

RODOLFO SACCO

ANTROPOLOGIA JURÍDICA

CONTRIBUIÇÃO PARA UMA MACRO-HISTÓRIA DO DIREITO

Para Angelo Falzea

TRADUÇÃO DE CARLO ALBERTO DASTOLI
REVISÃO DA TRADUÇÃO DE SILVANA CORUCCI LEITE

 **umf marinsfontes**

SÃO PAULO 2013

Esta obra foi publicada originalmente em italiano com o título
ANTROPOLOGIA GIURIDICA

por Società Editrice Il Mulino, Bologna

Copyright © 2007 by Società Editrice Il Mulino, Bologna

Todos os direitos reservados. Este livro não pode ser reproduzido, no todo ou em parte, nem armazenado em sistemas eletrônicos recuperáveis nem transmitido por nenhuma forma ou meio eletrônico, mecânico ou outros, sem a prévia autorização por escrito do Editor.

*Copyright © 2013, Editora WMF Martins Fontes Ltda.,
São Paulo, para a presente edição.*

1ª edição 2013

Tradução **Carlo Alberto Dastoli**

Revisão da tradução **Silvana Cobucci Leite**

Acompanhamento editorial **Márcia Leme**

Revisões gráficas **Ara Maria de O. M. Barbosa e Sandra Garcia Cortes**

Projeto gráfico **A + Comunicação**

Edição de arte **Katia Harumi Tenaska**

Produção gráfica **Geraldo Alves**

Paginção **Studio 3 Desenvolvimento Editorial**

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Sacco, Rodolfo

Antropologia jurídica : contribuição para uma macro-história do direito /
Rodolfo Sacco ; tradução de Carlo Alberto Dastoli. – São Paulo : Editora WMF
Martins Fontes, 2013. II. Série.

Título original: Antropologia giuridica.
ISBN 978-85-7827-676-8

1. Antropologia jurídica 2. Direito – História 3. Direito e antropologia 4. Etnolo-
gia jurídica I. Título. II. Série.

13-02336

CDU-340.12

Índices para catálogo sistemático:

1. Antropologia jurídica : Direito 340.12

Todos os direitos desta edição reservados à

Editora WMF Martins Fontes Ltda.

Rua Prof. Laerte Ramos de Carvalho, 133 01325-030 São Paulo SP Brasil

Tel. (11) 3293-8150 Fax (11) 3101.1042

e-mail: info@wmfmartinsfontes.com.br <http://www.wmfmartinsfontes.com.br>

SUMÁRIO

PRIMEIRA PARTE: A VARIABILIDADE DO DIREITO

CAPÍTULO I. A ANTROPOLOGIA, 3

1. A antropologia, 3
2. A antropologia física, 5
3. A periodização baseada na cultura material do homem, 8
4. O direito visto pela antropologia, 9
5. A tarefa da antropologia, 14
6. A opinião do antropólogo, 19
7. Uma ciência mestra, 21
8. Etnologia jurídica e antropologia, 22
9. A etologia, 27
10. Os estudiosos e seus instrumentos, 32

CAPÍTULO II. O SENTIDO DA PLURALIDADE DOS DIREITOS, 39

1. O tema, 39
2. A diversidade, 42
3. Duas variações perturbadoras, 45
4. A imitação e a uniformização, 46
5. Resistências implausíveis, 47
6. O preço da unidade, 51
7. Diversidade e progresso, 52
8. As formas da mutação: a evolução e a difusão, 55

CAPÍTULO III. A COEXISTÊNCIA DE MÚLTIPLAS CULTURAS, 61

1. Os múltiplos aspectos da diversidade, 61
2. Coexistência e conhecimento recíproco, 63
3. A identidade e a alteridade, 65
4. O sentimento da própria inferioridade. O ciúme, 67
5. O desejo de imitação, 68
6. O sentimento da superioridade da própria cultura, 73
7. A expansão cultural e seus motivos, 75
8. O conflito decorrente de uma inovação, 78
9. O último modelo, 80

CAPÍTULO IV. O PLURALISMO JURÍDICO, 83

1. Culturas hegemônicas e direito dos povos subalternos, 83
2. O direito estatal e legal na visão ocidental, 88
3. Uma visão mais realista, 89
4. A reação pluralista, 93
5. A defesa dos direitos étnicos, 96
6. O pluralismo e a política do direito, 97

SEGUNDA PARTE: O DIREITO NA DIACRONIA

CAPÍTULO V. AS GRANDES ÉPOCAS DO DIREITO, 103

1. O direito e o surgimento do legislador, 103
2. O direito e o surgimento do jurista, 110
3. A sociedade de poder difuso, 115
4. O nascimento do poder centralizado, 119
5. A Grande Sociedade de poder difuso, 126
6. Direito do Estado *versus* direito da sociedade de poder difuso (o processo de Ganelon de Mogúncia), 132
7. O direito e o surgimento do sobrenatural, 143
8. O direito e o nascimento da linguagem articulada, 144
9. Da diacronia à sincronia, 147

TERCEIRA PARTE: AS RAÍZES DO DIREITO

CAPÍTULO VI. A LEGITIMAÇÃO DO DIREITO E DO PODER, 153

1. O armado, o indefeso e o direito natural, 153
2. O caçador, a família, o personagem dominante, 156
3. O homem do sobrenatural, 158
4. O pastor e o agricultor, 159
5. O império, 161
6. O direito espontâneo, 166
7. A laicidade, 168
8. O partido, 169
9. A família ampliada, 172
10. O barão, 174
11. A liberdade, 176
12. A legitimação dos últimos impérios, 179
13. Um sobrenatural ciumento: o Islã, 181
14. A descontinuidade da legitimação, 183

CAPÍTULO VII. AS BASES DAS RELAÇÕES HUMANAS.

A SUBORDINAÇÃO E A FIDELIDADE, 185

1. A subordinação na sociedade de poder difuso, 185
2. A subordinação na sociedade de poder centralizado, 189
3. Subordinação política sem Estado, 193
4. Os contrapoderes ao poder do Estado, 194
5. O resultado do conflito entre os poderes, 197
6. Egoísmo e fidelidade, 198
7. A fidelidade, a hierarquia, a solidariedade dos interesses, 201

QUARTA PARTE: O FAZER, O SABER E AS FONTES DO DIREITO

CAPÍTULO VIII. O DIREITO, O PENSAMENTO, A PALAVRA, 209

1. O pensamento, a palavra e a realidade muda diante da relação jurídica, 209
2. As fontes mudas, 211
3. Como chamar a fonte muda, 214

4. O direito espontâneo em um ordenamento com base legal (o exemplo italiano), 215
5. As novas vestes do direito mudo, 218
6. O ato autônomo mudo, 219
7. A primeira fase do direito espontâneo. A conduta sem aditivos, 220
8. O longo caminho rumo ao conceito, 224
9. O antepassado começou a falar, 227
10. Pensamento e palavra, 229
11. O reino da palavra, 230
12. Falar direito, 232
13. Elogio da palavra, 233
14. A verbalização da regra, 234
15. A língua escrita, 240
16. O direito espontâneo e a escrita, 241
17. Significante, significado, referente no discurso jurídico, 243
18. O jurista falante diante do direito mudo, 248

CAPÍTULO IX. O SOBRENATURAL, O DIREITO, A VERDADE, 251

1. O homem, o sobrenatural e o direito, 251
2. O sobrenatural e a observância, 255
3. O sobrenatural e o conselho ao legislador, 263
4. O conhecimento dos fatos e das razões, 263
5. A comunidade de fiéis, 265
6. O direito da sociedade laica, voltado às comunidades dos fiéis e ao culto, 265
7. O sobrenatural e a categoria do jurídico, 268
8. A variedade do sobrenatural, 270
9. O sobrenatural e a qualidade do direito, 272
10. O sobrenatural e a verdade, 275
11. Sobrenatural e justiça, 280
12. O lugar da arte, 282

QUINTA PARTE: OS INSTITUTOS

CAPÍTULO X. AS SUBDIVISÕES DO DIREITO. DIREITO PRIVADO E DIREITO PÚBLICO, 287

1. A categoria direito privado: sua inutilidade, sua qualidade, sua necessidade, 287
2. Sociedades sem direito público, 289
3. O nascimento do direito público, 290
4. A China tradicional, 291
5. Os antigos romanos, 292
6. A Idade Média, 294
7. A sociedade liberal, 295

CAPÍTULO XI. OS GRUPOS E AS PESSOAS, 301

1. Os sujeitos, 301
2. A pessoa no grupo, 303
3. O parentesco, 305
4. O matrimônio, 310
5. A família, 315
6. A sucessão, 317

CAPÍTULO XII. OS BENS E OS SERVIÇOS, 321

1. O pertencimento do bem, 321
2. Propriedade coletiva, propriedade individual, 327
3. O acesso à propriedade, 331
4. Da posse à propriedade (uma digressão sobre o direito atual), 334
5. Em busca da origem da obrigação, 340
6. A figura do credor, 349
7. Obrigação de dar e propriedade dividida, 349
8. O contrato e a troca, 354
9. O ato, 362
10. A ocupação, 364
11. A sociedade de fato, 368

12. Para uma datação dos atos, 375
13. A instituição ancestral, 380

CAPÍTULO XIII. OS CONFLITOS, 383

1. O antídireito e o conflito, 383
2. A vingança, 388
3. A agressividade e a guerra, 391
4. O julgamento, 393
5. O antídireito e a Grande Sociedade de poder difuso, 397

Referências bibliográficas, 401

*O autor agradece a Raffaele Caterina,
Alberto Gianola, Andrea Ortolani e
Piercarlo Rossi pelos ensinamentos recebidos*

PRIMEIRA PARTE

A VARIABILIDADE DO DIREITO

CAPÍTULO II

O SENTIDO DA PLURALIDADE DOS DIREITOS

1. O tema

A cultura humana; o direito. As culturas humanas; os direitos. A reflexão antropológica nos dirá em que medida acreditar na cultura humana (no singular) e em que medida reconhecer as culturas humanas (no plural).

Não é logicamente impossível constatar a multiplicidade das culturas no plano do fato e aspirar à unidade; ou avaliar quão marcante é a unidade das culturas do homem e desejar a variedade.

