

# DA TOLERÂNCIA

Michael Walzer

Tradução  
ALMIRO PISETTA

**Martins Fontes**  
São Paulo 1999

valores políticos – sujeitos sempre à Carta Social (que pode ou não vir a produzir um regime de tolerância comum, dependendo de sua extensão e imposição final).

De modo semelhante, os recém-chegados estabelecerão seus próprios termos de convivência pacífica com a cultura política de seu novo país. Sem dúvida, grupos diferentes buscarão diferentes arranjos. Apesar das pressões à individualização sentidas em todas as sociedades imigrantes, alguns dos grupos certamente procurarão arranjos corporativistas. Mas estes terão poucas probabilidades de ser aceitos pelos Estados anfitriões, exceto em versões altamente modificadas adaptadas ao padrão básico do Estado-nação de associação voluntária. Tampouco as autoridades da Comunidade em Bruxelas ou seus juizes em Estrasburgo intervirão a favor do corporativismo. Irão, no máximo, impor direitos individuais. O modelo resultante é incerto: os indivíduos se identificarão com grupos étnicos ou religiosos e reivindicarão algum tipo de reconhecimento, mas os grupos serão precários, estando eles mesmos sujeitos a transformações à medida que os imigrantes se adaptam ao novo meio, se assimilam, se casam com membros de outros grupos, e assim por diante. Parece provável que a Comunidade Européia venha a trazer para todos os Estados-membros as vantagens e tensões próprias do multiculturalismo.

## CAPÍTULO QUATRO

### Questões práticas

#### Poder

Ouve-se muitas vezes dizer que a tolerância é sempre uma relação de desigualdade em que os grupos ou indivíduos tolerados ocupam uma posição inferior. Tolerar alguém é um ato de poder; ser tolerado é uma aceitação da própria fraqueza<sup>1</sup>. Deveríamos almejar algo melhor do que essa combinação, algo além da tolerância, algo como o respeito mútuo. Todavia, depois de mapearmos os cinco regimes, a história parece mais complicada. O respeito mútuo é uma das atitudes que contribuem para a tolerância – a atitude mais atraente, talvez, mas não necessariamente a que tem maior probabilidade de se desenvolver ou a mais estável ao longo

1. Cf. Stephen L. Carter, *The Culture of Disbelief* (Nova York: Basic Books, 1993), p. 96: “a linguagem da tolerância é a linguagem do poder”.

do tempo. Às vezes, de fato, a tolerância funciona melhor quando as relações políticas de superioridade e inferioridade são bem definidas e reconhecidas por todos. Este é, sem sombra de dúvida, o caso da sociedade internacional, onde relações de poder ambíguas estão entre as principais causas das guerras. A mesma afirmação provavelmente é válida no que se refere a regimes internos, como a consociação, em que a incerteza quanto ao poder relativo dos diferentes grupos pode levar a distúrbios políticos e até mesmo à guerra civil. Nas sociedades imigrantes, ao contrário, a mesma incerteza funciona de modo oposto. Se as pessoas estão incertas quanto ao lugar que ocupam em relação às outras, a tolerância é evidentemente a política mais racional. Todavia, mesmo neste caso, questões acerca do poder político surgem com frequência – embora talvez não se faça a única grande pergunta: quem governa quem? Em vez dela, levanta-se normalmente uma série de perguntas menores. Quem costuma ser mais forte? Quem é mais visível na vida pública? Quem recebe a maior parcela de recursos? Essas perguntas (e a grande também) dificilmente podem ser entendidas sem uma referência às questões a tratar neste capítulo sobre classe, gênero, religião, e assim por diante; mas também podem ser discutidas em separado.

Nos impérios multinacionais, o poder está nas mãos dos burocratas centrais. Todos os grupos incorporados são incentivados a considerar-se como igualmente impotentes, e portanto sem condições de coagir ou perseguir seus vizinhos. Qualquer tentativa local de coerção produzirá um apelo ao centro. Assim, por exemplo, os gregos e os turcos viveram lado a lado e em paz sob o domínio otomano. Respeitavam-se mutuamente? Alguns talvez sim; outros não. Mas a natureza da rela-

ção não dependia do respeito mútuo; dependia da mútua sujeição. Quando a sujeição não é uma experiência compartilhada de modo igual por todos os grupos incorporados, a tolerância entre eles é menos provável. Se um grupo sente uma afinidade especial com o centro imperial e conseguir formar uma aliança com seus representantes locais, então muitas vezes tentará dominar os outros – como fizeram os gregos na Alexandria romana. No caso imperial, o poder promove a tolerância da maneira mais eficiente quando está distante, é neutro e irresistível.

Assim, o poder imperial é, sem dúvida mais útil para as minorias locais, que por isso tendem a ser os mais leais defensores do império. Os líderes de movimentos nacionais de libertação em geral expressam (e exploram) um ressentimento contra essas mesmas minorias, que são agora identificadas como colaboradoras dos imperialistas. A transição de província imperial para Estado-nação independente é um momento crítico na história da tolerância. Com frequência as minorias são ameaçadas, atacadas e forçadas a sair – como no caso dos comerciantes e artesãos indianos em Uganda, que foram empurrados para o exílio logo após a saída dos ingleses (e que em sua maioria seguiram para a Inglaterra, levando o império para casa, por assim dizer, e criando uma nova diversidade no centro imperial). Esses grupos às vezes conseguem transformar-se em minorias toleradas, mas o caminho é sempre difícil, e o ponto final, mesmo quando atingido com êxito, provavelmente representa uma perda de segurança e *status* para as minorias. Esse é um dos custos comuns da libertação nacional, que pode, todavia, ser evitado, ou pelo menos mitigado, se o novo Estado-nação for liberal e democrático.

*Consociação*  
 A consociação provavelmente exige algo semelhante ao respeito mútuo, pelo menos entre os líderes dos diferentes grupos – pois os grupos precisam não apenas coexistir mas também negociar entre si os termos da coexistência. Os negociadores, como os diplomatas na sociedade internacional, têm de harmonizar os interesses mútuos. Quando não conseguem ou não querem fazê-lo, como em Chipre após a saída dos ingleses, a consociação fracassa. Mas os membros individuais das diversas comunidades não precisam harmonizar-se entre si, exceto quando se encontram e negociam no mercado. De fato, é provável que a consociação seja mais fácil quando as comunidades têm pouco a ver umas com as outras, quando cada uma delas tem relativa auto-suficiência e está voltada para dentro. O poder é expressão – as populações são contadas e a riqueza é posta em jogo – apenas no nível federal, onde os líderes comunitários discutem as alocações orçamentárias e a composição do serviço público.

*Estados-nações*  
 Nos Estados-nações, o poder está nas mãos da nação majoritária, que, como vimos, usa o Estado para seus próprios objetivos; o que não impede necessariamente a reciprocidade entre os indivíduos. De fato, a reciprocidade tende a florescer em Estados liberais democráticos. Mas os grupos minoritários são desiguais em virtude de seus números e serão democraticamente anulados na maior parte das questões de cultura pública. A maioria tolera diferenças culturais da mesma forma que o governo tolera a oposição política – estabelecendo um regime de direitos e liberdades civis e um judiciário independente para garantir sua eficácia. Grupos minoritários então se organizam, se reúnem, levantam fundos, oferecem serviços para seus membros e publicam livros e revistas, preservam

todas as instituições que julguem necessárias e que estejam a seu alcance. Quanto mais forte for sua vida interna e quanto mais sua cultura se diferenciar daquela da maioria, tanto menos tenderão a ressentir-se da ausência, na esfera pública, de quaisquer representações de suas crenças e práticas. Se, por outro lado, os grupos minoritários forem fracos, os membros individuais começarão a adotar cada vez mais as crenças e práticas da maioria; pelo menos na vida pública, e muitas vezes também na vida privada. É a posição intermediária que gera tensões e conduz a constantes discussões acerca do simbolismo da vida pública. O caso francês da atualidade, como descrevi no capítulo 3, oferece amplas evidências da última dessas possibilidades.

