

RENATO ORTIZ

UNIVERSALISMO E DIVERSIDADE
CONTRADIÇÕES DA MODERNIDADE-MUNDO

BOITEMPO
EDITORIAL

A POLISSEMIA DAS PALAVRAS

O termo *universal* é polissêmico, o uso que dele fazemos é geralmente dúbio e impreciso. Diante de seus múltiplos sentidos, uma estratégia possível é delinear o conceito de modo a separá-lo dos significados enganosos que o aprisionam; por exemplo, distinguindo entre o universal e o uniforme, o universal e o comum, como faz François Jullien¹. O pensamento atua como ferramenta de esclarecimento, precisando os contornos de sua validade teórica. No entanto, outra alternativa pode ser contemplada. Neste caso, não é tanto a definição mais apropriada que interessa, mas, sim, em que medida o termo nos remete a diferentes tradições intelectuais. Uma primeira acepção vincula-se à herança do Iluminismo: universal define uma qualidade da natureza humana. Os pensadores dos séculos XVII e XVIII divergiam a respeito de várias questões – a passagem do estado selvagem para a vida coletiva, as formas de governo dos povos (democracia, despotismo, monarquia), a hierarquia das raças, a origem da linguagem. Porém, partiam de um mesmo princípio: o homem (Foucault acredita que ele integra um dos pilares da *epistémê* moderna). Este é um ser objetivamente dado, raiz da vida em sociedade, independentemente da forma como ela se autogoverna ou se estrutura. Rousseau imagina um estado de pura natureza no qual o homem isolado encerraria potencialmente as virtudes que o constituem enquanto ser singular. Na primeira parte do *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, ele descreve as adversidades deste “homem só, ocioso”, “rodeado de perigos”, forte, ágil, capaz de resistir às enfermidades, desde a infância habituado às intempéries.

¹ François Jullien, *De l'Universel, de l'uniforme, du commun et du dialogue entre les cultures* (Paris, Fayard, 2008).

Para sua conservação, a nudez e a falta de habitação não são, portanto, um infortúnio, assim como a privação de tantas inutilidades que acreditamos necessárias. Se eles não têm a pele aveludada é porque nos países quentes não têm nenhuma necessidade, e eles sabem, nos países frios, apropriar-se da pele dos animais que abateram.²

Buffon tem uma visão distinta e o considera como parte de um instinto gregário, vivendo em manada (embrião da sociedade) com outros homens. Indagando-se sobre o que o tornaria diferente de outros animais, o autor afirma:

No homem a matéria é conduzida pelo espírito; ele conseguiu, portanto, modificar os efeitos da natureza; encontrou os meios para resistir às intempéries climáticas; criou o calor, quando o frio o destruía. O uso e a descoberta dos elementos do fogo, resultados unicamente de sua inteligência, deixou-o mais forte e robusto do que qualquer um dos animais.³

Malgrado as discrepâncias, o mesmo fundamento se mantém e perpassa essas ponderações. O humanismo das Luzes funda-se nesta categoria transcendente e abstrata: o homem; por isso os filósofos se interessam tanto pela passagem do estado de natureza para a sociedade. É preciso compreender esse momento inaugural, a faísca que separa definitivamente o ser humano da animalidade, quando sua universalidade se exprime de maneira inquestionável. A despeito das diferenças históricas, culturais e sociais, enfatiza-se o traço unificador. A obsessão pelo estado de natureza nada tem de fortuita (são inúmeros os debates a seu respeito, assim como fantasiosos seus argumentos), ela materializa um elemento decisivo para o pensamento: a unicidade do substrato humano. Uma vez postulado tal princípio, pode-se erigir um saber que o considere como objeto específico. O período das Luzes vê o surgimento de uma ciência da moral que se pretende objetiva como os estudos sobre o universo físico e biológico. Um saber que se emancipa da transcendência divina e prescindindo das interpretações religiosas na compreensão do mundo. Certamente há uma diferença entre os fenômenos da natureza que Turgot considerava submetidos a leis constantes e encerrados num círculo cuja revolução é sempre a mesma e a vida social que escapa ao ritmo de sua repetição. Porém, nos dois domínios a noção de lei se aplica. Caberia ao pensamento deslindar a lógica das constantes que regem as relações humanas. Esse é o intuito de Montesquieu ao compreender as leis que nos governam como “uma relação necessária que deriva da natureza

² Jean-Jacques Rousseau. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (Paris, Librairie Générale Française, 1996), p. 86 [ed. bras.: *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, Porto Alegre, L&PM, 2008].

³ Georges Buffon. “L'Homme”, em *Histoire naturelle* (Paris, Gallimard, 1984), p. 271.

das coisas”⁴. Observar a natureza humana significa compreender as regras de conduta, assim como as instituições que modelam o convívio em sociedade: família, Estado, governos. Exercício que transborda o domínio da mera reflexão, pois os pensadores do Esclarecimento são habitados por um profundo otimismo: descobrir as leis da natureza e mobilizá-las para tornar o homem feliz.

Não se deve imaginar que os iluministas tenham pouco interesse pela diversidade das culturas e dos povos. Pelo contrário, como demonstra Michèle Duchet, eles são ávidos leitores dos relatos de viagens⁵. Com a descoberta da América e os esforços de circum-navegação do planeta, por volta de 1770 praticamente todas as costas litorâneas das terras habitadas eram conhecidas. Os exploradores percorriam essas paragens distantes e condensavam suas aventuras e conquistas em livros que desfrutavam de grande prestígio entre a elite intelectualizada. O trabalho de Duchet é sugestivo porque analisa não apenas o conteúdo dos textos, mas as fontes que permitiram aos filósofos pensar determinados assuntos. Voltaire, por exemplo, possuía uma rica biblioteca composta por livros que versavam sobre as Terras Austrais, as Índias Orientais, a China, a África etc. A reflexão está, portanto, amparada num material empírico que lhes permite trabalhar (muitas vezes distorcer) sobre os hotentotes, os índios guaranis cristianizados pelos jesuítas, os papuas, os habitantes das ilhas do Taiti. Mesmo Buffon, cujo interesse central é a história da natureza, dedica um capítulo de suas reflexões à “diversidade da espécie humana”. No entanto, como pondera Todorov, o interesse pelo diverso encontra uma limitação: ele é válido desde que se retorne ao tema da universalidade do homem⁶. A diversidade traduz sua unidade; apesar das diferentes raças, costumes, crenças religiosas, a miríade de povos comunga as virtudes de um único gênero (iluminado pelos filósofos). Os relatos dos viajantes garantiriam ainda ao pensamento uma veracidade empírica, seriam o resultado da observação (os textos são considerados fidedignos), e não da simples divagação metafísica. O objeto homem torna-se, então, passível de compreensão universal, propiciando generalizações sobre um conjunto historicamente diverso, mas filosoficamente homogêneo: a humanidade.

Contudo, a razão não é simplesmente um instrumento de conhecimento, é um valor transcendental no qual se funda a própria natureza humana. Quando Rousseau parte em busca das leis naturais que regem a conduta dos indivíduos, pondera:

⁴ Montesquieu, *De l'Esprit des lois* (Paris, Flammarion, 1979), v. I, p. 123 [ed. bras.: *O espírito das leis*, São Paulo, Martins, 2005].

⁵ Ver Michèle Duchet, *Anthropologie et histoire au siècle des lumières* (Paris, Maspéro, 1971).

⁶ Tzvetan Todorov, *Nous et les autres: la réflexion française sur la diversité humaine* (Paris, Seuil, 1989) [ed. bras.: *Nós e os outros: a reflexão francesa sobre a diversidade humana*, Rio de Janeiro, Zahar, 1993].

