

4 Os usos da diversidade

A antropologia, minha *fröhliche Wissenschaft*, tem se envolvido fatalmente, no curso de toda sua história (uma longa história, se partirmos de Heródoto, ou muito curta, se partirmos de Taylor), com a enorme variedade de maneiras com que os homens e mulheres tentam viver suas vidas. Em certos momentos, ela procurou lidar com essa variedade captando-a em alguma rede teórica universalizante: estágios evolutivos, idéias ou práticas pan-humanas, ou formas transcendentais (estruturas, arquétipos, gramáticas subterrâneas). Em outros, insisti na particularidade, na idiosincrasia, na incomensurabilidade — repolhos e reis. Mas, recentemente, ela se viu diante de algo novo: a possibilidade de que a variedade esteja rapidamente se suavizando num espectro mais pálido e mais estreito. Podemos ver-nos confrontados com um mundo no qual simplesmente já não existam mais caçadores de cabeças, estruturas matrilineares ou pessoas que fazem a previsão do tempo pelas vísceras do porco. As diferenças sem dúvida continuarão a existir — os franceses jamais comerão manteiga com sal. Mas os bons e velhos tempos de lançar viúvas na fogueira e do canibalismo não voltam mais.

Em si mesmo, como questão profissional, esse processo de suavização do contraste cultural (supondo-se que seja real) talvez não seja tão perturbador. Os antropólogos simplesmente terão que aprender a compreender diferenças mais sutis, e seus textos talvez se tornem mais sagazes, ainda que menos espetaculares. Mas ele levanta uma questão mais ampla, ao mesmo tempo de ordem moral, estética e cognitiva, que é muito mais perturbadora e que está no centro de várias discussões atuais sobre como justificar os valores: o que chamarei, apenas para ter um nome que fique gravado na mente, de o Futuro do Etnocentrismo.

Retomarei mais adiante algumas dessas discussões mais gerais, pois é para elas que se volta o meu interesse global; mas, como forma de abordar o proble-

ma, quero começar apresentando uma tese, a meu ver incomum e um bocado desconcertante, que o antropólogo francês Claude Lévi-Strauss desenvolve no início da sua recente coletânea de ensaios, provocadoramente intitulada (provocadoramente ao menos para um antropólogo) *O olhar distanciado*.¹

A tese de Lévi-Strauss surgiu, antes de mais nada, em resposta a um convite da Unesco para que proferisse a conferência de abertura do Ano Internacional de Combate ao Racismo e à Discriminação Racial, que, caso vocês tenham esquecido, foi 1971. “Fui escolhido”, disse ele,

porque vinte anos antes tinha escrito [um panfleto intitulado] “Raça e história” para a Unesco, [no qual] afirmara algumas verdades fundamentais.... [Em] 1971, logo percebi que a Unesco esperava que eu [simplesmente] as repetisse. Mas, vinte anos antes, para atender às instituições internacionais, que eu julgava ter que apoiar mais do que creio hoje, eu havia exagerado um pouco minhas conclusões em “Raça e história”. Talvez por minha idade e certamente graças a reflexões inspiradas pela situação atual do mundo, não gostei dessa solicitude e me convenci de que, para ser útil à Unesco e cumprir com honestidade o meu compromisso, deveria falar com absoluta franqueza.²

Como de hábito, isso não se revelou propriamente uma boa idéia, provocando uma espécie de farsa. Algumas membros da diretoria da Unesco ficaram consternados por “eu haver questionado um catecismo [cuja aceitação] lhes permitira ascender de empregos modestos nos países em desenvolvimento para respeitáveis posições de executivos numa instituição internacional”.³ O então diretor-geral da Unesco, outro francês decidido, pediu inesperadamente a palavra a fim de reduzir o tempo de Lévi-Strauss e assim forçá-lo a fazer os cortes de “aperfeiçoamento” que lhe haviam sugerido. Lévi-Strauss, *incorrigível*, leu a íntegra de seu texto, aparentemente em alta velocidade, no tempo que lhe restava.

Afora isso, que equivalia a um dia normal na ONU, o problema da conferência de Lévi-Strauss foi que, nela, ali ele se “rebelou contra o abuso de linguagem pelo qual as pessoas tendem cada vez mais a confundir o racismo... com atitudes normais e até legítimas e, de qualquer modo, inevitáveis” — ou seja, com o etnocentrismo, embora ele não o chamasse por esse nome.⁴

O etnocentrismo, argumentou Lévi-Strauss em “Raça e cultura”, e de modo um pouco mais técnico em “O antropólogo e a condição humana”, escrito cerca de uma década depois, não apenas não é ruim em si, como é até uma coisa boa, pelo menos desde que não fuja ao controle. A fidelidade a um certo conjunto de valores faz com que, inevitavelmente, as pessoas fiquem “parcial ou totalmente insensíveis a outros valores” aos quais outras pessoas, igualmen-

provincianas, são igualmente fiéis.⁵ “Não há nada de ofensivo em se colocar o próprio estilo de vida ou o próprio modo de pensar acima dos outros ou em tirar pouca atração por outros valores.” Essa “incomunicabilidade relativa” o autoriza ninguém a reprimir ou destruir os valores rejeitados ou aqueles que os possuem. À exceção disso, porém, “ela não tem nada de repugnante”:

Talvez seja até o preço a pagar para que os sistemas de valores de cada família espiritual ou de cada comunidade sejam preservados e encontrem em si mesmos os recursos necessários para sua renovação. Se... as sociedades humanas exibem um grau ótimo de diversidade para além do qual não podem avançar, mas abaixo do qual não podem descer sem riscos, temos de reconhecer que, em larga medida, essa diversidade resulta do desejo de cada cultura de resistir às culturas que a cercam, de se distinguir delas — em suma, de ser ela mesma. As culturas não desconhecem umas às outras e, de vez em quando, até tomam empréstimos entre si; mas, para não perecerem, elas devem, sob outros aspectos, permanecer um tanto impermeáveis.⁶