*Sociedade*  
 O caso se assemelha ao que acontece no início da história das sociedades imigrantes, quando os primeiros membros aspiram à condição de Estado-nação. Ondas subseqüentes de imigrantes produzem o que constitui, em princípio, um Estado neutro, a versão democrática da burocracia imperial. O Estado assume e mantém – por quanto tempo ninguém sabe – alguns dos arranjos práticos e parte do simbolismo de seu predecessor imediato. Assim cada novo grupo de imigrantes tem de se ajustar à língua e cultura do primeiro grupo, embora também as transforme. Mas o Estado afirma estar acima dessa competição, não tendo interesse em dirigir o curso das transformações. Dirige-se apenas aos indivíduos e cria assim, ou tende com o tempo a criar, uma sociedade aberta na qual todos, como demonstrei, estão engajados na prática da tolerância. Presume-se que agora seja possível o tão anunciado passo “além da tolerância”. Mas não está claro se diferenças grupais significativas irão continuar a ser respeitadas depois de dado esse passo.

## Classe

A intolerância em geral é mais virulenta quando diferenças de cultura, etnia ou raça coincidem com diferenças de classe – quando os membros de grupos minoritários também são subordinados economicamente. Essa subordinação é menos provável de ocorrer nos impérios multinacionais, onde cada nação tem seu próprio suprimento completo de classes sociais. O multinacionalismo geralmente produz hierarquias paralelas, mesmo quando as diferentes nações não se beneficiam de modo igualitário da riqueza do império. A sociedade internacional é marcada pelo mesmo paralelismo, e assim a desigualdade das nações não causa problemas de tolerância (sejam quais forem seus outros problemas). As elites do Estado interagem de formas determinadas inteiramente por diferenças de poder, não de cultura; e as elites dos Estados dominantes aprendem muito rápido a respeitar culturas antes “inferiores” quando seus líderes políticos de repente aparecem no conselho das nações exibindo, por exemplo, nova riqueza ou novos armamentos.

Numa situação ideal, as consociações assumem a mesma forma – as diferentes comunidades, internamente desiguais, são parceiros mais ou menos iguais no país como um todo. Mas ocorre com frequência que uma comunidade culturalmente diferente seja também economicamente subordinada. O Shi'a libanês é um bom exemplo – não apenas dessa dupla diferenciação mas também da privação dos direitos políticos que é sua consequência normal. O processo também funciona no sentido contrário. Quando funcionários do governo fazem discriminações contra os membros de tal grupo, a hostilidade que os membros sofrem em

DNV

discrimin.  
institucional

todas as outras áreas da vida social é legitimada e se intensifica. Os piores empregos, as piores moradias, as piores escolas: essa é a parte que lhes cabe. Eles constituem uma classe mais baixa, marcada por sua etnia ou religião. São tolerados num sentido mínimo – permite-se que tenham seus locais de culto, por exemplo – mas ocupam rigorosamente a extremidade dos que recebem a tolerância. A igualdade consociativa, e o conseqüente reconhecimento mútuo por ela supostamente gerado, são solapados pela desigualdade de classes.

As minorias nacionais nos Estados-nações às vezes se encontram numa situação semelhante, e às vezes pelas mesmas razões. Não importa se a seqüência causal começa com estigmas culturais ou com fraquezas econômicas ou políticas, em regra os três fatores estão presentes. Mas também pode ocorrer que minorias nacionais relativamente sem poder, como os chineses em Java, por exemplo, sejam economicamente prósperas (embora nunca tão prósperas quanto insinuam os demagogos que contra elas insuflam as maiorias). Impérios que se retiram muitas vezes deixam as minorias perigosamente expostas à intolerância dos novos dirigentes do Estado-nação. Essa intolerância pode assumir formas extremas – como vimos no caso dos colonizadores indianos em Uganda. A prosperidade visível vai com certeza criar riscos para uma minoria nacional, especialmente para uma minoria nacional nova. A pobreza invisível, pelo contrário, acarreta um perigo menor mas uma miséria maior, contribuindo para o não-reconhecimento radical e uma espécie de discriminação automática, irrefletida. Considerem-se os homens e mulheres “invisíveis” dos grupos minoritários (ou classes mais baixas) que fornecem à sociedade os varredores

estigmas  
poder  
econ.  
polít.

visível

de rua, lixeiros, lavadores de pratos, serventes de hospitais e assim por diante – cuja presença é simplesmente dada como certa e que raramente são olhados no rosto ou admitidos numa conversa por membros da maioria.

As sociedades imigrantes normalmente incluem grupos dessa espécie – os imigrantes mais recentes de países mais pobres, por exemplo, que trazem consigo sua pobreza. Mas os estigmas culturais e a pobreza duradoura constituem com menos frequência o quinhão dos imigrantes (que são, afinal, os membros paradigmáticos de uma sociedade migrante) do que o dos povos indígenas e grupos importados à força, como os escravos negros e seus descendentes nas Américas. Aqui a espécie mais radical de subordinação política acompanha a espécie mais radical de subordinação econômica, e a intolerância racial desempenha um papel importante nos dois casos. A combinação de fraqueza política, pobreza e estigma racial cria problemas de extrema dificuldade para o regime de tolerância que se supõe ser o da sociedade migrante. Grupos estigmatizados em geral não têm os recursos para manter uma vida interna vigorosa, de modo que não podem funcionar num contexto imperial como uma comunidade religiosa organizada à maneira de uma corporação (embora às vezes se permitam aos nativos conquistados as formas jurídicas desse tipo de comunidade) ou como uma minoria nacional com uma base territorial. Tampouco seus membros individuais podem abrir o próprio caminho, seguindo os passos dos imigrantes na escalada social. Formam uma casta anômala, ocupando o ponto mais baixo no sistema de classes.

A tolerância é obviamente compatível com a desigualdade sempre que o sistema de classe é reiterado,

de modo mais ou menos semelhante, em cada um dos diferentes grupos. Mas a compatibilidade desaparece quando os grupos também são classes. Um grupo étnico ou religioso que constitua o lumpemproletariado de uma sociedade, ou uma subclasse, é, com certeza, foco de extrema intolerância – não que seus membros sejam massacrados ou expulsos (pois eles muitas vezes desempenham um papel economicamente útil que mais ninguém quer assumir), mas são diariamente discriminados, rejeitados e humilhados. Os outros cidadãos, sem dúvida, se resignam com sua presença, mas essa não é a espécie de resignação que conta como tolerância, pois vem acompanhada do desejo de que esse grupo fosse invisível<sup>2</sup>. Em princípio, seria possível ensinar o respeito por pessoas da subclasse e por suas funções – bem como uma tolerância maior para com todos os tipos de pessoas que fazem todos os tipos de serviços, inclusive serviços pesados e sujos. Na prática, é improvável que haja respeito específico ou maior tolerância, a menos que a ligação entre classe e grupo seja rompida.

O objetivo da ação afirmativa ou da discriminação inversa na admissão de estudantes nas universidades, seleção de funcionários públicos e alocação de verbas do governo é quebrar o vínculo entre classe e grupo. Nenhum desses esforços é igualitário no que se refere aos indivíduos, que são simplesmente deslocados para cima ou para baixo na hierarquia. A ação afirmativa é igualitária apenas ao nível do grupo, onde visa produzir hierarquias semelhantes oferecendo à maioria dos grupos subordinados a classe ausente: a classe alta, profissional ou média. Se o perfil social de todos os

2. Ver o romance clássico de Ralph Ellison, *Invisible Man* (Nova York: Random House, 1952).

grupos é mais ou menos o mesmo, a aceitação da diferença cultural é mais provável. Essa afirmação não se sustenta em casos de grave conflito nacional, mas onde o pluralismo já existe, como em consociações e sociedades imigrantes, parece plausível. Ao mesmo tempo, a experiência dos Estados Unidos sugere que o ato de privilegiar os membros de grupos subordinados, sejam quais forem as conseqüências úteis a longo prazo, a curto prazo reforça a intolerância. Causa uma verdadeira injustiça contra determinados indivíduos (em geral membros dos grupos imediatamente acima dos mais subordinados) e gera perigosos ressentimentos políticos. É bem possível então que tenhamos o seguinte caso: em sociedades pluralistas, uma tolerância maior exige um igualitarismo maior. A chave do sucesso nesses regimes de tolerância talvez não esteja – ou não esteja apenas – na reiteração da hierarquia em cada grupo, mas também na redução da hierarquia na sociedade como um todo<sup>3</sup>.