O estudioso trabalha sem simpatias predeterminadas (e, espora-se, sem preconceitos); ele quer avaliar o real; e, admitindo que consiga fazê-lo, quer explicá-lo.

Há setenta anos, a Conferência de Genebra elaborou um direito uniforme para a letra de câmbio. Recentemente, a Conferência de Viena elaborou um direito uniforme para a venda internacional de produtos.

Uncitral e Unidroit, órgãos da ONU, têm por objetivo a uniformização do direito. A Comunidade Europeia adota regras jurídicas, destinadas a ser uniformes em todos os países-membros. O Parlamento europeu pronunciou-se a favor da adoção de um

código civil válido para a Europa¹. Os manuais de introdução ao direito comparado, bem como as obras dedicadas aos grandes sistemas jurídicos – salvo raras exceções – enunciam, entre os objetivos da comparação, a unificação internacional do direito². Se o século XIX e a primeira metade do XX exaltaram o caráter nacional do direito, a segunda metade do século XX mostrou-se consciente, de um lado, da unidade fundamental do direito³, e, de outro, do valor da uniformidade das regras jurídicas. Importantes pesquisas comparatistas são dedicadas ao núcleo “comum” deste ou daquele setor do direito privado⁴.

É fácil enumerar razões a favor da unificação e da uniformização. Os conflitos de regras jurídicas (entre ordenamentos nacionais) prejudicam as trocas. Direito uniforme significa unidade cultural, portanto eliminação das dificuldades e dos mal-entendidos entre as diversas civilizações que devem conviver⁵.

A uniformidade evita que tal relação seja regulada de maneira contraditória, alguém e além dos Pirineus, do passo do grande ou do pequeno São Bernardo, do Canal da Mancha ou das montanhas dos Cárpatos. Evita, portanto, a injustiça decorrente da disparidade de tratamento, evita as incertezas e as complicações il-

gadas aos conflitos de normas no espaço, que ocorrem quando se desenvolve uma relação jurídica transnacional.

Pelo menos no que diz respeito ao valor espacial da norma, caminha-se para a uniformização. Deseja-se a uniformização. Ela é considerada um bem. Reciprocamente, deveríamos considerar patológica a diversidade. É correta essa dedução?

Para responder, vamos considerar que o direito não é diferente, nem separado, dos demais fenômenos sociais e culturais. Ao lado do direito, a língua, o saber, as regras do viver, a qualidade dos produtos da atividade humana (objetos materiais e criações intelectuais) constituem, no seu conjunto, a cultura do homem.

Entre esses elementos, língua e direito têm uma característica especial. Se dois indivíduos dão formas diferentes às pedras das quais retiram lascas ou às casas que constroem, ou se se nutrem de alimentos diferentes, ou se recorrem a tratamentos diferentes para obter a cura de suas doenças, o pluralismo das soluções não cria maiores problemas à sociedade. Em contrapartida, os indivíduos, os membros de uma comunidade, não podem compreender-se reciprocamente se não usam a mesma língua. Analogamente, uma regra jurídica estabelecida para regular a relação entre credor e devedor, entre proprietário e terceiros, não pode deixar de ser idêntica para o titular do direito e para o sujeito do dever.

Na realidade, a comunidade dos humanos não fala uma só língua. Mas isso contradiz o objetivo da língua, que consiste na comunicação.

Os humanos não observam um só direito. Mas isso vai contra o objetivo do direito, que consiste em garantir um igual e previsível mecanismo de solução dos conflitos para os diferentes sujeitos. O caráter abstrato da regra implica a uniformidade. A uniformidade deixa de existir se as soluções previstas para duas hipóteses idênticas são múltiplas.

¹ Em seguida a esse voto, os órgãos de governo holandeses, em um período de sua presidência da CE, reuniram em Haia especialistas que se encontraram em 29 de fevereiro de 1997. As atas do colóquio estão publicadas em *Eur. Rev. Priv. Law*, 1997, 4. pp. 455 ss.

² Classicamente, David e Jauffret Spinosi (2002, 11. ed., 8).

³ No interior – naturalmente – do âmbito da “*western legal tradition*”: mas esse âmbito cresce sem trégua. Contra o entusiasmo acrítico professado por essa unidade (“*ius unum*”), Sacco (2001).

⁴ O exemplo é oferecido por Schlesinger (org.) (1968). Hoje, uma pesquisa mais geral sobre o *common core* do direito privado é realizada em Trento e Turim sob a direção de U. Mattei e M. Bussani: ver Kötz (1997).

⁵ Indica-se, entre os primeiros testemunhos nessa direção, um congresso concebido em 1978 por M. Cappelletti. As atas foram publicadas: Cappelletti (org.) (1978).

E, de fato, como já mencionei, vivemos numa época que vê com bons olhos a unificação das línguas e do direito, e a encoraja.

As línguas vernáculos definham, as línguas escritas se difundem. Não é só isso. Os humanos sempre sentiram a necessidade de uma língua veicular, que permita às diferentes etnias compreender-se reciprocamente: o babilônico, em seguida o aramaico, o grego, depois o latim, por fim, o francês propuseram-se essa tarefa. Hoje, a consciência da necessidade de uma língua internacional torna-se mais clara, e vemos a língua inglesa candidatar-se para essa função.

Quanto ao direito, em toda a extensão do mundo ocidental, as diversidades têm diminuído no campo do direito público e do direito privado.

2. A diversidade

Os direitos e as línguas diferem. Temos uma explicação para esse dado?

A explicação encontra-se na natureza das coisas. Tudo o que é real é dominado pela diversidade.

Isso vale para o real material e vale para o real cultural.

O cavalo é diferente do asno, o trigo é diferente da tília. O ar é diferente da água. O carbono é diferente do hidrogênio.

A diversidade é a propriedade do real.

A diversidade provém da variação, da mudança. A página mais espetacular dessa variação é aquela em que se vê a vida organizando a célula, a célula especializando-se, tornando-se célula animal ou vegetal, agregando-se com coespecíficos até formar um ser multicelular, e daí prosseguir o caminho que leva aos animais superiores e às plantas mais evoluídas.

Podemos lamentar essa diversidade, filha da variação?

A diversidade pode implicar a incompatibilidade e até o conflito, mesmo mortal. O leão mata a gazela. A gazela, herbívora,

destrói determinada planta ou determinado fruto. Certa molécula é destruída por essa ou aquela macromolécula. A variação não criou um grupo de amigos. Ao contrário, ela levou o real a se autodestruir em parte, com as próprias forças e os próprios meios.

Devemos acusar a variação, culpar a diversidade?

Onde estaríamos sem a variação? Sem a variação, o *Homo habilis* nunca teria substituído o *australopithecus*. Sem mutações, o animal e o vegetal não teriam superado a fase do protozoário. Sem mutações, as moléculas não teriam atingido as estruturas complexas que prepararam a vida. O real jamais teria se afastado da configuração que possuía no momento do *Big Bang*.

É possível imaginar uma variação sem diversidade e em particular uma variação que não leve à contradição, ao conflito, à destruição?

A evolução biológica está centrada na diversidade dos percursos e dos resultados. A evolução linguística está centrada na diversidade dos percursos e dos resultados. Algumas gerações de antropólogos chegaram a pensar que os homens, para avançar no caminho da civilização, seguiram e ainda seguem sempre a mesma trilha. Para alguns etnólogos, “evolucionismo” significa que se duas culturas contemporâneas (a europeia e a africana) são diferentes, isso implica que uma das duas (a africana) é atrasada, porque ainda não percorreu todas as etapas que a outra já cumpriu de forma brilhante. A partir do momento em que essa visão da macro-história foi abandonada, essa concepção determinista da variação cultural é denominada “evolucionismo unilateral”⁶.

Em suma, a variação produz a diversidade. Acima do motor que muda o real, nenhuma força, nenhuma vontade superior pre-dispôs uma faixa única que o fenômeno em movimento deverá

⁶ Sobre essa concepção, ver adiante pp. 55 ss.

percorrer. A variação avança em direcções múltiplas e largamente imprevisíveis. Essa possibilidade de seguir mais de um caminho é a chave da riqueza e da qualidade do mundo real.

Nós deveríamos ter a ambição de conhecer o que é real não apenas redigindo o inventário do existente, mas definindo também o que poderia ter existido, o que poderia existir e o que poderia vir a ser.

Sem variações não teríamos nada daquilo que apreciamos como um progresso, porque o progresso é uma variação. E se aceitamos a variação, aceitamos a diversidade.

Se a língua não tivesse eclodido dando lugar a milhares de idiomas diferentes, ela teria permanecido o que devia ser no momento em que surgiu, ou seja, um conjunto de dez ou vinte vocábulos.

Se o direito não tivesse eclodido para dar lugar a uma infinidade de sistemas diferentes, ele teria permanecido o que era no momento da humanização do *Homo habilis*, com uma propriedade-de-posse garantida pela autotutela (quer dizer: pela força do possuidor), com os quase contratos originados da atividade (por exemplo: de caça) realizada em comum, com uma hierarquia social centrada na autoridade-força do pai e no prestígio de um personagem dominante.

A variação não pretende parar depois de ter alcançado determinada meta. O progresso não tem como alvo a obtenção de uma situação estática, produzida por um equilíbrio que pretendia ser definitivo. Pelo contrário, cada novo equilíbrio gera novos desequilíbrios, ou seja, situações favoráveis a ulteriores inovações.

É preciso notar (com espanto) que mesmo visões de mundo que inserem o dinamismo e o devir nas grandes leis que dominam a natureza geraram a expectativa e a esperança de situações finais, escatológicas, definitivas (e, portanto, eternas?). Assim, par-

lindo de Hegel, o pensamento humano chegou às predições, relativas a pontos de chegada definitivos, que os grandes partidos únicos do século XX haviam elevado a dogmas.

3. Duas variações perturbadoras

As variações a que assistimos nas últimas décadas são comparáveis, por importância, àquela que conduziu do australopithecino ao *Homo habilis*.

Em primeiro lugar, o *Homo habilis* diferenciou-se do australopithecino porque fabricou os utensílios capazes de tarefas até então realizadas por seus músculos, dentes, unhas, pele, membros. Mas não delegou a suas criaturas a atividade de seu cérebro. Há apenas 5.500 mil anos o homem começou a delegar a memorização à escrita. Pois bem, hoje a informática é o instrumento a que delegamos parte importante do que até então era realizado pelo cérebro, para que o desenvolvesse de modo mais poderoso do que o cérebro fez e pode fazer.