Portanto, não apenas é uma ilusão que a humanidade possa se livrar inteiramente do etnocentrismo, “ou sequer interessar-se em fazê-lo”, como não se a bom se o fizesse. Tal “liberdade” conduziria a um mundo “cujas culturas, das apaixonadas umas pelas outras, aspirariam apenas a celebrar-se mutuamente, numa tal confusão que cada uma perderia qualquer atrativo que pudesse ter para as demais e perderia sua própria razão de ser.”⁷

A distância cria, se não encanto, pelo menos indiferença e, assim, integridade. No passado, quando as chamadas culturas primitivas envolviam-se apenas muito marginalmente umas com as outras — referindo-se a si mesmas como “As Verdadeiras”, “As Boas” ou simplesmente “Os Homens”, e desprezando as que se situavam do outro lado do rio ou da serra como “macacos” ou “ovos de piolho”, isto é, não humanas ou não plenamente humanas —, a integridade cultural era prontamente mantida. A “profunda indiferença para com outras culturas era... uma garantia de que elas podiam existir à sua própria maneira e segundo os seus próprios termos.”⁸ Agora, quando é claro que essa situação já não prevalece quando todos, cada vez mais apertados num pequeno planeta, estão profundamente interessados em todos os demais e nos assuntos que lhes dizem respeito, assoma a possibilidade de perda dessa integridade em função da perda dessa indiferença. Talvez o etnocentrismo nunca desapareça por completo, sendo “da essência mesma da nossa espécie”, mas pode tornar-se erigiosamente fraco, deixando-nos à mercê de uma espécie de entropia moral:

Sem dúvida nos iludimos com um sonho ao supor que algum dia a igualdade e a fraternidade reinarão entre os homens sem comprometer nossa diversidade. No

entanto, se a humanidade não está resignada a se tornar um consumidor estéril dos valores que conseguiu criar no passado..., capaz apenas de dar à luz obras bastardas e invenções grosseiras e pueris, [então] terá que aprender mais uma vez que toda criação verdadeira implica uma certa surdez ao apelo de outros valores, chegando até a rejeitá-los, se não negá-los por completo. Pois não podemos desfrutar plenamente do outro, identificarmo-nos com ele e, ao mesmo tempo, continuar diferentes. Quando se alcança a comunicação integral com o outro, mais cedo ou mais tarde ela significa a destruição da criatividade de ambos. As grandes eras criativas foram aquelas em que a comunicação se tornara suficiente para a estimulação mútua de parceiros distantes, mas não era tão freqüente nem tão veloz que pusesse em perigo os obstáculos indispensáveis entre os indivíduos e os grupos, ou que os reduzisse ao ponto em que trocas excessivamente fáceis pudessem igualar e anular sua diversidade.⁹

O que quer que se pense de tudo isso ou por mais surpreso que se fique ao ouvi-lo da boca de um antropólogo, decerto se trata de algo que tem um toque contemporâneo. Os atrativos da “surdez ao apelo de outros valores” e de uma abordagem do tipo “relaxe e goze” a respeito do aprisionamento pessoal na própria tradição cultural são cada vez mais celebrados no pensamento social recente. Incapazes de abraçar o relativismo ou o absolutismo — o primeiro por inviabilizar o julgamento, o segundo por retirá-lo da história —, nossos filósofos, historiadores e cientistas sociais voltam-se para a *impermeabilité* que Lévi-Strauss recomenda, do tipo “nós somos nós, eles são eles”. Quer se encare isso como legitimação, como a justificação do preconceito ou como a esplêndida honestidade da frase de Flannery O’Connor, “quando em Roma, façam como fizeram em Milledgeville”, dita em tom de “eis-me aqui”, é claro que é algo que coloca a questão do Futuro do Etnocentrismo — e da diversidade cultural — sob uma nova luz. O recuo, o distanciamento, O Olhar Distanciado serão realmente a maneira de escapar à desesperada tolerância do cosmopolitismo da Unesco? Será o narcisismo moral a alternativa à entropia moral?

São múltiplas as forças responsáveis por uma visão mais interessante do auto-centramento cultural nos últimos 25 ou 30 anos. Existem as questões relativas à “situação do mundo” a que Lévi-Strauss alude, mais especialmente o incapacidade de a maioria dos países do Terceiro Mundo de atender às róseas expectativas que eram correntes pouco antes e pouco depois de suas lutas de independência. Os extremistas Amin, Bokassa, Pol Pot e Khomeini, ou, com menos extravagância, Marcos, Mobuto, Sukarno e Indira Gandhi esfriaram um pouco a idéia de que há mundos em outros lugares em relação aos quais uma comparação nos é claramente desfavorável. Existe o sucessivo desmascara-

mento das utopias marxistas — a União Soviética, a China, Cuba, o Vietnã. E há também uma redução do pessimismo expresso na idéia de Declínio do Ocidente, induzida pela II Guerra Mundial, pela depressão global e pela derrota do imperialismo. Mas há também, e creio que não menos importante, o aumento da consciência de que o consenso universal — transnacional, transcultural e até de todas as classes — sobre assuntos normativos não está visível num futuro próximo. Nem todos — os sikhs, os socialistas, os positivistas, os irlandeses — chegarão a uma opinião comum sobre o que é decente e o que não é, o que é justo e o que não é, o que é belo e o que não é, o que é razoável e o que não é, pelo menos não tão cedo, ou talvez nunca.

Quando abandonamos (e, é claro, nem todos abandonaram, talvez sequer a maioria) a idéia de que o mundo caminha para um acordo essencial sobre questões fundamentais, ou mesmo, como Lévi-Strauss, de que deveria fazê-lo, naturalmente cresce o apelo do etnocentrismo do tipo “relaxe e goze”. Se nossos valores não podem ser desvinculados de nossa história e nossas instituições, como não podem sê-lo os valores de ninguém em relação a suas instituições e sua história, parece não haver outra coisa a fazer senão seguir o exemplo de Emerson e andar com nossas próprias pernas, falando com nossa própria voz. “Espero indicar”, escreveu Richard Rorty num texto recente (maravilhosamente intitulado “Liberalismo burguês pós-moderno”), “como nós [os liberais burgueses pós-modernos] podemos convencer nossa sociedade de que a fidelidade a ela mesma é o suficiente..., de que ela só precisa ser responsável por suas próprias tradições.”¹⁰ Aquilo a que chega o antropólogo em busca das “leis consistentes que subjazem à diversidade observável das crenças e instituições”¹¹, partindo do racionalismo e da alta ciência, é atingido a partir do pragmatismo e da prudência ética pelo filósofo persuadido de que “não há ‘base’ para [nossas] lealdades e convicções, exceto pelo fato de que as crenças, desejos e emoções que as sustentam superpõem-se às de inúmeros outros membros do grupo com que nos identificamos para fins de deliberação moral e política”.¹²

