

Reeditar um livro escrito há quase três décadas exige uma explicação. Se por acaso o autor ainda é vivo, recai sobre ele o trabalho de explicar.

A primeira parte dessa tarefa é descobrir, passados todos esses anos, o que o livro ainda tem de atual e novo o suficiente para justificar apresentá-lo uma vez mais aos leitores – a leitores diferentes, uma ou duas gerações mais jovens que aqueles que devem ter lido o exemplar na edição original. O segundo trabalho é oposto ao primeiro, mas o complementa: ponderar o que o autor teria alterado no texto caso o estivesse escrevendo pela primeira vez.

A primeira tarefa não é fácil, seja qual for o padrão, dada a velocidade desconcertante com que todas as ideias desaparecem e caem no esquecimento antes de ter a chance de amadurecer e envelhecer de forma adequada em nossa era, como diz George Steiner, de coisas e pensamentos calculados “para o impacto máximo e a obsolescência instantânea”. Uma época em que, como outro autor observou, a vida de um best-seller nas estantes das livrarias é algo entre o leite e o iogurte. À primeira vista, este é um trabalho assustador, talvez impossível...

Mas quem sabe não se possa extrair algum consolo da suspeita, não de todo fantasiosa, de que, dada a velocidade com que os “temas quentes” da moda são substituídos e esquecidos, não se pode saber ao certo se as ideias antigas realmente envelheceram, sobreviveram ao uso ou foram abandonadas por motivo de obsolescência. Será que certos temas deixaram de ser comentados por ter perdido a relevância, ou deixaram de ser relevantes porque as pessoas ficaram cansadas de falar a respeito deles? Sobre nós, cientistas sociais, Gordon Allport disse uma vez que jamais resolvemos problema algum, só nos entediamos com eles. Mas, desde então, se tornou marca registrada de nossa sociedade como um todo o fato de não mais nos movermos nem acreditarmos nos mover “para a frente”; nós nos deslocamos de lado, com frequência de trás para a frente, e novamente para trás. Por sua vez, vivemos na era da *reciclagem*; nada parece morrer de uma vez por todas, nada – nem a vida eterna – parece destinado a permanecer para sempre.

Assim, as ideias devem ser enterradas vivas – muito antes de estarem “bem mortas” –, e sua morte aparente é apenas um artefato de seu desaparecimento de nosso campo visual. O ato do enterro, mais que qualquer teste clínico, é que garante o atestado de óbito. Se resgatadas da amnésia coletiva em que foram destinadas a hibernar, elas podem – quem sabe? – ganhar mais um tempo de vida (com certeza, não muito longo). E não apenas porque foram espremidas até secar em sua primeira visita, mas porque, como manda a dinâmica dos discursos, as ideias estimulam o debate e o colocam em movimento “por impacto”, embora esse efeito inicial dificilmente seja seguido de plena assimilação. A princípio, não há limite para o número de retornos; a cada vez o impacto tem novo efeito – como se o retorno fosse uma primeira apresentação. É verdade que não se pode entrar no “mesmo” rio duas vezes, mas também é verdade que “a mesma” ideia não pode entrar duas vezes no rio dos pensamentos. Hoje

avançamos não tanto pelo aprendizado cumulativo e contínuo, mas por uma mistura de esquecimento e lembrança. Essa parece, em si mesma, uma razão boa o suficiente para reeditar um livro – ainda mais pelo fato de que ele não voltará sozinho. O texto foi escrito num diálogo ativo com outros que então se encontravam na linha de frente do debate intelectual, mas que hoje também acumulam poeira nas estantes das bibliotecas. Recordar os problemas que enfrentaram e tentaram resolver juntos não será inoportuno para todos aqueles que estão imersos e engajados nas preocupações atuais.

A segunda das duas tarefas é mais simples, pelo menos em aparência. Para o autor, também é mais gratificante. Exige algo que os autores dificilmente têm tempo de fazer em seu pensar e escrever cotidianos: examinar em retrospecto a estrada que percorreram – ou melhor, organizar as pegadas esparsas para produzir um simulacro de estrada. Ao atender a essa exigência, eles têm a rara oportunidade de imaginar (descobrir? inventar?) uma progressão lógica naquilo que vivenciaram como uma sucessão de problemas e temas singulares, “um de cada vez” – trabalho em geral deixado aos estudantes encarregados de produzir dissertações sobre a obra dos autores. E, confrontando-se mais uma vez com seus próprios pensamentos iniciais, podem colocar em relevo suas ideias atuais. Afinal, todas as identidades – incluindo as identidades das ideias – são feitas de diferenças e continuidades.

O objetivo desta Introdução é tentar realizar essas duas tarefas.

Vamos antecipar a direção que a tentativa irá tomar: quando lido trinta anos depois de ter sido escrito, o livro parece passar no teste da “verdade”. Tem desempenho um pouco inferior no teste de “somente a verdade”. E fracassa terrivelmente no teste de “nada mais que a verdade”. Creio que a maior parte do que nele há de errado se refere ao que falta – mas deveria estar presente, tal como o vejo agora – em qualquer avaliação da cultura que se pretenda abrangente e correta. Se fosse escrever este livro outra vez, talvez eliminasse pouca coisa do texto antigo, mas muito provavelmente acrescentaria alguns tópicos, e com toda a certeza remanejaria as ênfases. O restante desta “Introdução”, portanto, contém algumas revisões, mas seu principal foco é preencher os espaços em branco que o texto original deixou de forma inadvertida.

Mais uma observação se faz necessária, tendo em vista sobretudo o tempo de vida curto de nossa memória coletiva. Um livro sobre cultura escrito trinta anos atrás tinha de confrontar leitores muito diferentes daqueles que estarão presentes em sua segunda encarnação. Pouco se podia fiar nas ideias arraigadas dos leitores naquela época, enquanto hoje o mesmo texto pode contar com leitores experimentados na “problemática da cultura”, com estruturas cognitivas básicas e conceitos essenciais firmemente estabelecidos. Certas ideias que há trinta anos teriam de ser explicadas com muito labor agora parecem evidentes, no limite da trivialidade.

Nesse sentido, o caso mais evidente é o da própria noção de cultura: na década de 1960, na Grã-Bretanha, ela estava quase ausente do discurso público, em particular do discurso sociocientífico – e isso apesar dos esforços pioneiros de Matthew Arnold para inseri-la no vocabulário das classes letradas britânicas e da brava luta posterior por sua legitimidade, empreendida por Raymond Williams e Stuart Hall. Admito desde logo que – por sorte da opinião culta britânica – é difícil acreditar hoje que este era o estado de coisas apenas há trinta anos. Mas, algum tempo depois de vir a público a primeira edição deste livro, passei pela agonia de explicar aos ilustres intelectuais membros da comissão de planejamento da universidade o que significa a palavra “cultura”. A ocasião para isso foi a proposta de instituir um Centro de Estudos Culturais

interdepartamental – então um espécime extraordinariamente raro nas Ilhas Britânicas. Da mesma forma, a ideia de estrutura como fenômeno diacrônico, e não sincrônico, não era fácil de transmitir, tampouco de ser apreendida e digerida pelos potenciais leitores, antes que a “estruturação” de Anthony Giddens atingisse o status canônico no primeiro ano dos cursos de sociologia.

Hoje, aquilo que no passado parecia uma ousada aventura intelectual se transformou na repetição irrefletida da rotina. É da natureza das ideias que elas nasçam como heresias perturbadoras e morram como ortodoxias aborrecidas. É necessário muito poder de imaginação para fazer ressurgir (que dirá reviver) seu antigo e poderoso impacto emancipatório, instigador da reflexão: por exemplo, a agitação causada pela visão de cultura como uma série infindável de permutas, da autoria de Claude Lévi-Strauss. Afinal, a função de toda rotina é transformar a reflexão, o exame, a comprovação, a vigilância e outros esforços árduos e demorados em luxos sem os quais se pode passar.

Assim, somando-se às duas tarefas antes mencionadas, cabe ao autor remodelar algumas das ideias agora incorporadas à “rotina”, na esperança de restaurar, se possível, seu poder de corte. Ou, se preferirem, fazer ressurgir numa canção de ninar o seu passado de toque de alerta...

A cultura como autoconsciência da sociedade moderna

Em sintonia com a visão sociológica prevalecente três décadas atrás, para mim a cultura era um aspecto da realidade social – um dos muitos “fatos sociais” que deviam ser adequadamente apreendidos, descritos e representados. A principal preocupação do livro agora reeditado é como fazer isso da maneira apropriada. Eu pressupunha a existência de um fenômeno objetivo chamado “cultura” que – em função do notório “retardo do conhecimento” – talvez tenha sido descoberto com atraso, porém, uma vez descoberto, poderia ser empregado como ponto de referência objetivo em relação ao qual tornava-se possível medir e avaliar a propriedade de qualquer modelo cognitivo. Quem sabe houve três diferentes discursos em que o mesmo termo teve seu significado alterado, causando certo grau de confusão semântica? Assim, era preciso distingui-los com cuidado, de modo que o significado em que o termo “cultura” é usado em cada caso ficasse claro e livre de contaminação; mas a presença, o convívio e a interferência mútua dos três discursos me pareciam então, em si mesmos, não problemáticos. Era outro “fato social”, e não um quebra-cabeça a exigir o esforço de uma escavação arqueológica ou necessitando ser “desconstruído”. Ainda não havia por perto Michel Foucault e Jacques Derrida para dar uma ajuda...

É uma espécie de paradoxo o fato de que a desconstrução do conceito de cultura tenha acabado por vir na onda da “culturalização” das ciências sociais. Originalmente, na segunda metade do século XVIII, a ideia de cultura foi cunhada para distinguir as realizações humanas dos fatos “duros” da natureza. “Cultura” significava aquilo que os seres humanos podem fazer; “natureza”, aquilo a que devem obedecer. Porém, a tendência geral do pensamento social durante o século XIX, culminando com Émile Durkheim e o conceito de “fatos sociais”, foi “naturalizar” a cultura: os fatos culturais podem ser produtos humanos; contudo, uma vez

produzidos, passam a confrontar seus antigos autores com toda a inflexível e indomável obstinação da natureza – e os esforços dos pensadores sociais concentrados na tarefa de mostrar que isso é assim e de explicar como e por que são assim. Só na segunda metade do século XX, de modo gradual, porém contínuo, essa tendência começou a se inverter: havia chegado a era da “culturalização” da natureza.

Qual a razão de tal reviravolta? Pode-se apenas conjecturar que, depois de um período dominado pela busca frenética dos fundamentos sólidos e inabaláveis da ordem humana, consciente de sua fragilidade e carente de confiança, veio um tempo em que a espessa camada de artifícios humanos tornou a natureza quase invisível – e suas fronteiras, entre elas as ainda intransponíveis, cada vez mais distantes e exóticas. Os pilares da existência humana construídos pelo homem foram plantados em profundidade suficiente para tornar redundante qualquer preocupação com outras e melhores bases. Podia começar a era do contra-ataque: as armas, a vontade e a autoconfiança agora estavam a postos. A “cultura” não precisava mais mascarar sua própria fragilidade humana e desculpar-se pela contingência de suas escolhas. A naturalização da cultura foi parte e parcela do moderno desencantamento do mundo. Sua desconstrução, que se seguiu à culturalização da natureza, tornou-se possível – talvez inevitável – com o reencantamento pós-moderno do mundo.

Reinhart Koselleck batizou o século XVIII de “a era das passagens da montanha” (“*Sattelzeit*”).¹ O nome é merecido, já que, antes do final daquele século, um abrupto divisor de águas filosófico foi negociado e deixado para trás, em vários pontos ao mesmo tempo. Para a história do pensamento humano, as consequências desse evento não foram menos seminais do que o foram, para a história política, aquelas provocadas pela travessia do Rubicão por César. Em 1765, o conceito de “filosofia da história” apareceu no *Essai sur les moeurs*, de Voltaire, gerando uma leva de tratados de *Geschichtephilosophische*. Em 1719, Gottfried Müller começou a dar um curso de antropologia filosófica em que o sujeito cognitivo cartesiano se expandiu para o modelo em tamanho natural do “homem total”. E em 1750, Alexander Gottlieb Baumgarten publicou seu livro *Aesthetica*, ampliando ainda mais a ideia da “humanidade” dos seres humanos, ao adicionar às faculdades racionais as da sensibilidade e do impulso criativo. Em suma, emergiu uma visão do “homem” que, nos duzentos anos seguintes, deveria servir de eixo em torno do qual iriam girar as imagens do mundo.

Aquela era uma nova visão, produto coletivo de uma nova filosofia – uma filosofia que via o mundo como uma criação humana e um campo de testes para as faculdades do homem. Daí em diante, o universo deveria ser entendido basicamente como o ambiente para atividades, escolhas, triunfos e equívocos humanos. Numa tentativa de explicar o súbito aparecimento de uma nova *Weltanschauung*, Odo Marquard cita Joachim Ritter: de repente, o futuro foi “desacoplado” do passado – começou a se desenvolver a percepção de que um futuro cujo ponto de partida é a sociedade humana não guarda continuidade com o passado. O próprio Koselleck assinala a nova experiência de uma brecha entre realidade e expectativa. Não se poderia continuar a ser uma criatura do hábito, não se poderia mais deduzir o estado de coisas futuro a partir de seus estágios presente e passado. Como o ritmo da mudança se acelerava a cada ano, o mundo parecia cada vez menos algo feito à semelhança de Deus – ou seja, cada vez menos eterno, impenetrável e refratário. Em vez disso, assumiu uma forma cada vez mais humana, tornando-se, aos poucos,

algo feito “à imagem do homem” – multiforme, instável e instabilizante, caprichoso e cheio de surpresas.

Havia mais que isso, porém: o ritmo acelerado da mudança revelava a temporalidade de todos os arranjos mundanos, e a temporalidade é uma característica da existência humana, não da divina. O que algumas gerações atrás teria sido uma criação divina, um veredito contra o qual era impossível apelar em qualquer tribunal humano, agora, de forma problemática, parecia consistir no traço característico das realizações humanas – certas ou erradas, mas mortais e revogáveis. Se a impressão não estava equivocada, então o mundo e a forma como as pessoas nele viviam constituíam uma tarefa, e não algo dado e inalterável. Dependendo de como as pessoas a encarassem, era possível realizar essa tarefa de maneira mais ou menos satisfatória. Ela podia ser feita com desleixo, mas também ser bem-executada, para benefício da felicidade, da segurança e da expressividade da existência humana. Para garantir o sucesso e evitar o fracasso, era necessário começar com um cuidadoso inventário dos recursos humanos: o que as pessoas podem fazer, se levam até o limite suas faculdades cognitivas, sua capacidade lógica e sua determinação.

Essa era, em resumo, a premissa da nova *Weltanschauung*, do humanismo moderno, sobre o qual John Carroll escreveu:

Ele tentou substituir Deus pelo homem, colocar o homem no centro do Universo. ... Sua ambição era encontrar uma ordem humana sobre a Terra, na qual prevalecessem a liberdade e a felicidade, sem apoios transcendentes ou sobrenaturais – uma ordem inteiramente humana. ... Mas, para que o indivíduo se tornasse o ponto focal do Universo, ele deveria ter um lugar para se apoiar que não se movesse sob seus pés. O humanismo precisava construir uma rocha. Tinha de criar do nada algo tão forte quanto a fé do Novo Testamento, capaz de mover montanhas.²

Em *Legisladores e intérpretes*, procurei as raízes comuns e a ressonância mútua, a “afinidade eletiva”, entre o novo desafio que confrontava os administradores da vida social – a tarefa de substituir a desintegrada ordem divina ou natural das coisas por uma ordem feita pelo homem, artificial, de base legislativa – e a preocupação dos filósofos em substituir a revelação pela verdade de base racional. As duas preocupações em essência modernas e intimamente interligadas convergiam numa terceira – a pragmática da construção da ordem, envolvendo a tecnologia do controle e da educação comportamentais: a técnica da moldagem da mente e da vontade. Esses três interesses então recém-chegados, embora penetrantes e irresistíveis, deveriam juntar-se e fundir-se na ideia de “cultura” – esta última considerada, ao lado da *Geschichtsphilosophie*, da antropologia e da estética, um dos marcos da “passagem na montanha” do século XVIII, talvez o mais notável entre eles.

O que levou o pensamento do século XVII à passagem na montanha foi a dúvida corrosiva quanto à fidedignidade das garantias divinas da condição humana. Veredictos inegociáveis do poder supremo de repente pareciam sedimentos, por vezes da sabedoria humana, por vezes da ignorância ou da estupidez. O destino inapelável, predeterminado no instante da Criação, começou a parecer mais um momento na história – uma realização humana e um desafio à

inteligência e à vontade do homem; não uma questão de abrir e fechar, mas um capítulo inacabado esperando ser concluído pelos personagens da trama. Em outras palavras, por sob os meandros do destino humano fora vislumbrada a autodeterminação.

A liberdade de autodeterminação é uma bênção – e uma maldição. Estimulante para o ousado e diligente, atemorizante para o fraco – de espírito, de braços ou de vontade. Mas não é só isso. A liberdade é uma relação social: para que alguns sejam livres a fim de atingir seus objetivos, outros devem ser não livres no que se refere a opor resistência aos princípios. A liberdade de uma pessoa pode ser desconcertante, já que está impregnada do risco de erro. Mas a liberdade dos outros parece, à primeira vista, um obstáculo perigoso à liberdade de ação de uma pessoa. Ainda que a liberdade de alguém possa ser contemplada como uma bênção indubitável, a perspectiva de liberdade ilimitada para todos os outros poucas vezes é agradável. Mesmo para os mais ardentes entusiastas da autodeterminação humana, a noção de “restrições necessárias” dificilmente foi algo estranho.

Em sua manifestação mais radical, incorporada na ideia de emancipação e transcendência, a apoteose da liberdade humana era uma regra complementada pela preocupação com os limites que precisavam ser impostos às ações dos protagonistas. O que era orgulhosamente apresentado como um exercício do livre-arbítrio, no caso de uma pessoa, tendia a ser considerado esquisitice, irresponsabilidade, preconceito ou apenas um capricho mal-intencionado quando percebido como possibilidade universalmente disponível. Os arautos do duplo padrão nem sempre ousaram ir tão longe quanto Nietzsche, supostamente protofascista (“a grande maioria dos homens não tem direito à existência, mas são uma desgraça para os homens superiores”³), ou quanto o socialista H.G. Wells (“os enxames de pessoas pretas, e pardas, e brancas sujas, e amareladas” que não atingem os elevados critérios estabelecidos para a autoafirmação humana “devem ir embora”⁴). Mas ninguém teria dúvida quanto à necessidade de amarrar as mãos daqueles em quem não se pode confiar.