Enquanto não conhecermos o homem natural, em vão buscaremos determinar as leis que o regem ou que melhor convêm a sua constituição. Tudo o que podemos ver mais claramente a respeito dessa lei é que não seja apenas uma lei; é preciso que a vontade daquele à qual ela obriga possa submeter-se com conhecimento, é preciso ainda que ela seja natural e o interpele imediatamente pela voz da natureza.⁷

O raciocínio é circular: a existência das leis naturais ancora-se na universalidade da razão que permite ao homem escolher o que elas determinam a sua revelia. Importa, porém, sublinhar a dimensão da escolha: ela exprime um caráter modal do pensamento iluminista. O tema da razão e da liberdade encontra-se nos escritos dos mais diversos autores. Por exemplo, em Hobbes, quando busca legitimar a autoridade do soberano. A fábula do contrato social fundamenta-se na ideia de um homem livre, capaz de avaliar racionalmente sua situação de penúria e calcular as vantagens de um pacto no qual todos encontrariam a paz e a felicidade. A razão o conduziria a eleger o bem comum, superior à vontade individual desregrada. Ou, ainda, em Kant, no texto “O que é o iluminismo?”. Sua resposta à pergunta é esclarecedora: “é a saída do homem do estado de tutela do qual ele mesmo é o responsável”⁸. Postula-se a existência de um homem guiado pela razão (ele é capaz de sair do estado de tutela) e um conjunto de valores através dos quais ele age no mundo: espírito de liberdade, uso público da razão, responsabilidade. Natureza humana associa-se, assim, a valores políticos e morais cuja realização seria filosoficamente necessária.

Outro sentido do termo exprime-se no contraste que se faz entre sociedade e natureza, homem e mundo animal. Um exemplo é a distinção estabelecida pelos linguistas entre língua e linguagem. Como observa Saussure, esta última é uma faculdade universal, uma capacidade inerente à condição humana, enquanto a língua seria “o conjunto de formas concordantes que este fenômeno assume numa coletividade de indivíduos e numa época determinada”⁹. Para existir, a estrutura da linguagem deve se materializar num idioma particular; a língua pertence ao domínio da cultura e da história. Émile Benveniste tem razão ao dizer que a noção de linguagem aplica-se apenas no sentido figurado ao reino animal. Isso não significa que inexistam a comunicação entre gorilas, abelhas ou chimpanzés, mas é preciso não confundir linguagem com código de sinais. “O caráter da linguagem

⁷ Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, cit., p. 72.

⁸ Immanuel Kant, “Réponse à la question: qu'est-ce que les Lumières?”, em *Vers la paix perpétuelle* (Paris, Flammarion, 1991), p. 41 [ed. bras.: “Resposta à pergunta: que é Esclarecimento”, em *Textos seletos*, edição bilingue, Petrópolis, Vozes, 1985].

⁹ Ferdinand de Saussure, “Linguagem-língua-fala”, em *Escritos de linguística geral* (São Paulo, Cultrix, 2004), p. 115.

é o de propiciar um substituto da experiência que seja adequado para ser transmitido sem fim no tempo e no espaço, o que é típico do simbolismo [humano]”¹⁰. Discute-se entre os estudiosos se sua aquisição seria um fenômeno que teria ocorrido por etapas ou abruptamente. Tudo leva a crer que os ancestrais dos humanos conheciam uma espécie de protolinguagem (a evolução seria gradativa). Há, porém, consenso em dizer que somente um determinado tipo de homínido possui linguagem em sua plenitude: capacidade de análise, interpretação, estruturação da realidade e função argumentativa (a elaboração do discurso)¹¹. Por isso, todos os *sapiens* – em nome da precisão, alguns dizem, os *sapiens sapiens* – partilham essa qualidade. O mesmo pode ser dito em relação à evolução do tamanho do crânio e do patrimônio genético: arqueólogos, paleontólogos e geneticistas buscam pelos traços universais dos seres humanos. O panorama que retratam, embora incompleto, devido às dificuldades inerentes a esse tipo de pesquisa, descreve uma clara sequência evolutiva. Os macacos bípedes australopitecos surgem em torno de 5 milhões de anos e mesclam algumas das características dos futuros homínidos, como caminhar em posição ereta, com outras específicas da sua espécie, como ter os braços longos. O gênero *Homo* é mais recente, data de cerca de 2 milhões de anos, e nele se podem observar uma caixa craniana mais desenvolvida e transformações anatômicas importantes, como o surgimento da face e do queixo. Há várias espécies dentro dessa linhagem, *habilis*, *erectus*, *rudolfensis* etc., mas elas serão extintas, restando apenas o *Homo sapiens*. Este surge na África (há 180 mil anos) e, como as linhagens anteriores, espalha-se por todo o planeta; os paleontólogos descrevem esse processo migratório durando milhares de anos. A partir desse momento, a evolução biológica torna-se débil ou inexistente, ao passo que as transformações culturais começam a se acelerar. Yves Coppens observa que

a cultura, durante um longo período, esteve atrasada em relação à natureza, em seguida, é o inverso que se produz; esse ponto de inversão, que denominarei de fronteira da inversão cultural ou *reverse point*, se situaria em torno dos 100 mil anos. Ele é particularmente importante pois localiza o momento da maioridade incontestável do livre-arbítrio em relação à reação instintiva.¹²

Os vestígios arqueológicos testemunham que diversas técnicas, como a fabricação de objetos e a utilização do fogo, são bem anteriores ao *Homo sapiens*;

¹⁰ Émile Benveniste, “Comunicação animal e linguagem humana”, em *Problemas de linguística geral I* (Campinas, Pontes, 1995), p. 65.

¹¹ Ver Guy Jucquois, “Langage et communication chez les hominidés”, *Diogenes*, Paris, PUF, n. 214 (especial *Naissance de la pensée symbolique et du langage*), abr.-jun. 2006, p. 71-94.

¹² Yves Coppens, *L'Histoire de l'homme* (Paris, Odile Jacob, 2008), p. 162.

o mesmo pode ser dito de práticas como o sepultamento dos mortos ou o emprego de corantes para pintar o corpo. No entanto, o paleolítico superior (40 mil a 10 mil anos) inaugura outra etapa da vida do humano "moderno" (alguns autores falam em revolução paleolítica). Um conjunto de transformações indica novas formas de organização da sociedade¹³. Na esfera tecnológica surge a padronização das ferramentas, a utilização de matéria animal na produção de artefatos e armas de caça. No domínio das estratégias de subsistência e exploração do território há incremento da alimentação aquática e vegetal, criação de equipamentos necessários para a torrefação de grãos, diversificação das estratégias de caça; surgem também as primeiras formas de estocagem de alimentos e a organização de determinadas tarefas em função do espaço territorial. Existem ainda as mudanças de natureza simbólica: o surgimento da arte figurativa (30 mil anos), a presença de sepulturas com certo mobiliário funeral, indicando a existência de rituais complexos, e o advento dos instrumentos musicais (flauta). Não há como negar a importância das descobertas arqueológicas e das pesquisas genéticas; de fato, elas permitem traçar um quadro plausível (sujeito a confirmação) da origem e da evolução dos hominídeos.

No entanto, há algo de insatisfatório nisso tudo. Dentro da perspectiva considerada, a noção de cultura faz sentido apenas quando contrastada à de natureza. A epopeia dos humanos se esclarece, todos eles fabricam utensílios, conhecem a linguagem, adornam suas vestimentas e suas sepulturas, organizam a vida social em tarefas determinadas, são capazes de representar o real através de sinais e símbolos pictóricos, por isso afastam-se de seus ancestrais e do domínio biológico. Esquece-se, porém, que é justamente este traço idiossincrático, a cultura, que os distancia uns dos outros. Certo, a linguagem é uma faculdade universal dos seres vivendo em sociedade, mas as línguas, enquanto sua atualização, os separa e os divide. A diversidade das falas sobrepõe-se ao traço comum que lhes dá suporte. Contraposta ao reino animal, há realmente uma história do desenvolvimento dos hominídeos, que pode ser apreendida por meio de um conjunto de indícios: aumento do volume craniano, aprimoramento de algumas funções biológicas, consumo de alimentos tratados pelo fogo etc. O *Homo sapiens* diverge das outras espécies de *Homo* assim como das outras formas de vida existente no planeta. Entretanto, quando lemos sobre o paleolítico superior, temos certa relutância em imaginar que esses homens são também diferentes entre si, cultivam deuses e espíritos diversos, inserem-se em sociedades

¹³ Consultar Francesco D'Errico, "L'Origine de l'humanité et des cultures modernes: le point de vue de l'archéologie", e Janusz Kozłowski e Dominique Sacchi, "À la recherche de l'origine de la modernité", ambos em *Diogenes*, Paris, PUF, n. 214 (especial *Naissance de la pensée symbolique et du langage*), abr.-jun. 2006, p. 147-59 e 160-73.

com estruturas de parentesco específicas, falam línguas e possuem tradições particulares. Um exemplo – o preferido de Lévi-Strauss – pode ser apontado: a proibição do incesto existe em todas as sociedades humanas; ela seria universal. Não há por que negar tal afirmação, atestada pelos estudos antropológicos; porém, ela diz muito sobre o que as sociedades não são e pouco sobre como elas vivem. O universal termina onde começam a cultura e a língua. Esse é o problema.

