contra a lei da comunidade, enquanto Creonte defende a punição como argumento de defesa da esfera política, esta a ser regida pela universalidade.

Hegel associa Antígona à “lei do feminino”, uma forma de perversão do universal em benefício do particular; uma estratégia pela qual o significado do universal é desvalorizado para que os interesses da família alcancem o primeiro plano. Assim, Antígona será condenada por um crime contra o Estado e por agir apenas em nome do seu interesse individual.¹⁸ Já Derrida volta a Antígona para localizar na tragédia as condições de *impossibilidade* do sistema hegeliano¹⁹. Em Derrida, a figura de Antígona é indicação da possibilidade e da impossibilidade do sistema hegeliano, o fundamento e o abismo [Grund e Abgrund],²⁰ ou, nos termos de Duque-Estrada já mencionados acima, Derrida quer repensar a universalidade em um “plano aporético e dissimétrico”.

A partir dessa proposição de universalidade, Derrida abre um caminho impossível de reproduzir aqui, mas que deságua em um conjunto de proposições ético-políticas resumido na sua formulação de democracia porvir. Em um momento político tão delicado, parece necessário compreender a formulação de democracia porvir como parte da crítica derridiana à democracia liberal. Formulada pela primeira vez em *Espectros de Marx* como parte de sua crítica ao discurso de Fukuyama, ao qual classifica de “vitrine ideológica do capitalismo vencedor”, democracia porvir não é democracia futura, não é utópica, não é uma ideia reguladora, mas uma promessa infinita, porque para ele a democracia exige o respeito infinito pela singularidade, assim como pela igualdade entre as singularidades. Para Derrida, está inscrito no conceito de democracia que ela seja uma promessa, que ela seja um permanente processo de emergência das singularidades, uma busca por uma democracia que só pode se postular por se postular impossível, por se reconhecer em permanente estado de dívida com toda alteridade.²¹ Na sua crítica à democracia parlamentar, Safatle também recorre à proposição de Derrida sobre democracia porvir para apontar o quanto os regimes democráticos ainda dependem de um aprofundamento dos mecanismos de transferência de poder.²²

Por tudo isso, penso que falar em alteridade radical me levaria a pensar na possibilidade de concessão de direitos a qualquer alteridade,

com a vantagem de não exigir desta alteridade a configuração e em algum tipo de identidade prévia. Essa é uma questão importante no debate do direito à diferença, a questão que me aproximou de Derrida e Butler, a questão que me interessou na proposição de Safatle: a ideia de que, na indiferença, ou no direito a qualquer alteridade radical, se possa dispensar o que Cornell chamou de “desfile de carteiras de identidade”, um tipo de adesão à identidade, que, reiterando Butler (1992), exige a fixação de sujeitos em categorias das quais pretendia libertá-los. Foi por esse caminho que, embora tenha chegado à política pelo campo do direito à diferença, tomei um percurso de adesão ao que pode parecer outro paradoxo: reivindicar a diferença me impõe a configuração a um modelo identitário – sem entrar aqui na discussão dos riscos essencialistas – no qual nenhuma categoria é suficiente para me representar.

Acredito ser possível valorizar, na indiferença proposta por Safatle, uma afinidade com a política como campo de hospitalidade incondicional pensada por Derrida e com o deslocamento proposto por Scott. Se ela desloca a disjuntiva igualdade versus diferença, a fim de não abandonar nem o direito à igualdade, nem o direito à diferença, a mim parece que Safatle propõe a indiferença como outro tipo de deslocamento, com o intuito de não abandonar a universalidade, tampouco a singularidade, pensada não como marca identitária, mas como alteridade radical. Em outras palavras, se a política for campo de respeito a todas as diferenças, se chegará então à indiferença em relação à identidade; no limite, outro nome para a universalidade.