A ideia de cultura que entrou em uso perto do fim do século XVIII refletia de modo fiel essa ambivalência de atitudes. O caráter de dois gumes – simultaneamente “permitindo” e “restringindo” – da cultura, sobre o qual muito se tem escrito nos últimos anos, na verdade estava presente desde o começo. Num modelo “universalmente humano” de cultura, duas características muito diferentes do homem se fundiram numa condição conjunta; assim, desde o início, houve um paradoxo endêmico a essa noção.

O conceito de cultura foi cunhado para distinguir e colocar em foco uma área crescente da condição humana destinada a ser “subdeterminada”, ou algo que não podia ser plenamente determinado sem a mediação das escolhas humanas: uma área que, por essa razão, abriu espaço para a liberdade e a autoafirmação. Mas o conceito devia significar, a um só tempo, o mecanismo que permitia o emprego dessa mesma liberdade para limitar o escopo, cercar escolhas potencialmente infinitas num padrão finito, compreensível e administrável. A ideia de “cultura” serviu para reconciliar toda uma série de oposições enervantes pela sua incompatibilidade ostensiva: entre liberdade e necessidade, entre voluntário e imposto, teleológico e causal, escolhido e determinado, aleatório e padronizado, contingente e obediente à lei, criativo e rotineiro, inovador e repetitivo – em suma, entre a autoafirmação e a regulação normativa. O conceito de cultura foi planejado para responder às preocupações e ansiedades da “era da

passagem na montanha” – e a resposta se mostrou tão ambígua quanto eram ambivalentes as aflições nascidas dessas ansiedades.

Autores que tiveram a cultura como tema fizeram um esforço honesto para eliminar a ambiguidade. Sem sucesso, porém, já que a ideia de cultura como “determinação autodeterminada” deve seu atrativo intelectual exatamente à ressonância de sua ambivalência interna com as ambivalências endêmicas da condição moderna. Isso não faz muito sentido, a menos que se tente “fundamentar” a liberdade e a falta dela. A esse respeito, ela tende a compartilhar a qualidade de “inconclusibilidade” com o *pharmacon* (suplemento) de Derrida, ao mesmo tempo veneno e cura; ou com o *hymen*, simultaneamente a virgindade e sua perda.

O discurso da cultura tornou-se famoso por fundir temas e perspectivas que se ajustam com dificuldade numa narrativa coesa e não contraditória. O volume de “anomalias” e incongruências lógicas teria há muito feito explodir o mais resistente dos “paradigmas” kuhnianos. É difícil conceber um discurso que pudesse ilustrar melhor a observação de Foucault sobre a capacidade das formações discursivas de gerar proposições mutuamente contraditórias sem se desintegrar.

Trinta anos atrás, tentei desemaranhar as incoerências evidentes nos usos de “cultura” separando três contextos discursivos distintos em que o conceito se enredava. Nessa tentativa, parti do pressuposto de que as incoerências em questão eram em princípio corrigíveis. Fui guiado pela crença de que elas haviam surgido de falhas sobretudo analíticas, e pela esperança de que, com o devido cuidado, a confusão de categorias distintas ocultas por trás de um só termo poderia ser evitada e prevenida. Ainda acho que manter a distinção entre esses três conceitos que oferecem três significados correlatos, porém diferentes, para a ideia de cultura continua a ser condição básica para qualquer tentativa de esclarecer o tema da discordância. Contudo, não creio mais que essa operação acabe por eliminar a ambivalência que o discurso da cultura necessariamente encerra. Mais importante ainda: não acho que a eliminação de tal ambivalência, se ela for ao menos concebível, seria uma coisa boa, reforçando, por assim dizer, a utilidade cognitiva do termo. Acima de tudo, não aceito mais que a ambivalência que de fato importa – a que primeiro me estimulou a dissecar o complexo significado de cultura, mas não foi afetada pela operação e continuou a ser um alvo fúgido – tenha sido o efeito acidental de uma negligência ou de um erro metodológicos. Creio, pelo contrário, que a ambivalência inerente à ideia de cultura, a qual refletia fielmente a ambiguidade da condição histórica que ela pretendia captar e descrever, era o que tornava essa ideia um instrumento de percepção e reflexão tão proveitoso e persistente.

A ambiguidade que importa, a ambivalência produtora de sentido, o alicerce genuíno sobre o qual se assenta a utilidade cognitiva de se conceber o hábitat humano como o “mundo da cultura”, é entre “criatividade” e “regulação normativa”. As duas ideias não poderiam ser mais distintas, mas ambas estão presentes – e devem continuar – na ideia composta de “cultura”, que significa tanto inventar quanto preservar; descontinuidade e prosseguimento; novidade e tradição; rotina e quebra de padrões; seguir as normas e transcendê-las; o ímpar e o regular; a mudança e a monotonia da reprodução; o inesperado e o previsível.

A ambivalência central do conceito de “cultura” reflete a ambiguidade da ideia de construção da ordem, esse ponto focal de toda a existência moderna. A ordem construída pelo homem é inimaginável sem a liberdade humana de escolher, a capacidade humana de se erguer acima da

realidade pela imaginação, de suportar e devolver suas pressões. Inseparável, contudo, da ideia de uma ordem construída pelo homem está o postulado de que essa liberdade deve afinal resultar no estabelecimento de uma realidade a que não se possa resistir – na noção de que a liberdade deverá ser empregada a serviço de sua própria anulação.

Essa contradição lógica da *ideia* de construção da ordem é, por sua vez, reflexo da genuína contradição social constituída pela *prática* dessa construção.

“Ordem” é o oposto de aleatoriedade, significa o estreitamento do leque de possibilidades. Uma sequência temporal será “ordenada”, e não aleatória, à medida que nem tudo possa acontecer, ou pelo menos que nem tudo tenha a mesma possibilidade de acontecer. “Construir a ordem” significa, em outras palavras, manipular as probabilidades dos eventos. Se o que se deve ordenar é um conjunto de seres humanos, a tarefa consiste em incrementar a probabilidade de certos padrões de comportamento, ao mesmo tempo que se restringe, ou se elimina totalmente, a possibilidade de outros tipos de conduta. Essa tarefa envolve dois requisitos: primeiro, deve-se projetar uma distribuição ótima das probabilidades; segundo, deve-se garantir a obediência às preferências projetadas. O primeiro requisito pressupõe a liberdade de escolha; o segundo significa sua limitação, ou mesmo sua eliminação total.

Os dois requisitos foram projetados sobre a imagem de cultura. A genuína oposição entre as condições de legislar e ser legislado, administrar e ser administrado, estabelecer regras e seguir-as (sedimentada em divisões sociais igualmente genuínas de papéis e potenciais para a ação) tinha de ser subsumida, resolvida, superada e obliterada num único conceito: um projeto incapaz de ser concluído com sucesso.

A ideia de cultura foi uma invenção histórica instigada pelo impulso de assimilar, do ponto de vista intelectual, uma experiência inegavelmente histórica. E, no entanto, a ideia em si não podia apreender essa experiência de outra maneira senão em termos supra-históricos, da condição humana como tal. As complexidades reveladas no curso do confronto de uma tarefa historicamente determinada de construção da ordem (nenhuma determinação se impõe, como assinalou Gadamer, a menos que seja reconhecida como tal) foram elevadas à categoria de paradoxos existenciais da humanidade, por meio da ideia de cultura como propriedade universal de todas as formas humanas de vida.

Como nos lembra Paul Ricoeur, “paradoxo” compartilha com “antinomia” a característica da insolubilidade: em ambos os casos, “duas proposições contrárias resistem com igual firmeza à refutação e, assim, só podem ser aceitas ou rejeitadas em conjunto”. Mas paradoxo difere de antinomia porque, neste caso, as duas teses em questão se ancoram no mesmo “universo discursivo”. Nesse sentido, pode-se falar da *paradoxicalidade* incurável da ideia de cultura formada no limiar da era moderna, embora projetada sobre a condição humana de todas as épocas, já que ideias inconciliáveis assimiladas nesse conceito aparecem a partir da mesma experiência histórica.

O paradoxo que surge no universo do discurso cultural é entre *autonomia* e *vulnerabilidade* – ou, como prefere Ricoeur, *fragilidade*. O ser humano autônomo só pode ser frágil. Não é possível haver autonomia sem fragilidade (ou seja, sem a ausência de uma formação sólida, sem subdeterminação e contingência). A “autonomia é uma característica do ser frágil, vulnerável”. Observemos que o íntimo vínculo entre autonomia e fragilidade só se torna um “paradoxo” quando concebido como um problema da filosofia, que tende, por sua natureza, a procurar

Eindeutigkeit (não ambiguidade), lógica, coerência e clareza num mundo que não tem qualquer dessas características, e a tratar toda ambivalência como um desafio à razão. Quando visto como um problema filosófico, o parentesco entre autonomia e vulnerabilidade apresenta um problema exasperante: as figuras da vulnerabilidade e da fragilidade

são portadoras de marcas particulares, adequadas à nossa modernidade, que dificultam o discurso filosófico, condenando-o a misturar considerações da condição moderna e até extremamente contemporânea com características que podem ser tratadas, quando não como universais, ao menos como de longa ou mesmo muito longa duração.⁵

Podemos acrescentar que o que torna particularmente pouco promissor o tratamento filosófico dispensado ao tema da autonomia/fragilidade é sua recusa a levar a sério a história (como a *causa* da “condição humana”, e não como o *caso* que a exemplifica); recusa que traz em seu interior a tendência a encobrir contradições sociológicas que se refletem em paradoxos lógicos. Falando do ponto de vista sociológico, o par autonomia/fragilidade reflete a polarização de capacidade e incapacidade, desenvoltura e falta de expediente, poder e falta de poder de autoafirmação. Essencialmente moderna é a condição em que o lugar entre os dois polos que assinalam o continuum ao longo do qual todos os indivíduos humanos são posicionados nunca é plenamente “estabelecido”, estando sempre sujeito a negociação e luta. É destino dos indivíduos modernos – livres e, portanto, subdeterminados –, subconstituídos e assim destinados à autoconstituição, oscilar entre os extremos da força e da falta de poder, e assim perceber sua liberdade como uma “bênção dúbia”, uma modalidade saturada de ambivalência.

Quando traduzida como problema filosófico, a ambivalência real da vida se torna um paradoxo lógico. Não há mais a questão de enfrentar a ambivalência que estrutura o fluxo da vida real. Em vez disso, há o problema de refutar um paradoxo que ofende a lógica. Como diz Ricoeur:

Inúmeros pensadores contemporâneos, em particular cientistas políticos, veem a era da democracia como algo que teve início com a perda de garantias transacionais, que deixou para arranjos contratuais e procedimentais a tarefa de preencher o “vácuo fundamental”. ... [Entretanto, eles] não podem evitar situar-se, em certo sentido, após os alicerces, após um big bang moral – e assumindo o fenômeno da autoridade com seus três membros que são a antecedência, a superioridade e a externalidade.⁶

O impulso dos filósofos para abrandar no pensamento a contraditoriedade da vida é poderoso e tende a jamais perder muito de sua potência. As contradições repercutem como paradoxos: espinhos dolorosos na carne da filosofia – esse projeto hercúleo de reconstruir o mundo confuso da experiência humana segundo o padrão de elegância e harmonia encontrado apenas na serena regularidade do pensamento.

O conceito de cultura comporta todas as marcas desse impulso filosófico. Incorpora a visão da moderna condição humana já reciclada em paradoxo lógico. Seu objetivo é superar a oposição entre autonomia e vulnerabilidade, concebidas como *proposições* – enquanto encobre a

contradição da “vida real” entre o autônomo e o vulnerável: entre a tarefa da autoconstituição e o fato de ser constituído.

Como o esforço de resolver o paradoxo não produzisse resultados convincentes, não surpreende que tenha nascido outra tendência para separar as duas proposições desconfortavelmente enredadas – esquecer ou colocar em segundo plano a origem comum e a comunalidade do destino, elevar o insolúvel *paradoxo* de duas qualidades incompatíveis brotando das mesmas raízes ao status de *antinomia* entre duas forças mutuamente estranhas e não relacionadas. É uma guerra travada entre exércitos distintos, e, portanto, uma guerra capaz, em princípio, de ser ganha ou perdida, de terminar com a derrota ou o desgaste final de um dos antagonistas. Ideias que não podem ser facilmente combinadas num só conceito tendem a exercer uma pressão centrífuga, e cedo ou tarde explodem uma totalidade que é frágil.

Não admira que dois discursos diferentes e não facilmente conciliáveis se tenham ramificado a partir de um tronco comum, afastando-se cada vez mais. Em suma: um discurso gerou a ideia de cultura como atividade do espírito que vaga livremente, o locus da criatividade, da invenção, da autocritica e da autotranscendência; o outro apresentou a cultura como instrumento da rotinização e da continuidade – uma serva da ordem social.

O produto do primeiro discurso foi a noção de cultura como capacidade de resistir à norma e de se elevar acima do comum – *poiesis*, arte, criação *ab nihilo* à semelhança de Deus. Significava aquilo que, presumivelmente, distingua os espíritos mais ousados, menos submissos e conformistas: irreverência em relação à tradição, coragem de romper horizontes bem-delineados, ultrapassar fronteiras bem-guardadas e revelar novas trilhas. Assim entendida, era possível possuir ou não a cultura; ela era propriedade de uma minoria, e assim estava destinada a continuar. Para o resto da humanidade, ela vinha, na melhor das hipóteses, sob a forma de um presente: sedimentava “obras de arte”, objetos tangíveis que podiam ser adquiridos ou, pelo menos, compreendidos para ser apreciados por outros seres, não criativos. Esforços para aprender como estimar os produtos da alta cultura não tornariam esses seres criativos – eles continuariam, tal como antes, recipientes mais ou menos passivos (spectadores, ouvintes, leitores). Mas, ao ganhar de forma oblíqua uma compreensão do mundo arcano da alta cultura, os membros da maioria não criativa se tornariam, não obstante, “pessoas melhores” – passando por um processo de elevação, intensificação e enobrecimento espirituais.

O produto do segundo discurso foi a noção de cultura formada e aplicada na antropologia ortodoxa. Nela, “cultura” queria dizer regularidade e padrão – com a liberdade classificada sob a rubrica de “desvio” e “rompimento da norma”. Cultura era um agregado ou, melhor ainda, um sistema coerente de pressões apoiadas por sanções, valores e normas interiorizados, e hábitos que asseguravam a repetitividade (e portanto a previsibilidade) da conduta no plano individual e a monotonia da reprodução, da continuidade no decorrer do tempo, da “preservação da tradição”, da *mémenté*, de Ricoeur, no plano da coletividade. “Cultura”, nesse sentido, queria dizer, em outras palavras, “preencher o vazio” deixado pelo desaparecimento da ordem preordenada (seja como experiência factual, seja como artifício explanatório). Ela transmitia uma imagem de escolhas voláteis, indeterminadas, solidificando-se em fundações. Implicava a “naturalização” da ordem artificial, construída pelo homem. Contava a história do modo como uma espécie destinada à liberdade usava-a para invocar necessidades não menos poderosas e resistentes que as da “natureza” cega, desprovida de propósito. A narrativa antropológica ortodoxa da “cultura” surgiu,

no período inicial da era moderna, caracterizado por um “pânico à ordem”, ao mesmo tempo como teoria da coerência social e um apólogo.

As duas noções de cultura estavam em total oposição. Uma negava o que a outra proclamava; uma se concentrava nos aspectos da realidade humana que a outra apresentava como impossíveis ou, na melhor das hipóteses, como anormalidades. A “cultura artística” explicava por que os meios e métodos humanos não permanecem; a cultura da antropologia ortodoxa, pelo contrário, explicava por que eles são duradouros, obstinados e tremendamente difíceis de mudar. A primeira era a história da liberdade humana, da aleatoriedade e contingência de todas as formas de vida produzidas pelo homem; a segunda atribuía à liberdade e à contingência papel semelhante ao dos mitos etiológicos, concentrando-se, em vez disso, nas maneiras pelas quais seu poder de destruição da ordem é esvaziado e sem consequências.

Foi a segunda história que prevaleceu nas ciências sociais por mais ou menos um século. Ela alcançou sua versão mais ampla (como seria de se esperar, exatamente quando estava para entrar em colapso e perder a autoridade) no monumental sistema teórico de Talcott Parsons, em que a cultura ganhou o papel de fator “desaleatorizante”.

Parsons reescreveu a história da ciência social como uma sucessão de tentativas fracassadas de responder à pergunta hobbesiana: como agentes humanos voluntários, dotados de livre-arbitrio e buscando seus objetivos aparentemente individuais e livremente escolhidos, não obstante se comportam de maneira notavelmente uniforme e regular, de modo que sua conduta “siga um padrão”? Na busca de uma resposta adequada a essa pergunta perturbadora, afirmou Parsons, a cultura é chamada a desempenhar o papel decisivo de meio que garante o “ajuste” entre sistemas “sociais” e de “personalidade”. “Sem a cultura, nem as personalidades humanas nem nossos sistemas sociais seriam possíveis” – eles são possíveis apenas em coordenação mútua, e a cultura é precisamente o sistema de ideias ou crenças, de símbolos expressivos e orientações de valor, que garante a perpetuidade dessa coordenação.

As seleções [de orientações de valor] são, evidentemente, sempre ações de indivíduos, mas elas não podem ser interindividualmente aleatórias num sistema social. Com efeito, um dos mais importantes imperativos funcionais da manutenção dos sistemas sociais é que as orientações de valor de diferentes atores no mesmo sistema social *devem ser* integradas, em alguma medida, num sistema *comum*. ... O compartilhamento de orientações de valor é especialmente crucial. ... A regulação de todos esses processos de alocação e o desempenho das funções que mantêm o sistema ou subsistema em funcionamento de maneira suficientemente integrada *são impossíveis* sem um sistema de definição de papéis e sanções para a conformidade ou o desvio.⁷

“Não pode ser”, “deve ser”, “é impossível”. Não fosse pela função coordenadora desempenhada por valores, preceitos e normas atribuídas, todos compartilhados e consensualmente aceitos (isto é, pela cultura), não se pode imaginar qualquer tipo de vida ordenada (ou seja, nenhum sistema durável, capaz de se equilibrar e perpetuar, assim como de manter sua identidade). A cultura é o posto de abastecimento do sistema social; ao penetrar nos “sistemas de personalidade”, no curso dos esforços de manutenção de padrões (ou seja, sendo

“internalizada” no processo de “socialização”), ela garante a “identidade consigo mesmo” do sistema ao longo do tempo – “mantém a sociedade funcionando” em sua forma distintamente reconhecível.

A cultura de Parsons, em outras palavras, é o que torna o afastamento de um padrão estabelecido algo impossível, ou pelo menos altamente improvável. A cultura é um fator imobilizante, “estabilizador”. Ela estabiliza tão bem que, a menos que ocorram “disfunções”, toda mudança de padrão é inacreditável, e a ocorrência concreta de alguma mudança é um quebra-cabeça que não pode ser resolvido utilizando-se o arcabouço da mesma teoria que trata da inércia do sistema. Na descrição idealtípica da cultura em termos de “deves” e “só podes”, não havia lugar para a alteração de padrões consagrados. Explicar a mudança era o evidente calcnar de aquiles da versão parsoniana (e a mais definitiva) da visão ortodoxa de cultura. Mas foi ela que colocou em relevo o que fora a fraqueza essencial da abordagem antropológico-cultural da época.