## Gênero

Questões a respeito da organização familiar, do papel dos sexos e do comportamento sexual estão entre

3. Os leitores talvez julguem proveitosa a análise de um estudo de caso que se situa fora do meu âmbito de comparações. Trata-se da obra de Marc Galanter *Competing Equalities: Law and the Backward Classes in India* (Berkeley: University of California Press, 1984). A versão indiana da "discriminação compensatória" foi concebida com o desígnio específico de superar um regime antiquíssimo de estigmatização e intolerância, e Galanter argumenta que o esforço para consegui-lo mediante a criação de uma classe de servidores públicos entre os "intocáveis" fez com que a Índia se aproximasse um pouco, mas apenas um pouco, daquele desígnio.

as mais divisórias em todas as sociedades contemporâneas. É um erro pensar que seu caráter divisório seja inteiramente novo. A poligamia, o concubinato, a prostituição ritual, a exclusão das mulheres, a circuncisão e a homossexualidade têm sido discutidos durante milênios. Culturas e religiões se distinguiram por suas práticas distintas nesses assuntos – e depois passaram a criticar as práticas dos "outros". Mas um domínio masculino quase universal estabeleceu limites para o que se poderia discutir e quem poderia entrar na discussão. Hoje, idéias de grande aceitação acerca da igualdade e dos direitos humanos questionam esses limites. Agora tudo está aberto ao debate, e todas as culturas e religiões estão sujeitas a um novo exame crítico. Isso às vezes favorece a tolerância, mas é óbvio que outras vezes favorece a atitude contrária. A linha teórica e prática entre o tolerável e o intolerável muito provavelmente será discutida e por fim traçada neste ponto, no que se refere ao que chamarei, resumidamente, de questões de gênero.

Os grandes impérios multinacionais em geral deixavam que essas questões fossem resolvidas pelas comunidades que os integravam. O gênero era considerado como uma questão essencialmente interna. Não envolvia, ou supunha-se que não envolvesse nenhuma espécie de interação comunitária. Costumes comerciais estranhos não eram tolerados nos mercados comuns, mas o direito da família (o direito "privado") era deixado inteiramente nas mãos das autoridades religiosas tradicionais ou dos anciãos (do sexo masculino). Práticas de costume também ficavam sob o controle deles; era improvável que os funcionários imperiais interferissem.

Considere-se com que extraordinária relutância os ingleses finalmente baniram, em 1829, a *sati* (a auto-

Pluralismo  
e  
igualitarismo

conflict  
explique

imolação de uma viúva hindu sobre a pira funerária do marido) em seus Estados indianos. Por muitos anos, a Companhia das Índias Orientais e depois o governo britânico toleraram a prática por causa daquilo que um historiador do século XX descreve como sua “intenção declarada de respeitar as crenças hindus e muçulmanas e permitir o exercício livre de direitos religiosos”. Até os dirigentes muçulmanos, que, segundo o mesmo historiador, não tinham nenhum respeito pelas crenças hindus, fizeram apenas esporádicos e tímidos esforços para suprimir a prática<sup>4</sup>. Assim, a tolerância imperial se estende até a *sati*, o que significa ir bastante longe, se considerarmos os relatórios ingleses sobre o que a prática envolvia.

É no mínimo concebível que arranjos consociativos possam produzir uma tolerância semelhante, se o poder das comunidades envolvidas for quase equilibrado e os líderes de uma delas tiverem um forte compromisso com esta ou aquela prática costumeira. Entretanto, um Estado-nação, onde o poder é por definição desequilibrado, não toleraria costumes como a *sati* no seio de uma minoria religiosa ou nacional. Esse nível de tolerância é também improvável numa sociedade imigrante, onde cada grupo é uma minoria em relação a todos os outros. O caso dos mórmons nos Estados Unidos sugere que práticas desviadas, como a poligamia, não serão toleradas nem mesmo quando são apenas internas, quando envolvem “somente” a vida doméstica. Nestes dois últimos casos, o Estado confere cidadania igual a todos os seus membros – inclusive a viúvas hindus e esposas mórmons – e impõe uma

4. Sir Percival Griffiths, *The British Impact on India* (Londres: MacDonald, 1952), pp. 222 e 224.

lei única. Não há tribunais comunitários; o país inteiro é uma só jurisdição no seio da qual os funcionários do Estado têm a obrigação de impedir uma *sati* em curso da mesma forma que têm a obrigação de deter uma tentativa de suicídio se lhes for possível. E, se a *sati* é coercitivamente “assistida”, como de fato muitas vezes era, os funcionários devem tratar a coerção como assassinato. Não há desculpas culturais ou religiosas.

Isso, pelo menos, é o que resulta dos modelos de Estado-nação e sociedade imigrante tais como os descrevi. Mas às vezes a realidade fica para trás – como acontece com outra prática ritual que envolve o corpo feminino: a mutilação genital ou, em termos mais neutros, a clitoridectomia e a infibulação. Essas duas operações são geralmente praticadas em meninas ou jovens mulheres num grande número de países africanos, e, como ninguém sugeriu uma intervenção humanitária para impedi-las, podemos dizer que são toleradas na esfera da sociedade internacional (toleradas no nível do Estado, mas ativamente combatidas por várias organizações que funcionam no âmbito da sociedade civil internacional). As operações também são praticadas no seio de sociedades imigrantes africanas na Europa e América do Norte. Foram formalmente proscritas na Suécia, Suíça e Grã-Bretanha, embora sem nenhum esforço sério para fazer vigorar a interdição. Na França, o Estado-nação clássico (que agora também é, como vimos, uma sociedade imigrante), dizem que cerca de 23 mil meninas corriam o “risco” da operação em meados da década de 80. Não se sabe ao certo quantas foram da fato operadas. Mas houve alguns julgamentos amplamente divulgados (com base na lei genérica da mutilação) das mulheres que praticam as operações e das mães das meninas. As mulheres foram

condenadas, e depois tiveram suas sentenças suspensas. Com efeito, a prática (desde meados dos anos 90) é publicamente condenada, embora, de fato, seja tolerada<sup>5</sup>.

O argumento a favor da tolerância tem a ver com o “respeito pela diversidade cultural” – uma diversidade concebida, como ocorre no modelo-padrão de Estado-nação, como consequência de escolhas feitas por membros estereotípicos de uma comunidade cultural. Daí, uma petição de 1989 contra a criminalização daquilo que os franceses denominam *excision*: “Exigir uma sentença penal para um costume que não ameaça a ordem republicana e que não há razão para não circunscrever na esfera da escolha privada, como a circuncisão, demonstraria uma intolerância que só pode criar mais drama humano do que se pretende evitar, e que manifesta uma concepção particularmente estreita de democracia.”<sup>6</sup> Como acontece com a *sati*, é importante entender bem a descrição. A clitoridectomia e a infibulação “são comparáveis ... não à remoção do prepúcio mas à remoção do pênis”<sup>7</sup>, e fica difícil imaginar a circuncisão, nessa forma, sendo tratada como uma questão da escolha privada. De qualquer maneira, as meninas não são voluntárias. E seria de pensar que o Estado francês lhes deve a proteção de suas leis. Algumas delas são cidadãs, e a maioria será mãe de cidadãos franceses. Seja como for, são residentes da

5. Sigo aqui o relato de Bronwyn Winter, “Women, the Law, and Cultural Relativism in France: The Case of Excision”, *Signs* 19 (verão de 1994), pp. 939-74.

6. Citado *ibid.*, p. 951, de uma petição esboçada por Martine Lefeuvre e publicada em 1989 pelo Mouvement Anti-Utilitariste dans les Sciences Sociales (MAUSS). Fiz a revisão da tradução.

7. *Ibid.*, p. 957.

França e futuras participantes da vida econômica e social do país; e, embora possam ficar totalmente confinadas na comunidade imigrante, também pôde ser que não fiquem – essa é a vantagem de morarem na França. No que se refere a indivíduos nessas condições, a tolerância certamente não deveria estender-se à mutilação ritual, não mais do que se estende até o suicídio ritual. A diversidade cultural nesse ponto extremo só é protegida contra interferências quando os limites são traçados de modo muito mais claro do que são ou podem ser em Estados-nações ou em sociedades imigrantes<sup>8</sup>.

Em casos de outra natureza, em que os valores morais da comunidade mais ampla – a maioria nacional ou a coalizão de minorias – não são desafiados de forma tão direta, é possível aceitar a desculpa da diferença cultural ou religiosa (e da “escolha privada”), respeitar a diversidade e tolerar práticas incomuns relativas ao gênero. É o caso, por exemplo, de minorias muito restritas ou sectárias como os *amish* ou os *basidim* norte-americanos, a quem as autoridades do Estado às vezes se dispõem a oferecer (ou os tribunais a mediar) arranjos conciliatórios – a separação de sexos em ônibus escolares e até em salas de aula, por exemplo.