Em segundo lugar, o homem evoluiu por 2,5 milhões de anos: verificou-se uma evolução biológica; verificou-se uma evolução cultural. Até agora, a evolução biológica condicionou manifestamente a evolução cultural. A dimensão do cérebro aumentou, surgiram os esboços da linguagem articulada, aumentou o desenvolvimento cultural, nasceu a língua. Reciprocamente, a mutação cultural condicionou a evolução biológica: o homem, com suas escolhas culturais (a forma de preparar a casa e o alimento, a maneira de se proteger do calor e do frio, a seleção diretamente realizada com a escolha e com a rejeição do parceiro sexual), premiou e condenou continuamente determinados desenvolvimentos (ou determinadas situações estáticas) do próprio estatuto biológico. Mas hoje a cultura do homem permite-lhe intervir em uma medida nunca antes vista, e com procedimentos diretos, nas

variações biológicas. Ainda não chegou a hora de tirar proveito disso. Mas é de esperar que no momento certo o homem se servirá do próprio saber, e, com uma inovação clamorosa, a mutação cultural condicionará radicalmente a mutação biológica, com objetivos determinados. Da evolução às revoluções.

4. A imitação e a uniformização

No mundo da biologia, a diferença é irreversível. Por mais que eu admire ou inveje os olhos de lince, o olfato do cão, os cabelos loiros do sueco, a admiração e a inveja não obtêm nada.

No mundo da cultura, ao contrário, a diferença pode ser eliminada através da imitação.

Se o dialeto lígure difere do dialeto toscano, a diferença entre as duas línguas foi reabsorvida (salvo algumas nuances) a partir do momento que os lígures abandonaram a própria língua em favor do toscano, que passou enfim a ser chamado de língua italiana.

A imitação é com frequência o motor de fenômenos, às vezes espetaculares, de unificação cultural.

A imitação inscreve-se em um quadro mais complexo. Também no mundo da biologia, podemos constatar que determinado modelo se propaga e outro desaparece, e isso em virtude de uma seleção natural ou de uma hibridação. Em certo sentido, a imitação e a seleção são processos homólogos, baseados no fato de que os múltiplos modelos entram em conflito, e um deles perde e desaparece, ao passo que o outro vence e se propaga por ser mais eficiente. Esses conflitos, com a inovação, são a mola de qualquer mutação.

Por outro lado, na biologia os modelos vencedores são inumeráveis, porque a natureza predispôs inúmeros nichos. Na dinâmica da cultura (restringimos aqui a ideia de cultura àquela do

homem), os nichos são poucos e sua importância – em um mundo de alta tecnologia – é menos significativa.

Na dinâmica da cultura, a imitação tem um lugar de destaque.

Não é necessário distinguir aqui a imitação espontânea e a imitação imposta, que se tornou possível por uma conquista militar ou por uma dominação política; os dois processos levam a um mesmo resultado. Quantos povos assimilaram, por bem ou por mal, a língua latina! Quantos países passaram a adotar, por bem ou por mal, o *Code Napoléon*!

A unificação às vezes deriva de um ato consensual; outras, da decisão de uma autoridade. Na medida em que o poder dessa autoridade é aceito, a unificação pode alimentar o orgulho dos destinatários da operação. Os franceses e os alemães falam com orgulho da unificação de seu direito, particularmente de seu direito privado. Mais tarde, esse orgulho pode operar em sentido contrário e dificultar uma nova uniformização. As resistências que alguns franceses opuseram, hoje, à realização de um código europeu uniforme são visivelmente veiculadas por sentimentos de orgulho ligados à imagem do código nacional que eles trazem consigo.

5. Resistências implausíveis

Apresentam-se obstáculos à uniformização do direito; manifestam-se contestações e resistências.

O observador ingênuo dirá, antes de tudo, que a multiplicidade dos pontos de vista políticos impede a uniformização do direito. Não concordamos com muitos valores políticos, e essa situação não tem em si algo de patológico. Assim, é normal que, no momento de adotar determinada solução de um problema, se evidencie a contraposição entre os que defendem valores diferentes. A contraposição será mais explícita e mais formalizada se os di-

versos valores tiverem o apoio daqueles órgãos da mediação entre cidadão e legislador, os partidos políticos.

O observador atilado constatará, por outro lado, que, no interior de uma área cultural homogênea, o pluralismo político não prejudica a unidade do direito. No interior da cultura ocidental, foi precisamente no setor do direito privado que dá lugar aos mais gritantes contrastes políticos (ou seja, a área do direito de família) que a circulação dos modelos e, em menor parte, o direito convencional uniforme criaram uma uniformidade mais ampla, bem visível no fim do século passado. Talvez aqui pese o fato de que nesse setor as bases históricas do direito são canônicas tanto nos países de *common law*, como a Inglaterra, quanto nos romanísticos, como a Espanha; mas, em todo caso, as soluções euro-americanas uniformes não são mais as soluções canônicas.

Por volta da metade do século XX, chegou a termo um direito uniforme que aceita a dissolubilidade do matrimônio e que se orienta para o divórcio-remédio, onde quer que se proclame a igualdade dos direitos dos cônjuges, e certa promiscuidade entre as rendas de um e do outro cônjuge. Em todos os lugares em que o poder de parentesco deva ser exercido no interesse dos filhos. Em todos os lugares em que entre as três formas de filiação – a legal, a biológica e a eletiva (ou seja: adotiva) – a segunda tenda a prevalecer sobre a primeira, e a terceira prevaleça sobre as outras duas.

As grandes diferenças dos programas políticos não impediram a unicidade das soluções. Por sua vez, essa unidade, desde 1990 até agora, não impediu novas diversificações significativas: por exemplo, em relação ao casamento entre homossexuais e aos acordos de assistência.

Em contrapartida, não encontramos a mesma convergência em áreas nas quais o debate político está ausente. Podemos tomar

como exemplo: a doutrina da transferência da propriedade, que pode fazer apelo ao consentimento justificado (modelo francês) ou ao ato exteriorizado ou solene (modelo alemão e, em parte, inglês); podemos tomar a doutrina do contrato, que na França responde à equação *pacta sunt servanda* e na Inglaterra postula, ao contrário, o requisito da *consideration* (obviamente, falo das doutrinas, e não das regras operacionais).

Em geral, tende-se a pensar que as peculiaridades sociológicas das várias nações pesem sobre a multiplicidade das soluções: o grau e a maneira do desenvolvimento econômico, a difusão de cada um dos valores (em alguns casos contrapostos), e assim por diante. Mas no interior da cultura ocidental – bem como na Ásia Oriental – essas peculiaridades deixaram de ser determinantes. Em toda aquela área, não existe uma correspondência biunívoca entre estrutura da sociedade e solução jurídica. Entre os Países Baixos e a Inglaterra, entre a Inglaterra e a Escócia, entre o Québec e o Ontário não operam contraposições sociológicas, ideológicas ou religiosas muito marcadas; no entanto, como mencionei, o direito, no que diz respeito à propriedade e aos contratos, é diferente. Por outro lado, o direito holandês tem traços comuns com o direito peruano.

Abandonemos, portanto, as propensões mentais estabelecidas *a priori* e sejamos realistas.

Resistências à unificação são feitas em nome das tradições nacionais, que nenhuma autoridade teria o direito de subverter; elas são feitas em nome da história, que consagrou os valores e as especificidades do direito local.

Com essas premissas, pretender-se-ia eternizar uma ou outra solução, em nome da história.

Mas a história, que implica de maneira evidente o devir, não pode criar nada de eterno e nada de invariável. As soluções do

direito são múltiplas porque constituem o produto da variação. É ridículo defender sua multiplicidade em nome de uma suposta invariabilidade.

Certamente, é legítimo pronunciar-se em favor da diversidade: desde que isso, porém, não seja feito em nome da invariabilidade. Não é legítimo confundir o episódio histórico com a verdade eterna.

A resistência *a priori* ao modelo proveniente do exterior não tem um fundamento racional. Decerto, olhando-a de perto encontramos elementos que ajudam a explicá-la. Ela é tanto mais forte, quanto mais o dado ameaçado pela possível imitação é percebido como um marcador da identidade do grupo. A comunidade defende a própria língua escrita (para dizer que ela imitou afirma-se, com desprezo, que ela se barbarizou ou se abastardou), mais ainda a religião; defende-se, mas com zelo menor, o estilo da arte figurativa, a maneira de se vestir, a maneira de se divertir.

Não é racional desconfiar das soluções do próprio vizinho. O homem seria verdadeiramente pobre se nunca tivesse aproveitado as soluções oferecidas por seu vizinho. Qual seria a situação dos meios de transporte, da técnica de construção, da metalurgia, da ciência, das comunicações, da religião, do direito, da língua, se as tribos e as etnias não tivessem imitado outras tribos e outras etnias? A ideologia da autossuficiência cultural é apenas o nome que se deu à ideologia do atraso.

O direito não é estático. Suas soluções circulam, difundem-se, produzem imitações. A imitação é a primeira aliada da uniformização. No mundo ocidental, como vimos, o direito de família tornou-se praticamente uniforme, pelo menos durante algum tempo. Poderíamos dizer o mesmo sobre o direito constitucional, que deu lugar ao estado de direito, ao poder do Parlamento eleito e à independência do juiz. Livrementemente, todas as nações preferi-

ram modelos às vezes desprovidos de história às soluções consagradas pela cultura nacional e pela tradição.

6. O preço da unidade

A unificação do direito tem um preço.

Suponha-se um mundo com mil criadores de normas locais. Mil poderes locais têm a faculdade de criar uma regra totalmente nova. A partir momento em que se cria uma nova regra, institui-se uma concorrência entre o novo modelo e os anteriores. A regra que surgiu por último pode desaparecer; em caso de necessidade, ela pode igualmente difundir-se por imitação nos mil países considerados. Suponha-se agora, ao contrário, um modelo com um único criador de normas. Com qual frequência e através de quais dificuldades pode nascer um novo modelo nesse sistema?

Se cem regras diversas estão em vigor em cem países, os novos modelos que nascerão continuamente poderão facilmente difundir um do outro, porque seus pontos de partida não são os mesmos. Se, ao contrário, os pontos de partida forem uniformes, até que ponto poderá estender-se a nova escolha de um legislador? Ele poderá inventar a igualdade dos cônjuges, se a capacidade jurídica da mulher estiver limitada?