Essa fraqueza acabou eliminando toda esperança de escapar ao paradoxo da cultura que divide a moeda ao meio e segura separadamente cada uma das faces. O atual estado de teorização da cultura reflete a nova determinação (ou acordo resignado) de enfrentar o paradoxo em toda sua complexidade, em toda a ambivalência de habilitar/desabilitar, de liberdade/restrição.

Tal como ocorreu com tantas ideias “novas” em teoria social, foi Georg Simmel quem – muito antes da tentativa de Parsons, abortada e autodestrutiva, de superar o paradoxo reduzindo a imagem da cultura apenas a uma de suas faces inseparáveis – anteviu a inutilidade dessas tentativas; ele também previu a necessidade de uma teorização da cultura que pudesse abarcar a ambivalência endêmica do modo existencial da cultura sem tentar negá-la nem reduzi-la a um simples erro de método.

Simmel preferiu falar da tragédia – e não do paradoxo – da cultura. A seu ver, o símilo mais adequado para lidar com os mistérios da cultura deveria ser extraído do universo do drama grego e não do emaranhado lógico. De fato, no modo de existência humano, duas forças formidáveis se opõem num contraste radical: “A vida subjetiva, que é agitada, mas temporalmente finita, e seus conteúdos, que, uma vez criados, são estacionários, mas de validade atemporal. ... A cultura vem a ser criada pelo encontro dos dois elementos, nenhum dos quais a contém por si mesmo.”⁸ O que transforma o drama em tragédia real é o fato de os dois adversários serem parentes próximos. O “estacionário e de validade atemporal” descende do “agitado e finito” – nada mais que a característica solidificada, “reificada”, dos trabalhos autoexpressivos do primeiro; mas Simmel confronta seu progenitor, à maneira de Electra, como uma força estranha, hostil. O impulso emancipatório gerou a repressão, a inquietação repercute na fixidez: o espírito rebelde e indomável cria seus próprios grilhões.

Falamos de cultura sempre que a vida produz certas formas pelas quais se expressa e se realiza – obras de arte, religiões, ciências, tecnologia, leis e uma infinidade de outras. Essas formas abrangem o fluxo da vida e lhe fornecem conteúdo e forma, liberdade e ordem. Mas embora surjam a partir dos processos da vida, em função de sua singular constelação, elas não compartilham seu ritmo agitado. ... Adquirem identidades estáveis, uma lógica e uma

legitimidade próprias. Essa nova rigidez as coloca inevitavelmente a certa distância da dinâmica espiritual que as criou e que as torna independentes. ...

Eis aí a principal razão pela qual a cultura tem uma história. ... Cada forma cultural, uma vez criada, é consumida a ritmos variáveis pela força da vida.

A batalha jamais cessa – é o modo de vida próprio de todas as culturas. A sedimentação das formas e sua erosão caminham de par, embora obeleçam a “ritmos variáveis”; e, assim, o equilíbrio entre os dois aspectos do processo cultural muda de uma época para outra. Nossa própria época – a moderna –, segundo Simmel, é marcada por uma particular agitação das forças da vida: “O impulso básico da cultura contemporânea é um impulso negativo, e é por isso que, ao contrário dos homens em todas as épocas anteriores, já temos vivido por algum tempo sem qualquer ideal comum, talvez mesmo sem quaisquer ideais.”⁹

Fica-se imaginando por que é assim. Talvez a moderna busca da ordem – o salto corajoso, autoconsciente, da temporalidade à atemporalidade, da inquietação à fixidez – seja autodestrutiva. Se nenhuma “forma estável” pode afirmar ter algum alicerce além daquele que lhe foi dado pela força criativa humana, então é improvável que alguma forma, qualquer que seja, venha a atingir o status de *um “ideal”* – no sentido de um “estado final”, ou “derradeiro objetivo”, que, uma vez alcançado, interrompesse toda crítica das formas e levasse a “vida subjetiva” e “seus conteúdos” a coexistir em paz. Quanto mais autoconsciente, determinado e desembaraçado é o impulso de construção da ordem, mais visível é a marca de nascença da fragilidade que portam seus produtos; quanto mais frágeis parecem ser os produtos da autoridade, menos “atemporal” se mostra sua fixidez.

A tragédia da cultura de Simmel, como todas as tragédias, carece de um final feliz. Como todas as tragédias, ela conta a história de atores golpeados por forças que se tornam cada vez mais selvagens quanto mais eles tentam domá-las, guiados por um destino que não controlam. Em termos mais prosaicos, porém não menos dramáticos, as ideias seminais de Simmel são agora pesquisadas por todo o campo das ciências sociais – sobretudo no modelo de *sociedade de risco*, de Ulrich Beck, e na ideia de *incerteza fabricada*, de Anthony Giddens. Ou, nesse sentido, na visão de Cornelius Castoriadis sobre a democracia moderna como um “regime de reflexividade e autolimitação”, como uma sociedade que sabe, deve saber, que não tem significação garantida, que vive sobre o caos, que ela própria é o caos que precisa dar a si mesmo uma forma, forma esta que não pode ser estabelecida de uma vez por todas.

Para resumir: a cultura, como tende a ser vista agora, é tanto um agente da desordem quanto um instrumento da ordem; um fator tanto de envelhecimento e obsolescência quanto de atemporalidade. O trabalho da cultura não consiste tanto em sua autoperpetuação quanto em garantir as condições para futuras experimentações e mudanças. Ou melhor, a cultura se “autoperpetua” na medida em que não o padrão, mas o impulso de modificá-lo, de alterá-lo e substituí-lo por outro padrão continua viável e potente com o passar do tempo. O paradoxo da cultura pode ser assim reformulado: o que quer que sirva para a preservação de um padrão também enfraquece seu poder.

A busca da ordem torna toda ordem flexível e menos que atemporal; a cultura nada pode produzir além da mudança constante, embora só possa produzir mudança por meio do esforço de

ordenação. Foi a paixão pela ordem nascida do medo do caos – assim como a descoberta da cultura, a percepção de que o destino da ordem está em mãos humanas – que levou o mundo humano a uma era de ininterrupto e acelerado dinamismo de formas e padrões. Na busca de ordem e *Eindeutigkeit*, a ambivalência da liberdade encontrou o método patenteado de sua própria preservação.

Sistema ou matriz?

A imagem da cultura como uma oficina em que o padrão estável de sociedade é consertado e mantido harmonizava-se com a percepção de todas as coisas culturais – valores, normas comportamentais, artefatos – estruturadas num *sistema*.

Ao falar de um grupo de itens como um “sistema”, temos em mente que todos os itens estão “interconectados” – ou seja, que o estado de cada um deles depende dos estados que todos os outros assumem. A gama de variações possíveis no estado de cada item é, portanto, mantida dentro de certos limites impostos pela rede de dependências em que está envolvido. Enquanto esses limites forem observados, o sistema estará “em equilíbrio”: manterá a capacidade de retomar sua forma adequada, preservar sua identidade, apesar dos distúrbios locais e temporais, e impedirá que toda e qualquer unidade atinja um ponto sem retorno. Enquanto permanecerem dentro do sistema, todos os itens (unidades, ingredientes, variáveis) tenderão a se conservar unidos na rede de determinação recíproca e a se manter na linha, pois do contrário irão transgredir o limite permitido e desequilibrar o todo. Ou, para reformular a mesma exigência de forma negativa, nenhum item que não seja mantido na linha, ou que não possa ser colocado na linha quando necessário, será ou poderá ser parte do sistema. Em sua essência, a sistematicidade é a forma de subordinar a liberdade dos elementos à “manutenção de padrão” da totalidade.

Do que se afirmou depreende-se que, para atender aos critérios da sistematicidade, o conjunto de itens precisa ser circunscrito – deve ter fronteiras. Só se pode falar de sistema quando sempre for possível decidir que item lhe pertence e qual está fora dele. Sistemas não gostam de áreas indefinidas nem de terras de ninguém. É preciso vigiar as fronteiras, limitar e sobretudo controlar os movimentos que nela se dão; a existência de passagens de fronteira sem controle equivale ao colapso do sistema. Elementos de fora podem ter sua entrada permitida no sistema sob certas condições: devem passar por um processo de *adaptação* ou *acomodação* – uma modificação que os torne “ajustados” ao sistema, permitindo que ele os *assimile*. A assimilação é uma via de mão única: é o sistema que estabelece as regras de admissão, projeta os procedimentos de assimilação e avalia os resultados da adaptação – e continua a ser um sistema enquanto for capaz de fazê-lo. Para os recém-chegados, assimilação significa transformação, enquanto para o sistema significa reafirmação de sua identidade.

Em tese, houve uma mistura de experiências heterogêneas que se combinaram nessa imagem da cultura como uma totalidade encerrada em si mesma, à maneira de um sistema. Pode-se supor que esse casamento complicado da visão dos de dentro com a dos de fora era necessária para que se pudesse invocar a visão sistêmica.

Essa perspectiva foi um produto da prática dos antropólogos culturais criada por Bronislaw Malinowski, de visitar as “populações nativas” com um modo de vida evidentemente distinto do

seu; imergir nas atividades cotidianas, registrar os meios e modos nativos e tentar “extrair um sentido” deles, encaixando cada um dos hábitos ou ritos observados, ou relatados por “informantes”, numa totalidade abrangente de rotinas que, supostamente, tornam o modo de vida investigado viável e capaz de se autopermanecer.

A primeira visão baseava-se na experiência de seletividade da sociedade da própria pessoa, suas práticas de inclusão/exclusão, suas pressões assimilatórias sobre “elementos estranhos” no interior das fronteiras do Estado-nação e sua luta por uma identidade particular.

As duas visões estavam naturalmente disponíveis, na época em que o modelo ortodoxo de cultura se tornou predominante. Havia, contudo, numerosas áreas do globo com pouca ou nenhuma comunicação com as áreas vizinhas; populações que poderiam, sem distorcer muito os fatos, ser descritas como totalidades fechadas em si mesmas. E havia Estados-nação que promoviam, de modo explícito e forçado, a unificação nacional de línguas, calendários, padrões de educação, versões da história e códigos de ética juridicamente fundamentados – Estados preocupados em homogeneizar o vago conjunto de dialetos, costumes e memórias coletivas locais para formar um conjunto único, comum, nacional, de crenças e estilos de vida.

Tal como era natural para os exploradores culturais da época presumir, literalmente, que todas as populações devem ter se preocupado com os problemas conhecidos a partir das práticas domésticas dos próprios exploradores, também é natural para nós duvidar da credibilidade das “totalidades” semelhantes a sistemas invocadas pela antropologia cultural ortodoxa. É difícil saber ao certo se a classificação das culturas exploradas como sistemas era uma ilusão de ótica estimulada por um ponto de vista transitório e historicamente concebido, ou uma percepção adequada de uma realidade agora distante. Qualquer que tenha sido o caso, essa imagem se choca de modo estridente com nossa experiência atual de símbolos culturais que flutuam livremente; da porosidade das fronteiras que algumas pessoas gostariam de fechar, embora não sejam capazes; e de governos de Estado que promovem ativamente o “multiculturalismo”, não mais interessados em privilegiar algum modelo particular de cultura nacional, mas preocupados em não infringir qualquer das incontáveis “opções culturais” individual ou coletivamente assumidas. Sobre a França atual – terra em particular famosa no passado por governos que equiparavam a cidadania e a condição de Estado à cultura nacional –, Marc Fumaroli comentou de maneira ácida que

ainda se fala de sociedade francesa, de política cultural francesa; porém, esse adjetivo não é mais que um termo de conveniência que serve para denotar o presente imediato, assim como o fluxo agregado de modismos e opiniões registrados pelas pesquisas de opinião. ... Não é nem um lugar nem um ambiente – apenas uma zona. Em vez de falar da França, falamos de cultura – mesmo que esse termo seja apenas um substituto para “Babel”, este muito mais vulgar. ...

A palavra “cultura” se tornou um enorme conglomerado composto de “culturas”, cada qual em igualdade de condições com todas as outras. ... O “Estado cultural”, embora aspirando a ser um Estado nacional, também deseja ser tudo para todo mundo, um Estado-fantoché e até camaleônico, seguindo os fluxos e refluxos dos modismos e das gerações.¹¹

À luz da experiência agora comum, parece plausível que, tendo havido ou não uma cultura “de tipo sistema”, a possibilidade (e a probabilidade) de perceber os fenômenos culturais como constituindo uma totalidade coesa e fechada em si mesma (um “sistema”, no sentido antes descrito) foi uma contingência histórica. Temos agora a oportunidade de compreender melhor do que antes o verdadeiro significado da observação (de resto banal) de que os fenômenos espaciais são socialmente produzidos – e que, portanto, seu papel de separar e reunir entidades sociais tende a mudar com a mudança de técnicas e procedimentos produtivos.

Olhando a história em retrospecto, pode-se indagar em que medida fatores geofísicos, fronteiras naturais ou artificiais entre unidades territoriais, distintas identidades de populações e *culturas*, assim como a distinção entre “dentro” e “fora” de uma entidade sociocultural, foram, em sua essência, nada mais que derivativos conceituais dos sedimentos/artifícios materiais produzidos pelos “limites de velocidade”; ou, de modo mais geral, pelas restrições de tempo e custo impostas à liberdade de movimentação pelo espaço.

Paul Virilio insinuou que, embora a declaração de Francis Fukuyama sobre o “fim da história” tenha parecido altamente prematura, hoje se pode falar com confiança cada vez maior sobre o “fim da geografia”.¹² As distâncias não são mais tão importantes quanto costumavam ser, enquanto a ideia de fronteira geofísica é cada vez mais difícil de se defender no “mundo real”. De repente parece claro que as divisões dos continentes e do globo como um todo em enclaves mais ou menos fechados ou até autossustentáveis eram função das distâncias – tornadas forçosamente reais graças sobretudo ao caráter primitivo dos transportes e às dificuldades e aos custos exorbitantes das viagens.

Longe de ser um “dado” objetivo, impessoal e físico, a “distância” é um produto social. Sua extensão varia com a velocidade com que pode ser percorrida e, para todas as finalidades e propósitos práticos, superada (embora, numa economia monetária, também com os custos para que se atinja essa velocidade). Todos os outros fatores socialmente produzidos, relativos à constituição, separação e manutenção de identidades coletivas – tais como fronteiras entre Estados ou barreiras culturais –, parecem, em retrospecto, apenas efeitos secundários dessa velocidade.

As oposições entre “aqui” e “lá fora”, “perto” e “longe”, e também a oposição entre “dentro” e “fora”, registravam o grau de subjugação, domesticação e familiaridade de vários fragmentos (humanos e não humanos) do mundo circundante.

“Dentro” é uma extração de “estar em casa”, caminhar num terreno que se domina, conhecido até a evidência ou mesmo a invisibilidade. “Dentro” envolve seres humanos e coisas que são vistos, encontrados e tratados, ou com os quais se interage diariamente, interligados à rotina habitual e às atividades do dia a dia. “Dentro” é um espaço em que raras vezes, se é que alguma vez, alguém se sente prejudicado, em que lhe faltam palavras ou no qual se fica inseguro sobre como agir. “Fora” – “lá fora” –, por outro lado, é um espaço onde se vai apenas ocasionalmente, ou nunca se vai, em que tende a acontecer coisas que não se podem prever nem compreender, diante das quais não se saberia como reagir, caso elas acontecessem – um espaço onde estão coisas das quais pouco se sabe, de que não se espera muito e do qual ninguém se sente obrigado a cuidar. Comparado com a confortável segurança do lar, encontrar-se num espaço assim é uma experiência irritante; aventurar-se “lá fora” significa estar além de seu horizonte,

fora de seu lugar e de seu elemento, representa atrair confusão e temer a mágoa.

Em resumo, a dimensão crucial da oposição “dentro-fora” é entre certeza e incerteza, autoconfiança e hesitação. Estar “fora” significa atrair e temer problemas – e exige esperteza, destreza, engenhosidade ou coragem, aprender regras estranhas sem as quais se passa muito bem em outros lugares, e dominá-las por meio de tentativas arriscadas e erros muitas vezes dispendiosos. A ideia do “dentro”, por outro lado, significa o não problemático, hábitos adquiridos sem dor e desfrutados quase inconscientemente, habilidades que exigem pouca reflexão – e, sendo como são, eles parecem leves e não exigem escolhas, decerto não escolhas torturantes, não há espaço para a hesitação que gera ansiedade. O que quer que tenha sido retrospectivamente apelidado de “comunidade” costumava ser trazido à luz por essa oposição entre “bem aqui” e “lá fora”, “interno” e “externo”.

A história moderna tem sido marcada pelo progresso constante dos meios de transporte, e, portanto, do volume de mobilidade. Transporte e viagens constituiram um campo de mudanças particularmente rápidas e radicais. O progresso, nesse caso, como Schumpeter indicou há muito tempo, não foi resultado da multiplicação do número de carruagens, mas da invenção e produção em massa de meios de transporte novos – trens, automóveis e aviões. Foi a disponibilidade de meios de viajar que disparou o processo tipicamente moderno de erodir e minar as “totalidades” sociais e culturais enraizadas do ponto de vista local – o processo captado (e romantizado) pela primeira vez pela famosa fórmula de Tönnies da modernidade como passagem da *Gemeinschaft* (comunidade) para a *Gesellschaft* (sociedade).

Entre os fatores técnicos da mobilidade, papel de especial destaque foi desempenhado pelo transporte da informação – o tipo de comunicação que não envolve, senão secundária e marginalmente, o movimento de corpos físicos. Desenvolveram-se meios técnicos que permitiram que a informação viajasse *de forma independente* de seus portadores corpóreos, mas também dos objetos sobre os quais ela informava: esses meios estabeleceram “significantes” livres da custódia dos “significados”. A separação entre o movimento da informação e a mudança espacial de seus portadores e de seus objetos, por seu turno, permitiu a diferenciação da velocidade de duas mobilidades. O movimento da informação ganhou velocidade numa taxa que excedia em muito aquela que a viagem dos corpos, ou a mudança de situações que a informação “informava”, era capaz de alcançar. Afinal, o aparecimento de uma rede mundial servida por computadores pôs fim – ao menos no que se refere à informação – à própria noção de “viagem” (e de “distância” a ser percorrida), e tornou a informação instantânea disponível pelo globo. Os resultados gerais desse último desenvolvimento são enormes. Seu impacto sobre a interação entre associação/dissociação social tem sido amplamente observado e descrito em detalhes.