Estado indiferente não é estado neutro

Embora não seja possível esgotar o debate sobre todos os pontos que o livro de Safatle suscita, ainda é necessário discutir o risco de que a proposta de indiferença na política se confunda com as clássicas formas de pensamento liberal – o estado neutro tal qual proposto por John Rawls, no qual se parte de uma posição original, a fim de encontrar os bens primários que melhor ordenem a sociedade em direção ao que ele chama de justiça como equidade, proposição que marca profundamente o liberalismo contemporâneo.²³

Numa leitura mal-intencionada, que propositalmente ignore o viés marxista do pensamento de Safatle, pode-se comparar a posição original de Rawls com a indiferença proposta por Safatle. No entanto, seu argumento em nada se parece com a defesa de um estado neutro, mas sim a

favor da retirada das garras do Estado sobre a legislação da vida privada, em que me parece estar um dos pontos mais interessante da indiferença. Seu exemplo é o do direito ao casamento entre pessoas do mesmo sexo. Um Estado indiferente deveria ser fraco em relação à regulamentação das relações sociais, de forma que os arranjos matrimoniais pudessem vir a se dar entre todas as pessoas que assim o desejarem. Há uma vantagem clara aqui: o afastamento das questões morais da pauta política, afastamento que poderia vir a resolver a juridicização da política contemporânea. De novo observo que esta é uma questão histórica para o movimento de mulheres. Coube particularmente às feministas pensar sobre o problema da presença do estado na vida privada, porque grande parte das regulações reivindicadas pelas mulheres passava pelo fato de que a diferença em relação ao homem ainda inferioriza, oprime e subordina. Um exemplo bem próximo é a Lei Maria da Penha, que pune a violência doméstica contra a mulher. É o Estado regulando, no âmbito da vida privada, naquilo em que a diferença inferioriza, oprime e subordina. Defender o fim da lei como forma de retirar o Estado das questões da vida privada poderia ser considerado um retrocesso político e, mais ainda, uma ameaça à vida de muitas mulheres. Entendo a indiferença não como o fim de qualquer lei que criminalize a violência contra as mulheres, mas como a possibilidade de universalização da mesma lei, punindo todo tipo de violência doméstica – de homens contra mulheres, de homens contra crianças, de mulheres contra crianças, etc. O mesmo se poderia dizer das reivindicações sobre casamento entre pessoas do mesmo sexo.

Pelo menos duas perguntas se colocam a partir daí: a primeira é se isso poderia ser interpretado como um enfraquecimento do Estado no seu papel de proteção de grupos desfavorecidos, uma vez que o problema passaria a ser proteger não apenas as mulheres – aqui entendidas como vítimas mais assíduas da violência doméstica –, mas todos aqueles que são vítimas de violência familiar. A segunda pergunta a fazer é a efetividade política de se juridicizar o enfrentamento do problema da violência doméstica.

Para esse segundo ponto, cabe retomar o argumento de Derrida, do qual Safatle também se vale: a distinção entre justiça e direito. Sobre tudo no caso brasileiro, mas não apenas, é possível reconhecer que “nenhum ordenamento jurídico pode falar em nome do povo”,²⁴ ou que a lei é uma construção social, datada, finita, política e histórica, e relativamente determinada, como

argumenta Derrida.²⁵ A Lei Maria da Penha se aplica bem a essa definição, porque foi uma construção social do movimento de mulheres, conquista política e histórica, mas claramente tem um caráter datado, uma vez que o que a lei pretende é acabar com a violência doméstica contra as mulheres. Seguindo a distinção derridiana entre direito e justiça, a justiça passa a ser pensada como aquilo que, inalcançável, torna-se o horizonte ético de toda e qualquer ação. Nesse horizonte ético, trata-se de admitir a insuficiência das leis na justiça, insuficiência que se reconhece para pôr-se sempre em obra em busca do permanente aprimoramento das leis. No limite, o aprimoramento das leis em processo contínuo levará à indiferença, porque levará a reformulações que busquem atender a *todo outro* até ali não contemplado por direitos.