A semelhança é ainda maior, apesar dos pontos muito diversos de que partem esses dois sábios (o kantismo sem o sujeito transcendental, o hegelianismo sem o espírito absoluto) e dos fins ainda mais diversos para os quais eles tendem (um mundo bem arrumado de formas transponíveis, um mundo desarrumado de discursos coincidentes), porque também Rorty encara as distinções odiosas entre os grupos não apenas como naturais, mas como essenciais ao pensamento moral:

[O] análogo hegeliano da “dignidade humana intrínseca” [kantiana] naturalizado, é a dignidade comparativa do grupo com que a pessoa se identifica. As nações ou igrejas ou movimentos, nos termos dessa visão, são exemplos históricos bri-

lhantes, não porque reflitam raios provenientes de uma fonte superior, mas por causa dos efeitos de contraste — da comparação com comunidades piores. As pessoas têm dignidade não como uma luminescência interna, mas por compartilharem esses efeitos de contraste. Um corolário dessa visão é que a justificação moral das instituições e práticas do grupo a que se pertence — por exemplo, a burguesia contemporânea — é sobretudo uma questão de narrativas históricas (que incluem hipóteses sobre o que tende a acontecer em algumas contingências futuras), e não de metanarrativas filosóficas. O respaldo principal da historiografia não é a filosofia, mas a arte, que serve para desenvolver e modificar a auto-imagem do grupo — por exemplo, fazendo a apoteose de seus heróis, diabolizando seus inimigos, montando diálogos entre seus membros e mudando o foco de sua atenção.¹³

Ora, sendo eu mesmo integrante dessas tradições intelectuais — do estudo científico da diversidade cultural, por profissão, e do liberalismo burguês pós-moderno, por convicção geral —, minha visão pessoal, para abordá-las neste momento, é que a rendição fácil ao comodismo de sermos apenas nós mesmos, cultivando a surdez e maximizando a gratidão por não termos nascido vândalos ou Ik, será fatal para ambas. Uma antropologia muito temerosa de destruir a integridade e a criatividade culturais, nossas e de todos os outros, por se aproximar de outras pessoas, conversar com elas e procurar apreendê-las em seu cotidiano e sua diferença, está fadada a morrer de uma inanição que não pode ser compensada por qualquer manipulação de conjuntos de dados objetivados. Qualquer filosofia moral temerosa de se enredar num relativismo desajuizado ou num dogmatismo transcendental, a ponto de não conseguir pensar em nada melhor a ser feito com as outras maneiras de viver do que fazê-las parecerem piores do que a nossa, está destinada (como disse alguém sobre os textos de V.S. Naipaul, talvez nosso principal adepto da construção desses “efeitos de contraste”) a fazer com que o mundo se torne seguro para a condescendência. Tentar salvar duas disciplinas delas mesmas, ao mesmo tempo, talvez pareça arrogância. Mas, quando se tem dupla cidadania, tem-se obrigações dobradas.

A despeito de suas condutas diferentes e de suas diferentes preocupações (e eu me confesso muito mais próximo do populismo desleixado de Rorty que do elitismo melindroso de Lévi-Strauss — o que talvez seja apenas um preconceito cultural meu), essas duas versões do “cada um tem sua própria moral” apóiam-se, pelo menos em parte, numa visão comum da diversidade cultural, qual seja, a de que sua grande importância reside em ela nos fornecer, para usar uma fórmula de Bernard Williams, alternativas a nós, em contraste com alternativas

para nós. Outras crenças, valores e estilos de conduta são vistos como crenças que adotaríamos, valores que defenderíamos e estilos de conduta que seguiríamos, se houvésemos nascido num lugar ou época diferentes daqueles em que estamos.

E o faríamos mesmo. Mas tal visão parece ao mesmo tempo superestimar e subestimar bem mais do que deveria a realidade da diversidade cultural. Superestimá-la por sugerir que ter uma vida diferente da que se tem é uma opção prática sobre a qual, de algum modo, o sujeito tem que decidir (será que eu deveria ter sido Bororo? Não é uma sorte eu não ter nascido hitita?); e subestimá-la por obscurecer o poder que tem essa diversidade, quando pessoalmente dirigida a nós, de transformar nossa idéia do que é, para um ser humano — Bororo, hitita, estruturalista ou burguês liberal pós-moderno —, acreditar, valorizar ou conduzir-se: do que é, como observou Arthur Danto, fazendo eco à famosa pergunta de Thomas Nagel sobre o morcego, “achar que o mundo é plano, que fico irresistível com meu vestido de Poiret, que o reverendo Jim Jones me teria salvo por seu amor, que os animais não têm sentimentos ou que as flores os têm — ou que o quente é o *punk*”.¹⁴ O problema do etnocentrismo não está em ele nos comprometer com nossos compromissos. Temos, por definição, esse compromisso, assim como estamos comprometidos com nossas dores de cabeça. O problema do etnocentrismo é que ele nos impede de descobrir em que tipo de ângulo, como o Cavafy de Forster, nos situamos em relação ao mundo; que tipo de morcegos somos, de fato.