Uma consequência, contudo, é em particular importante para o nosso argumento. Martin Heidegger assinalou que a “essência do martelo” só chama nossa atenção – e, assim, se torna objeto de cognição – quando ele quebra. Por motivos semelhantes aos sugeridos por Heidegger, agora vemos com mais clareza do que nunca o papel desempenhado por tempo, espaço e meios de carregá-los na formação, instabilidade ou flexibilidade e no desaparecimento final das totalidades políticas e socioculturais. As chamadas “comunidades estritamente entrelaçadas” de outrora eram, como podemos ver agora, trazidas à luz e mantidas vivas pela brecha entre a comunicação quase instantânea dentro da pequena comunidade (cujo tamanho era determinado

pelas qualidades inatas da “massa cinzenta”, e portanto confinada aos limites naturais da visão, da capacidade de ouvir e de memorizar dos seres humanos) e a enormidade de tempo e despesas necessários para passar a informação *entre* localidades. Por outro lado, a fragilidade e o curto tempo de vida atuais das comunidades, assim como a permeabilidade e a falta de clareza de suas fronteiras, parecem ser o resultado do estreitamento ou desaparição total dessa brecha: a comunicação dentro da comunidade perde sua vantagem sobre o intercâmbio intercomunal quando *ambos* são instantâneos. “Dentro” e “fora” perderam grande parte de seu significado, muito claro no passado.

Michael Benedikt resume assim nossa descoberta retrospectiva e o novo entendimento da conexão íntima entre velocidade das viagens e coesão social:

O tipo de unidade tornado possível em pequenas comunidades pela quase simultaneidade e o custo quase zero das comunicações por voz natural, cartazes e panfletos se desintegra com a ampliação da escala. A coesão social em qualquer escala é função do consenso, do conhecimento compartilhado, e, sem atualização e interação constantes, essa coesão depende fundamentalmente da educação precoce e estrita na – assim como da memória da – cultura.

A flexibilidade social, ao contrário, depende de uma comunicação esquecível e barata.¹³

Acrescentemos que a palavra “e” na última sentença citada é supérflua. A facilidade de esquecer e o baixo custo (assim como a alta velocidade) da comunicação são apenas dois aspectos da mesma condição, e dificilmente se pode concebê-los em separado. Comunicação barata significa inundar, sufocar ou empurrar a informação adquirida, assim como representa a rápida chegada de notícias. Mantendo-se inalterada a capacidade da “massa cinzenta” desde pelo menos a era paleolítica, a comunicação barata inunda e asfixia a memória, em vez de alimentá-la e estabilizá-la. A capacidade de retenção não é páreo para o volume de informações que competem pela atenção. As novas informações dificilmente têm tempo de submergir, ser memorizadas e se enrijecer num piso sólido sobre o qual poderão se depositar sucessivas camadas de conhecimento. Em ampla medida, em vez de se acrescentarem ao “banco da memória”, as percepções têm início a partir de uma “tela em branco”. A comunicação rápida beneficia a atividade de limpar a área e esquecer, em vez de aprender e acumular conhecimento.

Talvez o mais seminal dos desenvolvimentos recentes seja a diferença decrescente entre os custos de transmitir a informação em escala local e supralocal ou global (de modo independente da “distância geográfica” do lugar para onde você envia sua mensagem, você paga a tarifa de uma “chamada local”, circunstância tão importante culturalmente quanto do ponto de vista econômico). Isso, por sua vez, significa que a informação que acaba chegando e exigindo atenção, querendo entrar e ficar (ainda que por curto prazo) em nossa memória, tende a se originar nos locais mais diversos e independentes. Não é provável, portanto, que possua qualquer parafernália da “sistematicidade” – acima de tudo, coerência e sequencialidade. Ao contrário, é possível que transmita mensagens mutuamente incompatíveis ou que se anulem – em contradição aguda com as mensagens que costumavam circular dentro de comunidades desprovidas de hardware e software, e baseadas apenas no *ware*, ou “massa cinzenta”, ou

seja, com as mensagens que tendiam a reiterar e reforçar umas às outras, e assim contribuiam para o processo de memorização (seletiva). Agora não há vantagem na proximidade espacial da fonte de informação. Quanto a esse aspecto fundamental, a distinção entre “dentro” e “fora” perdeu o sentido.

Como afirma Timothy W. Luke, “o espaço das sociedades tradicionais se organiza em torno das capacidades mais imediatas dos corpos humanos comuns”:

As visões tradicionais da ação muitas vezes recorrem a metáforas orgânicas em suas alusões: o conflito era corpo a corpo; o combate era palmo a palmo; a justiça era olho por olho, dente por dente; o debate era face a face; a solidariedade era ombro a ombro; a comunidade era cara a cara; a amizade era de braços dados; e a mudança era passo a passo.¹⁴

Essa situação havia se alterado até um ponto além do reconhecimento, com o advento de meios que permitiam alongar os conflitos, as solidariedades, os combates e a administração da justiça muito além do alcance de olhos e braços humanos. O espaço então se tornou, nas palavras de Luke, “processado/centrado/organizado/normalizado” – e, acima de tudo, emancipado das restrições naturais do corpo humano. Foi, portanto, a capacidade da ciência, a velocidade de sua ação e o custo de seu uso que a partir de então “organizou o espaço”: “O espaço projetado por essa ciência é radicalmente diferente: não dado por Deus, mas construído; não natural, mas artificial; não mediado pelo *ware*, mas mediado pelo hardware; não comunalizado, mas racionalizado; não local, mas nacional.”

Falando francamente, esse espaço – o espaço moderno – era o objeto da *administração*, do gerenciamento. Era o playground da autoridade encarregada da tarefa de “coordenação principal”; de criar as regras que tornaram o “dentro” uniforme, ao mesmo tempo que o separavam do “fora”; de aparar as extremidades e os atritos ásperos entre as normas e os padrões de comportamento existentes; de homogeneizar os heterogêneos e unificar os diferenciados – em suma, de remodelar um agregado incoerente, transformando-o num sistema coerente. O espaço global foi fatiado em domínios soberanos – territórios distintos com agências distintas e soberanas – para realizar as tarefas da autoridade moderna. As coisas que não tinham lugar nesse arranjo eram “terra de ninguém”, “pessoas sem controle”, condutas fora do padrão e mensagens ambivalentes. A imagem da cultura como um “sistema” segundo o padrão de um quadro gerencial era a projeção dessa tarefa/ambição de gerenciamento do espaço.

Planejado, o espaço moderno devia ser duro, sólido, permanente e inegociável. Concreto e aço deviam ser sua carne; a rede de ferrovias e autoestradas, seus vasos sanguíneos. Os autores das utopias modernas não faziam distinção entre ordem social e arquitetônica, ou entre unidades e divisões sociais e territoriais; para eles – como para seus contemporâneos encarregados da ordem social –, a chave para uma sociedade ordeira devia ser encontrada na organização do espaço. A totalidade social devia ser uma hierarquia de localidades cada vez mais amplas e inclusivas, com a autoridade supralocal do Estado no topo, supervisionando o todo, e ela própria protegida da interferência cotidiana pelo manto do sigilo oficial.

Mas esse quadro recua para o passado. Sobre o espaço territorial/urbanístico/arquitetônico construído, uma terceira divisão do mundo humano – a *cibernética* – se impôs com o advento da

rede global de informações. Os elementos desse espaço, segundo Paul Virilio, são

desprovidos de dimensões espaciais, porém estão inscritos na temporalidade singular de uma difusão instantânea. A partir daí, as pessoas não podem ser separadas por obstáculos físicos ou distâncias temporais. Com a interligação de terminais de computador e monitores de vídeo, as distinções entre *aqui* e *lá* já não fazem sentido.¹⁵

O ciberespaço é territorialmente desancorado; situa-se numa dimensão diferente, impossível de atingir, muito menos de controlar, a partir das dimensões em que operam os “poderes soberanos” da Terra. Pode-se dizer que o fluxo de informações e o quadro de controle são “principalmente descoordenados”. Se a ideia de cultura como um sistema era organicamente vinculada à prática do espaço “gerenciado” ou “administrado” em geral, e em particular de sua versão de Estado-nação, ela não se sustenta mais nas realidades da vida. A rede global de informações não tem, nem pode ter, agências dedicadas à “manutenção do padrão”, assim como não é dotada de autoridades capazes de separar a norma da anormalidade, o regular do desviante. Qualquer “ordem” que possa aparecer no ciberespaço é emergente e não projetada. Ainda assim, não passa de uma ordem momentânea, “até nova orientação”, que de maneira alguma poderia influenciar a forma de ordens futuras nem determinar sua ocorrência.

O primeiro insight sobre a futilidade da concepção “sistêmica” de cultura foi uma formidável façanha de Claude Lévi-Strauss, cuja obra inspirou a maior parte dos argumentos deste livro. No lugar do inventário de um número finito de valores supervisionando todo o campo das interações, ou de um código estável de preceitos comportamentais intimamente relacionados e complementares, Lévi-Strauss apresentou a cultura como uma estrutura de escolhas – uma matriz de permutações possíveis, finitas em número, mas incontáveis na prática. *En passant*, permitam-me observar que, embora negasse seu parentesco com essa estratégia, a ideia de formação discursiva, de Michel Foucault, capaz de gerar proposições mutuamente contraditórias, embora retendo sua própria identidade, dificilmente poderia ter sido concebida sem a decisiva guinada do discurso cultural empreendida com grande poder persuasivo por Lévi-Strauss.

A paixão regulatória dos cientistas sociais se estende a seu próprio play ground, e assim Lévi-Strauss logo foi chamado de estruturalista (assim como a perspicácia revolucionária de Georg Simmel foi suavizada, domesticada e esvaziada durante anos quando ele foi classificado de “formalista”). Mas esse estranho “estruturalista” fez mais que qualquer outro pensador para destruir a ideia ortodoxa de estrutura como veículo de reprodução, repetitividade e mesmice monótona. Na visão de Lévi-Strauss, a estrutura se transformou de gaiola em catapulta; de instrumento desbastador/mutilador/restritivo/impeditivo em determinante da liberdade; de arma da uniformidade em ferramenta da variedade; de escudo protetor em motor da mudança infundável e eternamente incompleta.

Além disso, Lévi-Strauss negou veementemente a existência de algo como a estrutura de uma “sociedade” ou “cultura”: embora seja verdade que todas as atividades humanas – da narração de mitos à arte culinária e à atribuição de nomes a animais domésticos, passando pela seleção de parceiros matrimoniais – são *estruturadas*, a ideia de “estrutura como tal” não passa de uma abstração desse caráter não aleatório dos tipos infinitamente variados de interações humanas.

Em retrospecto, isso se mostrou um passo decisivo – e na época parecia um evento libertador. Liquidou muitos temas estéreis que ocupavam a mente e as práticas dos estudiosos da cultura e desatou muitos nós. Pessoalmente, considerei o aspecto mais atraente da revolução de Lévi-Strauss o fim da atribuição unilateral da cultura ao “lado continuidade” do dilema continuidade-descontinuidade. Não se devia mais ver a cultura como uma restrição à inventividade humana, como instrumento de autorreprodução monótona das formas de vida, resistente à mudança, a menos que empurrada ou puxada por forças externas. A cultura de Lévi-Strauss era em si mesma uma força dinâmica (bastava um único passo dali à *iteração* de Jacques Derrida – a novidade embutida em cada ato de repetição), e a própria oposição entre continuidade e descontinuidade parece ter perdido muito de seu poder perturbador. Os antigos adversários agora pareciam mais aliados fiéis num processo de criatividade cultural interminável – a continuidade agora era impensável sob qualquer outra forma que não a cadeia infinidável de permutas e inovações.

Suponho agora que a mensagem de Lévi-Strauss foi um tanto enfraquecida pela atenção que ele dedicou a mais um problema ilusório – o da sincronia versus diacronia, em detrimento de outros aspectos. Quem sabe não foi má sorte Lévi-Strauss ter sido manipulado por Jean-Paul Sartre no famoso debate sobre história e historicidade; ao longo desse período, o tema foi desviado para o que, do ponto de vista da teoria cultural, só poderia ser visto como uma via colateral – e ali foi mantido durante tempo excessivo, por parte de uma opinião acadêmica semi-informada e ávida de sensações.

Essa infeliz coincidência, porém, não absolve Lévi-Strauss da responsabilidade, ao menos parcial, pelos usos equivocados que os comentadores puderam fazer (e efetivamente fizeram) de sua insistência teimosa e indevida na oposição entre as visões sincrônica e diacrônica de cultura. A abordagem sincrônica, tirada da “guerra de libertação” travada por Ferdinand de Saussure contra a etimologia que então dominava o estudo da linguística, foi um remédio bem-vindo contra as debilidades mais repulsivas das visões evolucionistas ou difusionistas que anuviavam o domínio dos estudos culturais. Bom ponto de partida para a operação muito necessária de limpeza do terreno, a estratégia sincrônica, contudo, podia ser facilmente convertida em outra receita falsa, caso aplicada à construção de uma nova e melhorada versão da teoria cultural – em particular se o aguçamento, polemicamente justificado, da oposição entre sincronia e diacronia fosse transposto do campo da metodologia para o da “ontologia” da cultura.

Creio que o dilema sincronia/diacronia não passa de um reflexo metodológico da oposição entre continuidade e descontinuidade na vida da cultura. O grande mérito da renovação de Lévi-Strauss na teoria cultural foi mostrar o caminho para o desmascaramento da futilidade dessa última oposição. A posterior revolução no entendimento de como a cultura opera, de como continuidade e descontinuidade se interligam e condicionam uma à outra na vida da cultura, não foi acompanhada de um exame mais próximo da dialética das abordagens sincrônica e diacrônica; e pouco foi feito para alertar os estudiosos da cultura sobre a verdade de que os dois princípios metodológicos não são somente alternativas – decreto não no sentido firme, disjuntivo.

Agora me sinto inclinado a ler a mensagem de Lévi-Strauss com a réplica de Cornelius Castoriadis – uma crítica justa e adequada ao “radicalismo sincrônico” e um lembrete oportuno da interação sutil, embora vital, das redes de conexões diacrônicas e sincrônicas na produção cultural tanto de conhecimento quanto de compreensão. O que se pode aprender com a crítica de

Castoriadis é que, embora a ênfase na oposição diacrônico/sincrônico e nos méritos até então negligenciados da perspectiva sincrônica possa ser proveitosa, a compreensão da cultura pouco tem a ganhar com um modelo teórico construído no plano (horizontal) do “agora”. O que Castoriadis escreveu sobre a língua na passagem a seguir pode ser facilmente estendido à cultura como um todo:

O “estado sincrônico” da língua francesa, ou seja, que essa mesma língua muda, por exemplo, entre 1905 e 1922, a cada vez que Proust completa uma sentença. Já que, ao mesmo tempo, Saint-John Perse, Apollinaire, Gide, Bergson, Valéry e tantos outros também estão escrevendo – cada qual não seria um escritor se não imprimisse a um grande número de “significantes” incluídos no seu texto uma alteração que é só sua, mas que daí em diante passa a pertencer às significações das palavras na língua –, o que é então o “estado sincrônico” do francês como língua no que se refere a significações, nesse período?

É também obviamente uma propriedade essencial da língua, assim como da história, ... ser capaz de se alterar enquanto continua funcionando de maneira eficiente e constante para transformar o incomum em comum, o original em estabelecido, [estar apta a] se tornar uma aquisição ou eliminação contínua e, nesse sentido, perpetuar sua capacidade de ser ela mesma. A língua, em sua relação com as significações, mostra-nos como a sociedade instituída funciona de maneira constante, e também ... como esse funcionamento, que existe apenas como o instituído, não obstrui a continuada atividade institutiva da sociedade.¹⁶

A sociedade e a cultura, assim como a linguagem, mantêm sua distinção – sua “identidade” –, mas ela nunca é a “mesma” por muito tempo, ela permanece *pela mudança*. Além disso, na cultura não existe “agora”, ao menos no sentido postulado pelo preceito da sincronia, de um ponto no tempo separado de seu passado e autossustentado quando se ignoram suas aberturas para o futuro. Recorrendo uma vez mais à distinção de Paul Ricoeur entre *l'ipséité* e *la mémeté*, os dois ingredientes da identidade, pode-se dizer, com Castoriadis, que o segundo – a durabilidade da identidade – consiste na preservação do primeiro – a distinção; mas que o primeiro é inconcebível fora ou independentemente de sua duração, o que une sucessivas – diferentes – formas de distinção como pertencentes à *mesma* identidade, e, assim, faz surgir a identidade a partir da simples diferença.

Citando mais uma vez Castoriadis: “Não haveria linguagem, sociedade, história, coisa alguma, se um francês comum de hoje não fosse capaz de entender *O vermelho e o negro*, ou mesmo as *Memórias de Saint-Simon*, tanto quanto um texto inovador de um autor original.”

Resumindo: “dominar uma cultura” significa dominar uma matriz de permutações possíveis, um conjunto jamais implementado de modo definitivo e sempre inconcluso – e não uma coletânea finita de significações e a arte de reconhecer seus portadores. O que reúne os fenômenos culturais numa “cultura” é a presença dessa matriz, um convite constante à mudança, e não sua “sistematicidade” – ou seja, não a natureza da petrificação de algumas escolhas (“normais”) e a eliminação de outras (“desviantes”).

O que nos leva a outro tema tratado de forma insuficiente no livro agora reeditado, porém hoje muito mais central para o debate cultural: o da cultura como – ao mesmo tempo – fábrica e

abriga da identidade.

Cultura e identidade

A atenção intensa que hoje se dá ao tema da identidade é em si mesma um fato cultural de grande importância e, ao menos potencialmente, de grande poder esclarecedor.

Aspectos da experiência entram em foco e começam a ser debatidos com seriedade quando já não podem mais ser tidos como certos, quando deixam de ser evidentes, ou de poder sobreviver por si mesmos, sem o estímulo da reflexão vigilante. Quanto mais frágeis parecem, mais forte é o impulso de descobrir ou inventar seus alicerces, e sobretudo de demonstrar sua solidez.

A “identidade” não é exceção: torna-se tema de reflexão aprofundada quando sua probabilidade de sobrevivência sem reflexão começa a diminuir – quando, em vez de algo óbvio e *dado*, começa a parecer uma coisa problemática, uma *tarefa*. Isso ocorreu com o advento da era moderna, com a passagem da “atribuição” à “realização”: deixar os seres humanos perderem para que possam – precisem, devam – determinar seu lugar na sociedade.

Não se pensa em identidade quando o “pertencimento” vem naturalmente, quando é algo pelo qual não se precisa lutar, ganhar, reivindicar e defender; quando se “pertence” seguindo apenas os movimentos que parecem óbvios simplesmente pela ausência de competidores. Essa pertença, que torna redundante qualquer preocupação com a identidade, só é possível, como vimos, num mundo *localmente confinado*: somente quando as “totalidades” a que se pertence, antes mesmo de se pensar nisso, para todos os fins práticos, forem definidas pela capacidade da “massa cinzenta”. Nesses “minimundos”, estar “aqui dentro” parece diferente de estar “lá fora”, e a passagem do aqui para o lá dificilmente ocorre, se é que chega a ocorrer.