Já constatamos que existe uniformidade e uniformidade. A uniformidade imposta (resultado de um tratado ou de um ato supralegislativo) introduz um obstáculo importante ao desenvolvimento. Esse obstáculo será ainda mais árduo se a uniformidade for o produto de um acordo multilateral, cujas cláusulas só poderão ser reformuladas, no futuro, com base em uma nova decisão unânime, tomada por todos os participantes (incluindo o mais insensível e o mais atrasado).

O perigo que a uniformização imposta traz consigo tornou-se mais grave devido à circunstância de que a fonte do direito

uniforme imposto pode ser uma lei. Na medida em que a fonte do direito é a vontade dos interessados – usos comerciais, cláusulas sugeridas pelas Câmaras de Comércio –, a nova regra se apoia no consenso geral (o sujeito que não estiver de acordo pode, de qualquer modo, subtrair-se a ela); portanto, não existe ruptura traumática com o direito preexistente. Um código ou uma lei não têm a mesma flexibilidade. Se o código é nacional, ele reflete a opinião dos juristas do país, inspira-se na jurisprudência recente, fundamentada na prática local, dá espaço para soluções invocadas por demandas sociais conhecidas e difundidas no país; nele não há nada de agressivo nem de imprevisível. Mas o código redigido para criar a uniformidade deve sufocar uma ou outra regra, substituí-la por outras, mais ou menos desconhecidas no território considerado.

Podemos tirar de todas essas considerações três conclusões.

É preciso excluir do discurso qualquer ideia de invariabilidade do direito.

Se acreditamos na diversidade, isso não nos impede de acreditar ao mesmo tempo na uniformidade.

Se acreditamos na uniformidade, não devemos renunciar, em seu nome, à variação. E, desde que seja espontânea, a variação irá gerar a diversidade.

7. Diversidade e progresso

Há algumas páginas temos sob os olhos uma figura enigmática e talvez estranha à ciência: o progresso. Falei do progresso como algo de que o homem é levado a alegrar-se. Seria imperioso, a esta altura, defini-lo.

Vejamos, então, o que ele é⁷.

⁷ Sobre o tema, ver Cavalli Sforza (2005, 280-2 e 335-6); Arsuna (2001, 130-6).

Recorre-se à palavra progresso para indicar uma mudança do estado das coisas, julgado de maneira favorável.

Aspira-se a um ponto de chegada ou celebra-se um ponto de chegada já alcançado: o progresso é a série de mudanças que conduz ao ponto de chegada.

A visão antropológica pode chamar de progresso a mudança que levou ao átomo, à vida, à hominização.

A visão eurocêntrica chama de progresso a série de mudanças que conduziram à cultura ocidental no seu nível atual, ou aquelas que poderiam conduzir, no futuro, a um nível hoje desejado.

Alguns falam de progresso objetivando seu significado, elevando-o a conceito filosófico. A visão de um guia inteligente das coisas terrenas, oferecida pelo sobrenatural ou por uma lei suprema da natureza, poderia justificar esse conceito. Alternativamente: o devir é o resultado de seleções, que deram a vitória a um adversário. Se vitorioso significa melhor, a série de seleções implicou um progresso contínuo. A argumentação fundamenta-se no comportamento do modelo. Esse modelo sabe difundir-se (não serão consideradas as difusões impostas coercitivamente), até se tornar universal. Esse modelo é eficiente, ou seja, é eficaz para conseguir determinado objetivo. Esse modelo obedece a parâmetros inatos no homem.

Fora das visões finalísticas do existente, agora mencionadas, o problema do conceito do progresso poderia ser apresentado da forma a seguir.

O progresso é visto como uma série de mudanças vantajosas. A definição é objetivamente unívoca, se dispomos de um critério para medir essa vantagem. Mas com que critério se mede a vantagem, uma vez que os interesses e as preferências humanas são descontínuos e contraditórios?

Em primeiro lugar, podemos dizer que é um progresso saber o que não se sabia até agora, saber fazer o que não se sabia fazer até agora, ter acesso a bens que até agora eram inacessíveis. O saber se acumula sem trazer prejuízo, o saber fazer não traz prejuízo, a possibilidade de acesso a bens não traz prejuízo. Aquele que sabe e que sabe fazer não é obrigado a se valer das novas possibilidades que lhe são oferecidas. Sabe produzir o ferro, sabe produzir a eletricidade, sabe dirigir um avião; mas não é obrigado a produzir o ferro, a recorrer à eletricidade, a voar. Tem a escolha entre a nova aquisição e o *status quo ante*. Pode-se afirmar que quem tem a escolha entre duas ou dez soluções, e escolhe, está mais provido de quem dispõe de uma única solução.

O progresso poderia ser definido, portanto, como o aumento das escolhas permitidas ao sujeito.

Mas o discurso não é tão simples assim.

O não saber pode prevenir as decepções, as frustrações e o desgosto de quem até agora, por ignorância, não foi capaz de avaliar a pobreza da própria condição. Ignoro o quanto o outro é rico, saudável e longo; se soubesse, talvez me atormentaria perguntando-me por que o outro tem comida, poder sobre a natureza, poder sobre as doenças. Ignoro que um transporte rápido para o hospital, de avião, salvaria minha vida; se soubesse, ficaria angustiado, porque não tenho acesso ao avião e ao hospital. Aqui, o não saber é apenas um escudo contra a constatação da falta de possibilidades concedidas ao sujeito. O drama do sujeito que sabe, e é infeliz porque sabe, desenvolve-se na psique do sujeito. Con-vém deixar esse drama à margem do discurso.

Ao contrário, devem ser evidenciados os prejuízos que o saber produz – especialmente o saber fazer – em duas direções diferentes.

Fulano sabe fazer e faz, isso gera vantagens para ele e externalidades negativas para os outros. Descobre novas armas, novos

materiais de construção, novos fertilizantes, novas energias; não sabemos se aqueles materiais e aquelas energias propagarão externalidades negativas.

Fulano sabe fazer e faz, isso gera vantagens a seu favor e prejuízos para si. Sabe produzir o álcool, o tabaco e inúmeras drogas.

A vantagem de que se está falando liga-se a uma possibilidade de escolha. Mas essa possibilidade é abalada pelo fato de o humano que escolhe estar condicionado por limites cognitivos, ser facilmente manipulável, ter preferências cuja coerência e cuja ordem são duvidosas.

Apesar de todas essas objeções, existem metas (a defesa contra a doença, contra a fome etc.) que são largamente compartilhadas. É o suficiente para falar – empiricamente, sem implicações filosóficas – de um progresso.

Também no campo das regras da vivência e da convivência deseja-se invocar o progresso. Elimina-se a pena de morte para quem nasce de um parto gemelar, elimina-se a escravidão e (dando a palavra aos nossos desejos) substitui-se a guerra pelo arbitramento, nega-se o direito masculino, elimina-se a antropofagia. Aqui o progresso consiste na afirmação de um valor.

Não é proibido falar de progresso a esse respeito. A escolha da meta será feita em nome de uma crença, e não de uma ciência.

A crença jurídica avalia, aplaude, condena. A ciência – e a antropologia é apenas uma ciência, como a linguística – não julga, não avalia, não condena.

8. As formas da mutação: a evolução e a difusão

Os modelos culturais – e entre eles os modelos jurídicos – mudam.

Vimos que mudam por uma mudança endógena, ou mudam por imitação. Os antigos romanos inventam as servidões prediais (mudança endógena); os alemães imitam a solução romana.

Chegou o momento de apresentar alguma tipologia das maneiras da variação, entre elas o ensino, a evolução e as várias formas de difusão, ou seja, a imitação, a expansão, as inovações paralelas.

A mudança obedece a regras. Debruçaram-se sobre elas o geneticista⁸ e o linguista (o antropólogo e o jurista não gostam de utilizar os instrumentos necessários). Eis alguns exemplos.

A teoria da evolução biológica pode ser utilmente estendida por analogia à evolução cultural. O equivalente do gene na cultura é a ideia.

A evolução cultural pode ser mais rápida do que a biológica, porque o operador transmite também os dados que adquiriu depois do próprio nascimento.

A rapidez da evolução cultural pode ser reduzida em virtude de dois fatores: de um lado, o homem recebe melhor os ensinamentos nos primeiros anos de vida; de outro, as instituições podem ligá-lo a dados culturais menos recentes.

Quando a variedade das espécies viventes foi finalmente explicada como resultado da evolução, a interpretação evolucionista apoderou-se também da etnologia. A ideia de evolução trouxe consigo algumas adições inadequadas.

Em primeiro lugar, a ideia de evolução suscitou a ideia de ascensão de um modelo "inferior" em direção a modelos gradativamente "superiores". Essa atitude é arbitrária. A tarefa das ciências antropológicas, como de qualquer ciência, consiste em verificar e explicar os dados. As avaliações dos modelos não podem ser relacionadas *a priori* com a posição que o modelo ocupa na cadeia evolutiva.

Em segundo lugar, a ideia de evolução trouxe consigo uma propensão a pensar que se a um modelo A sucedeu-se por evolu-

ção um modelo B, e a este sucedeu-se o C, quem está adotando o modelo A destina-se fatalmente a percorrer o mesmo itinerário evolutivo que leva para a solução B e C (esquema evolutivo unilinear). Por esse motivo, as culturas complexas foram consideradas manifestações de etapas evolutivas pregressas (e hoje superadas, atrasadas) das culturas atuais⁹.

Os corolários agora indicados do evolucionismo não têm o consenso do estudioso. A evolução baseia-se precisamente na multiplicidade e na imprevisibilidade das mudanças. A evolução costuma conduzir da unicidade à multiplicidade (rever o item 2). Os erros cometidos por estudiosos empolgados com o método evolucionista e, ao mesmo tempo, vítimas desses equívocos levaram os antropólogos, por um momento, a rejeitar a referência à evolução.

Mas depois a importância da evolução, uma das chaves das transformações das culturas humanas, foi definitivamente reconstituída¹⁰.

Por outro lado, a evolução não é a única fonte das mudanças em questão.

De fato, a cultura tem de lidar com fenômenos dinâmicos de importância fundamental, que a biologia desconhece.