Essa visão — de que os enigmas suscitados pela realidade da diversidade cultural têm mais a ver com nossa capacidade de sondar às apalpadelas as sensibilidades alheias, os modos de pensamento que não temos nem tendemos a ter (rock *punk* e vestidos de Poiret), do que com podermos ou não fugir de preferir nossas preferências — tem diversas implicações, que são um mau presságio para a abordagem das coisas culturais em termos de “nós somos nós” e “eles são eles”. A primeira delas, e, possivelmente, a mais importante, é que esses enigmas não surgem meramente nas fronteiras de nossa sociedade, onde, segundo essa abordagem, esperaríamos encontrá-los, mas surgem, por assim dizer, nos limites de nós mesmos. A estranheza não começa nos limites da água, mas nos da pele. Aquele tipo de idéia que tende a ser cultivada pelos antropólogos desde Malinowski e pelos filósofos desde Wittgenstein — a de que os xiitas, digamos, por serem outros, constituem um problema, mas os torcedores de futebol, por exemplo, por serem parte de nós, não o constituem, ou, pelo menos, não são um problema do mesmo tipo — é simplesmente errada. O mundo social não se divide, em suas articulações, entre um nós perspicuo, com o qual podemos ter empatia, por mais que sejamos diferentes entre nós, e um eles enigmático, com o qual não podemos ser empáticos, por mais que defendamos até a morte

seu direito de serem diferentes de nós. A gentalha começa muito antes do Canal da Mancha.

Tanto a antropologia recente, do tipo Do Ponto de Vista do Nativo (que pratico), quanto a filosofia recente, do tipo das Formas de Vida (da qual sou adepto), foram levadas a conspirar, ou parecem conspirar, para obscurecer esse fato, através de uma aplicação cronicamente errada de sua idéia mais poderosa e mais importante: a idéia de que o sentido é socialmente construído.

A percepção de que o sentido, sob a forma de sinais interpretáveis — sons, imagens, sentimentos, artefatos, gestos —, só passa a existir dentro dos jogos de linguagem, das comunidades discursivas, dos sistemas de referência intersubjetivos e das maneiras de construir o mundo; de que ele surge no contexto de uma interação social concreta, em que uma coisa é uma coisa para um você e um eu, e não em alguma gruta secreta na cabeça; e de que ele é rigorosamente histórico, moldado no fluxo dos acontecimentos, essa percepção é interpretada como implicando que as comunidades humanas são ou devem ser mônadas semânticas, quase sem janelas (o que, a meu ver, nem Malinowski nem Wittgenstein — e, a rigor, nem Kuhn nem Foucault — pretenderam que implicasse). Somos, diz Lévi-Strauss, passageiros desses trens que são nossas culturas, cada qual movendo-se em seus trilhos próprios, com sua própria velocidade e em sua própria direção. Os trens que correm lado a lado, indo em direções similares e com velocidades não muito diferentes da nossa, são-nos ao menos razoavelmente visíveis, quando os olhamos de nossos compartimentos. Mas os trens que estão em trilhos oblíquos ou paralelos, indo em direção oposta, não o são. “[P]ercebemos apenas uma imagem vaga, fugaz e quase não identificável, em geral apenas uma mancha momentânea em nosso campo visual, que não traz nenhuma informação sobre si mesma e meramente nos irrita, porque interrompe nossa plácida contemplação da paisagem que serve de pano de fundo para nossos devaneios.”¹⁵ Rorty é mais cauteloso e menos poético, e sintto que se interessa menos pelos trens das outras pessoas, tão preocupado está em saber para onde está indo o seu, mas fala de uma “superposição” mais ou menos acidental de sistemas de crença, entre comunidades “americanas ricas e burguesas” e outras “com as quais precisamos falar”, como sendo o que permite que “alguma conversa entre as nações ainda seja possível”.¹⁶ O fato de o sentimento, o pensamento e o juízo se alicerçarem numa forma de vida — que é o único lugar, aliás, tanto a meu ver quanto na opinião de Rorty, em que eles podem se apoiar — é tido como significando que os limites de meu mundo são os limites da minha linguagem, o que não é exatamente o que o homem disse.

O que ele disse, é claro, foi que os limites da minha linguagem são os limites do meu mundo, o que não implica que o alcance de nossa mente, daquilo que podemos dizer, pensar, apreciar e julgar, esteja aprisionado nas fronteiras

de nossa sociedade, nosso país, nossa classe ou nossa época, mas que o alcance de nossa mente, a gama de sinais que de algum modo conseguimos interpretar, é aquilo que define o espaço intelectual, afetivo e moral em que vivemos. Quanto maior ele é, maior podemos torná-lo, tentando compreender o que vêm a ser os adeptos da Terra plana, ou o reverendo Jim Jones (ou os Ik ou os vândalos), o que significa ser como eles, e mais claros nos tornamos também para nós mesmos, tanto em termos do que vemos de aparentemente remoto e de aparentemente familiar nos outros, de atraente e de repulsivo, de sensato e de inteiramente louco; oposições essas que não se alinham de maneira simplista, pois há algumas coisas muito atraentes nos morcegos e outras muito repugnantes nos etnógrafos.

Como diz Danto no mesmo artigo que citei há pouco, são “as lacunas entre mim e os que pensam diferentemente de mim — o que equivale a dizer todos os outros, e não apenas os segregados por diferenças de gerações, sexo, nacionalidade, seita e até raça — [que] definem as verdadeiras fronteiras do self”.¹⁷ Como ele também diz, ou quase, são as assimetrias — entre aquilo em que cremos ou que sentimos e aquilo que os outros fazem — que nos permitem situar onde estamos agora no mundo, como é estar nesse lugar e para onde gostaríamos ou não de ir. Obscurecer essas lacunas e assimetrias, relegando-as ao campo da diferença passível de ser reprimida ou ignorada, da mera dessemelhança, que é o que o etnocentrismo faz e está destinado a fazer (o universalismo da Unesco as obscurece — Lévi-Strauss tem toda razão nisso —, negando por completo sua realidade), equivale a nos isolar desse conhecimento e dessa possibilidade: da possibilidade, em termos literais e rigorosos, de mudarmos de idéia.

A história de qualquer povo em separado e a de todos os povos em conjunto, como também, a rigor, a história de cada pessoa tomada individualmente, tem sido a história dessa mudança de idéias, em geral devagar, às vezes mais depressa; ou, caso o tom idealista desta afirmação perturbe o leitor (não deveria, porque não é idealista nem nega as pressões naturais da realidade ou os limites materiais da vontade), tem sido a história da mudança dos sistemas de sinais, das formas simbólicas e das tradições culturais. Essas mudanças não se deram necessariamente para melhor, talvez nem mesmo em caráter normal. Tampouco levaram a uma convergência das opiniões, mas a uma mistura delas. O que realmente foi, em algum momento, algo ao menos parecido com o mundo das sociedades inte-grais em comunicação distante de Lévi-Strauss, lá em seu abençoado neolítico, transformou-se em algo bem mais parecido com o mundo pós-moderno de sensibilidade em choque num contato inescapável de que nos fala Danto. Tal

como a nostalgia, a diversidade já não é como antigamente; e o trancafiamento das vidas em vagões ferroviários separados, para produzir a renovação cultural, ou seu espaçamento com efeitos de contraste, para liberar energias morais, são sonhos românticos que não deixam de ser perigosos.