A pertença, contudo, não é viável se a totalidade em questão transcender a capacidade da “massa cinzenta” – quando ela se torna, por esse motivo, uma comunidade abstrata, “imaginada”. Alguém *pertence* a um congregado de pessoas igual ou menor que a rede de interações pessoais, face a face, vinculadas na rotina cotidiana ou no ciclo anual de encontros; é preciso *identificar-se* com a totalidade “imaginada”. Essa última tarefa exige um esforço especial, diferente dos afazeres do dia a dia, e portanto é concebida como uma atividade de aprendizado distinta. Envolve passar por certos testes e exige um modo de confirmação de que o teste foi mesmo enfrentado com sucesso.

A marca da modernidade é a ampliação do volume e do alcance da mobilidade, e, por conseguinte, de forma inevitável, o enfraquecimento da influência da localidade e das redes locais de interação. Mais ou menos pela mesma razão, a modernidade é também uma era de totalidades supralocais, de “comunidades imaginadas” orientadas ou aspiradas, de construção de nações – e de identidades culturais “compostas”, postuladas ou construídas.

Com sua perspicácia usual, Friedrich Nietzsche percebeu a maré montante do nacionalismo moderno: “Aquilo que hoje é chamado de ‘nação’ na Europa é mais *res facta* do que *nata* (por vezes confusamente semelhante a uma *res facta et picta* [esculpida e pintada]).”¹⁷ Ernest Gellner explicou por que tinha de ser assim:

As nações como uma forma natural, dada por Deus, de classificar os homens, como um destino político inerente, embora longamente protelado, são um mito; o nacionalismo, que às vezes toma culturas preexistentes e as transforma em nações, às vezes as inventa e frequentemente as elimina; *este* é uma realidade, para o bem ou para o mal, e em geral uma realidade inescapável.¹⁸

Como Frederick Barth apontou de modo enfático,

categorias étnicas fornecem uma veia organizacional a que se podem atribuir variados conteúdos e formas em diferentes sistemas socioculturais. Podem ser de grande relevância para o comportamento, mas não necessariamente; podem permear toda a vida social, ou ser relevantes apenas em setores de atividade limitados.

Qual das opções se torna realidade, essa é uma questão em aberto. Foi tarefa do Estado moderno garantir que a opção de “permear toda a vida social” tivesse preferência em relação à marginalidade ou parcialidade do pertencimento étnico. Afinal, a existência continuada de uma “categoria étnica” só depende da *manutenção de um limite territorial*, não importa quanto sejam mutáveis os fatores culturais selecionados como postos de fronteira. Graças ao seu monopólio dos meios de coerção, o Estado moderno tinha o poder necessário para reivindicar e defender fronteiras.

No final, é “a fronteira étnica que define o grupo, não a substância cultural que ele encerra”, insiste Barth.¹⁹ Tudo dito e feito, a própria identidade dessa substância cultural (sua “unidade”, “totalidade”, “distinção”) é artefato de uma fronteira firmemente traçada e vigiada com rigor, embora os planejadores e os guardiões das fronteiras em geral insistam na ordem oposta de causalidade. Os teóricos culturais ortodoxos quase sempre se postaram ao lado dos encarregados das fronteiras – em tese, naturais e genuínas, mas na verdade artificiais e muitas vezes apenas postuladas.

“Ter uma identidade” parece ser uma das necessidades humanas mais universais (embora, permitam-me repetir, seu reconhecimento como necessidade esteja longe de ser universal – uma evidência historicamente simultânea à sua fragilidade). Todos nós parecemos participar da busca do que Michel Morineau denominou, de forma adequada, *la douceur d'être inclu*:

Por si mesma, em certo sentido, essa expressão diz tudo: corresponde a um desejo básico – o de pertencer, fazer parte de um grupo, ser recebido por outro, por outros, ser aceito, ser preservado, saber que tem apoio, aliados. ... Ainda mais importante que todas essas satisfações específicas, obtidas uma a uma, em separado, é aquele sentimento subjacente e profundo, sobretudo o de ter a identidade pessoal endossada, confirmada, aceita por muitos – o sentimento de que se obteve uma segunda identidade, agora uma identidade social.²⁰

A identidade *pessoal* confere significado ao “eu”. A identidade *social* garante esse significado e, além disso, permite que se fale de um “nós” em que o “eu”, precário e inseguro, possa se

abrigar, descansar em segurança e até se livrar de suas ansiedades.

O “nós” feito de inclusão, aceitação e confirmação é o domínio da segurança gratificante, desligada (embora poucas vezes do modo tão seguro como se desejaria) do apavorante deserto de um *lá fora* habitado por “eles”. A segurança só é obtida quando se confia em que “nós” temos o poder da aceitação e a força para proteger aqueles que já foram aceitos. A identidade é percebida como segura se os poderes que a certificaram parecem prevalecer sobre “eles” – os estranhos, os adversários, os outros hostis, construídos simultaneamente ao “nós”, no processo de autoafirmação. “Nós” devemos ser poderosos, ou a identidade social não será gratificante. Há pouco prazer em ser incluído se – como Heinrich Heine uma vez observou a respeito de uma das muralhas de proteção menos eficientes, as do gueto étnico – “a covardia vigia os portões do lado de dentro, e a estupidez está em guarda do lado de fora”.

A força necessária não virá por si mesma. Deve ser criada. Também precisa de criadores e autoridades. Precisa de *cultura* – educação, treinamento e ensino. Refletindo sobre a reforma intelectual e moral de que a França do século XIX necessitava, Ernest Renan deplorava o “estado das massas”, mas acima de tudo a incapacidade destas de escapar a esse estado por sua própria força e vontade:

As massas são turbulentas, rudes, dominadas por uma visão extremamente superficial de seus interesses. ... Imbecis ou ignorantes podem muito bem se unir, mas nada se seguirá dessa união. ... O espetáculo do sofrimento físico dos pobres é sem dúvida lamentável. Admito, porém, que me causa uma dor infinitamente menor do que a visão da grande maioria predestinada ao patriarcalismo intelectual.²¹

A óbvia lição moral e prática a extrair disso foi que “as massas” teriam de se tornar (e permanecer, por um futuro previsível) *objeto* de uma atenção carinhosa voltada para sua elevação espiritual: impedidas de serem *sujeitos* da ação autônoma, já que dificilmente se tornariam produtoras das escolhas *que se estaria pronto a aceitar*. Foi a presença das massas que criou a necessidade de liderança espiritual, e assim ofereceu à jurisdição da elite intelectual sua *raison d'être*. Na época em que Renan escreveu essas palavras, esta era a opinião em geral aceita, e em breve seria mais elaborada por LeBon, Tarde ou Sorel, entre vários outros. Essa opinião sumarizava um século ou mais de *estranhamento e reconquista*.

“As massas” pertencem à numerosa família das categorias nascidas com a modernidade – todas elas refletindo a ambição moderna de dissolver muitas e diferentes identidades locais numa tarefa nova, supralocal e homogênea: unificar o agregado heterogêneo de pessoas mediante a instrução e o controle, o treinamento e o ensino, e, se necessário, a coerção. O corolário intelectual desse processo político – juntar a variedade de identidades regionais, jurídicas e ocupacionais do *petit peuple* para formar uma “massa” indiscriminada, ou *mobile vulgus* – começou a ser produzido seriamente no século XVII, alcançando sua maturidade conceitual apenas no pensamento iluminista. Segundo Robert Muchembled:

Todos os grupos sociais dos séculos XV e XVI moviam-se no mesmo nível naquele universo enormemente distante do nosso. As clivagens reais causadas por nascimento ou riqueza não

resultavam em diferenças profundas em termos de sensibilidade e conduta comum entre dominadores e dominados.

A partir do século XVIII, a fratura entre esses dois planetas mentais distintos se intensificou. As pessoas civilizadas não podiam mais sentir o povo, no sentido próprio da palavra. Elas rejeitavam tudo que lhes parecesse selvagem, sujo, lascivo – para que elas próprias pudessem dominar melhor tentações semelhantes. ... O cheiro tornou-se um critério de distinção social.²²

Havia muitas divisões e subdivisões, grandes ou minúsculas, nessa *cadeia divina do ser* forjada pela mente pré-moderna da Europa cristã para construir seu mundo da vida: demasiado numerosas, na verdade, para que uma só “divisão das divisões”, totalmente abrangente e definidora, como a divisão *moderna* entre “cultos” e “incultos” – brutos, grosseiros, sem refinamento, precisando elevar-se – pudesse emergir.

De maneira verdadeiramente revolucionária, o “processo civilizador” que se desencadeou no século XVII foi, antes e acima de tudo, um impulso de autosseparaçao das elites em relação ao “resto” – agora fundido à força, apesar de toda variedade interna, numa classe homogênea: um processo de *dessincronização cultural* aguda. De uma parte, do lado ativo (das elites), isso produziu preocupação crescente com a tarefa de autoformação, autotreinamento e do autoaperfeiçoamento. De outra, do lado receptor, sedimentou a tendência a biologizar, medicalizar, criminalizar e cada vez mais policiar “as massas” – “consideradas brutais, obscenas e totalmente incapazes de reprimir suas paixões a fim de se ajustar aos moldes civilizados”.

Resumindo: no limiar da modernidade, encontra-se o processo de *autoformação* da elite letreada ou esclarecida (que agora se distingue por seus “modos civilizados”, com suas duas faces de refinamento espiritual e adestramento corporal) que foi, ao mesmo tempo, um processo de formação orientada das “massas” como campo potencial da função, ação e responsabilidade de supervisão das elites. A *responsabilidade* era conduzir as massas à humanidade; a *ação* podia tomar a forma de persuasão ou coação. Eram essa responsabilidade e o impulso vinculado de agir que definiam “as massas” – em suas duas encarnações coexistentes e mutuamente complementares, ainda que em aparência opostas: “a turba” (que assumia a dianteira sempre que a força estava na ordem do dia) e “o povo” (invocado quando se esperava que a educação tornasse redundante a coação).

O que se aplicava a essa grande distinção também valia para a grande recongregação que viria a seguir. A reintegração da sociedade dividida deveria ser conduzida pela nova elite civilizada dos educados, agora com rédeas firmes. Mais uma vez citando Gellner:

Na base da ordem social moderna não se encontra o carrasco, mas o professor. Não a guilhotina, mas o [adequadamente denominado] *doctorat d'état* é o principal instrumento e símbolo do poder do Estado. O monopólio da educação legítima é agora mais importante, mais central, que o monopólio da violência legítima.²³

A tarefa de integração e reprodução da sociedade não podia mais ser deixada às forças espontâneas da sociabilidade, operando de forma irrefletida, postas em movimento por uma

multiplicidade de lealdades compactas, cada qual funcionando em separado e baseando-se em recursos locais. De modo mais correto, pode-se dizer que as elites modernas haviam rompido, de forma consciente e resoluta, com o que agora viam – em retrospecto e com horror – como um estado de coisas *irracional*, descentrado, difuso, caótico, e portanto perigoso e sempre fértil de catástrofes.

Os processos de integração e reprodução da ordem social tinham se tornado o domínio da especialização, da perícia – e de uma autoridade legalmente definida. Eles reafirmavam e reforçavam o que os processos precedentes de separação haviam conseguido. O “projeto do Iluminismo” constituiu ao mesmo tempo a elite instruída, “culto”, no topo, e o resto da sociedade como objeto natural de seus ensinamentos, de sua ação de ensino, de “cultivo”, e assim reproduziu a estrutura de dominação na sua nova forma, a moderna: uma forma de dominação que se estendia para além das tarefas pré-modernas de redistribuição do produto excedente, e que agora envolvia, como preocupação maior, a intenção de moldar os espíritos e corpos dos sujeitos, penetrar profundamente em sua conduta diária e na construção de seus mundos de vida. O apelo à educação das massas era, a um só tempo, uma declaração de incompetência social das próprias massas e uma proclamação da ditadura do *professariat* (ou, para usar o vocabulário educado das próprias elites, do “despotismo esclarecido” dos guardiões da razão, dos bons modos e do bom gosto).

A construção da nação foi, essencialmente, uma proclamação desse tipo. Foi, portanto, moderna quanto à estrutura de dominação em torno e por meio da qual a nova integração da sociedade foi obtida, e quanto aos estratos sociais elevados a posições gerenciais nesse processo. No curso da história moderna, o nacionalismo desempenhou o papel de dobradiça ligando Estado e sociedade (o primeiro concebido como Estado-nação, e com ele identificado). Estado e nação emergiram como aliados naturais no horizonte da visão nacionalista, na reta final do surto de reintegração. O Estado fornecia os recursos do processo de construção nacional, enquanto a postulada unidade da nação e o destino nacional comum ofereciam legitimidade à ambição da autoridade estatal de exigir obediência.

Havia uma afinidade íntima, embora eletiva, entre o esforço moderno de garantir a integração supralocal por meio de uma ordem jurídica administrada pelo Estado e o estabelecimento de uma cultura nacional, supralocal. Pode-se dizer que, consciente ou instintivamente, o Estado em ascensão buscou legitimar o apoio colocando-se ao lado de um nacionalismo já existente, ou fomentando uma nova ordem; enquanto os projetos nacionalistas buscavam os instrumentos e as garantias de sua efetividade nos poderes dos Estados existentes ou ainda por se construir. Na verdade, a aliança promovida pelas elites entre nação e Estado se tornara tão íntima que, no final do século XIX, Maurice Barrès pôde examinar em retrospecto o vínculo entre Estado e nação como resultado de um processo essencialmente *natural* e não induzido, uma espécie de produto das leis da natureza: “Povos emancipados das restrições históricas por direito natural, pela Revolução, organizaram-se em nacionalidades. ... Decidiram espontaneamente formar grupos com base nas lendas comuns e na convivência.”²⁴ Para se tornar nacional, a cultura tinha primeiro de negar que fosse um projeto: precisava disfarçar-se de natureza.

“Que é *la patrie*?", indagou Barrès. E ele mesmo respondeu: “*La Terre et les Morts*.” Os dois

constituintes nomeados da *patrie* têm algo em comum: não são uma questão de escolha. Não podem ser *escolhidos livremente*. Antes de se poder contemplar uma escolha, é preciso ter nascido e crescido neste solo aqui e agora e nesta sucessão de ancestrais e sua posteridade. Pode-se mudar de um lugar para outro, mas não se pode levar o solo consigo, e não se pode tornar seu outro solo. Pode-se mudar de companhia, mas não mudar os próprios mortos – os ancestrais falecidos que são próprios, e não de outros; também não se pode transformar os mortos de outras pessoas em ancestrais. Comentando o conflito entre Creonte e Antígona, Barrès deixa claro quais são os limites da escolha:

Creonte é um mestre que chegou do estrangeiro. Disse ele: “Conheço as leis do país e as aplicarei.” Esse era o julgamento de sua inteligência. Inteligência – que coisa insignificante, situada na própria superfície de nós mesmos! Antígona, pelo contrário, ... empenha sua hereditariedade profunda, é inspirada por aquelas partes subconscientes, nas quais respeito, amor, medo não mais se diferenciavam do poder magnífico da veneração.²⁵

Antígona tinha o que Creonte, equipado apenas com sua razão e um conhecimento apropriado – aprendido –, nunca iria adquirir: *l'épine dorsale*, a coluna dorsal em que e em torno da qual tudo mais na criatura humana se apoia e é modelado (a coluna dorsal, insiste Barrès, não é uma metáfora, “mas uma analogia extremamente poderosa”). Em comparação com a solidez da coluna dorsal, a inteligência não passa de “uma coisa insignificante situada na superfície”. A coluna dorsal é um ponto fixo que define o lugar de todas as outras coisas. Determina quais movimentos do corpo inteiro e de qualquer uma de suas partes são viáveis ou permitidos, e quais não o são (quais ameaçam quebrar a espinha dorsal). A verdade é também um ponto fixo, tal como a coluna: não um ponto de chegada (não o *ponto final* do processo de aprendizagem), mas o *ponto de partida* de todo conhecimento, um ponto que não pode ser criado, apenas encontrado, recuperado, caso perdido – ou perdido de vez; “um ponto único, este aqui, não outro qualquer, o ponto a partir do qual tudo nos aparece nas devidas proporções”.

Devo situar-me exatamente no ponto que exigem meus olhos, esses olhos que foram formados durante séculos: o ponto a partir do qual todas as coisas se oferecem na medida de um francês. A totalidade das relações corretas e verdadeiras entre certos objetos e o homem determinado, o francês, esta é a verdade francesa e a justiça francesa. O nacionalismo puro não passa do conhecimento de que esse ponto existe, a tentativa de encontrá-lo e – uma vez alcançado – penetrá-lo para dele extrair nossa arte, nossa política, todas as nossas atividades.

Em outras palavras, esse ponto foi fixado antes de eu nascer; eu mesmo fui por ele “fixado” antes de começar a pensar em pontos ou em qualquer outra coisa – embora ainda pense que esse ponto é minha tarefa, algo que devo fazer exercitando a razão. Devo procurá-lo ativamente e depois escolher o que não é assunto de escolha: abraçar *voluntariamente* o *inevitável*, submeter *por escolha*, em plena *consciência*, o que já esteve presente o tempo todo em meu *subconsciente*. O resultado da livre escolha é dado por antecipação: ao exercer o meu desejo, não sou realmente livre para desejar, já que só há uma coisa que, no meu caso, poderá ser desejada de verdade:

que eu seja determinado por *la Terre et les Morts*, para agradar meus austeros e exigentes senhores – dizer a mim mesmo: “Quero viver com esses senhores e – ao torná-los objetos de meu culto – partilhar amplamente a sua força.”

Mas existem também outras coisas que posso vir a desejar, ou pensar (de forma equivocada) que sou livre para desejar: por exemplo, desabilitar os meus senhores ou apropriar-me de senhores que não são meus. Em ambos os casos, eu posso vir a acreditar que sou de fato livre, e que minha escolha, ditada pela razão, como a própria razão, não conhece fronteiras. Em ambos os casos, o resultado é o mesmo: *déracinement*, desarraigamento – carne frouxa sem coluna dorsal, pensamento errante e confuso sem um ponto fixo para se apoiar.