Em sua época, à interpretação evolucionista se contrapôs, com muita teoria e força polêmica, a interpretação "difusionista"¹¹.

⁹ Rouland (1992a, 49) define o evolucionismo como uma teoria segundo a qual todos os grupos humanos atravessam estágios idênticos no desenvolvimento de suas formas de organização econômica, social e jurídica. A crítica à concepção evolucionista é o fio condutor da obra de Rouland agora citada. Em sua época, foram evolucionistas H. S. Maine, Bachofen, Morgan. Mais tarde, foram antievolucionistas Boas, Lowie e Malinowski, além dos difusionistas de que falaremos adiante.

¹⁰ Desde 1943, professaram essa posição Steward, Carneiro (1973, 89-110), Hobsbawm, e, entre os outros italianos, Motta.

¹¹ Ligam seu nome a essa posição cultural Graebner, M. Schmidt e Trimborn (1928), Thurnwald (1931; 1934). Na linguística, a oposição entre evolucionismo e difusio-

⁸ Cavalli Sforza (2004, 60 e 73).

Teorias sofisticadas foram construídas para descrever as modalidades das difusões¹².

A primeira forma da difusão é a imitação¹³. Às vezes, a imitação é uma necessidade objetiva. Assim, por exemplo, se se cons titui uma nova comunidade, formada por pessoas de várias línguas, de agora em diante essas pessoas, se quiserem se entender, terão de falar uma única língua (a língua do grupo que chegou primeiro?; do grupo culturalmente mais preparado?; do grupo que detém o poder?). Em muitos casos, por outro lado, a imitação se dá sem uma necessidade absoluta. Algum indivíduo, ou algum grupo, imita porque imagina que o modelo alheio possa ser útil. Normalmente, o portador de dado elemento cultural é gratificado pela difusão do próprio modelo e estimula a imitação dos outros. Por sua vez, o sujeito que imita é levado a isso por um cálculo de conveniência, ou pela pressão de um poder político, religioso ou social, ou por um particular fascínio (= prestígio) de que é dotado o modelo imitado, ou o sujeito portador do modelo imitado. Um friulano imita quando abandona o dialeto local para falar italiano; os italianos imitam quando adotam um código de processo penal de modelo americano; e assim por diante.

A imitação é estudada pelo jurista (historiador ou comparatista) sob o aspecto da “circulação dos modelos”.

Estudos mais analíticos e mais capilares foram realizados pelos linguistas¹⁴.

nismo está bem representada pelo contraste entre A. Schlesinger, darwinista, que formulou suas hipóteses em 1863, e seu discípulo direto J. Schmidt, difusionista.

¹² Basta pensar na formulação dos círculos culturais e da propagação de ondas, atribuída a J. Schmidt (ver a nota anterior).

¹³ A imitação atrai a atenção do antropólogo, cf. Alliot (1968, 1180-230), Rouland (1992a, 324-32), em que uma seção é intitulada “Teoria geral da circulação do direito” e do comparatista, cf. Sacco (1992, 5. ed., 132-54 e ed. anterior desde 1980).

¹⁴ Thomason e Kaufman (1988); Winford (2003).

Eles recorrem à expressão “contato linguístico” (*language contact*) para indicar os fenômenos relacionados à influência de uma língua sobre a outra. Na vida das línguas, esses contatos são a regra, e não a exceção¹⁵. A observação permite esclarecer as condições que tornam possível o contato. Não é preciso, de modo algum, que os falantes envolvidos dominem perfeitamente todas as línguas interessadas. Frequentemente, o contato é precedido por uma interação entre os grupos que falam línguas diferentes, devido a casamentos mistos, escravidão (ou em geral submissão), imigração. As causas do contato podem ser a pobreza de uma língua (em que falta a palavra para indicar aquela ideia), o prestígio, acima mencionado¹⁶, a política linguística praticada pelo poder, o contato institucionalizado, a coabitação territorial das duas comunidades. Do contato pode nascer uma nova língua.

Uma subespécie da imitação é a aculturação, ou seja, a imitação imposta pela comunidade hegemônica à comunidade subalterna. A aculturação é o produto de relações particulares entre as duas culturas envolvidas. Falaremos disso mais adiante, pp. 73-78.

Uma forma particular de circulação, diferente da imitação espontânea e diferente da aculturação, é o ensino¹⁷.

Evolução e difusão são procedimentos presentes simultaneamente no mundo da cultura. Os dois procedimentos se alternam. As discussões e as pesquisas realizadas para estabelecer a predominância de um ou outro fenômeno reduziram, com razão, a importância que se tentara atribuir à imitação.

Por exemplo, o avanço das várias culturas neolíticas na Europa era relacionado tradicionalmente à hipótese de difusão de modelos.

¹⁵ Thomason e Kaufman (1988, 6).

¹⁶ Winford (2003, 38).

¹⁷ A esse respeito, ver Cavalli Sforza (2004, 73).

No âmbito de estudos da pré-história¹⁸, propôs-se de maneira anticonformista a hipótese da migração de povos. Agora, a genética oferece o sufrágio dos próprios meios de prova a essa reconstrução¹⁹, e pode-se considerar estabelecido, com uma base muito ampla de pesquisas e de testemunhos, que a maneira mais frequente da difusão é “dêmica” (ou seja, decorrente da migração do povo em questão), a segunda é a imitação (difusão cultural), a última é a inovação espontânea paralela por parte de várias populações que se encontram em situações similares²⁰. Todavia, não devemos esquecer que há pelo menos três milênios a importância das transformações culturais está ligada a evidentes fenômenos de imitação em questão de língua, de religião e de direito.

Outra fonte de mudanças que envolve a variação cultural, e não a variação biológica, é a tendência, própria dos elementos presentes em determinada cultura, a se dispor de maneira ordenada e sistemática. Todos os substantivos ingleses têm um singular e um plural, e não têm o dual. Todos os verbos italianos têm o infinitivo em -re. Os linguistas estudam esse fenômeno chamando-o de “difusão lexical”, ou seja, difusão de uma novidade de uma palavra à outra; ela é responsável pela uniformidade tendencial das regras que presidem à flexão dos verbos e dos substantivos. O jurista, sempre preguiçoso quando se trata de reconstruir as regras a que obedece a criação das normas, não parece interessado, por enquanto, em investigar se, como e quando a difusão em questão atua no interior do sistema jurídico.

CAPÍTULO III

A COEXISTÊNCIA DE MÚLTIPLAS CULTURAS

1. Os múltiplos aspectos da diversidade

Várias culturas coexistem. Uma delas sabe da existência de uma outra. O que acontece? O que pode acontecer?

Qual será a reação de toda cultura na presença de qualquer outra cultura?

Naturalmente, poderá ocorrer que os operadores das duas comunidades comparem a própria cultura com a do outro, selecionem ordenadamente seus elementos constitutivos e identifiquem os tratamentos médicos mais profícuos, as instituições jurídicas mais funcionais, as tecnologias menos custosas e mais rentáveis; que, além disso, cada um enriqueça a própria cozinha dotando-a de elementos provenientes da outra etnia; que, gradualmente, uniformizem as duas línguas unificando as bases sintáticas e as flexões, mas preservando todo vocabulário que carece de uma tradução precisa na outra língua.

Mas nem sempre as coisas foram e são assim. Pelo contrário, nunca são dessa maneira.

Falando do sentido da diversidade, já constatamos, com desprazer, que a evolução não criou um grupo de amigos (ver acima, p. 43). O confronto entre duas realidades concorrentes e por isso rivais é apropriado para criar um conflito, uma competição. Está

¹⁸ Childe (1958).

¹⁹ Ammerman e Cavalli Sforza (1986).

²⁰ Cavalli Sforza (2004).

em jogo a afirmação, ou também a sobrevivência, de uma cultura, ou de cada um dos elementos culturais.

Isso dará lugar a reações. Seria ingênuo esperar que o operador explicitasse corretamente suas origens, seus motivos e sua natureza. Os motivos estão submersos no inconsciente profundo, a origem esconde-se por trás dos pretextos, a natureza escapa ao operador.

As diversidades de que falamos podem ter diferentes conotações.

a) As diversidades culturais que mais nos afetam são hereditárias, mas existem também diversidades não hereditárias, decorrentes da variedade das escolhas individuais – realizadas por cada um –, ou geracionais.

As diversidades de um tipo e de outro podem entrelaçar-se em diferentes maneiras. Por exemplo, a religião é transmitida de pais para filhos (são possíveis exceções, mas são raras), porém a intensidade da crença religiosa muda conforme os indivíduos. A culinária é transmitida, mas contribuem claros fenômenos de imitação e escolhas individuais (mais marcadas na área das bebidas: álcool, café, sucos).

Falaremos aqui das diversidades hereditárias, depois mencionaremos (ver adiante, pp. 78 ss.) as diversidades baseadas em fatores geracionais.

b) As diversidades podem ocorrer entre culturas desenvolvidas em áreas diferentes e distantes (os habitantes da Zâmbia falam línguas bamba, os habitantes dos Pirineus ocidentais falam basco), ou entre culturas misturadas em uma única área (na Bósnia convivem cristãos – ortodoxos ou católicos – e muçulmanos sunitas).

c) A cultura ou este ou aquele elemento da cultura podem ser ou não ser postos pelos indivíduos como base da identificação da

própria coletividade de pertencimento. Por exemplo, os italianos identificam a própria coletividade de pertencimento levando em maior consideração a língua (italiana) que escrevem, e em menor consideração a língua (vernacular) que falam (frequentemente acontece que os pais falem um vernáculo e os filhos falem italiano, sem que essa variação seja acompanhada por uma perturbação do seu sistema de identificação), e ainda em menor consideração a culinária.

As diversidades a que me refiro dão lugar a reações. Essas reações podem ser muito variadas. Nos tópicos seguintes tentaremos identificá-las.

2. Coexistência e conhecimento recíproco

Duas culturas que coexistem misturadas conhecem-se reciprocamente. Pode acontecer que também duas culturas que vivem distantes se conheçam. A antropologia cultural é, ela mesma, uma abordagem das outras culturas.

O conhecimento a que me refiro pode ser crítico, cientificamente avaliado e cientificamente determinável. Essa penetração na identidade do outro tem aumentado desde que a febre do saber se apoderou de uma parte da humanidade.