Na tradição sociológica, a noção investe-se de outro significado, a ênfase não recai sobre o homem, mas sobre a sociedade: ele é um ser social modelado pelas circunstâncias históricas. A definição durkheimiana de fato social é esclarecedora, malgrado seus equívocos; ela contempla um conjunto de fenômenos com uma característica bastante particular: maneiras de agir, sentir e pensar que seriam "exteriores" aos indivíduos. Por exterior, deve-se entender que possuem vida própria, independente das vontades individuais daqueles que as expressam. Esses fatos, deveríamos denominá-los sociais. A perspectiva sociológica prescinde da ideia de uma essência trans-histórica, a natureza humana. As sociedades são *sui generis*, distintas entre si, envolvem os indivíduos e os inserem numa rede de relações sociais. Nesse sentido, não existiria a humanidade, unidade genérica na qual todos estariam incluídos. Isso fica claro, por exemplo, na discussão a respeito das categorias de espaço e de tempo. Kant as considera *a priori* universais da mente humana: os homens partilhariam a mesma forma (vazia) para construir a espacialidade e a temporalidade das coisas. Durkheim toma o caminho inverso. Para ele as pessoas não classificam as coisas de maneira espontânea ou movidas por algum tipo de necessidade natural. Uma classe é um grupo de coisas, porém, essas coisas não se apresentam à observação por si mesmas; é necessário agrupá-las para que o todo faça sentido. Mas com quais critérios opera o pensamento que estabelece tal hierarquia? Durkheim procura demonstrar que eles são sociais.

O espaço não é este meio vago e indeterminado que Kant havia imaginado [...]. Para dispormos as coisas espacialmente é preciso situá-las de maneira diferente: colocar algumas à direita, outras à esquerda, essas aqui no alto, aquelas ali embaixo, ou no norte ou no sul, a leste ou a oeste etc. [...]. Isto é, o espaço não poderia existir por si mesmo se ele não se encontrasse dividido e diferenciado. Mas de onde vêm essas divisões, que lhe são essenciais? Em si mesmo, não existe nem direita nem esquerda, alto nem baixo, norte nem sul etc. Todas essas distinções provêm evidentemente dos diferentes valores afetivos atribuídos a cada uma dessas regiões. Como todos os homens de uma mesma civilização representam o espaço de uma mesma maneira, torna-se evidente que os valores afetivos e as distinções que deles dependem sejam igualmente comuns a todos; o que implica, quase necessariamente, que eles sejam de origem social.¹⁴

¹⁴ Émile Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* (Paris, PUF, 1968), p. 15-6 [ed. bras.: *As formas elementares da vida religiosa*, São Paulo, Paulus, 1989].

Abre-se, assim, a possibilidade de um novo campo de estudos, uma sociologia do conhecimento que se ocupe das formas cognitivas. Elas seriam moldadas pelos quadros sociais do conhecimento, não por sua suposta universalidade: por exemplo, a noção de espaço no mundo helênico, no horóscopo chinês, na Idade Média, entre os habitantes das ilhas de Trobriand. Nessa perspectiva, o homem existe sempre em contexto; o objetivo da sociologia seria entendê-lo, compará-lo a outros contextos, construindo uma interpretação a partir de uma realidade empírica determinada, não de um princípio normativo ou filosófico. Outro exemplo: o embate com as correntes filosóficas de sua época. Ao contrário de Comte, Durkheim não acredita no progresso “retilíneo” da humanidade, o que significa que dificilmente poderia considerar sua sociedade (a europeia) como moralmente mais racional do que as outras. Na verdade, o fato moral encontra-se vinculado às condições sociais que o conformam. Compreende-se, assim, sua afirmação:

Nada nos autoriza a pensar que a moral dos povos ditos inferiores seja inferior à nossa. Não vejo como poderíamos compará-las de maneira a estabelecer entre elas uma espécie de hierarquia. A verdade é que elas são incomparáveis. Cada tipo de sociedade possui sua própria moral, que se encontra relacionada à estrutura dessa sociedade e que lhe permite viver.¹⁵

Também Weber nos ajuda a entender a problemática que nos interessa. Ele denomina religiões universais um conjunto de crenças – judaísmo, confucionismo, budismo, bramanismo, cristianismo, islamismo – cuja apreensão do mundo propõe uma ética na qual o indivíduo escolheria, com maior ou menor grau de autoconsciência, o caminho de sua salvação¹⁶. Weber contrapõe essas religiões às crenças mágicas, nas quais o elemento de escolha, de individuação, estaria contido pelas exigências das divindades locais e pelas práticas costumeiras. Do ponto de vista sociológico, algumas dimensões dessa universalidade, além da questão da ética, merecem ser observadas. Há, primeiro, a oposição ao particularismo, ou seja, aos costumes, valores e poderes restritos aos limites da localidade. As religiões universais, obras de intelectuais, repousam na escrita e têm maior capacidade de universalização. A escrita é fundamental nesse processo, como observa Jack Goody: à diferença da oralidade, ela é uma ferramenta que propicia a descontextualização das normas¹⁷. O texto possibilita uma liberação dos limites provinciais, abrangendo

¹⁵ Émile Durkheim, “Une confrontation entre bergsonisme et sociologisme: le progrès de la morale et la dynamique sociale”, em *Textes I* (Paris, Minuit, 1975), p. 67.

¹⁶ Max Weber, “Sociologia de la religión”, em *Economía y sociedad* (Cidade do México, Fondo de Cultura Económica, 1984) [ed. bras.: *Economia e sociedade*, Brasília, UnB, 1994].

¹⁷ Jack Goody, *A lógica da escrita e a organização da sociedade* (Lisboa, Edições 70, 1987).

um raio de maior amplitude. Ele favorece a expansão religiosa, via conversão, dando-lhe um alcance que supera em muito o localismo das crenças particulares. Outro aspecto diz respeito à capacidade de integração dos povos dentro de uma mesma norma de sentido. As religiões universais associam-se às civilizações e, muitas vezes, constituem-se num centro irradiador de sentido. Elas conseguem integrar partes distintas dentro de um mesmo cosmo de significados. É o caso da China na Antiguidade¹⁸. Uma de suas tradições filosóficas nasce no século IV a.C., tendo sido codificada pelos discípulos de Confúcio ao longo dos anos. Mêncio (371-289 a.C.), um pouco como Maquiavel o faz mais tarde, organiza seus ensinamentos numa versão política coerente e orgânica cujo objetivo seria fornecer às famílias aristocráticas um código para governar. Entretanto, nessa época, o confucionismo era apenas uma entre várias escolas de pensamento. Somente com a unificação do Estado chinês (221 a.C.) seu destino se modifica.

Nesse momento, a fragmentação do poder imperial, muitas vezes qualificada pelos historiadores como o “feudalismo” vigente, é superada por uma força política que encontra sua justificativa na teoria do governo pela benevolência. Como cerne da doutrina de Estado, ele se configura como um universal capaz de integrar as partes do Império Chinês dentro de uma mesma totalidade simbólica. Weber tem ainda particular interesse nas relações de poder, o que o leva a trabalhar os conflitos entre os universos religiosos e a compreender seus vínculos com o campo da política – por exemplo, a contraposição entre ortodoxia e heterodoxia no caso da Índia. Ele mostra como o budismo, religião de mercadores, desenvolve-se na cidade, em oposição às forças agrárias que se legitimavam através do bramanismo. A cidade surge como espaço de contraponto ao poder real, alimentando um caminho religioso heterodoxo. A disputa entre budismo e bramanismo configura, portanto, um conflito entre universais que buscam maximizar suas influências em termos políticos e religiosos.