O que une certas criaturas humanas (e as distingue das outras) não é a *solidariedade* – algo que podem forjar ou rejeitar à vontade, negociar, acordar ou renegar –, mas o *parentesco*: vínculos que não escolheram nem têm a liberdade de negociar. “O fato de ser da mesma raça, da mesma família, forma um determinismo psicológico: é nesse sentido que interpreto a palavra parentesco”, diz Barrès. O status do parentesco é precário: forte o bastante para inspirar a fé na vitória final do impulso da unidade, mas não o suficiente para desenvolver a complacência e legitimar a passividade. O verdadeiro nacionalismo (sem dúvida um nacionalismo ao estilo de Barrès) evitaria o determinismo incontestável, impessoal e subjugante da *raça*: “É incorreto dizer que existe uma raça francesa no sentido exato da palavra. Não somos uma raça, mas uma nação: uma nação que continua a se criar a cada dia, e, para evitar que seja aviltada, aniquilada, nós – os indivíduos que a constituem – devemos protegê-la.”²⁶

Se a participação num grupo dependesse da raça, tudo teria sido dito e feito antes que qualquer coisa pudesse ser pensada ou falada, e tudo que é de importância permaneceria inalterado independentemente do que se possa ainda vir a pensar ou falar. Se, por outro lado, a convivência do grupo se baseia na *pronta* aceitação do destino (se a nação é o “plebiscito cotidiano” de Renan), ela também se baseia (e de modo mais significativo) no que está sendo falado, com que frequência e com que força de convicção, e naqueles que o falam. Ao contrário da raça, a nação está incompleta sem seus porta-vozes “conscientizadores”. Ao contrário da raça, a nação inclui a consciência entre seus atributos definidores; ela deve, porém, passar do *en soi* ao *pour soi* por seus próprios esforços – mas, em primeiro lugar e acima de tudo, mediante o esforço extenuante de *refinamento* feito diariamente pelos guardiões da cultura nacional.

Uma das principais características do projeto nacionalista sempre foi o impulso irresistível de assegurar que o “eu devo” de Barrès signifique exatamente isso; que a “descoberta da coluna dorsal” seja feita por todos; e que todo mundo “abraç” o que foi descoberto em “todas as atividades”. E só havia um meio de assegurar isso: lançar mão da prerrogativa do Estado de usar a coerção por lei para tornar o “desentendimento” tão improvável quanto possível, e o “acordo”, virtualmente inescapável. Sem o impulso do poder do Estado, a nação seria apenas um “grupo de referência” entre muitos outros – tal como eles, incerta de sua sobrevivência, movida por ondas cruzadas de modismos mutáveis, obrigada a apelar diariamente a lealdades instáveis, a se inclinar para trás a fim de produzir evidências da vantagem de seus benefícios sobre as ofertas dos competidores. O Estado-nação (a ideia da nação transformada em substância do Estado), por outro lado, poderia impor *legalmente* a lealdade e determinar por antecipação os resultados da livre escolha. As raízes postuladas poderiam ter a existência proclamada *por lei* e ser objeto de

cuidados das agências estatais devotadas à imposição da lei e da ordem, do cânone definido pelo Estado, da herança cultural e do currículo do ensino de história autorizado pelo Estado.

Recordemos que o propósito de tudo isso foi enfraquecer ou romper o controle sob o qual as “comunidades” (tradições, costumes, dialetos, calendários, lealdades *locais*) mantinham os potenciais patriotas da nação una e indivisível. A ideia que orientou todos os esforços do Estado-nação moderno foi a de impor um tipo de lealdade sobre o mosaico de “particularismos” locais, comunitários. Em termos de política prática, isso significou o desmantelamento, ou o desempoderamento legal, de todos os *pouvoirs intermédiaires*; o fim da autonomia de qualquer unidade menor que o Estado-nação, que, contudo, pretendesse ser mais que executora da vontade deste e assumisse mais poder do que o que lhe fora delegado.

Como assinala Charles Taylor, após mais ou menos dois séculos de todos esses (afinal inconclusos) esforços de unificação nacional, “comunidades minoritárias” estão “lutando para se manter”. Batalham por se conservar como são, isto é, *como comunidades*. E isso, por sua vez, significa que “essas pessoas” (Taylor não especifica quem sejam, aceitando tacitamente o postulado da unidade de interesses e destinos encarnada pelos pastores e seus rebanhos) “estão lutando por algo mais que os seus direitos como indivíduos”. Se de fato existe algo *mais do que os direitos dos indivíduos* (ou seja, algo tão importante que justifique a suspensão dos direitos dos indivíduos *na condição de indivíduos*), então, claro, a luta é inevitável, e qualquer pessoa bondosa deve solidariedade e ajuda aos lutadores. Mas o que é esse “algo mais”?

O “algo mais” (esse “algo” que torna palatáveis e até bem-vindas as restrições ao direito individual de escolha) é o “objetivo da *sobrevivência*”, e isso por sua vez significa “a continuação da comunidade através das gerações futuras”. Falando em termos mais simples, e sobretudo práticos, a busca do “objetivo da sobrevivência” apela para o direito da comunidade de *limitar ou reservar* as escolhas das gerações mais jovens e ainda não nascidas, de decidir por elas quais devem ser suas opções. Em outras palavras, o que se exige aqui é o poder de implementar, de garantir que as pessoas ajam desta maneira, e não de outra, de reduzir o âmbito de suas opções, de manipular as probabilidades; de obrigar os indivíduos *a fazer aquilo que de outra forma não fariam, de torná-los menos livres* do que poderiam ser. Por que é importante fazer isso? Taylor observa que isso deve ser feito (não se trata de um argumento novo, como nos mostra a história dos intelectuais) no melhor interesse das próprias pessoas, já que “os seres humanos só podem fazer escolhas significativas sobre seu modo de vida tendo como perspectivas alternativas que só podem alcançá-lo por meio das tradições linguísticas e culturais de sua sociedade”.²⁷

Ideia semelhante foi expressa muitas vezes por gerações de profetas e poetas da corte do *Estado-nação*, e não é de imediato óbvio por que, sob a pena de Taylor, deveria ser um argumento em favor da causa das “minorias em luta”. Para que a mudança de endereço se torne compreensível, é preciso reconhecer primeiro o corolário oculto: a percepção de que o Estado-nação não cumpriu sua promessa; de que por algum motivo ele agora faliu como fonte de “escolhas significativas quanto ao modo de vida”; de que esse nacionalismo, desrido de seu alicerce no Estado, perdeu a autoridade sem a qual a abolição dos direitos individuais de escolha não seria viável nem aceitável; e de que, no vácuo resultante, as “minorias em luta” é que agora são vistas como a segunda linha de trincheiras, onde a “escolha significativa” pode ser protegida da extinção; agora se espera que elas tenham êxito na tarefa que o Estado-nação definitivamente

deixou de realizar.

A surpreendente semelhança (ou melhor, identidade – salvo a mudança de endereço) entre as esperanças e os paradoxos nacionalistas e comunitaristas não é nada acidental. As duas visões do “futuro perfeito” são, afinal, reações de filósofos à experiência generalizada de “desencaixe” profundo e abrupto das identidades, causada pelo atual colapso acelerado das estruturas em que as identidades em geral eram inscritas. O nacionalismo foi uma resposta à destruição maciça da “indústria caseira” das identidades, e à subsequente desvalorização dos padrões de vida produzidos no plano local (e, para falar sem rodeios, de maneira irrefletida).

A visão nacionalista surgiu da esperança desesperada de que clareza e segurança da existência, que em aparência caracterizaram a vida pré-moderna, podem ser reconstruídas num nível de organização social superior, supralocal, em torno do pertencimento nacional e da cidadania de Estado fundidos numa coisa só. Por motivos demasiado amplos e numerosos para serem aqui citados, essa esperança não conseguiu se transformar em realidade. O Estado-nação revelou-se o incubador de uma sociedade moderna governada não tanto pela unidade de sentimentos quanto pela diversidade de interesses de mercado desprovidos de caráter emocional. Seu esforço profundo de desarraigar as lealdades locais parece, em retrospecto, nem tanto uma produção de identidades de nível mais elevado quanto uma operação de limpeza de área para o conto do vigário conduzido pelo mercado de modos de autodescrição rapidamente montados e logo desmantelados.

E assim, uma vez mais, “identidades significativas” (“significativas” no sentido postulado no passado pelos nacionalistas e agora pelos comunitaristas) são difíceis de concretizar. Mantê-las no lugar e intactas, não importa se por pouco tempo, sobrecarrega as habilidades (ensinadas ou aprendidas) de prestidigitação dos indivíduos, muito além de sua capacidade. Já que agora não parece se sustentar a ideia de que a sociedade institucionalizada no Estado vai dar uma ajuda, não admira que nossos olhos mirem em outra direção. Por ironia da história, contudo, estão mudando seu foco para entidades cuja destruição radical parecia ser considerada, desde os primórdios da modernidade, condição *sine qua non* de uma “escolha significativa”: agora as tão desprezadas comunidades de origem, locais e necessariamente *menos importantes que o Estado-nação* – descritas pela propaganda modernizante como paroquiais, atrasadas, dominadas pelo preconceito, opressivas e absurdas, e transformadas em alvos de cruzadas culturais organizadas em nome das “escolhas significativas” –, é que são vistas com esperança como executoras confiáveis dessa racionalização, desaleatorização, saturação de significados das escolhas humanas que o Estado-nação e a cultura nacional abominavelmente deixaram de promover.

Reconhecidamente, o nacionalismo à moda antiga, orientado para o Estado, está longe de ter completado seu curso – em particular no mundo pós-colonial, na África ou no Leste Europeu, entre os destroços deixados pelo colapso dos impérios capitalista e comunista. Lá, a ideia de uma nação que provê um lar para os perdidos e confusos é nova e, acima de tudo, ainda não experimentada. Está alojada em segurança no futuro (mesmo que o nacionalismo, tal como o comunitarismo, empregasse com entusiasmo a linguagem da herança, das raízes e de um passado comum), e o futuro é o lugar natural em que investir as esperanças e expectativas das pessoas. Para a Europa (com exceção do extremo leste, pós-colonial), por outro lado, o nacionalismo e sua maior realização, o Estado-nação, perderam muito do antigo brilho. Deixou de resolver no passado o que agora, mais uma vez, deve ser solucionado, e seria tolice esperar

que seu desempenho melhore muito nessa segunda rodada. A Europa também sabe muito bem o que o mundo pós-colonial não sabe nem quer saber: que quanto mais a obra do Estado-nação se aproxima do ideal de alicerces sólidos e lar seguro, menos há liberdade para se mover em torno de casa, e mais fétido e poluído se torna o ar lá dentro. Por essas e outras razões, nada daquilo que os Estados-nação atuais têm o costume, a capacidade ou a disposição de fazer parece adequado para enfrentar a angústia da incerteza que devora os recursos psíquicos do indivíduo na modernidade tardia ou pós-modernidade.

Nessas circunstâncias, o que torna tão atraente a visão da “comunidade natural” invocada nos textos comunitaristas é sobretudo o fato de que elas foram imaginadas de forma independente do Estado e da “cultura nacional” que ele promovia, e até em oposição a eles. É como se o Estado, em ressonância com os sentimentos populares, tivesse sido relegado pelos filósofos comunitaristas ao lado “produtor de riscos” da existência humana: ele cuida da liberdade individual, mas, do mesmo modo, abandona os indivíduos aos seus próprios recursos – patentemente inadequados – na busca da “escolha significativa”. Tal como antes o fez a nação, também agora a “comunidade natural” representa o sonho do significado – e portanto da identidade. De modo paradoxal, apesar da avidez dos comunitaristas para “enraizar” no passado (genuíno ou invocado, mas sempre pré-moderno) os novos refúgios de escolhas significativas, é o espírito moderno de aventura, de exploração do inexplorado, de tentar o que não foi tentado que os torna atraentes aos olhos dos filósofos e também de seus leitores.

Politicamente, a visão comunitarista da cultura (no sentido básico de “cultura” como *atividade* – de refinar, esclarecer, propalar, converter, empreender cruzadas culturais) se coloca em oposição à ambição homogeneizante da “cultura nacional”, tal como corporificada nas práticas de seu autoproclamado guardião e gerente, o Estado-nação. Sociologicamente falando, porém, a oposição não parece tão evidente assim.

Como vimos, a promoção pelo Estado da “cultura nacional” foi uma proclamação da cultura como “sistema” – uma totalidade encerrada em si mesma. Funcionava pela eliminação de todos os resíduos de costumes e hábitos que não se encaixassem no modelo unificado, destinado a se tornar obrigatório na área sob a soberania do Estado, agora identificada como território nacional. Esse modelo era organicamente oposto ao “multiculturalismo” – condição a partir da qual a perspectiva da cultura nacional podia ser concebida apenas de forma negativa, como o fracasso do projeto administrado pelo Estado; como a persistência de muitos conjuntos distintos e autônomos de valores e normas comportamentais; portanto, como a ausência de uma autoridade cultural dominante e incontestada.

O comunitarismo, em princípio, não rompe com essa percepção. O postulado comunitarista do multiculturalismo presume, tal como o fizera o projeto da cultura nacional, o caráter “totalista”, sistêmico, da cultura. Apenas inverte a avaliação da copresença de tantas dessas “totalidades” num único domínio político e postula sua forçosa continuação lá onde o projeto de cultura nacional propugnava sua dissolução orientada num único sistema de cultura nacional.

A suspeita em relação às ambições culturais do Estado-nação e a perda da fé nas promessas do Estado em torno de uma identidade significativa e bem-alicerçada não ocorreram ao acaso. A cultura nacional promovida pelo Estado revelou-se uma proteção frágil contra a comercialização dos bens culturais e a erosão de todos os valores, exceto daqueles do poder de sedução, da lucratividade e da competitividade. Assim, há crateras no solo onde os sinais de trânsito e os

marcos miliários pareciam fincados com firmeza. E há o medo e o ressentimento generalizados da experiência das identidades “desencaixadas”, “desobstruídas”, livremente flutuantes, desancoradas, frágeis e vulneráveis – experiência gestada em escala maciça numa situação em que a tarefa de construção e preservação da identidade é deixada à iniciativa individual, “desregulamentada” e “privatizada”, e a recursos individuais bastante inadequados.

A autoafirmação que essa condição moderna produziu no destino e nos deveres do indivíduo exige recursos consideráveis, mas a perspectiva de fornecê-los em igual medida a todos os membros da sociedade nunca se materializou e parece cada vez mais nebulosa. Com a ampliação da brecha entre o leque de escolhas publicamente proclamado e a limitada capacidade individual de optar, só podia aumentar a nostalgia pela “graça do pertencimento”. A cultura nacional promovida pelo Estado devia fornecer um contrapeso para o desespero do abandono, reduzir os danos psicológicos e estabelecer limites à atomização, ao estranhamento mútuo e à solidão, ampliados pelas forças desabridas da competição de mercado; mas não conseguiu fazê-lo – ou melhor, as esperanças de que viesse um dia a realizar essa promessa se desvaneceram, enquanto a atomização estimulada pelo mercado prosseguia inabalável, e o sentimento de incerteza ganhava força.

O comunitarismo assume a bandeira que caiu (foi solta) das mãos do Estado. Promete realizar o que ele se comprometia a fazer, mas não conseguiu: a graça do pertencimento. Na guerra declarada às forças do “desencaixe”, da “desobstrução” e da despersonalização que caracterizam a competição aberta a todos, o comunitarismo segue a mesma estratégia do Estado na época das cruzadas culturais: curar as feridas psicológicas pela unidade espiritual, enquanto se rende à invencibilidade das pressões divisionistas que foram as próprias causadoras das feridas. A cultura comum, em ambos os casos, é apresentada como a compensação pelo desarraigamento produzido pelo mercado. A promessa de compensação é dirigida em especial aos muitos que, por falta de força, tendem a afundar e se afogar, em vez de nadar nas águas turbulentas da competição. O projeto da cultura nacional e os projetos comunitaristas são unâimes quanto à inviabilidade da solução alternativa: a de tornar a liberdade e a autoafirmação realmente universais, fornecendo a cada indivíduo os recursos necessários e a autoconfiança que os acompanha, tornando redundante a compensação.

Num estudo adequadamente intitulado “Problemas falsos e verdadeiros”, Alain Touraine exigiu que distinguíssemos dois fenômenos (ou programas) confundidos com muita frequência, em detrimento do debate público: “multiculturalismo” e “multicomunitarismo”: “O pluralismo cultural só pode ser alcançado desmantelando-se as comunidades definidas pela relação com uma sociedade, uma autoridade e uma cultura. É necessário rejeitar a noção de uma sociedade multicomunitarista a fim de defender a ideia de uma sociedade multicultural.”²⁸

Longe de serem duas faces da mesma moeda, o multiculturalismo e a ideia comunitarista estão em total oposição: “A criação de sociedades e autoridades políticas com base na identidade cultural e em tradições comuns é contrária à ideia de multiculturalismo.” Seu resultado genuíno seria, em vez disso, “a fragmentação do espaço cultural numa pluralidade de fortalezas comunitárias, ou seja, em grupos politicamente organizados cujos líderes retiram a legitimidade, a influência e o poder do apelo exercido pela tradição cultural”.

Invocações aos direitos das comunidades de preservar sua distinção cultural com frequência

“ocultam a brutalidade do poder ditatorial sob uma crosta de culturalismo”. Há muito capital político no desespero dos despossuídos e na insegurança dos tantos outros que temem a privação como perspectiva possível – e existem inúmeros líderes comunitários em potencial ávidos por fazer uso dele com a ajuda das redes culturalistas.

Investigamos até agora as similaridades entre o nacionalismo de Estado e o projeto comunitarista; essas similaridades limitaram-se, em última instância, aos interesses investidos por ambos os programas na “sistematicidade” da cultura, em sufocar a diferença e eliminar a ambivaléncia das escolhas culturais a fim de criar uma totalidade imaginada capaz de resolver a espinhosa questão da identidade social. Mas observemos que existem diferenças também entre os dois projetos – e diferenças seminais, sem dúvida alguma.

Em primeiro lugar, o projeto da cultura nacional foi concebido como suplemento necessário a outra ideia moderna: a universalidade da cidadania. A comunidade nacional devia ser outra face da república de direitos e deveres iguais – indiferente, em prol da igualdade dos cidadãos, às escolhas culturais que eles pudessem fazer. A república dos cidadãos é também uma república de indivíduos que assumem riscos. Como lembrou certa vez Iosif Brodski, a pessoa livre é aquela que não se queixa em caso de derrota, e ser um cidadão livre implica a possibilidade constante de derrota e a disposição de assumir a responsabilidade por suas consequências.

O suplemento da cultura nacional era de fato necessário para integrar o que a impessoalidade da cidadania havia separado; em princípio, embora nem sempre na prática, permitia que a república dos cidadãos iguais funcionasse com tranquilidade; e, coletivamente, dava segurança aos cidadãos contra as consequências perniciosas de suas escolhas feitas na condição de indivíduos, prometendo estender a rede de proteção da solidariedade comunal sob a corda bamba individual. O serviço da rede de proteção, na verdade, era mútuo: a república oferecia a segurança dos direitos dos cidadãos e os protegia dos extremismos das cruzadas culturais. A relação entre a cultura nacional e os projetos republicanos não estava livre de atritos; mas foi precisamente graças à tensão entre os dois projetos que a condição moderna pôde emergir e se desenvolver.