O conhecimento de um dado relativo a outra cultura pode valer como fragmento de uma ciência, pode ser o prazer de um espetáculo (assisto a uma dança naquela comunidade africana), pode constituir a correta constatação ocasional de um dado, separado de qualquer explicação: o turinês descobre que o cuneense, se fala a língua local, substitui o *n* velar intervocalico do vernáculo por um *n* alveolar (*luna* em vez de *lūna* para dizer *luna* = lua).

A descoberta de outra cultura pode ser acompanhada de espanto, bem como de grande curiosidade. Por que nas aldeias africanas as pessoas e, principalmente, as crianças não devem ser fo-

tografadas, e por que, ao contrário, é bom fotografá-las dando-lhes uma gorjeta? A pessoa perspicaz julgará que, uma vez impressa a fotografia, o dano causado à imagem por imprudência ou de outra maneira pode repercutir sobre a pessoa (uma ideia semelhante preside a prática da feiteira italiana que perfura com um alfinete a fotografia da pessoa a quem pretende causar desgraça). A gorjeta, por sua vez, é um presente, desencadeia assim uma corrente favorável, por isso a influência do fotógrafo sobre a fotografia e sobre o fotografado será positiva.

O contato com este ou aquele dado pode veicular reações irracionais, às vezes inofensivas.

Pode-se dizer institucionalizada a reação divertida em relação à língua, especialmente à pronúncia, do outro: determinado ator cômico sublinha intencionalmente certa pronúncia regional; Molière, nas *Fourberies de Scapin*, nos mostra o protagonista que, enquanto disfarça a própria identidade, duplica o efeito humorístico acrescentando uma simulação linguística de tipo vernacular.

Com frequência, um povo definirá o próprio vizinho com base naquilo que este come. Assim, o inútle é, para o aleuíte, um esquimó, ou seja, alguém que come carne crua; o italiano é, para o búlgaro, um *žabar*, ou seja, um comedor de rãs, e é, para um francês ou um balcânico, um *macaroni*, ou *makarondzi*, porque come macarrão.

Frequentemente, a identificação baseia-se num erro de fato. Durante a Primeira Guerra Mundial, ao longo das linhas do *front* nas quais naquele momento não se combatia, ocorriam curiosas trocas entre soldados do exército austríaco e soldados italianos. Os primeiros ofereciam cigarros e pediam pão. Se croatas, o pediam com a palavra *kruh*, pertencente à sua própria língua. Mas, para o soldado italiano, o vizinho da frente era um “alemão”, e desde então, para os italianos, os alemães são “*cruchi*”.

Eram comedores de rãs os oficiais franceses que ocupavam a Bulgária, país derrotado, no final da Primeira Guerra Mundial, e pagavam os garotinhos búlgaros para que apanhassem as rãs. Depois os búlgaros confundiram franceses com italianos.

O assombro diante da outra cultura estará frequentemente na base de sumárias classificações étnicas que implicam desconfiança ou coisa pior.

3. A identidade e a alteridade

A oposição {igual ≠ diferente} considera duas qualificações antitéticas. Os iguais têm uma identidade comum, um pertencimento a um círculo comum. E dotam aqueles que são diferentes, e por isso “outros”, de uma classificação que os exclui desse pertencimento.

Essas autoidentificações, essas exclusões são conhecidas. São estudadas em profundidade. Delas se faz história. Os historiadores se ocupam delas, em particular os historiadores das religiões, os cientistas políticos, alguns juristas¹. Destacam-se, entre os marcadores ou geradores de pertencimento, ou seja, entre os elementos de autoidentificação conscientes, a religião, a língua falada, a língua escrita, a descendência (verdadeira ou imaginária) de um único antepassado ou de antepassados ligados a determinada religião ou a determinada língua, o pertencimento a uma mesma unidade política ou a um mesmo território².

Quem é excluído da autoidentificação coletiva é “outro”. O homem de ontem e, em larga medida, o de hoje, veem no outro

¹ Uma obra atribuída a um historiador, que trata o tema com muito conhecimento e critério, é Assmann (2002). Entre os juristas distingue-se Ferlito (2005).

² É esse o resultado de observações ao alcance de todos. De qualquer forma, para uma formulação análoga, Assmann (2002, 222 ss.).

o estranho, o estrangeiro³. A construção da identidade no interior do grupo é acompanhada pela construção da alteridade e da estraneidade dos excluídos⁴.

Nas culturas antigas, que de alguma forma podem ser tomadas como sintoma de uma condição humana generalizada, o estrangeiro é visto *a priori* como animalesco, selvagem⁵, impuro, doente⁶, perigoso⁷. O nos diz que é inata, no homem, a hostilidade, ou seja, a disponibilidade para lutar contra o estranho, que, portanto, será "o inimigo"⁸.

O cientista político nos diz que a hostilidade se alimenta não de conflitos de valores, mas de simples alteridade⁹.

Uma visão do mundo consciente e sistemática permitirá àquela determinada cultura dar raízes explicáveis à contraposição instintiva entre o semelhante e o estranho. A religião, por exemplo, pode oferecer um instrumento: o inimigo político (o estranho é potencialmente um inimigo) é visto como inimigo de Deus¹⁰. Apesar disso, na história humana, a ideia da guerra santa surge apenas de vez em quando¹¹.

Visões laicas podem ter alcançado objetivos análogos. O número de culturas que negaram o caráter humano às outras coletividades é incontável (entre elas, a do Antigo Egito)¹². Os helênicos não consi-

³ Sobre a passagem de uma classe à outra na visão do Antigo Egito, ver Assmann (2002, 217 e 238-42).

⁴ É o caso de Assmann (2002, 75-6).

⁵ (Ibid., 93-4), com referência ao Antigo Egito.

⁶ (Ibid., 238-42) (Antigo Egito).

⁷ (Ibid., 99 ss.) (Antigo Egito).

⁸ (Ibid., 75-6), sobre a autoridade de Eibl-Eisenfeldt.

⁹ (Ibid., 75), sobre a autoridade de C. Schmitt.

¹⁰ (Ibid., 71) (Antigo Egito).

¹¹ Isso corresponde à experiência comum. Em todo caso, é o que afirma Assmann (2002, 94 s.). Sobre o tema, ver Todorov (1984); Pace (2004).

¹² Assmann (2002, 99).

deravam os bárbaros conaturais. Com a descoberta da América, a Europa duvidou do caráter humano dos autóctones americanos.

As ciências naturais puderam fornecer a Buffon as categorias necessárias para classificar os pré-colombianos da América no nível mais baixo. E a filosofia oferece a Kant, a Hegel, a Humboldt, os instrumentos necessários para distinguir o "si mesmo" (coletivo) e o outro.

Há algum tempo, algum espírito armou-se do saber para afirmar que as diversidades entre os grupos humanos não implicam diferenças de valores, nem implicam hostilidades necessárias. Ao longo de três gerações, as concordâncias com suas propostas fizeram milagrosos progressos.

4. O sentimento da própria inferioridade. O ciúme

Uma comunidade pode constatar que a outra comunidade satisfaz um maior número de necessidades e de desejos: ergue construções muito altas; faz voar aviões; utiliza motores; comunica-se a distância.

A reação do operador pode seguir duas direções. Ele pode admirar e paralelamente pode querer imitar. Ele pode, ao contrário, desenvolver um ciúme; o ciúme pertence aos sentimentos, e não aos julgamentos; não é capaz de sugestões úteis e é puramente destrutivo. O ciúme é um fator de importância primordial nas motivações e nas escolhas – especialmente nas escolhas e motivações coletivas – do homem. O ciúme gera ódio, daí a facilidade com que ele reconstrói e imagina as culpas de quem é mais afetado e as injustiças que o sujeito ciumento sofreu.

O ciúme cultural comporta o desejo de destruir a cultura rival. A vontade de impor a outros a própria cultura, por ser considerada superior, e o ciúme em relação a quem dispõe de uma cultura mais satisfatória do que a nossa partem de premissas opostas,

mas chegam a resultados semelhantes: ou seja, a vontade de destruir a cultura rival.

Como o ciúme cultural não é racional, e racionalmente não se justifica, a interpretação da história, prisioneira da própria racionalidade, não gosta de lhe atribuir o lugar que ele merece. A ciência política, a etnopsiquiatria não o colocam no centro de sua atenção. Mas o ciúme em relação às culturas mais satisfatórias é uma das chaves fundamentais da história do homem.

Entre 1648 e 1940 a Inglaterra, depois Grã-Bretanha, por ser próspera e por ser o fiel da balança em relação ao curso da história mundial, atraiu para si o ciúme que atinge os afortunados. Pode-se explicar assim a aceitação não formalizada de italianos não fascistas da política externa de Mussolini; pode ser que um fenômeno análogo tenha existido na Alemanha naquele mesmo período. O país hoje mais próspero e poderoso do mundo é objeto de uma hostilidade – cuja gênese merece uma análise científica séria – por parte de forças muito dessemelhantes e, nesse caso, companheiras de caminho. Naturalmente, ao lado do ciúme cultural encontramos outras formas de ciúme, mais facilmente reconstruídas (e confessadas): por exemplo, o ciúme econômico. Nem sempre será fácil distinguir um ciúme de outro.

5. O desejo de imitação

Aquela comunidade sabe agora que a cultura do vizinho – ou de um povo distante – satisfaz muitas necessidades humanas com eficiência. O vizinho vive por mais tempo em boa saúde, comunica-se através de telefones e televisores, recorre a máquinas que pouparam seu trabalho. O desejo de imitar parece natural.

Pode-se imitar cada descoberta, ou pode-se imitar, no conjunto, o modelo humano bem-sucedido que dispõe de saúde, de riquezas e de poder sobre o mundo que circunda o homem.

A imitação de cada descoberta (por exemplo: o recurso a uma tecnologia avançada), onde se dá, não suscita ulteriores problemas. Mas a imitação de cada descoberta frequentemente não pode ser realizada se o imitador não dispõe de meios financeiros e técnicos necessários. É preciso então imitar os procedimentos financeiros e técnicos que originam tudo. E isso só será possível instruindo-se de maneira correspondente, ou seja, obtendo e aceitando o saber, vale dizer, a cultura do outro. O imitador poderá pensar, por um instante, em assimilar totalmente a cultura do vizinho mais afortunado. O que acontece neste caso?