A tendência geral de o espectro cultural tornar-se mais vago e mais contínuo, sem se tornar menos discriminado (aliás, é provável que esteja ficando mais discriminado, à medida que as formas simbólicas se dividem e proliferam), tendência esta a que me referi no início, altera não só a relação dele com a argumentação moral, mas também o caráter dessa própria argumentação. Acostumamo-nos à idéia de que os conceitos científicos modificam-se com as mudanças dos tipos de interesse para os quais se voltam os cientistas — a idéia de que não se precisa do cálculo infinitesimal para determinar a velocidade de uma charrete, nem da energia quântica para explicar a oscilação de um pêndulo. Mas temos bem menos consciência de que o mesmo se aplica aos instrumentos especulativos do raciocínio moral. As idéias que bastaram para as magníficas diferenças de Lévi-Strauss não são suficientes para as perturbadoras assimetrias de Danto; e é com estas últimas que nos confrontamos cada vez mais.

Em termos mais concretos, as questões morais provenientes da diversidade cultural (que, é claro, estão longe de ser todas as questões morais que existem), as quais, se é que chegavam a surgir, surgiam sobretudo entre sociedades — aquele tipo de coisa dos “costumes contrários à razão e à moral” de que se alimentou o imperialismo —, surgem agora, cada vez mais, dentro delas. As fronteiras sociais e culturais têm uma coincidência cada vez menor — há japoneses no Brasil, turcos às margens do Main e nativos das Índias Ocidentais e Orientais encontrando-se nas ruas de Birmingham —, num processo de baralhamento que já vem acontecendo há um bom tempo, é claro (na Bélgica, no Canadá, no Líbano, na África do Sul, e nem a Roma dos Césares era lá muito homogênea), mas que, em nossos dias, aproxima-se de proporções extremas e quase universais. Já vai longe o tempo em que a cidade norte-americana era o principal modelo de fragmentação cultural e desordem étnica; a Paris de *nos ancêtres les gaulois* está ficando tão poliglota e policroma quanto Manhattan, e é possível que ainda venha a ter um prefeito da África setentrional (ou, pelo menos, assim temem muitos dos *gaulois*) antes que Nova York tenha um prefeito hispânico.

No corpo de uma sociedade, dentro das fronteiras de um “nós”, esse surgimento de questões morais angustiantes, centradas na diversidade cultural, assim como as implicações que ele tem para nosso problema geral do “futuro do etnocentrismo”, talvez se esclareçam de maneira bem mais vívida através de um exemplo — não de um exemplo inventado de ficção científica, referente à água em antimundos, ou a pessoas cujas lembranças se intercambiam enquan-

muito
de ideia

pós-
modernidade

to elas dormem (como os exemplos que passaram a agradar demais aos filósofos ultimamente, em minha opinião), mas de um exemplo real, ou, pelo menos, apresentado a mim como real pelo antropólogo que o narrou: O Caso do Índio Bêbedo e da Máquina de Hemodiálise.

O caso é simples, por mais intrigante que tenha sido seu desfecho. Anos atrás, a extrema escassez de máquinas de hemodiálise, em virtude de seu enorme custo, levou, como era natural, à criação de um processo de formação de fila para que os pacientes necessitados de diálise tivessem acesso a elas, num programa médico de governo do sudoeste dos Estados Unidos, dirigido, também muito naturalmente, por jovens médicos idealistas, provenientes de grandes faculdades de medicina, em sua maioria situadas no leste. Para que esse tratamento seja eficaz, ao menos por um período prolongado, é necessária uma disciplina rigorosa quanto à dieta e outras questões por parte dos pacientes. Como iniciativa governamental regida por códigos contrários à discriminação e, de qualquer modo, moralmente motivada, como afirmei, a organização da fila foi feita não em termos da capacidade de pagamento, mas da simples gravidade dos casos e da ordem de chegada dos pedidos, política esta que, com as distorções habituais da lógica prática, levou ao problema do índio bêbedo.

Esse índio, depois de conseguir acesso ao equipamento escasso, recusou-se, para grande consternação dos médicos, a parar de beber, ou sequer a controlar sua ingestão de álcool, que era prodigiosa. Sua postura, seguindo um tipo de princípio semelhante ao de Flannery O'Connor, que mencionei anteriormente — o de o sujeito continuar a ser quem é, independentemente de quem os outros quiserem que seja —, era a seguinte: sou mesmo um índio bêbedo, já faz um bom tempo que sou assim, e pretendo continuar a sê-lo enquanto vocês conseguirem me manter vivo, amarrando-me a essa sua maldita máquina. Os médicos, cujos valores eram bem diferentes, achavam que o índio estava impedindo o acesso ao aparelho por parte de outras pessoas da fila em situação não menos desesperada, as quais, na visão deles, poderiam aproveitar melhor seus benefícios — o tipo jovem de classe média, digamos, bem parecido com eles, destinado à universidade e, quem sabe, à faculdade de medicina. Como o índio já estava utilizando a máquina de hemodiálise quando o problema se evidenciou, eles não conseguiram decidir-se (nem creio que isso lhes tivesse sido permitido) a retirá-lo de lá; mas ficaram profundamente aborrecidos — pelo menos tanto quanto o índio se mostrava determinado, sendo suficientemente disciplinado para comparecer com pontualidade a todas as suas sessões —, e sem dúvida teriam concebido uma razão qualquer, aparentemente médica, para retirá-lo de sua posição na fila, se houvessem percebido a tempo o que estava por vir. O índio continuou a usar o aparelho e eles continuaram incomodados durante vários anos, até que — orgulhoso, imagino, agradecido

(não aos médicos) por ter obtido um prolongamento da vida em que continuar a beber, e sem nenhum arrependimento — ele morreu.