8. Devo insistir que minha argumentação não pretende exigir a criminalização dessas práticas, mas apenas alguma forma de intervenção visando interrompê-las. Winter tem argumentos veementes que defendem os esforços para reformular os processos de reprodução cultural: educação para adultos, orientação médica e assim por diante (*ibid.*, pp. 966-72). Para outro estudo de caso em que o autor chega a conclusões semelhantes, ver Raphael Cohen-Almagor, “Female Circumcision and Murder for Family Honour Among Minorities in Israel”, in Kirsten E. Schulze, Martin Stokes e Colm Campbell, *Nationalism, Minorities and Diasporas: Identities and Rights in the Middle East* (Londres: I. B. Tauris, 1966), pp. 171-87.

Mas privilégios semelhantes não serão facilmente concedidos a grupos maiores, mais poderosos (e mais ameaçadores), mesmo em casos relativamente menores – e os acordos estabelecidos sempre podem ser desafiados por qualquer membro da seita ou do grupo que reivindique seus direitos de cidadão. Imagine-se que se estabeleceu um acordo (e isso certamente deveria acontecer) permitindo que as alunas muçulmanas em escolas públicas francesas cubram a cabeça segundo seu costume<sup>9</sup>. Seria um acordo com a norma do Estado-nação, que reconheceria o direito de uma comunidade imigrante numa esfera pública (modestamente) multicultural. As tradições laicas da educação francesa continuariam a reger calendário e currículo da escola. Imagine-se agora que um grupo de alunas muçulmanas afirmem que estão sendo coagidas por suas famílias a cobrir a cabeça e que o acordo estabelecido facilite essa coação. Nesse caso o acordo deveria ser renegociado. No Estado-nação e na sociedade imigrante, mas não no império multinacional, o direito à proteção contra uma coerção dessa natureza (como, de modo ainda mais óbvio, alguém estaria protegido contra a coerção muito mais séria da clitoridectomia) teria precedência sobre os “valores familiares” da cultura ou religião da minoria.

Essas são questões de extraordinária sensibilidade. A subordinação das mulheres – manifesta na exclusão, no encobrimento do corpo ou na real mutilação – não visa unicamente à imposição de direitos

9. Ver o argumento inovador de Anna Elisabetta Galleoti em “Citizenship and Equality: The Place of Toleration”, *Political Theory* 21 (nov. 1993): 585-605. Tive proveitosas conversas com a dra. Galleoti acerca dos problemas da tolerância na Europa contemporânea.

patriarcais de propriedade. Também tem a ver com a reprodução religiosa ou cultural, da qual as mulheres são consideradas os agentes mais confiáveis. Historicamente, os homens se envolveram com a vida pública mais ampla dos exércitos, tribunais, assembleias e mercados; sempre são agentes potenciais de novidade e assimilação. Assim como a cultura nacional é mais bem preservada nos ambientes rurais do que nos urbanos, também é mais bem preservada nos ambientes privados ou domésticos do que nos públicos – o que equivale a dizer, nos casos-padrão, entre as mulheres mais do que entre os homens. A tradição é transmitida nas canções de ninar que as mães cantam, nas orações que murmuram, nas roupas que costuram, na comida que preparam e nos ritos e costumes domésticos que ensinam. Depois que as mulheres entrarem na esfera pública, como se dará essa transmissão? É por ser a educação o primeiro momento de entrada que questões como o hábito de cobrir a cabeça em escolas públicas são tão ferozmente debatidas.

Essa é a forma que a discussão assume quando uma religião ou cultura tradicional se confronta com o Estado-nação ou a sociedade imigrante. “Vocês têm o compromisso de tolerar nossa comunidade e suas práticas”, dizem os tradicionalistas. “Dado esse compromisso, vocês não podem negar-nos o controle sobre nossos filhos (e particularmente sobre nossas filhas) – do contrário, vocês não estão de fato nos tolerando.” A tolerância implica o direito à reprodução comunitária. Mas esse direito, se é que existe, entra em conflito com os direitos dos cidadãos individuais – que outrora se restringiam aos homens e portanto não eram tão perigosos, mas que agora são estendidos às mulheres. Parece inevitável que os direitos individuais acabarão

prevalendo a longo prazo, pois a cidadania igual é a norma básica tanto do Estado-nação quanto da sociedade imigrante. A reprodução comunitária será então mais incerta ou, no mínimo, se realizará por processos que produzem resultados menos uniformes. Os tradicionalistas terão de aprender uma tolerância própria – para com versões diferentes de sua cultura ou religião. Mas, antes que se aprenda essa lição, podemos esperar uma longa série de reações “fundamentalistas” que quase sempre giram em torno de questões de gênero.

As atuais guerras sobre o aborto nos Estados Unidos sugerem a natureza dessa política reacionária. Do lado fundamentalista, a questão moral consiste em saber se a sociedade tolerará o assassinato de infantes no ventre materno. Mas a questão política, para os dois lados, tem um enfoque diferente: quem controlará os espaços da reprodução? O ventre materno é apenas o primeiro deles; o lar e a escola vêm em seguida e já estão, como vimos, em disputa. Que diferenças culturais sobrarão para tolerar depois que essas disputas forem resolvidas, como um dia serão, a favor da autonomia feminina e da igualdade de gêneros? Se os tradicionalistas estiverem certos, nada sobrará. Mas é improvável que estejam. A igualdade de gêneros assumirá formas diferentes em diferentes tempos e lugares, e até no mesmo tempo e lugar entre grupos diferentes de pessoas, e alguma dessas formas se mostrará coerente com a diferença cultural. Pode acontecer que os homens venham a desempenhar um papel maior na preservação e reprodução das culturas a que dizem dar valor.

## Religião

A maioria das pessoas nos Estados Unidos, e no Ocidente em geral, acredita que a tolerância religiosa seja fácil. Lêem a respeito de guerras religiosas perto de sua casa (na Irlanda e na Bósnia) ou muito longe (no Oriente Médio e no sudeste asiático) e não conseguem compreender. A religião nesses lugares deve estar contaminada pela etnia ou pelo nacionalismo, ou deve assumir alguma forma extrema, fanática e portanto, a nosso ver, fora do normal. Pois não provamos que a liberdade de culto, a associação voluntária e a neutralidade política funcionam em conjunto para reduzir os riscos da diferença religiosa? Esses princípios do pluralismo norte-americano não fomentam a transigência mútua e não contribuem para uma coexistência feliz? Permitimos que os indivíduos acreditem no que quiserem, se associem livremente com outros da mesma crença, freqüentem a igreja de sua escolha – ou deixem de acreditar no que não querem mais acreditar, se afastem da igreja de sua escolha, e assim por diante. Que mais poderia alguém querer? Esse não é o modelo de um regime de tolerância?

É óbvio que, de fato, existem outros regimes reais ou possíveis. O sistema *millet* foi especificamente concebido para comunidades religiosas, e as consociações em geral põem lado a lado diferentes grupos religiosos ou étnicos. Mas a tolerância de crenças individuais, como foi inicialmente concebida na Inglaterra do século XVII e depois levada para o outro lado do Atlântico, é o modelo que predomina hoje em dia. Portanto, é necessário examinar de perto algumas de suas complicações. Quero considerar dois fatos de importância histórica e atual: primeiro, a persistência nas margens

dos Estados-nações e sociedades imigrantes modernos de grupos religiosos que exigem reconhecimento mais para o próprio grupo que para seus membros individuais, e, segundo, a persistência de exigências de tolerância e intolerância “religiosas” que vão além dos direitos de associação e culto e englobam uma grande variedade de outras práticas sociais.

Uma das razões de a tolerância funcionar tão bem em países como os Estados Unidos é que as igrejas e congregações que os indivíduos formam, sejam quais forem as divergências teológicas, são na maior parte muito semelhantes entre si. A tolerância do século XVII era sobretudo uma acomodação mútua de seitas protestantes. E nos Estados Unidos, após um esforço inicial de se estabelecer uma “comunidade santa” em Massachusetts, o regime de crescente tolerância tendeu para a protestantização de seus vários grupos. Os judeus e católicos norte-americanos passaram a se parecer cada vez menos com os judeus e católicos de outros países. O controle comunitário diminuiu; os líderes religiosos falavam com menos autoridade; os indivíduos declaravam sua independência religiosa, afastavam-se da comunidade e casavam-se com membros de outros credos; tendências fissíparas muito conhecidas desde o início da Reforma tornaram-se uma característica geral da vida religiosa norte-americana. A tolerância acomodou a diferença, mas também produziu entre os diferentes grupos um padrão de acomodação ao modelo protestante que tornou a coexistência mais fácil do que poderia ter sido.