O que tentei fazer aqui foi aproximar as proposições sobre indiferença formuladas por Safatle do problema da falsa disjuntiva entre diferença e igualdade, retomando um tema caro à teoria feminista e amplamente discutido a partir do deslocamento proposto por Scott. Se ela desloca a disjuntiva igualdade *versus* diferença a fim de não abandonar nem o direito à igualdade, nem o direito à diferença, a mim parece que Safatle propõe a indiferença como outro tipo de deslocamento, com o intuito de não abandonar a universalidade, tampouco a singularidade, pensada não como marca identitária, mas como alteridade radical. Nessas propostas, encontro profunda afinidade com a hospitalidade incondicional pensada por Derrida como acolhimento infinito às singularidades.

Seria preciso, ainda, discutir o fato de que Safatle propõe um Estado fortemente regulador das relações econômicas, em um debate para o qual seria necessário recuperar Aristóteles, as ligações entre ética, política e economia, como também Giorgio Agamben (2011), para quem o problema da política contemporânea é a sua separação não apenas do campo da ética – separação que se dá na modernidade –, mas sua atomização em relação ao campo da economia, que ganha lógica própria. No entanto, este tema exigiria outras tantas páginas...

Fazer da política o lugar da hospitalidade incondicional, nos termos de Derrida, ou lugar de indiferença, nos termos de Safatle, toca-se em mais um ponto importante sobre o qual a voz das ruas parece estar gritando: não é mais possível sustentar uma ideia de política na qual, para que as reivindicações sejam legítimas, precisam estar mediadas por uma estrutura de representação, cuja crise está no cerne das críticas à democracia

liberal e sua incapacidade de representação. O que há de novo nas ruas não são os pacíficos jovens de classe média, porque esses nós conhecemos desse as manifestações pelas Diretas-Já e pelo *impeachment* do Collor, nem os professores, os sindicalistas, os partidos de oposição, os gays, as lésbicas, os índios, os negros, ou o que quer que seja no campo da representação de identidades. O que há de novo nas ruas, de potente, são os milhares de anônimos, os indiferentes – aqui, no sentido de que são aqueles que, não representados por nenhum grupo identitário, mas que são também os que mais padecem da indiferença do Estado, da invisibilidade. Nesse sentido, a indiferença proposta por Safatle pode ser afirmativa, porque ao mesmo tempo pretende enfrentar a indiferença econômica e afirmar a indiferença cultural como chão sobre o qual todos podem caminhar.

Notas

¹ Paulo Cesar DUQUE-ESTRADA, 2004, p. 43-44.

² Vladimir SAFATLE, 2012a.

³ Carole PATEMAN, 1989.

⁴ Joan W. SCOTT, 2002.

⁵ Joan W. SCOTT, 1988.

⁶ SCOTT, 1988, p. 44.

⁷ SCOTT, 1988.

⁸ Antônio Flávio PIERUCCI, 1999, p. 27.

⁹ PIERUCCI, 1999, p. 7.

¹⁰ PIERUCCI, 1999, p. 31.

¹¹ SAFATLE, 2012a, p. 29.

¹² SAFATLE, 2012a, p. 34.

¹³ Giovanna BORRADORI, 2004.

¹⁴ SAFATLE, 2012b.

¹⁵ Ver <<http://revistaforum.com.br/idelberavelar/2012/10/09/resenha-de-a-esquerda-que-nao-teme-dizer-seu-nome-de-vladimir-safatle/>>. Última consulta em 21 de outubro de 2013.

¹⁶ "Hegel não foi só o filósofo da universalidade, mas também um pensador da diferença, do pluralismo, do relativismo e da contingência" (Stuart BARNETT, 2002, p. 2).

¹⁷ Jacques DERRIDA, 1974.

¹⁸ F. HEGEL, 2002.

¹⁹ Mais sobre a análise de Derrida e Butler sobre a leitura de Hegel para Antígona em Carla RODRIGUES, 2012.