Pois bem, o objetivo desta pequena fábula em tempo real não é mostrar como os médicos podem ser insensíveis (eles não eram insensíveis, e tinham lá suas razões) ou quão desorientados tornaram-se os índios (esse não estava desorientado, sabia exatamente onde se situar), nem tampouco sugerir que os valores dos médicos (isto é, aproximadamente os nossos), os do índio (isto é, aproximadamente os não nossos), ou algum julgamento externo às partes, retirado da filosofia ou da antropologia e proferido por um dos juizes hercúleos de Ronald Dworkin, devesse ter prevalecido. Era um caso difícil, que teve um final penoso, mas não vejo como um etnocentrismo, um relativismo ou uma neutralidade maiores pudessem ter melhorado as coisas (embora um pouco mais de imaginação talvez o fizesse). O objetivo da fábula (não tenho propriamente certeza de que haja nela uma moral) é mostrar que é esse tipo de coisa, e não a tribo distante, dobrada sobre si mesma numa diferença coerente — como os Azande ou os Ik, cujo fascínio sobre os filósofos é apenas ligeiramente menor que o das fantasias de ficção científica, talvez porque lhes seja possível transformá-los em marcianos sublunares e enxergá-los em consonância com isso —, que representa, ainda que de maneira meio melodramática, a forma geral assumida hoje em dia pelos conflitos de valores surgidos da diversidade cultural.

Os antagonistas dessa história, se é que se pode vê-los desse modo, não eram representantes de totalidades sociais ensimesmadas, que se encontrassem por acaso nas fronteiras de suas crenças. Os índios que afastam o destino através do consumo de álcool são parte tão integrante da América contemporânea quanto os médicos que o corrigem através do uso de máquinas. (Se você quiser saber como, pelo menos no que concerne aos índios — presumo que conheça os médicos —, leia o inquietante romance de James Welch, *Winter in the Blood*, onde os efeitos de contraste ressaltam de um modo bastante peculiar.) Se houve alguma falha nesse episódio — e, a bem da justiça, é difícil dizer, à distância, exatamente qual foi sua dimensão —, tratou-se da incapacidade, por parte de ambos os lados, de apreender o que significava estar no outro, e portanto, o que significava estar no seu. Pelo menos ao que parece, ninguém aprendeu muita coisa sobre si mesmo ou sobre qualquer outra pessoa nesse episódio, e absolutamente nada sobre o caráter do encontro ocorrido entre eles, exceto pelas banalidades da repugnância e da amargura. Não é a incapacidade de as pessoas envolvidas abandonarem suas próprias convicções e adotarem as idéias de outros que faz essa historietta parecer tão profundamente deprimente. Tampouco o é sua falta de uma regra moral desencarnada a que recorrer — O Bem Maior ou O Princípio da Diferença (os quais, aliás, pareceriam produzir

resultados diferentes aqui). O que responde por esse sentimento depressivo é a impossibilidade de as pessoas sequer imaginarem, em meio ao mistério da diferença, como seria possível contornar uma assimetria moral perfeitamente autêntica. Tudo aconteceu no escuro.

O que tende a acontecer no escuro — as únicas coisas que se diria serem permitidas por uma concepção da dignidade humana pautada em “uma certa surdez ao apelo de outros valores” ou uma “comparação com comunidades piores” — é o uso da força, para garantir a conformidade aos valores dos detentores da força, ou uma tolerância vazia, que, não comprometendo nada, não modifica nada, ou ainda, como neste caso, no qual a força não está disponível e a tolerância é desnecessária, um escoamento para um fim ambíguo.

Sem dúvida, sucede haver situações em que de fato existem as alternativas práticas. Não parece haver muito que fazer com o reverendo Jones, depois que ele está em perseguição cerrada, senão detê-lo fisicamente, antes que ele distribua o venenoso Kool-Aid. Quando as pessoas acham que o quente é o rock *punk*, bem, pelo menos desde que não o toquem no metrô, trata-se dos ouvidos e do funeral delas. E é difícil *mesmo* (alguns morcegos são mais intrinsecamente morcegos do que outros) saber exatamente como proceder com alguém que afirma que as flores têm sentimentos e os animais não. O paternalismo, a indiferença e até a soberba nem sempre são atitudes inúteis a adotar diante de diferenças de valor, mesmo diferenças de maior peso do que essas. O problema é saber quando eles são úteis e podemos deixar a diversidade entregue em segurança a seus especialistas, e quando, como penso ocorrer com mais frequência, e uma frequência cada vez maior, eles não são úteis e ela não pode ser entregue dessa maneira, havendo necessidade de algo mais: uma incursão imaginativa numa mentalidade alheia (e uma aceitação dela).

Em nossa sociedade, o conhecedor por excelência das mentalidades alheias tem sido o etnógrafo (o historiador também, em certa medida, e o romancista, de um modo diferente, mas quero voltar a minha própria seara), que dramatiza a estranheza, enaltece a diversidade e transpira largueza de visão. Sejam quais forem as diferenças de método ou teoria que nos separam, temos sido semelhantes nisto: profissionalmente obcecados com mundos situados noutros lugares e com o torná-los compreensíveis, primeiro para nós mesmos e, depois, através de recursos conceituais não muito diferentes dos usados pelos historiadores e de recursos literários não muito diferentes dos usados pelos romancistas, para nossos leitores. E, enquanto esses mundos estiveram realmente noutros lugares, lá onde Malinowski os encontrou e onde Lévi-Strauss os recordou, isso foi, apesar de bastante difícil como tarefa prática, relativamente

→ *incursão imaginativa na mentalidade alheia*

não problemático como tarefa analítica. Podíamos pensar nos “primitivos” (“selvagens”, “nativos” etc.) como pensávamos nos marcianos — como modos possíveis de sentir, raciocinar, julgar, conduzir-se e viver que eram descontínuos dos nossos, alternativos a nós. Agora que esses mundos e essas mentalidades alheios, em sua maioria, não estão realmente noutro lugar, mas são alternativas para nós, situadas bem perto, “lacunas [instantâneas] entre mim e os que pensam diferentemente de mim”, parece haver necessidade de um certo reajuste de nossos hábitos retóricos e nosso sentimento de missão.