A perspectiva sociológica nos permite afirmar a importância do contexto histórico. Ela nos ensina que existem vários universais que se contradizem e competem entre si (confucionismo *versus* budismo, budismo *versus* bramanismo, cristianismo *versus* islamismo, catolicismo *versus* protestantismo etc.). Eles não existem em abstrato, devem ser qualificados e situados historicamente.

O termo diversidade é também polissêmico. Wieviorka observa que ele não pertence ao léxico conceitual das ciências sociais. No entanto, é uma temática que marca diversas tradições intelectuais¹⁹. A antropologia nos ensina que a noção de

¹⁸ Max Weber, *The Religion of China* (Nova York, The Free Press, 1964).

¹⁹ Michel Wieviorka, *La Diversité: rapport à la ministre de l'Enseignement supérieure et de la Recherche* (Paris, Robert Laffont, 2008).

diversidade encontra-se intimamente associada à ideia do Outro. Debruçando-se sobre as sociedades ditas primitivas, os antropólogos do final do século XIX queriam compreender um tipo de organização social radicalmente distinta daquela que conheciam. Relações de parentesco, crenças mágicas, mitos encontravam-se a tal ponto distantes das concepções existentes que alguns autores indagavam sobre a existência de uma "mente primitiva", "mentalidade pré-lógica" cujo funcionamento escapava aos padrões do pensamento ocidental²⁰. A própria noção de observação participante derivava dessa condição de estranhamento. Para realizar o trabalho de campo, era necessário acercar-se de uma realidade inteiramente desconhecida e torná-la presente por meio da experiência subjetiva; somente depois ela poderia ser traduzida numa linguagem inteligível ao universo acadêmico. Mas pesquisas antropológicas logo descobriram que os grupos indígenas não são apenas contrastantes à sociedade industrial: cada um deles constitui uma cultura específica, uma identidade própria. Guarani, nuer, hauçá, algonquin são elementos descontínuos, particulares, diversos uns dos outros. Por isso o debate sobre o relativismo cultural atravessa as discussões dos antropólogos desde a fundação de sua disciplina. Apesar da existência de correntes teóricas de cunho universalista, como o estruturalismo, a antropologia é marcada por uma perspectiva que valoriza a unicidade de cada cultura. Os povos dispersos no planeta constituem, assim, uma série diversificada na qual cada traço possui características intrínsecas e irreduzíveis. A diversidade cultural se exprime pela presença de sociedades justapostas no espaço.

A história também tematiza a multiplicidade dos povos que se interpenetram e se sucedem ao longo do tempo: egípcios, sumérios, gregos, romanos, chineses, árabes, persas. Esse quadro se transforma da Antiguidade à Idade Média, do Estado iluminista às conquistas coloniais. Muitas civilizações desaparecem, alimentando a crença de alguns historiadores de que as sociedades humanas seriam análogas aos organismos vivos (a problemática do colapso das civilizações é uma constante nos escritos de Toynbee²¹). Mas o que define a noção de civilização? Braudel a considera um espaço físico e uma totalidade econômica e social²². É sempre possível localizar uma civilização num mapa, já que ela possui um centro e um território geográfico no qual se manifestam costumes, língua, deuses, formas de governo (cidade-estado, império, monarquia). Ela encerra, ainda, uma mentalidade coletiva específica, maneira de pensar e de sentir o mundo. Os historiadores

²⁰ Ver Edward B. Tylor, *Primitive Culture* (Nova York, Harper, 1958); Lucien Lévy-Bruhl, *La Mentalité primitive* (Paris, Retz, 1976) [ed. bras.: *A mentalidade primitiva*, São Paulo, Paulus, 2008].

²¹ Arnold J. Toynbee, *A Study of History* (Londres, Oxford University Press, 1946).

²² Fernand Braudel, *Le Monde actuel: histoire et civilisations* (Paris, Librairie Classique Eugène Belin, 1963).

ressaltam a importância da ideia de continuidade, pois toda civilização deve se perpetuar no tempo da longa duração histórica. O mapa-múndi que eles desenham é preenchido por pontos assimétricos nos quais cada civilização (chinesa, europeia, indiana, muçulmana...) interage entre si. O mundo contemporâneo seria herdeiro da disposição espacial e temporal dessas unidades distintas.

Por fim, a sociologia nos mostra que as sociedades modernas são marcadas pela diferenciação. Por isso os autores do século XIX se interessam pela divisão do trabalho: essa é chave para explicar o contraste entre a cidade e o campo, o comércio e a indústria, assim como a cooperação entre os indivíduos vivendo em sociedade. Existe, portanto, um processo de separação e de especialização que se acentua ao longo do tempo. Recordo uma passagem de um texto de Marx:

Quanto mais se recua na história, mais o indivíduo se apresenta num estado de dependência, membro de um conjunto mais vasto; esse estado começa por se manifestar de forma totalmente natural na família e na família ampliada até às dimensões da tribo: depois, nas diferentes formas de comunidades provenientes da oposição e da fusão das tribos. Só no século XVIII, na "sociedade burguesa", as diferentes formas do conjunto social passaram a apresentar-se ao indivíduo como um simples meio de realizar os seus objetivos particulares como uma necessidade exterior.²³

Sublinho a ideia de individuação, que se associa a formas específicas de vínculos sociais. As sociedades modernas se opõem aos outros tipos de organização: família, tribo etc. A temática da divisão do trabalho é uma preocupação partilhada por diversos pensadores e não denota uma característica propriamente marxista. Basta lembrarmos a oposição entre solidariedade mecânica e orgânica, estabelecida por Durkheim. Desenvolvimento análogo encontramos na contraoposição feita por Tönnies entre os conceitos de comunidade e sociedade.

[A sociedade] é um grupo de homens que vivem e permanecem juntos de uma maneira pacífica uns ao lado dos outros, não são ligados organicamente mas são organicamente separados; enquanto na comunidade eles permanecem ligados apesar de toda separação, na sociedade eles estão separados malgrado qualquer ligação.²⁴

Os vínculos "naturais" são mais fortes nas organizações como a família, a vizinhança, a comunidade rural, onde existe uma homogeneidade dos costumes e das normas de conduta. O comportamento individual é regido pelo consenso coletivo. A modernidade rompe esse equilíbrio, separando os indivíduos uns dos outros, desenraizando-os da tradição. Nesse sentido, a metrópole constitui-se na expressão

²³ Karl Marx, *Contribuição à crítica da economia política* (São Paulo, Martins Fontes, 1977), p. 202.

²⁴ Ferdinand Tönnies, *Communauté et société* (Paris, Retz, 1977), p. 81.

metafórica de sua realização. Não se deve confundir metrópole e cidade. Os aglomerados urbanos são antigos, mas eles possuíam no passado um traço comunitário (Tönnies inclui a cidade grega no capítulo sobre a comunidade). A metrópole é o lugar privilegiado das relações anônimas e impessoais, em contraposição à coesão das pequenas cidades. Simmel a considera como o espaço onde “explodem as diferenças”²⁵. A grande cidade, com a diversidade de seu ritmo de vida social, profissional e econômica, oferece ao indivíduo uma multiplicidade de estímulos; ela propicia uma vida espiritual mais rica, distinta da regularidade dos hábitos que marcam a temporalidade rural. A modernidade carrega em seu bojo um forte elemento diferenciador.

Essa digressão nos leva a uma conclusão análoga à anterior. A diversidade como diferença não possui um valor em si, uma essência, mas existe em situações históricas determinadas e deve, também, ser qualificada. Sendo assim, não é tanto a oposição em relação ao universal que interessa, mas como a mudança de contexto incide sobre nossa compreensão desses termos.