Não acontece nada de verdadeiramente especial se o imitador está totalmente mergulhado na cultura mais afortunada: imigrante africano nos EUA, hispânico imigrado para Nova York. O caso é diferente se um encontro das duas culturas, prolongado e significativo, acontece na área menos afortunada. Temos um exemplo disso se olharmos para os acontecimentos da grande experiência colonial na África (sobretudo de 1880 a 1960).

O contato com os europeus representantes da civilização industrial deu aos africanos a sensação de estarem lidando com personagens dotados de capacidades – e, portanto, de qualidades – por assim dizer sobre-humanas. O controle das máquinas de qualquer espécie, bem como de armas poderosíssimas, as técnicas de construção, escavação, transporte, o domínio do ar, as comunicações a distância, os métodos para a memorização dos dados (por exemplo, para finalidades da gestão da coisa pública) mostraram aos africanos que os europeus tinham acesso a dados esotéricos, capazes de garantir um domínio incontestável sobre a natureza e sobre os outros homens. Nasceu a admiração africana pelo europeu, que considerava uma honra colaborar com este último (na única posição permitida, ou seja, de subordinação).

A admiração pelo europeu deixa ainda hoje sequelas dificilmente aceitáveis. Por exemplo, muitos africanos, nos contatos com os europeus, escrevem – e até mesmo pronunciam! – as palavras da sua própria língua, inclusive o próprio nome, com os erros comumente cometidos pelos europeus; em particular, também quando existem regras claras para a ortografia da língua africana, eles escrevem o próprio nome na maneira elaborada pelos europeus conforme a própria fonética.

Uma segunda geração de africanos amadureceu uma atitude mais reflexiva. Já era possível examinar de perto os europeus e seu modo de vida, porque muitos africanos conheciam a língua dos europeus presentes na sua região, e entre eles muitos frequentavam o clero, com quem trocavam ideias e informações aprofundadas. Tornava-se, portanto, possível identificar o *know-how* que garantia aos europeus sabedoria, poder e imensa riqueza. Esse *know-how* foi identificado com o saber, que pode ser obtido através do ensino escolar.

A segunda geração de africanos aceitou, portanto, imitar o europeu. Na realidade, nem sempre ocorria a imitação.

Podia faltar um ponto de partida indispensável. O habitante do deserto do Kalahari não imita a agricultura, por considerar que não pode haver um nexo causal entre dois fatos distantes no tempo, quais sejam, a semeadura e o nascimento da planta.

Um capítulo da antropologia poderia tratar precisamente das causas das ocasiões de imitação frustradas.

Conforme os casos, de qualquer forma, muitos africanos imitaram o europeu, submetendo-se à medicina europeia e aceitando a rígida disciplina da escola.

No campo do diagnóstico e da terapia, o choque do saber europeu com as visões da África tradicional foi frontal. No primeiro encontro, o africano pensava obviamente que a preocupação do

médico europeu era a de submetê-lo ao próprio poder traumático, como condição preliminar para poder agir a favor da sua saúde.

Quanto à escola, ali (se a potência colonial era a França) ensinavam ao africano os afluentes do Sena; ali se declamava “Les Gaulois nos ancêtres”; e se envidavam esforços (não sem resultados!) para tornar o africano orgulhoso da história da potência colonial.

Entre os africanos escolarizados pelos europeus, os mais empenhados puderam prosseguir seus estudos na Europa, onde (de certa forma) se atenua o sentido da diversidade entre o africano e o europeu.

O momento do retorno do diplomado africano ao país e à sociedade de origem foi o momento da decepção. O diplomado descobria que não bastava o batismo, nem bastava o diploma europeu para assegurar-lhe um destino igual ao dos europeus; descobria que o africano, depois de ter se submetido a todo o itinerário a que se submete um europeu para se preparar para a vida, ainda está condenado a uma existência de qualidade inferior, inserida em um mundo que nenhum toque de varinha mágica pode mudar.

Entre os sentimentos que podem surgir naturalmente dessa experiência é preciso incluir também o desespero, e ele pode converter-se em inveja e rivalidade. Os estados de espírito que daí derivam são bipolares.

O africano, já que o europeu é rico, culto, dispõe de um sistema sanitário eficiente, tem acesso a determinadas alegrias da vida, gostaria de ser igual ao europeu, ou seja, possuir tudo aquilo que é europeu.

O africano, já que a igualdade lhe é negada, e isso é cruel, pode cultivar uma aversão àquilo que é europeu e exigir que tudo aquilo que é europeu seja excluído de sua vida.

Os dois estados de espírito, contrastantes, dão lugar a uma ambivalência. A psicologia nos ensina que essas ambivalências, não desejáveis, correspondem a um desequilíbrio psicológico¹³.

A ambivalência pode manifestar-se, também, quando um africano faz um balanço da aventura colonial. Poderá ocorrer que ele censure os europeus cumulativamente, seja por terem desculturado os africanos, seja por não terem trabalhado suficientemente para tirar a África dessa ou daquela carência cultural.

Chegado o momento da independência, os africanos tiveram que escolher: ou a manutenção das instituições e das regras introduzidas pelos europeus, ou o restabelecimento da tradição africana, ou uma atitude eclética, seletiva e crítica.

O fato indubitável é que as necessidades dos africanos de 1960 não eram mais as necessidades dos africanos de 1880. Os africanos de 1960 não estavam dispostos a ver renascer a economia escravista, nem as injustiças mais graves entre as que se ligavam então aos diáfragmas das castas e das linhagens; não pretendiam renunciar à informação, à escolarização, à higiene; nem o número de seus habitantes, que a melhoria nas condições sanitárias elevara de maneira imprevista e impressionante, permitia-lhes retornar à escassa produtividade de outrora.

Mas, na medida em que o meio para prover as novas necessidades é a fidelidade ao modelo europeu, esse meio implica uma dolorosa renúncia a alguns elementos da cultura africana.

Talvez existam soluções eficientes e não dolorosas para o problema, mas até aqui elas não foram propostas. Por enquanto, o africano deve escolher entre os chifres de um dilema que se tor-

na dramaticamente pela ambivalência psicológica gerada pelo contato com os europeus. Referimo-nos aos fatos *percebidos* como dramáticos e que, na realidade, a história nos ensina a considerar normais. Os toscanos substituíram a língua etrusca pelo latim, a religião pagã pela cristã, um direito que nos é pouco conhecido pelo direito romano. Não existe etnia no mundo que não tenha sido desculturada em determinado momento. Desculturar-se é o destino do homem (não é, ao contrário, o destino do bisão, da tartaruga ou da aranha).

6. O sentimento da superioridade da própria cultura

A constatação da diversidade traz consigo reações de tipo avaliativo. Aquele grupo julga que a própria cultura é superior à outra (reação europeia diante dos habitantes do deserto do Kalahari), assim como aquela comunidade julga que elementos da outra cultura são superiores aos elementos homólogos da própria cultura (alguns pré-colombianos da América imaginaram que os espanhóis eram deuses).

Detenhamo-nos sobre o sentido de superioridade, que aparece inúmeras vezes na história.

Quem acredita que a própria cultura é superior, acredita que o próprio direito é superior, e isso não surpreende.

Pode surpreender o fato de que também no que diz respeito às línguas opere uma Bolsa de Valores desse tipo. Uma língua pode ser percebida como superior ou como inferior a uma outra. A diglossia é o fenômeno segundo o qual uma língua serve para necessidades superiores, e a outra para necessidades comuns. Em Turim, em 1850, o latim era a língua mais elevada, o francês era falado no salão (e nos Conselhos dos Ministros), o italiano nos gabinetes (e no Parlamento, se o orador não era saboiano ou valdostano), o turinês na rua. Em algumas zonas da África existe

¹³ Nasceu uma ciência para tratar as situações psicológicas anômalas, que se referem a toda uma população, em virtude dos traumas que ela teve de enfrentar em sua história. Recebeu o nome de etnopsiquiatria. Entre seus especialistas, Devreux (1977); Brillon (1980); Laplantine (1988).

uma língua alta para a religião (o árabe), uma para o comércio (o swahili), uma para a cultura laica, uma para as necessidades cotidianas.

Outras vezes, a língua é alta por ser falada pela casta alta: os nobres russos falavam francês, os húngaros de alta extração falavam latim. Nos vales do Piemonte, o piemontês elimina o provençal porque é a língua dos operários vindos da planície, classe social do futuro, ao passo que o provençal é a língua dos pastores-agricultores autóctones.

Quem se sente superior não elabora necessariamente teorias sobre os elementos constitutivos dessa superioridade. A superioridade é manifesta, está subentendida no discurso, influi no agir cotidiano. Mesmo faltando uma teoria, ela pode estar presente em duas distintas direções. Pode tratar-se de uma superioridade intelectual, ou de uma superioridade ética, ou de ambas.

O sentido de superioridade é acompanhado e apoiado por uma visão geral do mundo, que direcionará o sujeito para determinadas situações afetivas e para determinadas práticas operacionais.

A superioridade intelectual pode gerar a comisseração, ou o desprezo, ou também uma forma de adulação (o "bom selvagem"). Aqui e ali o "selvagem" é evocado como potencial instrumento de punição contra a comunidade do sujeito em questão, que se entregou ao ócio, ao vício, aos prazeres, resvalando em uma condenável decadência¹⁴.

O sentido da superioridade intelectual pode suscitar um espírito pedagógico, acompanhado do desejo de partilhar com o outro a própria cultura (e assimilá-lo). Igualmente, pode veicular a constatação de que o outro não sabe, por isso não é capaz de decidir, ao passo que pode ser apto para executar. A essa altura,

cabem à comunidade superior as tarefas e as gratificações de quem é hegemônico e manda, e à comunidade inferior as tarefas e as poucas gratificações de quem é subalterno e obedece.

A história do homem conheceu e conhece inúmeras sociedades importantes cuja ordem baseia-se na separação das castas. Estrutura de castas e teoria da superioridade podem vantajosamente entrelaçar-se.