Os usos da diversidade cultural, de seu estudo, sua descrição, sua análise e sua compreensão, têm menos o sentido de nos separarmos dos outros e separarmos os outros de nós, a fim de defender a integridade grupal e manter a lealdade do grupo, do que o sentido de definir o campo que a razão precisa atravessar, para que suas modestas recompensas sejam alcançadas e se concretizem. O terreno é irregular, cheio de falhas súbitas e passagens perigosas, onde os acidentes podem acontecer e de fato acontecem, e atravessá-lo ou tentar atravessá-lo contribui pouco ou nada para transformá-lo numa planície nivelada, segura e homogênea, apenas tornando visíveis suas fendas e contornos. Para que nossos médicos peremptórios e nosso índio intransigente (ou o(s) “rico(s) americano(s)” e “[aqueles com quem] precisamos falar”, na linguagem de Rorty) se confrontem de maneira menos destrutiva (e estamos longe de ter certeza de que possam realmente fazê-lo, pois as fendas são reais), eles precisam explorar o caráter do espaço que os separa.

Em última instância, são eles mesmos que têm de fazer isso; nesse caso, não há substituto para o conhecimento local, nem tampouco para a coragem. Mas os mapas e gráficos ainda podem ser úteis, assim como as tabelas, os relatos, as fotografias, as descrições e até as teorias, se atentarem para o real. Os usos da etnografia são sobretudo auxiliares, mas, ainda assim, são reais; como a compilação de dicionários ou o polimento de lentes, essa é ou pode ser uma disciplina facilitadora. E o que ela facilita, quando o faz, é um contato operacional com uma subjetividade variante. Ela coloca “nós” particulares entre “eles” particulares, e coloca “eles” entre “nós” onde, como venho dizendo, todos já nos encontramos, ainda que pouco à vontade. Ela é a grande inimiga do etnocentrismo, do confinamento das pessoas em planetas culturais em que as únicas idéias que elas precisam evocar são “as daqui”, não por presumir que todas as pessoas são iguais, mas por saber quão profundamente não o são, e, apesar disso, quão incapazes são de deixar de levar em conta umas às outras. O que quer que tenha sido possível um dia, e seja por que for que se anseie agora, a soberania do conhecido empobrece a todos; na medida em que ela tenha futuro, o nosso será tenebroso. Não se trata de que devamos amar uns aos outros ou morrer (se assim for — negros e africânderes, árabes e judeus, tâmeis e cingaleses).

ses —, creio que estaremos condenados). Trata-se de que devemos conhecer uns aos outros e viver com esse conhecimento, ou terminar isolados num mundo beckettiano de solilóquios em choque.

O trabalho da etnografia, ou pelo menos um deles, é realmente proporcionar, como a arte e a história, narrativas e enredos para redirecionar nossa atenção, mas não do tipo que nos torne aceitáveis a nós mesmos, representando os outros como reunidos em mundos a que não queremos nem podemos chegar, mas narrativas e enredos que nos tornem visíveis para nós mesmos, representando-nos e a todos os outros como jogados no meio de um mundo repleto de estranhezas irremovíveis, que não temos como evitar.

Até época bem recente (agora a situação está mudando, em parte, pelo menos, por causa do impacto da etnografia, mas sobretudo porque o mundo está mudando), a etnografia estava bastante sozinha nisso, pois a história, na verdade, passava boa parte do tempo a estimular nossa auto-estima, a respaldar nosso sentimento de que estávamos chegando a algum lugar, ao fazer a apoteiose de nossos heróis e diabolizar nossos inimigos, ou a lamentar a grandeza perdida; o comentário social dos romancistas, em sua maior parte, era interno — com as partes da consciência ocidental segurando, umas para as outras, um espelho plano como o de Trollope ou curvo como o de Dostoiévski; e até os escritos de viagem, que ao menos atentavam para superfícies exóticas (selvas, camelos, bazares, templos), empregavam-nas sobretudo para demonstrar a grande capacidade de recuperação das virtudes aprendidas, em meio a circunstâncias penosas — o inglês que se mantinha calmo, o francês, racional, o norte-americano, inocente. Agora que ela já não está tão sozinha e que as estranhezas com que tem de lidar vão-se tornando mais oblíquas e matizadas, menos fáceis de descartar como anomalias desvairadas — homens que se julgam descendentes de um tipo de canguru ou estão convencidos de que podem ser assassinados por um olhar de esguelha —, sua tarefa de localizar essas estranhezas e descrever suas formas pode ser mais difícil, sob certos aspectos, mas não é menos necessária. Imaginar a diferença (o que não significa, é claro, inventá-la, mas torná-la evidente) continua a ser uma ciência da qual todos precisamos.

→ Não é meu objetivo aqui, entretanto, defender as prerrogativas de uma *Wissenschaft* feita em casa, cuja patente sobre o estudo da diversidade cultural, se é que ela algum dia a teve, expirou há muito tempo. Meu propósito é sugerir que chegamos a um ponto, na história moral do mundo (uma história que, em si mesma, é claro, é tudo menos moral), em que somos obrigados a pensar nessa diversidade de modo bem diferente do que costumávamos fazer. Se de fato está

ocorrendo que, em vez de se separarem em unidades emolduradas, em espaços sociais com limites definidos, as abordagens seriamente distintas da vida estão se misturando em espaços mal definidos, espaços sociais cujos limites não têm fixidez, são irregulares e difíceis de localizar, a questão de como lidar com os enigmas de julgamento a que tais disparidades dão margem assume um aspecto bem diferente. Fitar paisagens e naturezas-mortas é uma coisa; observar pano-ramas e colagens é outra muito diferente.