Nesse sentido, o projeto comunitarista revela uma veia antimoderna bastante pronunciada. Não é restringido e mantido dentro de limites pelo compromisso do Estado-nação com a república e a liberdade dos cidadãos. A comunidade cultural é apenas o que ela se declara – uma comunidade *cultural*, que existe apenas por cortesia da tradição comum (ou de seu pressuposto). Tem a ver com o cerceamento da livre escolha, com a promoção da preferência por uma escolha cultural e a protelação de todas as outras – com vigilância e censura estritas. Há, portanto, todas as razões para se ter a expectativa de que as comunidades empurrem sua intolerância cultural até limites que o menos tolerante dos Estados-nações dificilmente atingiu. Na verdade, a comunidade cultural dos comunitaristas éposta numa situação do tipo “conforme-se ou morra”.

A segunda diferença é consequência da primeira. A comunidade cultural do projeto comunitarista – necessariamente autoconsciente, autoprovocada, postulada – nada tem para mantê-la unida além da lealdade inabalável de seus membros. A esse respeito, é muito diferente da comunidade pré-moderna que em tese ela revive ou imita – uma “totalidade” genuína, em que os aspectos da vida agora analiticamente isolados do restante da vida e sintetizados como “cultura” eram interligados ou fundidos com outros aspectos, e jamais codificados como um

conjunto de regras a serem aprendidas e seguidas, muito menos apresentados como uma tarefa. Ela também é profundamente diferente do projeto moderno de “comunidade nacional”, o qual – realisticamente ou não – tinha como alvo a recriação dessa totalidade em plano supralocal.

Por esse motivo, na ideia de comunidade cultural *postulada*, a “cultura” é encarregada de funções integradoras que a comunidade não tem força para desempenhar por si mesma. Essa comunidade deve ser vulnerável desde o princípio e consciente de sua fragilidade – o que torna toda tolerância e transigência quanto às crenças que se deve ter e aos modos de vida a se seguir um luxo que ela não pode sustentar. Normas culturais transformam-se nos temas políticos mais quentes; pouca coisa na conduta dos membros da comunidade é indiferente à “sobrevivência” do todo e pode ser deixada ao arbítrio e à responsabilidade dos próprios integrantes. Segundo a regra de Frederick Barth, todas as marcas distintivas genuínas devem ser ampliadas em importância, e cabe procurar ou inventar novas distinções para separar a comunidade de seus vizinhos – em particular, de vizinhos fisicamente (economicamente, politicamente) próximos, parceiros do diálogo e das trocas. Uma condição “sem alternativas” deve ser imposta a um mundo em que todos os outros aspectos da vida promovem e oferecem uma variedade de opções; a homogeneidade cultural deve ser imposta, por esforço consciente, a uma realidade inerentemente pluralista.

A comunidade cultural, portanto, deve ser um espaço de coerção cultural – ainda mais dolorosa por ser *vivenciada*, vivida, como coerção. Só pode sobreviver à custa da liberdade de escolha de seus membros. Não pode perpetuar-se sem vigilância estrita, exercícios de disciplina e penalidades severas para qualquer desvio em relação às normas. É, assim, não tanto “pós-moderna”, mas “antimoderna”: propõe reproduzir, de forma ainda mais severa e impiedosa, todos os excessos mais sinistros e odiosos das cruzadas culturais contra a ambivalência associadas ao processo de construção nacional, enquanto milita contra a autoafirmação e a responsabilidade individual, também produtos da revolução moderna, que costumavam contrabalançar e amortecer as pressões homogeneizantes. No mundo da pós-modernidade ou da modernidade tardia, caracterizado pelo livre fluxo de informações e por uma rede global de comunicação, a “comunidade cultural”, por assim dizer, nada contra a corrente.

A terceira marca distintiva da “comunidade cultural” dos comunitaristas vem da seguinte contradição: pregadores e defensores das comunidades culturais quase inevitavelmente desenvolvem uma mentalidade de “fortaleza sitiada”. Na verdade, quase todas as características do mundo circundante parecem conspirar contra o projeto. O sentimento de fragilidade não alimenta a confiança, enquanto a falta de confiança alimenta uma suspeita que beira a paranoíá. Para sua própria segurança espiritual, as comunidades culturais precisam de muitos inimigos – quanto mais malvados e ardilosos melhor. Os pregadores e potenciais líderes das comunidades culturais se sentem muito bem no papel de patrulheiros de fronteira. O movimento e o diálogo transfronteiriços são para eles um anátema; a proximidade física de pessoas de diferentes modos de vida, uma abominação; a livre troca de ideias com essas pessoas, o mais fatal dos perigos.

Talvez fosse isso que Touraine tinha em mente quando falou das comunidades culturais defendidas pelos comunitaristas como ditaduras maldiforçadas. Se o “multiculturalismo”, ao menos em algumas de suas versões, pode ser uma força unificadora e integradora, “inclusiva”, essa chance não é dada ao “multicomunitarismo”. Este último é um fator de divisão, “exclusivista” por natureza, com interesses na quebra da comunicação. Só pode gerar

intolerância e separação social e cultural.

Se o multiculturalismo, ao mesmo tempo que eleva a diversificação cultural ao status de valor supremo, atribui à variação cultural uma validade potencialmente universal, o multicomunitarismo viceja na peculiaridade e no caráter intraduzível das formas culturais. Para o primeiro, a diversidade cultural é universalmente enriquecedora; para o segundo, os valores universais empobrecem a identidade. Os dois programas não se comunicam – travam um diálogo de surdos.

Fica-se imaginando em que medida esse debate é um beco sem saída para o qual a visão “totalista”, sistêmica, de cultura deve mais cedo ou mais tarde conduzir o protagonista de uma sociedade pluralista e diversificada de tipo pós-moderno ou tardiomoderno. Também se imagina quanto progresso se pode fazer na solução das diferenças quando se está preso a essa visão, com a qual os dois programas, explícita ou tacitamente, concordam.

Os programas multiculturalista e multicomunitarista são duas diferentes estratégias para enfrentar uma situação do mesmo modo diagnosticada: a copresença de *muitas culturas numa mesma sociedade*. Parece, contudo, que, para começo de conversa, o diagnóstico é falso. A característica mais preeminente da vida contemporânea é a *variedade cultural* das sociedades, e não a *variedade de culturas* numa sociedade: aceitar ou rejeitar uma forma cultural não é mais algo negociável (se é que já foi); não exige a aceitação ou rejeição de todo o estoque nem significa uma “conversão cultural”. Mesmo que no passado as culturas fossem sistemas completos, em que todas as unidades eram fundamentais e indispensáveis para a sobrevivência de todas as outras, com certeza elas deixaram de ser assim. A fragmentação afetou todos os campos da vida, e a cultura não é exceção.

Num ensaio sintomaticamente intitulado “Who needs identity”, Stuart Hall propõe a distinção entre as compreensões “naturalista” e “discursiva” dos processos identificatórios. De acordo com a primeira, “a identificação é construída com base no reconhecimento de alguma origem comum ou de características compartilhadas com outra pessoa ou grupo, ou com um ideal, e com o estreitamento natural da solidariedade e da fidelidade estabelecidas sobre esse alicerce”. De acordo com a segunda, “a identificação é uma construção, um processo sempre inacabado – sempre ‘sendo feito’. Não é determinado no sentido de poder sempre ser ‘ganhado’ ou ‘perdido’, sustentado ou abandonado”. A segunda compreensão consegue apreender o verdadeiro caráter dos processos de identidade contemporâneos.

[O conceito] de identidade *não* assinala esse cerne estável do self, desenrolando-se do princípio ao fim, sem mudança, através das vicissitudes da história. ... Nem é esse self coletivo ou verdadeiro se escondendo dentro de muitos outros, mais superficiais ou artificialmente impostos, que um povo com uma história e uma ancestralidade comuns compartilha.

As identidades nunca são unificadas, e, na era da modernidade tardia, são cada vez mais fragmentadas e fraturadas; nunca singulares, mas múltiplas, construídas sobre discursos, práticas e posições diferentes, muitas vezes cruzadas e antagônicas.²⁹

As observações de Stuart Hall são cruciais e merecem toda atenção. Se levadas a sério,

exigem uma revisão e um repensar profundos dos conceitos empregados e gerados no contínuo debate sobre “identidade cultural”.

Tome-se, por exemplo, o conceito de intercâmbio transcultural; ou, melhor ainda, de difusão cultural. A difusão, antes um evento perturbador na vida cotidiana das culturas, agora se tornou o modo de existência do dia a dia. Pode-se ir um passo adiante, contudo, e concluir que o próprio termo perdeu utilidade. O conceito de difusão só faz sentido quando visto como um tráfego entre entidades integrais, bem-definidas: quando, em outras palavras, o próprio tratamento das culturas como totalidades distintas faz sentido. É de duvidar, porém, se ele (ainda) o faz. Se não existem regras, não há exceções; se não existem totalidades abrangentes e fechadas em si mesmas, não há difusão. A ideia de difusão ou intercâmbio transcultural não ajuda a compreender a cultura contemporânea. Tampouco outros conceitos tradicionais da análise cultural, como, por exemplo, o de assimilação ou acomodação – da mesma forma intimamente associados à realidade “sistêmica” ou à visão sistêmica de cultura.

A ideia de “multiculturalismo” não vai tão longe como o “multicomunitarismo” em sugerir o fechamento das culturas em si mesmas e sua superposição com populações em condição semelhante (embora somente por motivos espirituais). E, no entanto, ele vai longe o bastante nessa direção para que seja responsabilizado pela dinâmica da cultura contemporânea. Afinal, também está sujeito à acusação de sugerir que a peculiaridade da cultura continua a ser a realidade básica, e que todos os movimentos e misturas de valores, símbolos, significados, artefatos, padrões de comportamento e outras coisas culturais são, por conseguinte, secundários – mais ou menos um fator de confusão, uma anormalidade, mesmo que não repreensível ou censurável.

O mesmo é sugerido por termos hoje na moda, como hibridismo, mestiçagem ou transplante cultural: todos eles implicam um espaço cultural dividido de forma mais ou menos nítida em lotes distintos, cada qual marcado por uma diferença mais ou menos claramente definida entre “dentro” e “fora”, com o tráfego sobre as fronteiras limitado e controlado. Casamentos mistos são permitidos nesse esquema, mas a prole híbrida logo reivindica seu próprio território soberano. Seja pró ou contra a vontade de seus usuários, termos como “multiculturalismo”, “hibridismo” etc. evocam essa imagem (afinal, dependem dela para sua compreensão); uma imagem conveniente, talvez, como disfarce para ambições políticas, mas que perde depressa o contato com a realidade. Seria melhor abandoná-la – ao mesmo tempo que a terminologia do debate cultural que ela evoca e ressuscita.

A característica mais preeminente do atual estágio cultural é que a produção e distribuição dos produtos culturais agora adquiriram, ou estão em vias de adquirir, grande dose de independência em relação às comunidades *institucionalizadas*, em particular às comunidades territoriais *politicamente institucionalizadas*. A maioria dos padrões culturais atinge o domínio da vida cotidiana a partir de fora da comunidade, e a maior parte deles detém um poder de persuasão muito superior a qualquer coisa que os padrões nativos possam sonhar em reunir e afirmar. Eles também viajam a uma velocidade inacessível ao movimento corporal, o que os coloca a uma distância segura da negociação face a face ao estilo da ágora; sua chegada, como regra, pega os destinatários de surpresa, e a duração da visita é muito curta para permitir o teste dialógico.

Os produtos culturais viajam livremente, sem se preocupar com fronteiras entre estados e províncias. Salvo a censura ao estilo Khmer Vermelho ou Talibã, ou a proibição de produtos

eletrônicos, sua presença ubíqua não pode ser impedida. Se as barreiras linguísticas ainda são capazes de obstar ou reduzir a velocidade de seu movimento, sua capacidade de fazer isso vai encolhendo a cada passo sucessivo no desenvolvimento da tecnologia eletrônica.

Isso não significa o desaparecimento final das identidades culturais. Mas representa, sim, que elas, e a difusão de padrões e produtos culturais, mudaram de lugar – pelo menos quando comparadas com suas versões na imagem ortodoxa da cultura. Mobilidade, desarraigamento e disponibilidade/acessibilidade global dos padrões e produtos culturais constituem agora a “realidade primária” da cultura; como identidades culturais distintas, só podem emergir como resultados de uma longa cadeia de “processos secundários” de escolha, retenção e recombinação seletivas (os quais, o que é mais importante, não são bloqueados quando a identidade em questão de fato emerge).

Sugiro que a imagem mais capaz de apreender a natureza das identidades culturais é a de um *redemoinho*, e não a de uma *ilha*. As identidades mantêm sua forma distinta enquanto continuam ingerindo e vomitando material cultural raras vezes produzido por elas mesmas. As identidades não se apoiam na singularidade de suas características, mas consistem cada vez mais em formas distintas de selecionar/reciclar/rearranjar o material cultural comum a todas, ou pelo menos potencialmente disponível para elas. É o movimento e a capacidade de mudança, e não a habilidade de se apegar a formas e conteúdos já estabelecidos, que garante sua continuidade.

Relatividade da cultura e universalidade dos homens

Enquanto a *pluralidade cultural* for teorizada como *pluralidade de culturas*, os estudiosos do assunto só poderão ver a comunicação e a comparação transculturais como um de seus problemas centrais. Uma vez que cada cultura divide o universo cultural em “dentro” e “fora”, há pelo menos duas – é provável que haja infinitas – formas de interpretar o significado dos produtos culturais. Pode haver muitas interpretações “de fora”, mas todas elas distorcem, de um modo ou de outro, a compreensão “de dentro”. Se acrescentarmos o pressuposto tácito de que a interpretação de dentro é privilegiada em relação a todas as outras, tal como o privilégio de que goza a verdade em relação aos erros, então o alvo ideal estabelecido para as leituras “de fora” é abordar de modo tão próximo quanto possível o significado que um determinado produto cultural tem para seus produtores/usuários nativos. O problema é como se aproximar o suficiente dessa compreensão de dentro sem perder contato com o seu próprio universo de significados. Essa parece ser a principal dificuldade que aflige a “tradução transcultural”.

Os historiadores, que exploram terras jamais visitadas pelas pessoas comuns, por causa da distância temporal, e os etnólogos, que examinam terras igualmente não vistas em razão da distância espacial, fornecem casos paradigmáticos para a condição dos peritos em tradução. Seu dilema foi resumido com sucesso por Cornelius Castoriadis:

O historiador ou o etnólogo são obrigados a tentar compreender ou o universo dos babilônios ou dos bororos ... como se o vivenciassem, e ... a evitar introduzir nele determinações que não existiam para essa cultura. ... Mas não se pode parar por aí. O etnólogo que tenha assimilado tão profundamente a visão de mundo dos bororos a ponto de não poder continuar

vendo o mundo de outra maneira não é mais um etnólogo, mas um bororo, e os bororos não são etnólogos. A *raison d'être* do etnólogo não é ser assimilado pelos bororos, mas explicar aos parisienses, aos londrinos e aos nova-iorquinos, em 1965, a outra humanidade representada pelos bororos. Portanto, ele só pode fazê-lo pela *linguagem*.³⁰

Castoriadis assinala de imediato que a linguagem traduzida e aquela por meio da qual a versão é disponibilizada aos parisienses e nova-iorquinos não são “códigos equivalentes” – elas são estruturadas por diferentes “significações imaginárias”. Para fazer seu trabalho de forma adequada, a tradução deve aproximar tanto quanto possível dessas significações. Porém, quando esse fim parece prestes a ser alcançado, quando ele está bem perto, ela pode, literalmente, ser tragada, e suas locuções serão tão ilegíveis para os leitores domésticos quanto as experiências que buscou traduzir.

Aspirantes a antropólogo costumavam ser advertidos com a triste história de Frank Cushing, considerado o maior expert em cultura zuni. Quanto mais ele entendia os zunis, mais sentia que seus relatos, recebidos e louvados com gratidão pelos colegas antropólogos, distorciam a realidade zuni, em vez de transmitila. Ele começou a suspeitar de que toda tradução fosse uma deformação. Não se satisfazia com sua própria compreensão, não importa em que nível ela estava; a cada base que alcançava, descobria outra por baixo. Em busca da tradução perfeita, Cushing decidiu vivenciar o universo zuni a partir “de dentro”. Consegiu: os zunis o aceitaram como um deles e lhe concederam a maior honraria que um zuni pode obter, o cargo de arquissacerdote do Arco-Íris. Desde então, porém, Cushing não escreveu uma única frase de antropologia.

Há uma descrição paradigmática da situação do etnólogo no maravilhoso conto “A busca de Averróis”, do grande escritor argentino Jorge Luis Borges – pensador que se sente em casa em todas as tradições convergentes no mundo das modernas classes letradas. Intrigado pelas palavras “tragédia” e “comédia” encontradas no texto de Aristóteles, o Averróis do conto de Jorge Luis Borges pelejou durante dias sem fim para encontrar a tradução adequada em árabe. Seu problema, contudo, não era apenas uma questão de dicionário, de linguística. Ele foi mais fundo: em toda sua vida, Averróis nunca fora ao teatro, invenção ignorada e estranha no mundo islâmico em que nascera e vivera. Não tinha experiência daquilo a que essas palavras desconhecidas poderiam referir-se. No final, Averróis escreveu as seguintes linhas: “Aristu dá o nome de tragédia a seus panegíricos, e o de comédia a sátiras e anátemas. Tragédias e comédias admiráveis são abundantes nas páginas do Corão e nas *mohalacas* do santuário.” Com insuperável clareza, Borges revela o sentido do que aconteceu:

No conto precedente, tentei narrar o processo de uma derrota. Pensei primeiro no arcebispo de Canterbury, que tomou a si a tarefa de provar que existe um Deus; depois, nos alquimistas, que buscavam a pedra filosofal; depois, nas vãs trisseções do ângulo e na quadratura dos círculos. Mais tarde refleti que seria mais poético contar o caso de um homem que estabelece para si mesmo um objetivo que não é proibido para os outros, mas para ele. Lembrei-me de Averróis, que, encerrado na esfera do islã, não podia conhecer o significado dos termos tragédia e comédia.

Vem então o ponto principal, o relato de uma autodescoberta notável, antecipando em boa quantidade de anos as tormentosas e deslumbrantes revelações introspectivas dos antropólogos culturais:

Relatei este caso: enquanto eu prosseguia, senti o que aquele deus mencionado por Burton deve ter sentido quando tentou criar um touro, e em vez disso criou um búfalo. Senti que o trabalho estava zombando de mim. Senti que Averróis, tentando imaginar o que era um drama sem jamais ter suspeitado o que era um teatro, não foi mais absurdo do que eu, tentando imaginar Averróis sem qualquer outra fonte senão alguns poucos fragmentos de Renan, Lane e Asín Palacios. Senti, na última página, que minha narrativa era um símbolo do homem que eu era quando a escrevi, e que, para compor essa narrativa, eu tinha de ser aquele homem, e para ser aquele homem eu tinha de compor a narrativa, e assim por diante, *ad infinitum*. (No momento em que eu deixar de acreditar nele, “Averróis” desaparecerá.)³¹

A difícil sabedoria obtida por leitores ocidentais a partir de culturas estrangeiras após alguns séculos de autoconfiança injustificada, embora, por isso mesmo, não menos arrogante, já está toda aqui – nas ruminações da mente privilegiada lançando seus pensamentos dentro do mundo que o centro classifica de periférico –, mas, por essa mesma razão, mantido por força no topo da “barricada da tradução”.