No entanto, alguns grupos resistiram – seitas protestantes determinadas a fugir da “dissidência da dissensão” (o solo, por assim dizer, onde haviam originalmente lançado suas raízes) e facções ortodoxas no

seio de comunidades religiosas tradicionais. Volto a citar para cada caso os exemplos mencionados anteriormente: os *amish* e os *hasidim*. O regime de tolerância também acomodou esses grupos, embora apenas nas margens. Permitiu-lhes o isolamento e estabeleceu com eles acordos sobre questões críticas como o ensino público. Os *amish*, por exemplo, durante muito tempo tiveram permissão para educar seus filhos em casa; quando finalmente foram obrigados, primeiro pelo estado da Pensilvânia e depois pela Suprema Corte de Justiça (a respeito de um caso ocorrido em Wisconsin), a matricular seus filhos em escolas públicas, obtiveram a permissão de tirá-los da escola antes da idade estabelecida por lei<sup>10</sup>. Em princípio, o que se tolerava era uma série de escolhas individuais, feitas durante várias gerações, de participar de congregações e prestar culto à maneira *amish*. Na prática, o verdadeiro objeto de tolerância era, e ainda é, a comunidade *amish* como um todo e seu controle coercitivo sobre os próprios filhos (apenas parcialmente mitigado pela imposição da escola pública). Por causa dessa (espécie de) tolerância, permitimos que as crianças *amish* recebam menos educação em questões de cidadania do que se exige das crianças norte-americanas em geral. O acordo se justifica em parte pela marginalização dos *amish* e em parte por sua aceitação da marginalidade: o sério compromisso de não viver em parte alguma exceto nas margens da sociedade norte-americana

10. Para uma argumentação convincente (que me parece exagerada) contra essa disposição, ver Ian Shapiro, *Democracy's Place* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1996), cap. 6: “Democratic Autonomy and Religious Freedom: A Critique of *Wisconsin v. Yoder*” (em co-autoria com Richard Arneson), e Amy Gutmann, “Civil Education and Social Diversity”, em *Ethics* 105 (abr. 1995): 557-79.

e de não procurar exercer nenhuma influência além dessas margens. Outras seitas religiosas marginais vêm mantendo um controle semelhante sobre seus filhos praticamente sem sofrer interferência do Estado liberal.

O exemplo mais interessante da tolerância norte-americana em seus primórdios foi a dispensa do serviço militar concedida aos membros de certas seitas protestantes muito conhecidas por suas convicções pacifistas<sup>11</sup>. Hoje, a objeção por questões de consciência é um direito individual, embora o sinal dessa consciência que as autoridades políticas estão mais dispostas a reconhecer seja a inserção do indivíduo como membro nessas mesmas seitas. Em sua origem, porém, a objeção era realmente um direito do grupo. De fato, alegações de consciência acerca de uma vasta gama de questões sociais – a recusa a prestar juramentos, participar de júris, freqüentar a escola pública, pagar impostos; a exigência do casamento polígamo, do sacrifício de animais, do uso ritual de drogas, e assim por diante – conseguem a legitimidade que têm, mesmo nos dias de hoje, porque são práticas religiosas características de um modo de vida coletivo. Essas práticas não teriam nenhuma legitimidade se fossem propostas numa base puramente individual, mesmo quando os indivíduos insistissem em que seu modo de entender o que devem fazer ou deixar de fazer representa um com-conhecimento (uma com-ciência) compartilhado entre cada um deles e seu Deus.

A tolerância ou não de proibições e práticas religiosas de minorias, que vão além dos direitos de asso-

11. Ver coleção de textos, discursos e tratados jurídicos em Lillian Schlissel (org.), *Conscience in America* (Nova York: E. P. Dutton, 1968).

ciação e culto, depende de sua visibilidade ou notoriedade e do grau de escândalo que provocam na maioria. Uma grande variedade de acomodações práticas estão presentes tanto nos Estados-nações quanto nas sociedades imigrantes. Homens e mulheres que alegam perante as autoridades que sua religião exige deles fazer isso ou aquilo podem sem dúvida obter permissão para fazê-lo – mesmo que não seja permitido a ninguém mais –, especialmente se o fizerem de modo discreto. E líderes comunitários que digam às autoridades que seu poder coercitivo é necessário à sobrevivência da comunidade também podem obter permissão para exercer tal poder, dentro de certos limites liberais. Mas há uma pressão constante, ainda que apenas ocasionalmente violenta, a favor do modelo individualista: a comunidade concebida como uma assembleia livre – com entradas e saídas abertas, com pouca pretensão e capacidade de determinar a vida cotidiana dos participantes.

Simultaneamente, esse regime de tolerância sofre pressão nos Estados Unidos de hoje por parte de grupos no seio da maioria (cristã) que não discordam da liberdade de reunião e culto mas temem a perda do controle social. Eles estão dispostos a tolerar religiões minoritárias (defendem, portanto, a liberdade religiosa), mas são intolerantes com a liberdade pessoal fora do local de culto. Se as comunidades sectárias querem controlar o comportamento de seus próprios seguidores, os membros mais extremistas das maiorias religiosas querem controlar o comportamento de todos – em nome de uma suposta tradição (judaico-cristã, por exemplo), de “valores familiares” ou de suas próprias convicções sobre o que é certo e o que é errado. Isto é sem dúvida um exemplo de intolerância religiosa.

1º Fund. de liberdade de culto

numa comunidade livre

No entanto, também constitui um  sinal do sucesso parcial do regime de tolerância  o fato de o antagonismo não se voltar contra religiões minoritárias específicas mas sim contra a atmosfera de liberdade criada pelo regime como um todo.

Sem dúvida, a tolerância floresce nessa atmosfera – e chega até a atingir o que descrevi como sua forma mais intensa –, mas a tolerância religiosa, pelo menos, não depende dessa atmosfera. Grandes restrições à liberdade pessoal como a proibição do aborto, a censura de livros e revistas (ou de textos cibernéticos), a discriminação contra os homossexuais, a exclusão das mulheres de certas ocupações, e assim por diante, mesmo que sejam produtos da intolerância religiosa, são inteiramente compatíveis com a tolerância religiosa – isto é, com a existência de muitas congregações e igrejas diferentes cujos membros têm liberdade para praticar várias modalidades de culto.  A contradição não se situa entre a tolerância e a restrição; está profundamente enraizada na própria idéia de tolerância religiosa,  porque praticamente todas as religiões toleradas  querem restringir a liberdade individual,  que é, pelo menos para os liberais, a fundação da idéia. As religiões, de modo geral,  são organizadas para controlar o comportamento.  Quando exigimos que abandonem esse objetivo, ou que abandonem os meios necessários à sua consecução, estamos exigindo uma transformação cujo produto final ainda não podemos descrever.

Comunidades religiosas inteiramente livres já existem, é óbvio, mas não parecem satisfatórias para todos os fiéis, talvez nem mesmo para a maioria deles. Daí a recorrência de uma religiosidade cultural e sectária e de teologias fundamentalistas, que desafiam o regime

de tolerância predominante. Supondo que os desafios sejam superados (a mesma suposição que fiz em seções anteriores), que pode acontecer depois? Qual será o poder de resistência e a força organizacional de uma fé puramente voluntária?

## Educação

As escolas já figuraram de modo significativo neste ensaio – sobretudo na discussão de gênero e reprodução cultural. Mas há uma questão importante de que devo tratar agora (e de novo depois na seção sobre a religião civil), que está relacionada com a  reprodução do próprio regime de tolerância.  Não é dever do regime ensinar a todas as crianças, sem distinção de grupos a que elas pertençam,  o valor de seus próprios arranjos constitucionais e as virtudes de seus fundadores, heróis e líderes atuais?  E será que esse ensino, que por sua natureza é mais ou menos unitário,  não irá interferir, ou no mínimo rivalizar, com a socialização das crianças nas várias comunidades culturais?  A resposta é obviamente afirmativa em ambos os casos. Todos os regimes internos têm de ensinar seus próprios valores e virtudes, e esse ensino certamente irá rivalizar com tudo aquilo que as crianças aprenderem de seus pais ou em suas comunidades. Mas a rivalidade é ou pode ser uma lição útil sobre a tolerância mútua e suas dificuldades. Os professores do Estado precisam tolerar, por exemplo, a instrução religiosa de fora de suas escolas, e os professores de religião devem tolerar a instrução organizada pelo Estado em questões de educação cívica, história política, ciências naturais e outras disciplinas seculares. É de supor que as crianças apren-

*dilema moral*

dam algo sobre como a tolerância funciona na prática e – quando criacionistas, por exemplo, desafiam a instrução do Estado em biologia – algo sobre suas inevitáveis dificuldades.