O sentido de superioridade ética produz efeitos mais marcantes. Enquanto a superioridade intelectual não obriga a nada, a superioridade ética estabelece o dever de intervir: não é lícito permitir desvios éticos em nosso próprio habitat, e nem sequer quando a intervenção é possível – em um habitat distante. Obviamente, podem ser propostas justificativas a favor de determinadas intervenções que, na história, impuseram a abolição de institutos discutíveis. A supressão da antropofagia, da escravidão e das castas se deu quando os inimigos da antropofagia, da escravidão e das castas impuseram o próprio ponto de vista. Naturalmente, ninguém contou quantas vezes o elemento cultural imposto ao sujeito mais fraco podia ser considerado eticamente superior e quantas vezes não podia sê-lo.

7. A expansão cultural e seus motivos

Os temas desenvolvidos até aqui falam de homens racionais ou, pelo menos, explicáveis. Porém, a vontade de uniformizar a cultura do outro segundo o próprio padrão pode ter raízes ou seguir ritmos dotados de pouca plausibilidade. Ela pode ser reduzida a uma agressividade ditada pela intolerância por quem é diferente. Às vezes o homem odeia o próximo porque ele é diferente fisicamente (a cor da pele foi por muito tempo um ímã importante para gerar reações dessa espécie). Não é de admirar se ele tem reações semelhantes diante de quem é culturalmente diferente.

¹⁴ Observações em Rouland (1992 a, 24 ss.)

Estamos diante de situações irracionais com as quais o psicólogo está familiarizado. A antropologia precisa conhecê-las se quiser saber e entender.

A ciência política pode oferecer explicações. A lógica de Marx e Engels, que reduz os motivos do homem à economia, vê a expansão cultural como uma maneira para aumentar o próprio poder, e a imposição do próprio poder como a maneira adequada para impor a exploração econômica às comunidades dominadas. Aquilo que o marxismo ensina a esse respeito é verdade. Mas também é verdade que às vezes o homem pagou o preço da exportação da própria cultura sem um previsível ganho econômico.

Ao agir, o homem tem ou julga ter um motivo – uma razão, uma justificativa, uma legitimação – da sua ação. Tem um motivo quem imita, tem um motivo quem impõe ao redor de si a própria cultura.

O homem que imita o faz em benefício próprio ou porque está em busca de prestígio. A vantagem e o prestígio são, por si só, razões – razões totalmente exaustivas – para uma ação humana.

O homem que impõe aos outros a própria cultura tem um motivo. Isso não significa que ele saiba sempre identificar esse motivo. O motivo mais profundo e mais constante da expansão cultural está ligado à supervalorização da própria cultura e a uma inconsciente inclinação a condenar as formas culturais divergentes. O motivo consciente e verbalizado é naturalmente outro. A difusão da própria cultura é concebida como um serviço prestado aos outros, ou como o cumprimento de um dever.

Às vezes, para impor a própria cultura a determinada comunidade, será preciso antes submeter a comunidade em questão. A difusão da cultura justificará então a luta pela hegemonia.

Quando o marcador que identifica a cultura é a religião, o homem encontra nela as explicações, que lhe são caras, do próprio

dever de exortar os outros povos ao conhecimento da verdade e à submissão à consequente ordem sobrenatural.

Isso é visível também na luta pelo direito.

Para o muçulmano, o direito por antonomásia (o único direito propriamente dito) é a *sharia*, e a *sharia* é revelada. É verdade que a *sharia* não deve ser imposta nem ao não muçulmano, nem ao convertido que quiser permanecer fiel aos seus costumes, mas algumas regras fundamentais reveladas destinam-se a uma aplicação universal. Da *Hégira* em diante uma guerra levou os muçulmanos aos Pireneus, às montanhas dos Cárpatos, ao Himalaia e às planícies siberianas, ao Sahel e às costas do oceano Índico.

A descoberta da América e a primeira fase da colonização europeia na América, África, Oceania e no Sul da Ásia foram relacionadas à ideia de evangelização¹⁵.

Guerras de religião aconteceram entre os povos europeus.

Quando o marcador cultural é outro, pode-se sacrificar este ou aquele elemento. Se a comunidade está reunida pela língua, fala-se de pátria, a pátria é concebida como a mãe, o dever de servi-la é explicitamente definido como sagrado nos textos constitucionais.

Por um momento foram sacralizadas a raça e a eliminação dos antagonismos de classe.

Se o marcador é a obediência a um César, pode ser que este reivindique uma legitimação de tipo sobrenatural e se chame “rei por graça de Deus”.

Quando expiram o marcador sobrenatural e, ao mesmo tempo, o monárquico, podem ser postos em ação os valores do Iluminismo, que sacralizam a liberdade e a igualdade unidas ao progresso.

O progresso foi invocado para justificar a onda colonialista dos séculos XVII-XIX.

¹⁵ Todorov (1984); Pace (2004); Fertito (2005).

Hoje a política sacraliza a liberdade e a democracia.

Naturalmente, nem todas as guerras são um mero instrumento para a expansão cultural. Entre os dois beligerantes, aquele que é agredido e sofre a guerra luta simplesmente porque não pode deixar de fazê-lo.

Os fenômenos ilustrados não surpreendem.

Já insisti várias vezes no fato de que a natureza produziu criaturas não apenas diferentes, mas concorrentes e conflitantes; e inseriu em cada uma delas um dispositivo que lhe permita lutar para sobreviver e afirmar-se à custa dos concorrentes.

Não apenas os seres materiais – as moléculas, os seres vivos, especialmente os animais – adotam estratégias válidas para prevalecer e conseguir que sua espécie, ou seja, sua descendência, se afirme e cresça em número; mas também qualquer realidade cultural é assistida por suportes que atuam com o objetivo de levá-la a sobreviver e a crescer (ou seja, de levá-la a obter aplicações e atuações crescentes). O suporte desse crescimento ou expansão está nos dados psicológicos próprios da comunidade humana, portadora daquela realidade.

8. O conflito decorrente de uma inovação

A cultura se modifica sem cessar, e as mudanças se sucedem cada vez mais rapidamente. As variações ocorridas no último século (de 1900 a 2000) são mais imponentes que aquelas, também fundamentais, ocorridas no milênio que antecedeu o último século (de 900 a 1900). Mas as variações ocorridas naquele milênio são mais decisivas que as ocorridas nos 10 mil anos precedentes (de 9100 a.C. a 900). E assim por diante.

A mudança cultural não ocorre ao mesmo tempo para toda a humanidade, nem necessariamente para toda uma nação. Ela pode afetar pequenos grupos ou indivíduos em particular.

O homem reage com a adaptação às inovações culturais que o atingem, o circundam e o condicionam. Imaginem um idoso o atingem, o circundam e o condicionam. Imaginem um idoso pai de família que vive em determinada aldeia de um vale. A vida pediu-lhe para usar o italiano e o piemontês em vez do vernáculo franco-provençal ou ocitano a que estava acostumado; obrigou-o a folhear cada manhã um jornal, ou a ver televisão; aprender a dirigir um automóvel; a renunciar à sopa em favor dos esmaguetes. Agora depara-se com o computador, a internet e o telefone celular.

Mas a adaptabilidade do homem não é ilimitada. Se a cultura muda cada vez mais rapidamente, o homem que deve seguir seu ritmo fica desorientado. O que se aplica à pessoa em particular aplica-se ao âmbito coletivo e comunitário.

O indivíduo, curioso e desejoso de aproveitar as oportunidades que lhe são oferecidas, está aberto às novidades e se apropria delas com alegria. Isso é verdade. Mas essa reação não é a única possível. Talvez ele tenha se afeiçoado à cultura anterior, sofra se lhe for imposta a variação, rejeite a mudança.

Até mesmo o observador superficial às vezes percebe que na sua comunidade um uso “novo” conquista os jovens, mas não contagia os velhos. Pode tratar-se de um uso na cerimonialidade, na língua, no vestuário, nos espetáculos. Ou seja, a inovação enfrenta uma resistência; e a resistência buscará, como é natural, uma legitimação. Algumas vezes receberá essa legitimação do sagrado: o que é antigo, o que é patrocinado pelos antepassados, pelos pais, pelos idosos merece respeito. Ou então estará em vigor a proteção do existente: de qualquer forma, o respeito pelo ambiente será oferecido como o equivalente laico da intangibilidade do sagrado.

A política pode gerir essa resistência e pode fazê-lo explorando os pontos de referência de quem não gosta do novo. Determina

nado partido poderá denominar-se explicitamente de conservador. Outro movimento poderá invocar, de maneira imprópria, algo de sagrado (naturalmente, nem tudo o que está ligado ao sagrado é um elemento arcaico que busca uma proteção!). Outra organização poderá recorrer, de maneira opinável, ao ambiente ou à "natureza".

Os primeiros automóveis que se aventuraram pelas estradas polonesas foram apedrejados pelos agricultores liderados pelos párocos. O automóvel, não criado por Deus, era visto como uma obra diabólica.

G. Stephenson teve de lidar com as acirradas resistências encontradas pelas primeiras locomotivas a vapor (temia-se pela incolumidade das vacas no pasto). No decorrer do tempo, encontram oposição um trem de alta velocidade, uma ponte, ou um túnel.

Os organismos geneticamente modificados também suscitaram oposições violentas. Quem pode expressar uma opinião, fala de uma hostilidade voltada "para toda a ciência"¹⁶.

9. O último modelo

É possível imaginar realidades culturais caracterizadas pela docilidade, postas na defensiva. Elas certamente existiram, mas partem em desvantagem na concorrência entre culturas.

Por outro lado, a agressividade cultural não corresponde às ideologias de último tipo. Talvez esteja destinada a se atenuar e a desaparecer. Nem sequer esse dado pode nos surpreender. A natureza quis as culturas do homem inimigas uma da outra. Mas ela não impede que uma cultura produza o remédio para eliminar os excessos destrutivos das lutas fratricidas conduzidas nos primeiros milhões de anos.

Atualmente, cada cultura chega à meta e condena as manifestações de hostilidade ou de desprezo, bem como algumas formas de discriminação dirigidas às culturas divergentes, ou inspiradas por hostilidade ou desprezo para com as culturas divergentes.

A obra da cultura necessita da integração que provém da instituição. A cultura desestimula o comportamento inadequado e o isola socialmente; mas só a instituição pode realizar as restrições necessárias.

¹⁶ Tullio Regge, artigo publicado em *TuttoScienze*, suplemento de *La Stampa*, 18 jan. 2006. Em outro artigo, o mesmo autor fala de uma "volta à Idade Média".