Isso nos remete à problemática da globalização. Não tenho a intenção de trabalhá-la em suas diferentes dimensões (o fiz em outros escritos)²⁶; quero, no entanto, sublinhar um aspecto relevante para a discussão que nos concerne. Não creio na existência de uma “sociedade global”, unidade sociológica homóloga às sociedades nacionais na qual o processo de integração das partes se faria de maneira coerente e ordenada. Ou seja, uma metassociedade englobando todas as outras. O espaço transnacional não é da mesma natureza dos espaços nacionais. A metáfora da sociedade global nos ilude nesse sentido (por exemplo, muitos afirmam a existência de um espaço público transnacional como se ele fosse homólogo ao espaço público nacional). Tampouco acredito que as sociedades sejam sistêmicas, e afirmar a presença de um *world system* parece-me problemático. Prefiro dizer que o processo de globalização define uma nova situação. Uma situação é uma totalidade no interior da qual as partes que a constituem são permeadas por um elemento comum. No caso da globalização, essa dimensão penetra e articula as diversas partes dessa totalidade. Colocar a problemática nesses termos nos permite evitar um falso problema – a oposição entre homogêneo e heterogêneo –, levando-nos a pensar simultaneamente o comum e o diverso²⁷.

²⁵ Ver Georg Simmel, “Les grandes villes et la vie de l’esprit”, em *Philosophie de la modernité* (Paris, Payot, 1989) [ed. bras.: “A metrópole e a vida mental”, em Otávio G. Velho, *O fenômeno urbano*, Rio de Janeiro, Zahar, 1976].

²⁶ Ver Renato Ortiz, *Mundialização e cultura* (São Paulo, Brasiliense, 1994).

²⁷ Por isso procurei diferenciar entre globalização econômica e tecnológica e o processo de mundialização da cultura. O domínio do simbólico contém um conjunto de diferenças que se inserem no âmbito da modernidade-mundo. Ver Renato Ortiz, “Mundialization/Globalization”, *Theory, Culture and Society*, Londres, Sage, v. 23, n. 2-3 (especial *Problematising Global Knowledge*), 2006.

Outro aspecto deve ser ainda ressaltado. Do ponto de vista conceitual, ao operar com a ideia de situação, consigo evitar um tipo de dicotomia comum no debate atual: refiro-me aos pares de oposição moderno/pós-moderno, tradição/modernidade, velho/novo, passado/presente. Normalmente, cada um desses termos é visto como uma unidade antitética, como se entre eles existisse uma incongruência insuperável. Creio ser uma perspectiva equivocada, cuja lógica excludente percebe a história de forma linear. A situação de globalização caracteriza-se pela emergência do novo e pela redefinição do “velho”, ambos encontram-se inseridos no mesmo contexto, no qual diversas temporalidades se entrecruzam. Não é, pois, necessário opor tradição a modernidade, local a global. Importa qualificar de que tipo de tradição estamos falando (a tradição da modernidade ou a dos inúmeros grupos indígenas?) e pensá-la em suas formas de articulação à modernidade-mundo. Da mesma maneira, o local e o nacional não devem ser considerados como dimensões em vias de desaparecimento; trata-se de entender como esses níveis são redefinidos. Na situação de globalização coexiste um conjunto diferenciado de unidades sociais: nações, regiões, tradições, civilizações. Nesse sentido, embora integrado num mercado global, interconectado por tecnologias de comunicação, o mundo nada tem de homogêneo.

Esse é o contexto no qual se deve problematizar o universal e a diversidade. Um primeiro aspecto merece ser sublinhado: uma mudança do humor dos tempos. Gostaria de marcar tal inflexão com um exemplo: a busca pela língua universal²⁸. Durante séculos, no mundo ocidental, essa aventura dominou a imaginação teórica de diversos autores, da Idade Média ao Iluminismo, da Revolução Francesa à construção dos idiomas artificiais²⁹. No início, a questão se resumia a conhecer qual era a língua falada no Paraíso. Seria o hebraico antigo? Como Deus havia conferido, entre tantos animais, apenas ao homem a capacidade da fala, não havia dúvida de que todas as línguas teriam se originado desse idioma primevo. Haveria uma transparência na comunicação entre os homens, inexistindo, entre eles, a incompreensão. Babel, palavra hebraica que significa “confusão”, rompe esse equilíbrio, e o estado paradisíaco de paz cede lugar à separação dos povos. A imagem da torre incompleta, em ruínas, quase tocando as nuvens, simboliza a discórdia daqueles que antes partilhavam a mesma língua e os mesmos objetivos. A confusão das línguas decorre da intervenção divina – alguns intérpretes a consideram uma punição (outros não), mas ela é um ato da vontade divina. O episódio significa uma queda, e a passagem

²⁸ Retomo parte de minha argumentação desenvolvida em “Do flagelo da diversidade ao pesadelo monolinguista”, em *A diversidade dos sotaques: o inglês e as ciências sociais* (São Paulo, Brasiliense, 2008).

²⁹ Ver Umberto Eco, *A procura da língua perfeita* (Bauru, Edusc, 2002).

do uno para o diverso é um retrocesso, uma decadência. Nos séculos XVI e XVII, a ideia do mito adâmico se enfraquece, desconfia-se da existência desse idioma fonte de todos os outros; mas os filósofos estão convencidos da possibilidade de se inventar uma língua universal capaz de retratar a realidade tal como ela é, sem a distorção que as línguas vulgares infligiam ao pensamento. São assim construídos diferentes sistemas de linguagem cuja vocação seria a universalidade (Dalgarno, Wilkins, Lodwick, Leibniz). No século XVIII, o debate acerca da ideia de língua filosófica inspira-se nos mesmos ideais, expressando-se na obra máxima da época, *L'Encyclopédie* [A enciclopédia]. Essa corrente de pensamento irá se desdobrar no século XIX com a invenção das línguas artificiais: volapuke (1879), esperanto (1887) e muitas outras: spokil, spelin, mundolíngua, neutral. Todas almejam eliminar o "flagelo da diversidade"; o ocaso do plurilinguismo coincidiria com o reencontro e a concórdia entre os homens. Pode-se dizer que até meados do século XX o interesse pela existência de uma interlíngua artificialmente criada para comunicação internacional manteve-se aceso por certa militância linguística³⁰. Cito um exemplo que, de alguma maneira, resume os ideais dessa língua universal. Em 1795, ano III da República francesa, o cidadão Jean Delormel apresenta um projeto à Convenção Nacional. Ao justificar suas intenções, ele escreve:

Neste momento de revolução, no qual o espírito se projeta com tanta energia e se regenera entre os franceses, não deveríamos tornar pública uma língua nova, que facilitaria as descobertas aproximando os sábios das diferentes nações, um termo comum entre todas as línguas, fácil de ser aprendida pelos homens menos suscetíveis de instrução, e que faça de todos os povos uma mesma família? [...] as luzes aproximam e conciliam os homens de todas as maneiras; essa língua, facilitando a comunicação, propagaria as luzes.³¹

A metáfora é exemplar. A luz da razão não pode sofrer refração, caso contrário se subdividiria numa multiplicidade de feixes luminosos. O idioma universal exprime os valores do Iluminismo e transforma-se num patrimônio da humanidade.

O quadro linguístico muda radicalmente no século XXI, quando o otimismo em torno do monolinguismo passa a ser visto com desconfiança. A situação de globalização acrescenta ainda um novo elemento: a hegemonia do inglês. Surge uma nova hierarquia no mercado de bens linguísticos, na qual uma língua subjuga todas as outras. Como pondera De Swaan, o sistema mundial das línguas é

³⁰ Mario Pei publica em 1969 sua proposta de uma língua comum para toda a humanidade, *One Language for the World* (Nova York, Keep-Worthy, 1969).