Os impérios multinacionais fazem exigências mínimas em relação ao processo educacional. É improvável que sua história política, que consiste sobretudo em guerras de conquista, inspire sentimentos de lealdade nos povos conquistados, e assim é melhor eliminá-la do currículo oficial (é mais provável que figure em histórias comunitárias de heroísmo na derrota). A lealdade para com o imperador, retratado como imperador de todos os seus povos, é ensinada com maior frequência. O imperador, mais do que o império, é o centro da educação oficial, pois o império muitas vezes tem um caráter nacional definido, ao passo que os líderes individuais podem pelo menos fingir estar acima de sua origem nacional. De fato, às vezes, buscam uma transcendência radical, um endeusamento, que os liberta de qualquer identidade particular. Mas isso constitui, contudo, um exemplo de intolerância religiosa quando o imperador endeusado exige que seus súditos o adorem – como aqueles imperadores romanos que tentaram introduzir estátuas de si mesmos no templo de Jerusalém. A escola é um local mais indicado para a imagem do imperador, que pode benignamente contemplar as crianças estudando o que quer que seja, em qualquer língua, sob os auspícios locais ou comunitários.

As consociações também podem ensinar um currículo mínimo, centralizado numa história muitas vezes expurgada de coexistência e cooperação comunitárias e nas instituições mediante as quais isso se concretiza. Quanto maior for o tempo de coexistência, tanto

maior será a probabilidade de que a identidade política comunitária tenha assumido um conteúdo cultural próprio – como sem dúvida aconteceu com a identidade suíça – e estará competindo em tudo com as identidades das diferentes comunidades. Todavia, o que se ensina, pelo menos em princípio, é uma história política em que essas comunidades têm um espaço reconhecido e igual.

É óbvio que o caso é muito diferente nos Estados-nações com minorias nacionais, onde uma comunidade é privilegiada sobre todas as outras. Esse tipo de regime é muito mais centralizado do que os impérios e consociações, e assim precisa muito mais (especialmente se tiver uma organização democrática) de cidadãos – homens e mulheres que sejam leais, envolvidos, competentes e familiarizados com o estilo, por assim dizer, da nação dominante. As escolas públicas buscarão produzir cidadãos desse tipo. Os árabes na França, por exemplo, aprenderão a ser leais para com o Estado francês, envolvidos com a política francesa, competentes nas práticas e formas expressivas da cultura política francesa e instruídos acerca da história política e das estruturas institucionais francesas. Em geral, os árabes, pais e filhos, parecem aceitar esses objetivos educacionais. Eles têm buscado, como vimos, afirmar seu compromisso árabe ou muçulmano apenas por meio do simbolismo de suas roupas, e não pela alteração do currículo. Estão ou parecem estar satisfeitos em preservar sua própria cultura em escolas não-estatais, em ambientes religiosos e em casa. Mas a cidadania francesa é um assunto sério, com ressonâncias que vão muito além da esfera exclusivamente política. Seu poder de assimilação e integração tem sido demonstrado ao longo de muitos anos e deve

parecer aos olhos de muitos pais, quando não de seus filhos, uma ameaça cultural. Quanto mais países como a França se tornarem (parecidos com) sociedades imigrantes, tanto mais se oporá resistência a essa ameaça.

A forma provável dessa resistência pode ser vista nas guerras curriculares no seio de uma sociedade imigrante como a dos Estados Unidos. Aqui os alunos aprendem que são cidadãos individuais de uma sociedade pluralista e tolerante – onde o que se tolera é sua própria escolha de uma identidade e afiliação culturais. Naturalmente, muitos deles já estão identificados por causa das “escolhas” de seus pais ou, como no caso das identidades raciais, por causa de sua posição num sistema social de diferenciação. Mas, como norte-americanos, têm direito a fazer outras escolhas e deles se exige que tolerem as identidades existentes e as escolhas ulteriores de seus pais. Essa liberdade e essa tolerância constituem o que chamamos de liberalismo americano.

As escolas ensinam as crianças norte-americanas de todos os grupos étnicos, raciais e religiosos a serem liberais nesse sentido, e a serem assim norte-americanas – da mesma forma que nas escolas francesas as crianças aprendem a ser republicanas e portanto francesas. Mas o liberalismo norte-americano é culturalmente neutro de uma forma que o republicanismo francês não pode ser. A diferença parece adequar-se às duas doutrinas políticas: o republicanismo, como ensinou Rousseau, exige uma vigorosa base cultural para sustentar níveis elevados de participação entre os cidadãos; o liberalismo, que é menos exigente, pode permitir mais espaço para a vida privada e a diversidade cultural. Mas essas diferenças podem ser facil-

mente exageradas<sup>12</sup>. O liberalismo é também uma cultura política substantiva que, no mínimo, tem suas origens na história inglesa e protestante. O reconhecimento de que as escolas norte-americanas de fato refletem essa história, e dificilmente podem ser neutras com respeito a ela, tem levado alguns grupos não-protestantes e não-ingleses a pedir uma educação multicultural – que presumivelmente requer não a subtração da história liberal mas a adição de outras histórias.

Muitas vezes se diz, e com razão, que o objetivo do multiculturalismo é ensinar as crianças sobre a cultura do outro, trazer o pluralismo da sociedade imigrante para dentro da sala de aula. Enquanto a primeira versão da neutralidade, que era entendida ou mal-entendida como uma anulação cultural, visava simplesmente a transformar as crianças em cidadãos norte-americanos (o que quer dizer, torná-las tão parecidas quanto possível aos protestantes ingleses), o multiculturalismo tem por objetivo reconhecê-las como os norte-americanos hifenizados que são e levá-las a entender e admirar sua própria diversidade. Não há razão para pensar que esse entendimento ou admiração crie qualquer tensão em relação às exigências da cidadania liberal – embora seja importante enfatizar mais uma vez que a cidadania liberal é mais descontraída que a de um Estado-nação republicano.

Mas às vezes o multiculturalismo é também um tipo de programa diferente, que visa ao uso das escolas estatais para reforçar as identidades depreciadas ou ameaçadas. O objetivo não é ensinar a outras crianças o que significa ser diferente de uma determinada ma-

12. Para uma análise convincente e substantiva das exigências educacionais da democracia liberal, ver Amy Gutmann, *Democratic Education* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1987).

EUA  
liberal  
x  
Francia  
republicano

causa  
da

multiculturalismo  
trazer o pluralismo

multiculturalismo  
trazer o pluralismo

neira, mas ensinar a crianças supostamente diferentes como serem diferentes da maneira certa. Portanto, o programa é iliberal, pelo menos no sentido de que reforça identidades estabelecidas ou supostas e nada tem a ver com a reciprocidade ou a escolha individual. Provavelmente também implica alguma forma de separação educacional, como na teoria e prática do afrocêntrismo, que é um modo de oferecer às crianças negras das escolas públicas o que a Igreja oferece às crianças católicas das escolas particulares. Agora o pluralismo existe apenas no sistema como um todo, não na experiência de cada criança, e o Estado deve intervir para obrigar as diversas escolas a ensinar, além de tudo o que ensinam, os valores do liberalismo norte-americano. O exemplo católico sugere que uma sociedade imigrante pode se arranjar com esse ajuste, pelo menos enquanto a massa de seus alunos está em salas mistas. Não se sabe, porém, se a política liberal poderia se sustentar, caso todas as crianças recebessem alguma versão (sua “própria” versão) de uma educação católica paroquial ou afrocêntrica. Neste caso o sucesso dependeria dos efeitos da educação fora da escola: a experiência cotidiana da comunicação de massas, do trabalho e da atividade política.

### Religião civil

Considere-se o que se ensina nas escolas públicas acerca dos valores e virtudes do próprio Estado como a revelação secular de uma “religião civil” (o termo é de Rousseau)<sup>13</sup>. Com exceção do caso do imperador en-

13. *The Social Contract*, liv. 4, cap. 8; a aplicação deste termo a práticas da religião civil contemporânea deve-se a Robert Bellah: ver

deusado, essa revelação é religiosa sobretudo por analogia, mas a analogia merece ser investigada. Pois aqui, como o exemplo da escola deixa bem claro, temos uma “religião” que não pode ser separada do Estado: é o próprio credo do Estado, crucial para a sua reprodução e estabilidade ao longo do tempo. A religião civil consiste no conjunto total de doutrinas políticas, narrativas históricas, figuras exemplares, ocasiões festivas e rituais comemorativos pelos quais o Estado imprime a si mesmo nas mentes de seus membros, especialmente de seus membros mais jovens ou mais recentes. Como pode haver mais de um conjunto desses para cada Estado? Sem dúvida as religiões civis somente podem tolerar-se entre si na sociedade internacional, não no seio de um único regime intenso.