²⁰ Simon CRITCHLEY, 1999, p. 13.

²¹ Jacques DERRIDA, 1994.

²² SAFATLE, 2012a.

²³ John RAWLS, 1981.

²⁴ SAFATLE, 2012a, p. 47.

²⁵ Jacques DERRIDA, 2007.

Referências

AGAMBEN, Giorgio. *O Reino e a glória*. Tradução de Selvino Assman J. São Paulo: Boitempo Editorial, 2011.

BARNETT, Stuart. "Hegel before Derrida". IN: BARNETT, Stuart (Org.). *Hegel after Derrida*. New York: Routledge, 2002. p. 1-38.

BORRADORI, Giovanna. *Filosofia em tempos de terror: diálogos com Habermas e Derrida*. Tradução de Roberto Mugiatti. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

BUTLER, Judith. "Contingente Foundations: feminism and the question of 'Postmodernism'". IN: BUTLER, Judith; SCOTT, Joan (Org.). *Feminists theorize the political*. New York: Routledge, 1992. p. 3-21.

CORNELL, Drucilla. *The philosophy of the limity*. New York: Routledge, 1992.

CRITCHLEY, Simon. *Ethics-politics-subjectivity. Essays on Derrida, Levinas, and contemporary french thought*. New York: Verso, 1999.

DERRIDA, Jacques. *Espectros de Marx: o estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional*. Tradução de Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

_____. *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*. Tradução de Leila Perrone-Moysés. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.

_____. *Glas*. Paris: Galilée, 1974.

_____. "Os fins do homem". Tradução de Joaquim Torres Costa e Antônio M. Magalhães. IN: _____. *Margens da filosofia*. Campinas: Editora Papyrus, 1991. p. 149-178.

DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar. "Alteridade, violência e justiça: trilhas da desconstrução". IN: _____. (Org.). *Desconstrução e ética – ecos de Jacques Derrida*. Rio de Janeiro: Editora Puc-Rio; Edições Loyola, 2004. p. 33-64.

HEGEL, F. *Fenomenologia do espírito*. Tradução de Paulo Menezes. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: UFS, 2002.

PATEMAN, Carole. *The disorder of women: democracy, feminism and political theory*. California: Stanford Press, 1989.

PIERUCCI, Antônio Flávio. *Ciladas da diferença*. São Paulo: Editora 34, 1999.

RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. Introdução e tradução de Vamireh Chacon. Brasília: Universidade de Brasília, 1981.

RODRIGUES, Carla. "A costela de Adão: diferenças sexuais a partir de Lévinas". *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 19, n. 2, maio/ago. 2011.

_____. "Antígona: lei do singular, lei no singular". *Sapere Aude*, Belo Horizonte, v. 3, n. 5, p. 32-54, 2012.

_____. "Da igualdade à equivalência: o caso Sears 30 anos depois". IN: RODRIGUES, Carla. *Coreografias do feminino*. Florianópolis: Mulheres, 2009. p. 107-123.

-
- _____. *Duas palavras para o feminino: hospitalidade e responsabilidade, sobre ética e política em Jacques Derrida*. Rio de Janeiro: NAU; Faperj, 2013.
- SAFATLE, Vladimir. *A esquerda que não teme dizer seu nome*. São Paulo: Três estelas, 2012a.
- _____. *Grande Hotel Abismo - por uma reconstrução da teoria do reconhecimento*. São Paulo: Martins Fontes, 2012b.
- SCOTT, Joan W. *A cidadã paradoxal – as feministas francesas e os direitos dos homens*. Florianópolis: Mulheres, 2002.
- _____. "Deconstructing equality-versus-difference: or, the uses of poststructuralist theory for feminism". *Feminist Studies*, v. 14, n. 1, 1988. p. 33-50.

Carla Rodrigues ■

Universidade Federal do Rio de Janeiro