³¹ Jean Delormel, *Projet d'une langue universelle, présenté à la Convention Nationale* (Paris, Edição do autor, 1795), p. 48-50.

um todo no qual elas estão articuladas a um núcleo central, e o inglês é o centro desse espaço de poder³². Nesse contexto, a busca da língua universal se desfaz e a suposta concórdia entre os homens cede lugar a um sentimento profundo de dominação. Por outro lado, inúmeros estudos se interessam pelas línguas minoritárias. Contrariamente aos ideais da unicidade, sublinha-se a existência dos idiomas "em risco", "em perigo", "em sério perigo", "moribundos", "ameaçados"³³. Por exemplo, o *Atlas of the World's Languages in Danger of Disappearing* [Atlas das línguas do mundo em perigo de desaparecer], elaborado pela Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Unesco), revela a agonia lenta das falas dos pequenos grupos dispersos na face da Terra. A perda de prestígio, a necessidade de adaptação à convivência com os idiomas mais fortes, a diminuição do número de falantes, as exigências da modernização, os deslocamentos migratórios, tudo conspira contra sua existência. A história bíblica condenava a profusão das línguas, que seria o testemunho da decadência original. Ao hipertrofiar o uno, a diversidade inevitavelmente conduziria à imperfeição. A mudança do contexto modifica os termos do debate, tem-se a impressão de que ele toma uma direção diametralmente oposta. Consideremos os argumentos apresentados por Stephen Wurm em sua defesa das línguas minoritárias:

Toda língua reflete uma cosmovisão e uma cultura única e mostra como uma comunidade linguística resolveu seus problemas de relacionamento com o mundo, formulou seu pensamento, sua filosofia e sistema de conhecimento do universo que a rodeia. Cada idioma é o meio pelo qual se expressa o patrimônio imaterial de um povo, e que ainda segue exprimindo durante certo tempo, depois que o impacto de uma cultura diferente, intrusa e poderosa, geralmente metropolitana, tenha provocado a decadência e o declínio da cultura implícita em si mesma. Por isso, com a morte e a extinção de uma língua se perde para sempre a unidade insubstituível de nosso conhecimento, da cosmovisão e do pensamento humano.³⁴

Há uma inversão das expectativas. O diverso é inteiramente ressignificado, de maldição transmuta-se em riqueza, patrimônio. Cada idioma, em sua modalidade, é um universo irreduzível aos outros, e sua morte seria uma perda inestimável para o conjunto das visões de mundo dos diferentes povos. Alguns autores chegam a fazer um paralelo, equivocado, entre a preservação das línguas e a diversidade biológica. Nos dois casos teríamos uma ameaça de extinção. As noções de confusão e incompreensão, intrínsecas à polêmica

³² Abram de Swaan, *Words of the World* (Cambridge, Polity, 2001).

³³ Ver Lenore Grenoble e Lindsay Whaley (orgs.), *Endangered Languages* (Cambridge, Cambridge University Press, 1998).

³⁴ Stephen Wurm, *Atlas de las lenguas del mundo en peligro de desaparición* (Paris, Unesco, 1996), p. 1.

anterior, são então substituídas por outras, que agora prezam o diverso e o plural. O monolinguismo deixa de ser uma virtude para se tornar um pesadelo, e o mito de Babel é reinterpretado de modo positivo. Suas deficiências anteriores caracterizam sua força e sua exemplaridade. Diversidade significa riqueza, abertura para mundos distintos.

Uma maneira de reagir a essa mudança de humor é considerar suspeita toda discussão sobre os “particularismos”. Nessa perspectiva eles são percebidos como uma ameaça ao universal, um desvio identitário³⁵. Outra possibilidade, sua antípoda, seria abraçar a ideia de “fim” do universal, tema explorado pela literatura pós-moderna. Lyotard, em seu clássico livro *O pós-moderno*, dizia que os grandes relatos tinham perdido toda credibilidade, sendo incapazes de legitimar as formas de interpretação do mundo³⁶. Particularmente, as propostas que tinham “a humanidade como herói da liberdade” ou a ciência como “formação moral e intelectual da nação” teriam entrado em colapso. Na sociedade pós-industrial restaria aos pequenos relatos o papel de ressignificar as formas de compreensão do mundo. As diferenças neles contidas tenderiam a se sobrepor às narrativas totalizadoras. Em parte, Lyotard tem razão. Alguns relatos certamente perdem força. É o caso das ideologias políticas, que cultivaram ao longo dos séculos XIX e XX a ilusão de constituírem uma força intelectual e social capaz de organizar coletivamente as vontades individuais. Sua integridade simbólica estaria calcada em valores e conseguiria, inclusive, orientar a conduta das pessoas. Tal crença na política como “intelectual orgânico”, para falarmos como Gramsci, se rompeu.

Entretanto, alguns não significam todos. Pelo contrário, é possível reconhecer na situação de globalização, na qual as certezas pós-modernas são debilitadas, a emergência de relatos totalizadores e a atualização de antigas narrativas que pareciam ultrapassadas. Por exemplo, as religiões universais. A formação da sociedade industrial implica necessariamente um processo acentuado de secularização. A religião, elemento fundamental na organização dos vínculos sociais nas sociedades anteriores, perde em centralidade. O Estado moderno é impessoal e prescinde da vitalidade dos universos religiosos. Weber condensou de maneira aforística esses traços na ideia de desencantamento do mundo. Ele se mantém no contexto de globalização, a modernidade-mundo, tanto em seus aspectos econômicos quanto nos culturais, não se assenta em princípios religiosos. Porém, o sentido das religiões toma outra configuração. Tradicionalmente, a oposição entre religião e Estado restringia as crenças religiosas ao espaço privado,

³⁵ No plano filosófico e político, o livro de Alain Badiou tem a intenção de cumprir este papel: *Saint Paul: la fondation de l'universalisme* (Paris, PUF, 2007) [ed. bras.: *São Paulo: a fundação do universalismo*, São Paulo, Boitempo, 2009].

³⁶ Jean-François Lyotard, *O pós-moderno* (Rio de Janeiro, José Olympio, 1986).

e a dimensão pública faria parte do domínio da laicidade. Nesse sentido, o Estado-nação é pensado como o lugar ideal para a realização do universal da modernidade (cidadania, democracia, liberdade). Entretanto, na situação atual, a conjunção entre nação e modernidade se cinde, a modernidade-mundo transborda as fronteiras do nacional. Se até então a nação era considerada espaço privilegiado dos valores universais, ela torna-se, agora, apenas uma “diferença”, um “local” no âmbito planetário. No fundo, o falso dilema sobre o “fim do Estado-nação” encobria esta evidência: sua desclassificação de uma posição hierárquica antes inquestionável. Dito de outra forma, o Estado-nação perde em centralidade, como havia acontecido anteriormente com as crenças religiosas. Não obstante, as religiões, por sua natureza, transcendem os povos e as nações. Este traço, julgado restritivo com o advento da modernidade, torna-se uma vantagem dentro da nova situação. Devido à sua vocação transnacional, elas podem atuar de maneira mais abrangente, desvencilhando-se do constrangimento das forças locais e nacionais. Ao se definirem como algo para “além das fronteiras”, elas exploram sua dimensão universalista, projetando-se para fora dos limites reconhecidos. Se o Estado-nação encontra dificuldades em se afirmar num espaço mundializado, elas tiram proveito de suas potencialidades. Agregam pessoas em escala ampliada e criam laços sociais. Enquanto linguagem, ideologia e concepção de mundo dispersos, mas extensivos a grandes áreas territoriais, os universos religiosos exprimem uma memória coletiva e coordenam as ações dos fiéis. Dispondo agora de meios de comunicação mais eficazes, canais de televisão, DVDs, correio eletrônico, Internet, eles tecem os fios de uma “solidariedade orgânica” de alcance mundial.