De fato, porém, a religião civil muitas vezes provoca intolerância na sociedade internacional por incitar ao orgulho provinciano acerca da vida deste lado da fronteira e à suspeita ou ansiedade quanto à vida do outro lado. Seus efeitos no âmbito nacional, ao contrário, podem ser benéficos, pois a religião civil oferece a todos (deste lado da fronteira) uma identidade básica comum e assim torna a subsequente diferenciação menos ameaçadora. Com certeza a religião civil, como a educação estatal, às vezes rivaliza com a afiliação a um determinado grupo: daí o caso dos republicanos e católicos franceses do século XIX – ou dos republicanos e muçulmanos atualmente. Mas, como as religiões civis geralmente não têm teologia alguma, também podem acomodar a diferença, até ou especialmente a diferença religiosa. Assim, apesar do con-

*The Broken Covenant: American Civil Religion in Time of Trial* (Nova York: Seabury, 1975).

flito histórico específico dos tempos revolucionários, não há motivo algum que impeça um católico convicto de também ser um republicano dedicado.

A tolerância tende a funcionar bem quando a religião civil se parece menos com uma... religião. Se Robespierre, por exemplo, tivesse conseguido vincular a política republicana a um deísmo plenamente elaborado, talvez tivesse criado uma barreira permanente entre republicanos e católicos (e muçulmanos e judeus). Mas seu fracasso é emblemático: credos políticos assumem a bagagem de crenças religiosas genuínas por sua conta e risco. Seria possível afirmar o mesmo acerca da bagagem de crenças anti-religiosas genuínas. O ateísmo militante tornou os regimes comunistas do Leste europeu tão intolerantes quanto qualquer outra ortodoxia o teria feito – e politicamente fracos em consequência disso: não conseguiram incorporar inúmeros de seus próprios cidadãos. A maioria das religiões civis se contenta com uma religiosidade latitudinária, pouco elaborada e vaga, uma religiosidade que é mais uma questão de histórias e feriados do que de crenças claras ou firmes.

É claro que os grupos religiosos ortodoxos podem contestar justamente essa atitude latitudinária, temendo que ela venha a tornar seus filhos tolerantes com o erro religioso ou a descrença secular. Fica difícil saber como responder a esse tipo de ansiedade, é de esperar que se justifique e que as escolas públicas e as histórias e feriados da religião civil venham a exercer precisamente os efeitos que os pais ortodoxos temem. Os pais estão livres para tirar os filhos da escola pública e livrar-se da religião civil por meio de uma ou outra forma de isolamento sectário. Mas não tem sentido argumentar que o respeito pela diversidade

impede uma sociedade imigrante como os Estados Unidos de ensinar o respeito pela diversidade. E é certamente uma forma legítima dessa educação liberal contar histórias acerca da história da diversidade e celebrar seus grandes momentos<sup>14</sup>.

Em Estados-nações, as histórias e celebrações serão de uma espécie diferente. Serão extraídas da experiência histórica da nação majoritária e ensinarão o valor dessa experiência. Assim, a religião civil possibilitará mais uma distinção no âmbito da maioria – segundo linhas religiosas, regionais e de classe – mas sem estabelecer ponte alguma no sentido dos grupos minoritários. Em vez disso, estabelece um padrão para a assimilação individual: sugere, por exemplo, que para tornar-se francês você precisa ser capaz de imaginar que seus ancestrais tomaram de assalto a Bastilha ou, pelo menos, que o teriam feito se tivessem estado em Paris no tempo certo. Mas uma minoria nacional com uma religião civil própria ainda pode ser tolerada, desde que seus ritos sejam celebrados de modo privado. E seus membros podem tornar-se cidadãos, podem aprender as formas, por exemplo, da cultura política francesa, sem qualquer investimento imaginativo na francesidade.

14. Para uma visão diferente das objeções fundamentalistas à educação liberal, ver Nomi Maya Stolzenberg, “‘He Drew a Circle That Shut Me Out’: Assimilation, Indoctrination, and the Paradox of Liberal Education”, *Harvard Law Review* 106 (1993): 581-667. O paradoxo é bastante real, e, no entanto, os pais sobre quem Stolzenberg escreve com tanta compreensão, cristãos fundamentalistas, provavelmente exagerem o efeito das escolas públicas sobre seus filhos. Contudo, a objeção de consciência desses pais e seus filhos pode ser admitida numa sociedade liberal. Ver a resenha de Sanford Levinson da obra de Stephen Carter *Culture of Disbelief* no periódico *Michigan Law Review* 92, nº 6 (maio 1994): 1873-92.

A identidade comum fomentada pela religião civil é particularmente importante nas sociedades imigrantes onde as identidades são, sob outros aspectos, tão diversas. É óbvio que em impérios multinacionais as identidades são ainda mais diversas, mas neste caso, além da figura unificadora do imperador e da obediência geral que ele exige, a identidade comum é menos importante. As sociedades imigrantes contemporâneas também são Estados democráticos e dependem para sua saúde política, pelo menos até certo ponto, do comprometimento e ativismo entre seus cidadãos. Mas, se a religião civil local quiser ampliar e celebrar essas qualidades, precisa acomodar não apenas outras religiões mas também outras religiões civis. Seus protagonistas mais entusiasmados irão, naturalmente, querer substituir as outras. Esse foi o objetivo, por exemplo, das campanhas de americanização do início do século XX. E talvez, de fato, esse venha a ser o efeito a longo prazo da experiência norte-americana. Talvez cada uma das sociedades imigrantes seja um Estado-nação em formação, e a religião civil seja um dos instrumentos da transformação. Contudo, uma campanha a favor disso é um ato de intolerância, um ato que tende a provocar resistência e multiplicar as divisões entre os grupos e também dentro deles.

Acontece que, de qualquer forma, uma religião civil como o americanismo pode conviver, bastante confortavelmente, com o que se poderia chamar de práticas religiosas civis alternativas entre seus próprios participantes. As histórias e celebrações que acompanham, por exemplo, o Dia de Ação de Graças, o Dia dos Mortos, ou o Quatro de Julho podem coexistir na vida comum de irlandeses-americanos, afro-americanos ou judeus-americanos com suas diferentes his-

tórias e celebrações. Aqui diferença não é contradição. Crenças entram em oposição muito mais rápido do que acontece com histórias, e uma celebração não nega, cancela nem refuta outra. De fato, fica mais fácil observar as celebrações privadas familiares ou comunitárias de nossos concidadãos quando sabemos que eles também estarão celebrando publicamente conosco em alguma outra ocasião. Assim a religião civil facilita a tolerância de diferenças parciais — ou nos convida a pensar na diferença como sendo apenas parcial. Somos norte-americanos mas também algo mais, e estamos seguros como algo mais na medida em que somos norte-americanos.

Sem dúvida existem, ou poderiam existir, religiões civis de minorias, ideológica ou teologicamente elaboradas, que contradizem os valores norte-americanos; mas essas religiões não têm estado em grande evidência na vida pública norte-americana. De modo semelhante, não é difícil imaginar um americanismo mais intolerante, um que seja definido, por exemplo, em termos cristãos; vinculado exclusivamente, até do ponto de vista racial, a suas origens européias; ou caracterizado por um conteúdo político restrito. Americanismos dessa natureza existiram no passado (dá a noção de “atividades não-americanas” desenvolvida pela direita anticomunista na década de 30) e continuam existindo, mas nenhum constitui a versão dominante no presente. Não apenas em princípio, mas também na realidade, a sociedade norte-americana é uma coleção de indivíduos com identidades múltiplas, parciais. É claro que as religiões muitas vezes implicaram a negação dessas realidades, e as religiões civis podem tentar uma negação semelhante. Pode até ser verdade que o padrão de diferença nos Estados Unidos e em

real cu  
liberal

A identidade comum fomentada pela religião civil é particularmente importante nas sociedades imigrantes onde as identidades são, sob outros aspectos, tão diversas. É óbvio que em impérios multinacionais as identidades são ainda mais diversas, mas neste caso, além da figura unificadora do imperador e da obediência geral que ele exige, a identidade comum é menos importante. As sociedades imigrantes contemporâneas também são Estados democráticos e dependem para sua saúde política, pelo menos até certo ponto, do comprometimento e ativismo entre seus cidadãos. Mas, se a religião civil local quiser ampliar e celebrar essas qualidades, precisa acomodar não apenas outras religiões mas também outras religiões civis. Seus protagonistas mais entusiasmados irão, naturalmente, querer substituir as outras. Esse foi o objetivo, por exemplo, das campanhas de americanização do início do século XX. E talvez, de fato, esse venha a ser o efeito a longo prazo da experiência norte-americana. Talvez cada uma das sociedades imigrantes seja um Estado-nação em formação, e a religião civil seja um dos instrumentos da transformação. Contudo, uma campanha a favor disso é um ato de intolerância, um ato que tende a provocar resistência e multiplicar as divisões entre os grupos e também dentro deles.