A tradução é um processo de autocriação e também de criação mútua; longe de exercer a autoridade de colocar o traduzido no devido lugar, o tradutor deve primeiro elevar-se ao plano do traduzido; mas se a tradução cria o texto traduzido, também cria o tradutor. Sem o relato da busca de Averróis, o Averróis que busca desaparece; tanto tradutor quanto traduzido ganham vida e desaparecem no processo da tradução – cada qual é uma tela imaginária em que se projeta o mesmo trabalho contínuo de comunicação. Muitas vezes nos preocupamos com o que se “perde na tradução”. Talvez nos preocupemos indevidamente, ou com a coisa errada: de todo modo, nunca *saberemos* o que se perde, e, se viermos a saber, não conseguiremos *compartilhar* nosso conhecimento com aqueles para quem gostaríamos de traduzir. Em vez disso, avaliemos os ganhos. Há coisas que só podem ser ganhas na tradução.

Durante a maior parte de sua história, a teoria da hermenêutica – da compreensão daquilo que não é imediatamente compreensível ou que traz consigo o perigo da compreensão equivocada – era uma narrativa dos feitos dos que buscam a verdade na terra do preconceito, da ignorância e do desconhecimento de si mesmo; a história do lançar luz sobre as trevas, da luta contra a superstição, da correção do erro – e outras formas de limpar as manchas deixadas por acidentes da história, sempre locais e com muita frequência distantes, sobre a face pura do significado objetivo e do universalmente válido. Nessa narrativa, o intérprete era uma máscara do legislador; esperava-se que o intérprete construído por essa narrativa revelasse a verdade daquilo que os que vivenciaram a experiência interpretada, pela sua própria ingenuidade passada e não esclarecida, eram incapazes de perceber. Tal como Marlow e Kurtz, personagens de Joseph Conrad, o explorador de outras culturas era pressionado pelo impulso de lançar luz sobre o que até então fora “o coração das trevas”. Em última instância, a tradução não era um intercâmbio entre duas línguas diferentes, muito menos um intercâmbio idêntico entre duas línguas equivalentes, mas o

ato de elevar o contingente ao plano do objetivo pela imposição legislada do significado, para a qual só o tradutor, não o traduzido, estava qualificado.

Na famosa palestra de 1983 que introduziu no atual discurso sociocientífico o conceito de “antirrelativismo”,³² e em numerosos estudos publicados mais tarde, Clifford Geertz popularizou a ideia de que, no mundo do explorador de “outra cultura”, os “nativos”, imersos em seus mundos também contingentes, situavam-se dos *dois lados* do encontro. Não existe um ponto de observação supracultural e supra-histórico (e portanto livre de toda contingência) a partir do qual o significado verdadeiro e universal possa ser avistado e depois retratado; nenhum dos parceiros do encontro ocupa essa posição. A tradução é um *diálogo* contínuo, incompleto e inconclusivo que tende a continuar assim. O encontro de duas contingências, ele próprio, é uma contingência; nenhum esforço impedirá que assim o seja. O ato da tradução não é um evento singular que possa acabar com a necessidade de novos esforços de tradução. O local de encontro, a terra de fronteira das culturas, é o território em que os limites são constante e obsessivamente traçados só para serem violados e retraçados vezes sem conta – e não menos pelo fato de os dois parceiros emergirem modificados de cada sucessiva tentativa de tradução.

A tradução transcultural é um processo contínuo que *ajuda* ao mesmo tempo que *constitui* a co-habitação de pessoas que não podem nem se dar ao luxo de ocupar o mesmo espaço, quanto mais de delinear o espaço comum em suas formas próprias, distintas. Nenhum ato de tradução deixa um dos parceiros intacto. Ambos emergem do encontro modificados, diferentes do que eram no começo – assim como a tradução deixada para trás no momento em que foi completada necessita de uma “nova tentativa”; essa mudança recíproca é o trabalho da tradução.

Anthony Giddens faz inúmeros comentários sobre a viagem antropológica de Nigel Bailey à Indonésia, que, a seu ver, estabeleceu o padrão de abordagem que os estudiosos de “outras culturas” podem e devem seguir. “A antropologia”, observa Giddens com aprovação, “descobriu o que se poderia denominar a *inteligência* essencial de outras culturas e tradições”.³³ Mas o fez com atraso. Por um longo tempo, seguir os cânones da metodologia ortodoxa significava observar nos relatos antropológicos o princípio da “ausência de autor”. Essa pretensa ausência era, contudo, um disfarce para a presunção de superioridade do autor, de sua onisciência: como se ele se dissolvesse e desaparecesse – com todas as suas falhas e tolices particulares ou socialmente produzidas – no conhecimento objetivo pelo qual atuou como portavoz. (“A anatomia do homem”, explicou Karl Marx, é a chave para a anatomia do macaco; segundo essa visão, as “formas superiores” da evolução humana revelam o que eram as “formas inferiores”: elas tateavam no escuro para atingir a verdade que só se abre a suas sucessoras “mais avançadas”.) Na visão de Giddens, a pretensa “ausência do autor” teve como efeito o fato de que os estudos assim produzidos não fossem “engajamentos dialógicos plenos com ‘outras culturas’”. Em sua viagem à Indonésia, Bailey comportou-se de forma diferente – admirável: “É *ele* o *ingênuo*, e não as pessoas que vai investigar. É como um *Lucky Jim* do mundo antropológico.”

Giddens apreende aqui a essência da nova antropologia, feita sob medida para o mundo pós-colonial, no qual as fronteiras, em sua maioria, são encontros entre estranhos aos quais ninguém compareceu tendo no bolso a permissão de estabelecer um programa. Todos os residentes da zona de fronteira têm agora pela frente tarefa semelhante. Compreender, não censurar; interpretar, não ordenar; abandonar o solilóquio em favor do diálogo – parece ser este o preceito

para as novas ciências humanas, mais humildes; porém, pela mesma razão, mais poderosas, prometendo aos homens e mulheres desnorteados que vivem em nossa era algum discernimento e um pouco de orientação para enfrentar a massa de experiências cada vez mais descoordenadas e amiúde contraditórias – e, pela primeira vez, capazes de cumprir sua promessa. No entanto, há mais coisas a serem ditas.

O que foi exposto parece ser também o preceito para as ciências humanas feitas sob medida para nossa era de intercâmbio e comunicação globais, de um tempo achatado e de um espaço encolhido ou abolido de vez. Nesse tipo de mundo, fronteiras interculturais só podem ser traçadas experimentalmente, e só conseguem ter uma vida tênue, perigosa e precária. São sobretudo imaginadas – e a imaginação que as sustenta enfrenta obstáculos enormes: virtualmente, todas as forças materiais e espirituais de nossos tempos devem ser computadas entre seus adversários. As fronteiras reais ou putativas são atravessadas com tanta frequência que, em vez de falar de marcos divisórios que podem ser alternadamente preservados ou rompidos, é mais adequado descrever nossa situação como a de uma vida que se leva na *zona de fronteira*. Aquilo que os limites devem manter separado é misturado e espalhado de forma aleatória, e as linhas de divisão jamais passam de projetos inacabados que se destinam (e na verdade tendem) a ser abandonados antes de atingir qualquer coisa próxima de sua conclusão. Linhas são traçadas sobre areia moveida apenas para se apagar e ser retraçadas no dia seguinte.

Wojciech Burszta, um membro distinto da brilhante geração de antropólogos poloneses que tanto fez para avaliar esse novo estado de coisas, assinala que “a teoria tradicional da cultura, tão bem-testada no caso de populações estáveis, isoladas, relativamente pequenas, economicamente simples e autocentradas, é inútil diante de “culturas em movimento”.

As culturas tornam-se interdependentes, penetram-se, nenhuma é um “mundo por direito próprio”, cada uma delas tem status híbrido e heterogêneo, nenhuma é monolítica e todas são intrinsecamente diversificadas; há, a um só tempo, *mélange* cultural e globalidade da cultura.

... A época das viagens intelectuais às “periferias silenciosas” chegou ao fim; estas últimas falam por si mesmas, ou viajaram elas próprias para o centro, inúmeras vezes sem convite.³⁴

Encara-se com suspeita, conclui Burszta, a própria noção de “cultura” como entidade fechada em si mesma, internamente consistente e estritamente circunscrita. Seria preferível abandonar de vez a hipótese de culturas distintas e, em vez disso, falar de “alteridade” – um modo de existência e coexistência tão universal quanto não sistêmico e muitas vezes aleatório. A diferença é o modelo do mundo à nossa volta, a diversidade é o modelo do mundo dentro de cada um de nós. Agora somos todos tradutores, sempre que conversamos uns com os outros – mas também sempre que refletimos sobre aquilo que percebemos, de maneira justificada, mas em ampla medida de forma putativa, como nossos próprios pensamentos.

Mencionei antes a posição antirrelativista de Geertz. Há uma ideia semelhante, embora um tanto diferente, na obra de Richard Rorty: o programa do anti-anti-ethnocentrismo. Alguns críticos da antropologia cultural ortodoxa consideravam a alteridade um sintoma de paroquialismo e particularismo local, assim como de ignorância, imaturidade ou outras manifestações de

inferioridade, ao mesmo tempo que, de modo equivocado, julgavam sua própria perspectiva, igualmente local e contingente, o ponto de vista objetivo e universal. Eles proclamaram, em vez disso, a *igualdade* de todas as escolhas culturais, negando assim a possibilidade de comparações e avaliações transculturais. Em seu justificado ressentimento contra o extremismo ortodoxo, eles pularam para o extremo oposto, tornando-se, assim, alvo fácil para a crítica, vinda desta vez dos quadrantes preocupados com as consequências éticas ameaçadoras de uma postura radicalmente relativista. O anti-anti-relativismo de Rorty pretende manter distância das duas posições extremas, mas se refere ao estágio cultural contemporâneo para demonstrar que a postura extremista é, antes de mais nada, desnecessária.

O anti-anti-relativismo de Rorty implica, grosso modo, o seguinte: não é verdade que todos os valores e preceitos culturais sejam igualmente justos apenas pelo fato de terem sido escolhidos em algum lugar e em algum estágio da história. Algumas soluções culturais decerto são “mais iguais que outras”. Não no sentido antes afirmado, de serem respostas endémicamente superiores aos problemas universais da condição humana, mas apenas no de que, ao contrário de outras culturas, elas estão prontas a levar em consideração sua historicidade e sua contingência próprias, e também a possibilidade de comparação em termos iguais.

Uma cultura pode proclamar sua superioridade na medida em que esteja preparada para examinar seriamente as alternativas culturais, tratá-las como parceiras num diálogo – não recipientes passivos de homilias monológicas – e como fontes de enriquecimento – não coleções de curiosidades esperando para serem censuradas, enterradas ou confinadas num museu. A superioridade dessas soluções culturais consiste em não se fiarem em sua própria superioridade substantiva e reconhecerem a si mesmas como uma presença contingente que, como todos os seres contingentes, precisa ainda se justificar em termos substantivos – e também em termos de seu valor ético.³⁵

Ora, tudo isso é precisamente a característica da “zona de fronteira” – liberal, democrática e acima de tudo *tolerante*, ou seja, à medida que essa zona continue liberal, democrática e tolerante, o que, como zona de fronteira, ela tem uma chance até considerável de ser. Liberal e democrático significa estar “no modo dialógico” – convidativamente aberto e hospitaleiro, pensando nas fronteiras como locais de encontro e conversação agradável, e não espaços de controle de passaportes e vistos, de checagem alfandegária. Significa ser inclusivo, não exclusivo – tratar os outros como sujeitos falantes, presumindo seu direito e capacidade de falar pelo menos até prova em contrário, e esperando por uma nova luz que venha do exercício desse direito.

Tudo isso *pode ser* a vida na zona de fronteira que nós – por escolha ou necessidade – habitamos. Mas não há garantia – nenhuma “inevitabilidade histórica” – de que assim o seja. A polivocalidade pode provocar tanto ressentimento quanto prazer. A confusão, a ambivalência e a incerteza que podem acompanhá-la mostram que a vida na zona de fronteira não é só cerveja e futebol, podendo inspirar indignação, vergonha e raiva. Essa área é um território de intenso intercâmbio – solo fértil para a tolerância e até para a compreensão mútua, mas também local de brigas e disputas eternas, terreno fecundo também para mágoas e xenofobia tribais. A condição cultural do tipo zona de fronteira é notória por ser fraturada por tendências opostas e hostis, ainda mais difíceis de conciliar pelo fato de surgirem da mesma condição.

Que tendência acabará prevalecendo, esta é uma questão em aberto: devemos estar alertas para teorias que se proclamem ocupar o espaço de escolhas históricas. Argumentos poderosos podem ser reunidos em favor da deprimente expectativa do entrincheiramento comunal e da hostilidade intercomunal, muda ou vociferante; e, da mesma forma, em defesa da probabilidade de se avançar na eliminação dos marcos divisórios culturais. Seja qual for a direção dos eventos, talvez seja prudente dar ouvidos à advertência de Michel Foucault:

O que é bom é algo que vem com a inovação. O bom não existe como tal, num céu atemporal, com pessoas que seriam como os Astrólogos do Bem, com a tarefa de determinar qual a natureza favorável das estrelas. O bom é definido por nós, é praticado e inventado. E esse é um trabalho coletivo.³⁶

Não existe astrólogo, não existem pessoas dotadas de uma linha telefônica direta com a ordem predeterminada da criação – por mais numerosos que sejam os candidatos a tais ocupações. “Melhor” e “pior” não são selecionados de antemão, e nenhuma forma de filtragem pode ser considerada infalível. O bom não pode ser garantido – mas pode ganhar a oportunidade de aparecer: ao prosseguir o trabalho coletivo, ao dar continuidade à negociação, resistindo com sucesso a toda conclusão prematura (um pleonismo, sem dúvida: na questão dos valores, nenhuma conclusão pode ter data fixada – toda conclusão só pode ser prematura).

Nossa época, a do pluralismo cultural como algo distinto da pluralidade de culturas, não é a era do niilismo. Não é a ausência de valores nem a perda de sua autoridade que torna a condição humana confusa e as escolhas difíceis, mas a multiplicidade de valores, frouxamente coordenados e ligados (embora de modo deficiente) a uma variedade de autoridades diferentes, muitas vezes discordantes. A afirmação de um conjunto de valores não mais se faz acompanhar da detração de todos os outros; o resultado é uma situação de comutação constante – experiência enervadora, que torna atraente a promessa de uma “grande simplificação”.

A proteção do “trabalho coletivo” de Foucault não é de forma alguma garantida – a disposição para a negociação e o diálogo é fustigada e desgastada pelo sonho contrário, de uma escolha final que tornaria todas as outras escolhas redundantes e irrelevantes. O verdadeiro dilema é reconhecer a validade, as “boas razões” de muitos valores e a tentação de depreciar e condenar valores outros que não aqueles hoje escolhidos. Como Jeffrey Weeks afirmou: “O problema não está na ausência de valores, mas em nossa incapacidade de reconhecer que existem muitas formas diferentes de sermos humanos, e em articular as correntes comuns que com frequência as unem.”³⁷

Esse problema, contudo, é em si mesmo uma fonte de problemas. Correntes apresentadas como “comuns” podem ser instrumentos da erosão de valores. Parece que a agora espantosa popularidade dos “valores econômicos” – como eficácia, eficiência, competitividade – se baseia em considerável medida em sua indiferença à qualidade dos valores que eles propõem como “denominador comum”. Esses valores econômicos em tese oferecem um guia infalível para a escolha simplesmente dissimulando, depreciando ou apagando tudo aquilo que tornou a escolha necessária, e o “trabalho coletivo” indispensável, em primeiro lugar: a diferença genuína entre várias formas de sermos humanos, o bem que cada uma delas promove, a impossibilidade da

escolha de certos valores sem o sacrifício de outros. Como Simmel assinalou muito tempo atrás, o que torna valiosos os valores é o preço que temos de pagar por escolhê-los – em termos de adiar ou ceder outra coisa, não menos valiosa e digna de defesa. Nesse sentido, a promoção do cálculo econômico ao status de valor supremo, na verdade único, é, ao lado de outras variedades de fundamentalismo contemporâneo, uma das fontes mais importantes da ameaça naziista.

Uma vez mais, Jeffrey Weeks apresenta o dilema atual sob a perspectiva correta ao afirmar que, no caso da “humanidade” entendida como “a unidade da espécie”,

o desafio é construir essa unidade de uma forma que atinja (“invente” ou “imagine”) um sentido de “valor humano universal”, ao mesmo tempo que represente a variedade e a diferença humanas. ...

A humanidade não é uma essência a ser concretizada, mas uma construção pragmática, uma perspectiva a ser desenvolvida pela articulação da variedade de projetos individuais, das diferenças que constituem nossa humanidade no sentido mais amplo.

Finalmente, uma advertência: “O perigo não está nos compromissos com a comunidade e a diferença, mas em sua natureza exclusiva.” Não há vínculo necessário entre a preferência por certos valores e a negação de outros. Nem inclusão nem exclusão; nem abertura nem fechamento; nem a disposição de aprender nem o estímulo de ensinar; nem a disposição de ouvir nem o impulso de mandar; nem a curiosidade solidária nem a postura de negligência hostil em relação às maneiras de ser humano diferentes de sua própria – nada disso é obra da inevitabilidade histórica ou de atitudes enraizadas na natureza humana. Nenhuma dessas alternativas tem maior probabilidade de se realizar que qualquer outra – e em cada caso a passagem do possível ao real é mediada pela sociedade politicamente organizada, ou seja, pelo fórum de pessoas pensantes e falantes.

Por mais de um século, as culturas foram definidas basicamente como tecnologias de discriminação e distinção, fábricas de diferenças e oposições. Mas o diálogo e a negociação também são fenômenos culturais – e como tal ganham, em nossa era de pluralidade, uma importância crescente, talvez decisiva. A construção pragmática a que se dá o nome de “humanidade” é também um projeto cultural, um empreendimento que não está fora do alcance da capacidade cultural humana. Pode-se encontrar ampla confirmação de que assim é em nossa experiência comum da vida cotidiana. Afinal, conviver, conversar uns com os outros e negociar com sucesso soluções mutuamente satisfatórias para problemas comuns são a norma dessa experiência, não a exceção. Pode-se expressar sobre a pluralidade cultural a mesma opinião emitida por Gadamer a respeito da pluralidade dos horizontes cognitivos: se a compreensão é um milagre, é um milagre diário, realizado por pessoas comuns, não por milagreiros profissionais.