Mas surgem ainda novas propostas de vocação universal. O exemplo mais eloquente é a ecologia. Consideremos o texto de Edgar Morin e Anne Brigitte Kern, *Terra-pátria*, espécie de manifesto político para o século XXI. Eles partem da existência bioantropológica do gênero *Homo* e estão interessados em revelar “a unidade da espécie, a identidade humana, os universais antropológicos”. A noção de humanidade desvincula-se da tradição iluminista para se transformar numa “entidade planetária e biosférica”. O planeta Terra surge como uma unidade à qual todos pertenceríamos. Resta resolver um dilema: vincular a diversidade de culturas, povos, ideologias existentes em seu interior. A resposta apresentada pelo Estado-nação é insuficiente, ele não mais possui uma força integradora “universal”, suas fronteiras delimitam a um domínio restrito. O mesmo pode ser dito da diversidade cultural, que confinaria as pessoas a seus costumes e hábitos provincianos. É necessária uma universalidade que se afaste das questões ideológicas, nacionais ou culturais, pois elas tendem a separar o que se quer juntar. O substrato ecológico transforma-se, assim, em vínculo associativo

entre as pessoas. É preciso que todos “reconheçam essa qualidade à Terra, ela mesma *mater* e pátria de todos os humanos [...] a associação planetária é a exigência racional mínima para um mundo encolhido e interdependente. É preciso urgentemente, no interior dessa associação, deslumbrarmos a cidadania planetária”³⁷. A noção de pátria utilizada pelos autores é sugestiva, encerra uma dimensão peculiar: a presença de uma comunidade de valores e de sentimentos. Uma proposta de alcance planetário deve despertar em todos o que se encontra adormecido. Qualquer identidade é uma construção simbólica que se faz em relação a um referente, e há certamente uma multiplicidade deles: étnicos, nacionais, de gênero etc. Para construir suas centralidades, os relatos universais necessitam de um referente mundial. O discurso ecológico possui tal atributo: ele é elaborado a partir de uma referência totalizadora. Sua totalidade compreende, de maneira coerente e orgânica, os problemas e os impasses da atualidade, como as religiões, e ainda propicia aos indivíduos uma ética: a defesa do planeta. Na situação de globalização os relatos de vocação universalista, longe de desaparecerem, são reativados, inclusive como elementos de “resistência”, como o movimento alterglobalista, cujo intuito é encontrar os caminhos de “outra globalização”.

A historicidade das diferenças exige também que elas sejam qualificadas. Um primeiro aspecto diz respeito à sua não equivalência; dito de outra maneira, as diferenças são diferentes entre si. Existem agrupamentos indígenas, civilizações, países, nações, classes sociais etc. Os grupos indígenas nada têm de semelhantes, eles vivem situações díspares em função de suas histórias particulares. Por exemplo, no Brasil, tradicionalmente os antropólogos os classificam segundo as formas de contato com a sociedade nacional³⁸. Ao lado dos grupos isolados, refratários e distantes do modo de vida moderno, existem aqueles cuja relação é intermitente, que interagem ocasionalmente com os brancos. Outra categoria refere-se aos que possuem um contato permanente com a sociedade envolvente, embora não tenham uma participação maior na vida nacional. Por fim, os integrados fazem parte do sistema econômico, utilizam tecnologia moderna, mas mantêm vivas muitas de suas tradições e identificam-se com uma etnia particular. Por isso, como a população indígena é reduzida, a luta pela defesa da terra é crucial. A autonomia cultural e social somente poderia ser preservada em enclaves geográficos específicos. O quadro é bastante distinto em outros países da América Latina, principalmente naqueles nos quais os segmentos populacionais indígenas são majoritários.

³⁷ Edgar Morin e Anne Brigitte Kern, *Terre-Patrie* (Paris, Seuil, 1993), p. 138 [ed. bras.: *Terra-pátria*, Porto Alegre, Sulina, 2011].

³⁸ Roque Laraia, “Nossos contemporâneos indígenas”, em Aracy Lopes da Silva e Luís Donisete Benzi Grupioni (orgs.), *A temática indígena na escola* (Brasília, MEC/Unesco, 1995).

A noção de contato, cara à etnografia brasileira, nesses casos não faz nenhum sentido. Ela se aplica a uma situação específica na qual os grupos minoritários (regidos por um estatuto constitucional específico, diferente do dos outros cidadãos brasileiros) encontram-se tolhidos da sociedade nacional. Na Bolívia, no Paraguai e no Peru, os setores indígenas encontram-se subalternamente integrados à nação, os conflitos étnicos e de classe são internos à própria sociedade. É o caso do idioma guarani: falado por grande parte da população paraguaia, ele vive uma situação de diglossia em relação ao espanhol. Ou do quéchua e do aimará na Bolívia, idiomas de parte considerável dos habitantes. Por isso, as reivindicações políticas são de outra natureza: importa ter maior participação na vida pública.

A diversidade das nações é também patente, dos países que conheceram a Revolução Industrial no século XIX aos que se emanciparam do jugo colonial em meados do século XX. Cada nação possui uma história própria, seus conflitos, seus mitos. A diversidade manifesta-se, também, na esfera do mercado. Os produtos são orientados para camadas de consumidores, penetram determinados nichos, promovem estilos de vida idiossincráticos. Longe de ser homogêneo como pensavam os teóricos da comunicação de massa, o mercado é atravessado pela segmentação dos gostos. Como dizia Baudrillard, a sociedade de consumo cultiva o individualismo a seu extremo, as mercadorias devem satisfazer ao mínimo denominador comum do Eu³⁹. Daí o interesse dos executivos das grandes corporações em incentivar as pesquisas de marketing transcultural, que têm por intuito conhecer as diferenças e explorá-las dentro de uma perspectiva mercadológica. Indígena, nação, mercado, cada um desses termos pode ser decomposto em diferenças internas; porém, ao encaixá-los indistintamente através da noção de diversidade, estamos realizando uma espécie de *tour de force* epistemológico. Os problemas que cada um deles encerra são distintos e desconexos, suas especificidades transbordam uma unidade de sentido que artificialmente contém suas contradições.

Entretanto, apesar de as próprias diferenças serem diferentes entre si, não devemos pensá-las como uma essência: toda diferença é produzida socialmente, sendo portadora de sentido histórico. O relativismo é uma visão que pressupõe a abstração das culturas de suas condições reais, tem-se a ilusão de que cada uma delas seria inteiramente autocentrada. Esse estatuto, postulado pelo raciocínio metodológico, é negado pela história. As sociedades são relacionais, mas não relativas. Suas fronteiras se entrelaçam e muitas vezes ameaçam o território vizinho. O debate sobre a diversidade não se restringe, pois, ao argumento lógico-filosófico, ele necessita ser

³⁹ Jean Baudrillard, *La Société de consommation* (Paris, Denoël, 1970) [ed. port.: *A sociedade de consumo*, Lisboa, Edições 70, 2009].

contextualizado. Dizer que a diferença é produzida socialmente nos permite distingui-la da ideia de pluralismo. Traduzir o panorama sociológico em termos políticos é enganoso. Retiro um exemplo esquecido da bibliografia antropológica: o conceito de "sociedade plural", que desfrutou de certo prestígio na tradição anglo-saxônica. Seu autor, Furnivall, trabalhou nas colônias holandesas das Índias orientais (atual Indonésia) e inglesas da Birmânia. O interesse pelas sociedades coloniais o levou a entendê-las como um agregado de segmentos sociais ordenados sob a égide de um poder central. Portanto, um poder exterior à "vontade dos indivíduos", capaz de instaurar a ordem num território determinado. Como descrever a vida dessas sociedades cujas partes constitutivas ignoram-se entre si?

Na Birmânia, assim como em Java, a primeira coisa que impacta o visitante é a mistura de povos – europeus, chineses, indianos, nativos. É, no sentido estrito, uma mistura, porque eles se misturam, mas não se combinam. Cada grupo atém-se à sua própria religião, sua língua e cultura, suas ideias e maneiras de ser. Enquanto indivíduos, eles se encontram, mas somente no mercado, comprando e vendendo. Há uma sociedade plural com diferentes seções da comunidade que vivem lado a lado, separadamente, dentro de uma mesma unidade política.⁴⁰

O sugestivo da citação é que ela nos retira do terreno de nossas expectativas atuais. Uma sociedade desse tipo somente poderia articular suas partes através de uma força externa: o colonialismo. Sem essa dimensão política e militar, a relação entre os segmentos se esfacelaria (estamos distantes dos ideais da democracia). A noção de sociedade plural se aplica aos casos nos quais as diferenças não estão integradas à totalidade do Estado-nação. Por isso ela foi utilizada para entender os conflitos na África do Sul durante o *apartheid* ou a condição dos judeus e dos cristãos como minorias no Império Otomano. O que aproxima esses casos distintos é a ideia de que a pluralidade separa (os negros dos brancos na África do Sul; os judeus dos cristãos, ambos dos islâmicos, nos territórios controlados pelo império turco), isola cada um dos segmentos dentro de sua lógica identitária (argumento utilizado pelos críticos do multiculturalismo). A impossibilidade da integração repousa na afirmação autônoma das partes, o que exigiria uma centralização do poder. O termo plural possui, portanto, uma conotação restritiva.