Acontece que, de qualquer forma, uma religião civil como o americanismo pode conviver, bastante confortavelmente, com o que se poderia chamar de práticas religiosas civis alternativas entre seus próprios participantes. As histórias e celebrações que acompanham, por exemplo, o Dia de Ação de Graças, o Dia dos Mortos, ou o Quatro de Julho podem coexistir na vida comum de irlandeses-americanos, afro-americanos ou judeus-americanos com suas diferentes his-

tórias e celebrações. Aqui diferença não é contradição. Crenças entram em oposição muito mais rápido do que acontece com histórias, e uma celebração não nega, cancela nem refuta outra. De fato, fica mais fácil observar as celebrações privadas familiares ou comunitárias de nossos concidadãos quando sabemos que eles também estarão celebrando publicamente conosco em alguma outra ocasião. Assim a religião civil facilita a tolerância de diferenças parciais — ou nos convida a pensar na diferença como sendo apenas parcial. Somos norte-americanos mas também algo mais, e estamos seguros como algo mais na medida em que somos norte-americanos.

Sem dúvida existem, ou poderiam existir, religiões civis de minorias, ideológica ou teologicamente elaboradas, que contradizem os valores norte-americanos; mas essas religiões não têm estado em grande evidência na vida pública norte-americana. De modo semelhante, não é difícil imaginar um americanismo mais intollerante, um que seja definido, por exemplo, em termos cristãos; vinculado exclusivamente, até do ponto de vista racial, a suas origens européias; ou caracterizado por um conteúdo político restrito. Americanismos dessa natureza existiram no passado (daí a noção de "atividades não-americanas" desenvolvida pela direita anticomunista na década de 30) e continuam existindo, mas nenhum constitui a versão dominante no presente. Não apenas em princípio, mas também na realidade, a sociedade norte-americana é uma coleção de indivíduos com identidades múltiplas, parciais. É claro que as religiões muitas vezes implicaram a negação dessas realidades, e as religiões civis podem tentar uma negação semelhante. Pode até ser verdade que o padrão de diferença nos Estados Unidos e em

outras sociedades imigrantes seja instável e temporário. Mesmo assim, uma *Kulturkampf* contra a diferença não é a melhor resposta a essa condição. É provável que a religião civil obtenha mais êxito pela acomodação das múltiplas identidades de homens e mulheres que pretende envolver do que pela oposição a elas. Seu objetivo, afinal, não é uma conversão completa mas apenas a socialização política.

### Tolerância com os intolerantes

Devemos tolerar os intolerantes? Essa questão é com frequência descrita como o problema central e mais difícil na teoria da tolerância. Mas isso não pode estar certo, porque a maioria dos grupos que são tolerados em todos os quatro regimes internos são de fato intolerantes. Há significativos "outros" a respeito dos quais eles não sentem nem entusiasmo nem curiosidade, cujos direitos não reconhecem – a cuja existência de fato, não são nem indiferentes nem resignados. Nos impérios multinacionais, as diferentes "nações" talvez fiquem temporariamente resignadas; acomodam-se à coexistência sob o domínio imperial. Mas, se estivessem dominando, não teriam motivo para resignar-se, e certamente algumas dentre elas tentariam pôr um fim à velha coexistência de um modo ou de outro. Esta poderia ser uma boa razão para negar-lhes poder político, mas não é nenhuma razão para recusar-lhes tolerância no império. O caso é o mesmo em consociações, onde todo o objetivo dos arranjos constitucionais é restringir a provável intolerância das comunidades associadas.

De modo similar, as minorias de Estados-nações e sociedades imigrantes são e devem ser toleradas, mesmo quando se sabe que seus compatriotas ou companheiros de fé que detêm o poder em outros países são brutalmente intolerantes. As mesmas minorias não podem praticar a intolerância aqui (na França, por exemplo, ou nos Estados Unidos), isto é, não podem molestar seus vizinhos ou perseguir ou reprimir indivíduos dissidentes ou hereges no seio de sua comunidade. Mas estão livres para excomungar ou ostracizar dissidentes e hereges, e igualmente livres para crer e declarar que tais pessoas sofrerão a condenação eterna ou não terão lugar na vida futura, ou que qualquer outro grupo de seus concidadãos leva uma vida que Deus rejeita ou que é totalmente incompatível com a prosperidade humana. De fato, muitos dos sectários protestantes para os quais o moderno regime de tolerância foi inicialmente concebido, e que o fizeram funcionar, alimentavam e confessavam tais convicções. (in *ibid.* 401)

A finalidade da separação entre Igreja e Estado nos regimes modernos é negar poder político a todas as autoridades religiosas, partindo da suposição realista de que todas são pelos menos potencialmente intolerantes. Quando essa negação é eficaz, elas podem aprender a tolerância; melhor dizendo, aprendem a viver como se possuíssem essa virtude. É claro que um número muito maior de crentes a possuem de fato, especialmente no seio das sociedades imigrantes, onde os encontros cotidianos com "outros" internos e externos são inevitáveis. Mas também essas pessoas precisam da separação, e é provável que a aprovelem politicamente como uma forma de proteger a si mesmos e a todos os demais contra o possível fanatismo de seus companheiros de fé. A mesma possibilidade de fana-

tismo também existe entre ativistas e militantes étnicos (nas sociedades imigrantes), e assim também a etnia deve ser separada do Estado, exatamente pelas mesmas razões.

A democracia exige ainda uma outra separação, uma que não é bem entendida: a da própria política em relação ao Estado. Os partidos políticos competem pelo poder e lutam para pôr em prática um programa que é, digamos, talhado por uma ideologia. Mas o partido vencedor, embora possa transformar sua ideologia num conjunto de leis, não pode transformá-la no credo oficial da religião civil. Não pode declarar o dia de sua ascensão ao poder feriado nacional, insistir em que a história do partido seja uma disciplina obrigatória nas escolas públicas, ou usar o poder do Estado para banir as publicações ou assembléias de outros partidos<sup>15</sup>. Isso é o que acontece em regimes totalitários, e é exatamente análogo à oficialização política de uma igreja monolítica única. Religiões que almejam tornar-se oficiais e partidos que sonham com o controle total podem ser tolerados tanto em Estados-nações liberais quanto em sociedades imigrantes, e geralmente são. Mas (como sugeri no início deste ensaio) também se pode impedir que tomem o poder, e até mes-

15. A instituição do Dia do Trabalho como um feriado oficial nos Estados Unidos oferece um exemplo interessante do que se pode ou não (ou do que se deve ou não) fazer. O Primeiro de Maio era o feriado do movimento trabalhista e de vários partidos e facções a ele aliados. Tinha um significado político específico restritivo que provavelmente o tornava inadequado para uma celebração nacional. O novo nome e a nova data do feriado [primeira segunda-feira de setembro] possibilitaram uma celebração que não é específica nem ideológica, que pertence não tanto ao movimento dos trabalhadores mas sobretudo aos próprios seres humanos.

mo que concorram para isso<sup>16</sup>. Nesses casos a separação significa que estão confinados na sociedade civil: podem pregar, escrever e reunir-se; só lhes é permitida uma existência sectária.

16. Cf. o argumento de Herbert Marcuse a favor de limites muito mais radicais: "a revogação da tolerância antes do ato, no estágio da comunicação oral, impressa e pictórica" ("Repressive Tolerance", em Robert Paul Wolff, Barrington Moore, Jr., e Herbert Marcuse, *A Critique of Pure Tolerance* [Boston: Beacon, 1965], p. 109). A argumentação de Marcuse deriva de uma extraordinária confiança em sua habilidade pessoal de reconhecer "as forças de emancipação" e assim recusar a tolerância somente aos inimigos delas.