Que é com estas últimas que nos deparamos hoje em dia, que vivemos cada vez mais em meio a uma enorme colagem, parece evidenciar-se por toda parte. Não é apenas no noticiário noturno que os assassinatos na Índia, os bombardeios no Líbano, os golpes de Estado na África e os tiroteios na América Central se imiscuem entre desastres locais que não chegam a ser mais inteligíveis, seguidos por sisudas discussões sobre o estilo empresarial japonês, as formas de paixão persas ou os estilos de negociação dos árabes. Há também uma imensa explosão de traduções, boas, ruins e indiferentes, de e para línguas — tâmil, indonésio, hebraico e urdu — antes consideradas marginais e obscuras; há uma migração da culinária, do vestuário, dos acessórios e da decoração (cafetás em São Francisco, Colonel Sanders em Jogjacarta e banquetas de bar em Quioto), e também o surgimento de temas do gamelão no jazz de vanguarda, de mitos indígenas nos romances latinos e de imagens de revistas na pintura africana. Acima de tudo, porém, trata-se de que a pessoa que encontramos na loja de hortaliças e frutas tem tanta ou quase tanta probabilidade de vir da Coreia quanto do Iowa, a pessoa do correio, tanta de vir da Argélia quanto de Auvergne, e a do banco, tanta de vir de Bombaim quanto de Liverpool. Nem mesmo os meios rurais, onde a similitude tende a ser mais arraigada, ficam imunes: há fazendeiros mexicanos no sudoeste dos Estados Unidos, pescadores vietnamitas no litoral do golfo do México e médicos iranianos no meio-oeste.

Não preciso continuar a multiplicar os exemplos. Todos vocês são capazes de pensar nos seus, extraídos de seus passeios pelas redondezas. Nem toda essa diversidade é igualmente importante (a culinária de Jogjacarta sobreviverá ao prazer de chupar os dedos), igualmente imediata (você não precisa compreender as crenças religiosas do homem que lhe vende selos), nem provém, toda ela, de um contraste cultural claro. Mas parece flagrantemente claro que o mundo, em cada um de seus pontos locais, está começando a se parecer mais com um bazar do Kuwait do que com um clube de cavalheiros ingleses (para exemplificar o que, talvez por eu nunca ter estado em nenhum dos dois, parecem-me ser os casos mais diametralmente opostos). O etnocentrismo dos tipos ovo de pio-lho ou “isso só existe graças à cultura” pode ou não coincidir com a espécie humana, mas agora é muito difícil, para a maioria de nós, saber exatamente onde

Colagens

centrá-lo, na imensa montagem das diferenças justapostas. Os *milieux* estão todos *mixtes*. Já não se fazem mais *Umwelte* como antigamente.

Nossa resposta a essa realidade que me parece imperiosa é, ao que também me parece, um dos maiores desafios morais que enfrentamos atualmente, como um ingrediente de praticamente todos os outros que enfrentamos, desde o desarmamento nuclear até a distribuição equitativa dos recursos mundiais; e, para enfrentá-lo, as recomendações de tolerância indiscriminada, que de qualquer modo não são sinceras, e (o que constitui meu alvo aqui) os conselhos de rendição aos prazeres da comparação odiosa, seja ela orgulhosa, animada, defensiva ou resignada, são-nos igualmente inúteis, embora estes últimos talvez sejam os mais perigosos, por serem os que mais tendem a ser seguidos. A imagem de um mundo repleto de pessoas tão apaixonadamente encantadas com a cultura umas das outras, que aspirem unicamente a celebrar umas às outras, não me parece constituir um perigo claro e atual; a imagem de um mundo repleto de pessoas que glorifiquem alegremente seus heróis e diabolizem seus inimigos, sim, infelizmente parece constituí-lo. Não é preciso escolher — aliás, é preciso não escolher — entre um cosmopolitismo sem conteúdo e um provincianismo sem lágrimas. Nenhum dos dois tem serventia para se viver numa colagem.

Para viver numa colagem, é preciso, em primeiro lugar, que a pessoa se torne capaz de discernir seus elementos, determinando quais são (o que implica, em geral, determinar de onde vieram e o que eram quando estavam lá) e como se relacionam uns com os outros na prática, ao mesmo tempo sem embotar a idéia que ela tem de sua própria localização e de sua identidade dentro desta. Em termos menos figurados, “compreender”, no sentido da compreensão, da percepção e do discernimento, precisa ser distinguido de “compreender” no sentido da concordância de opiniões, da união de sentimentos ou da comunhão de compromissos; há que distinguir o *je vous ai compris* que De Gaulle proferiu do *je vous ai compris* que os *pieds noirs* ouviram.* Devemos aprender a apreender o que não podemos abraçar.

A dificuldade disso é imensa, como sempre foi. Compreender aquilo que, de uma dada maneira ou forma, nos é estranho e tende a continuar a sê-lo, sem aparar suas arestas com vagos murmúrios sobre a humanidade comum, sem desarmá-lo com o indiferentismo do “a cada cabeça sua sentença”, e sem descartá-lo como encantador, adorável até, mas sem importância, é uma habilidade que temos de aprender duramente e, depois de havê-la aprendido, sempre de maneira muito imperfeita, temos de trabalhar continuamente para manter

*“Eu os compreendo”; *pieds noirs* designa os argelinos. (N.T.)

Imaginar

viva; não se trata de uma capacidade inata, como a percepção de profundidade ou o senso de equilíbrio, em que possamos confiar plenamente.

É nisso, no fortalecimento da capacidade de nossa imaginação para apreender o que está diante de nós, que residem os usos da diversidade e do estudo da diversidade. Se temos (como admito que tenho) mais do que uma simpatia sentimental por aquele obstinado índio norte-americano, não é por compartilharmos as idéias dele. O alcoolismo é realmente nocivo, e colocar aparelhos de hemodiálise a serviço de suas vítimas é fazer um mau uso deles. Nossa simpatia deriva de sabermos a que preço ele conquistou o direito a suas opiniões e, portanto, o sentimento de amargura que existe nelas; deriva de nossa compreensão da estrada terrível que ele teve de percorrer para chegar a elas, e daquilo — o etnocentrismo e os crimes que ele legitima — que a tornou tão terrível. Se quisermos ser capazes de julgar com largueza, como é óbvio que devemos fazer, precisamos tornar-nos capazes de enxergar com largueza. E para isso, o que já vimos — o interior de nossos vagões ferroviários e os brilhantes exemplos históricos de nossas nações, nossas igrejas e nossos movimentos, por mais absorvente que seja o primeiro e por mais deslumbrantes que sejam os últimos — simplesmente não basta.