No discurso contemporâneo o panorama é outro. O pluralismo (visto sob o ângulo da democracia) pressupõe que toda diferença pode e deve ser harmonizada dentro de um *continuum*. Nesse sentido, seus múltiplos aspectos possuíam a mesma validade social. Nessa perspectiva, a questão do poder se esvai.

⁴⁰ John Sydenham Furnivall, *Colonial Policy and Practice* (Cambridge, Cambridge University Press, 1948), p. 304.

Desenvolveu-se recentemente um tipo de literatura que gira em torno da passagem do homogêneo para o heterogêneo. Ela está presente sobretudo nos escritos dos executivos das transnacionais e de certos economistas. A história é apreendida em termos dicotômicos como se estivéssemos no umbral de uma nova era, uma "terceira onda"⁴¹. Nesse sentido, o passado teria sido unívoco, enquanto o presente se caracterizaria pela multiplicidade das diferenças e das identidades. Aplicada ao mercado, essa teoria assimila o homogêneo ao fordismo, à produção em massa, e o heterogêneo ao diverso, à flexibilidade. O mundo atual seria múltiplo e plural. Diferença e pluralismo tornam-se, então, termos intercambiáveis e, o mais grave, ambos se fundem no conceito de democracia. Há nessa operação lógica muito de ideológico. Ela se esquece de dizer que o pluralismo hierarquizado organiza as diferenças segundo relações de força. O retrato de um mundo multicultural, formado por um conjunto de "vozes" distintas, é idealizado e falso. Dificilmente poderíamos percebê-lo como um caleidoscópio, imagem frequentemente utilizada na sua descrição; instrumento que combinaria os fragmentos coloridos de maneira fortuita, em função do deslocamento do olhar do observador. As interações entre as diversidades nada têm de arbitrárias. Elas exprimem os conflitos manifestos nas situações históricas concretas (países fortes *versus* fracos; transnacionais *versus* governos nacionais; civilização "ocidental" *versus* mundo islâmico; Estado nacional *versus* grupos indígenas). Como corolário desse argumento, pode-se dizer que as diferenças também escondem relações de poder. Assim, o racismo afirma a particularidade das raças, para em seguida ordená-las segundo uma escala de valor. Por isso, é importante compreender os momentos em que o discurso sobre a diversidade oculta questões como a desigualdade – sobretudo diante da insofismável assimetria entre países, classes sociais e etnias.

Universal e particular são um par antitético. O primeiro termo nos remete à ideia de expansão; o segundo, à de contenção, limites. A diferença associa-se ao particular, ao específico, e, em princípio, contrasta com a totalidade e a abrangência do universal. Não se trata de considerar tal polarização uma incompatibilidade entre substâncias distintas, mas de notar que elas configuram qualidades que se encontram tensionadas por uma relação hierárquica. Por isso os pensadores das Luzes falavam em diversidade do gênero humano. As especificidades eram consideradas desde que compreendidas no marco de uma perspectiva unitária: o gênero. Entretanto, na situação de globalização, muitas vezes esse par antagonico se entrelaça, mesclando alguns valores antes fixados apenas a um de

⁴¹ Penso no *best-seller* de Alvin Toffler, *The Third Wave* (Nova York, Bantam, 1980) [ed. bras.: *A terceira onda*, Rio de Janeiro, Record, 2001].

seus polos. Subverte-se, dessa forma, a relação existente entre eles. A afirmação de que “a diversidade dos povos deve ser preservada”, utilizada em diversos documentos que orientam as políticas culturais, nada tem de natural⁴². Pelo contrário, deveríamos nos surpreender diante de seu enunciado, que carrega consigo uma carga de sentido inteiramente nova. Dizer que as culturas são um “patrimônio da humanidade” significa considerar a diversidade um traço partilhado por todos, que deveríamos cultivar e respeitar. A crítica ao etnocentrismo, assimilada na maioria das vezes à dominação ocidental, somente pode ser validada quando se manifesta como algo transcendente à província de cada cultura, de cada identidade. É isso que nos permite dizer: “as culturas minoritárias correm o risco de desaparecer, necessitamos preservá-las”; “precisamos valorizar todas as facetas da memória coletiva da humanidade”; “o respeito a todas as culturas é um direito de reconhecimento à diferença”. Há nessa operação semântica uma redefinição que seria incompatível com marcos anteriores: o diverso torna-se um bem comum.

Não deixa de ser irônico perceber que a valorização do Outro encontra na releitura de Hegel, um ferrenho universalista, os elementos para sua legitimação. Tanto Axel Honneth quanto Charles Taylor enfatizam a dimensão do reconhecimento como elemento fundamental da realização do ser humano⁴³. O indivíduo deixa de ser uma unidade em si, uma essência, para se construir, se fazer, através do olhar do outro; ele deve ser reconhecido numa teia de inter-relações na qual exprime a sua liberdade. Essa afirmação possui um desdobramento social, pois nem todos os grupos sociais são igualmente reconhecidos em suas diferenças. Recordo que Frantz Fanon escreveu um belo capítulo de seu livro *Pele negra, máscaras brancas* sobre “Hegel e o negro”; nele, o olhar distorcido do branco impedia ao negro reconhecer-se como um ser verdadeiro. Nesse sentido, a exigência do reconhecimento torna-se um princípio universal. Como diz Taylor: “a política da diferença denuncia todas as discriminações e recusa qualquer cidadania de segunda classe. Isso faz do princípio de igualdade universal a porta de entrada à política da dignidade”⁴⁴. Na verdade, na discussão sobre políticas afirmativas o paradoxo entre o universalismo e a diversidade se manifesta com toda força. Pode-se considerá-las como antagônicas às ações

⁴² Ver *Declaração universal sobre a diversidade cultural* (Paris, Unesco, 2002).

⁴³ Axel Honneth, *La Lutte pour la reconnaissance* (Paris, Les Éditions du Cerf, 2010) [ed. bras.: *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*, São Paulo, Editora 34, 2003]; Charles Taylor, *Hegel and the Modern Society* (Cambridge, Cambridge University Press, 1979) [ed. bras.: *Hegel e a sociedade moderna*, São Paulo, Loyola, 2005].

Salvador, Edufba, 2008. (N. E.)

⁴⁴ Charles Taylor, *Multiculturalisme: différence et démocratie* (Paris, Aubier, 1994), p. 57-8.

universalistas, republicanas, em princípio, dirigidas a todos; a crítica retém a dimensão restritiva que impede sua generalização. Nesse sentido, o particularismo levaria à fragmentação social, à incompreensão entre as pessoas, diriam adeptos da língua universal. Não obstante, é visível que a valorização das diferenças se faz em nome de um ideal também universalista: democracia, igualdade, cidadania. *

Os negros se revoltam contra as barreiras sociais porque elas os discriminam em relação aos brancos; a reivindicação identitária repousa na denúncia da desigualdade e da condição de subalternidade. Ela se fundamenta numa herança da modernidade que, longe de se extinguir, legitima o discurso e a ação.

Humanidade, democracia, cidadania, igualdade tornam-se valores partilhados e são utilizados para ressignificar as diferenças. A ideia da diversidade como valor universal é um oxímoro. Ela combina termos de sentidos contraditórios, mas que, em determinada situação, reforçam sua expressão. Poderíamos considerá-la de maneira analítica, esclarecendo os significados, separando os antagonismos subjacentes. No entanto, como figura de linguagem, ela exprime a coerência de algo que parece ser mutuamente excludente. Isso é possível porque o contexto se transformou. O oxímoro da diversidade é um emblema da contemporaneidade. Cabe ao esforço intelectual desvendar sua expressão e suas ambiguidades.