

A TRADIÇÃO DA DIVERSIDADE CULTURAL (ensaio de tipologia)

Jacyntho Lins Brandão
Universidade Federal de Minas Gerais

Pascal escreveu o seguinte pensamento:

Diversidade. (...) Uma cidade, um campo, de longe, é uma cidade e um campo; mas, à medida que alguém se aproxima, são casas, árvores, telhas, folhas, ervas, formigas, pernas de formigas, ao infinito. Tudo isso se envolve (*s'enveloppe*) sob o nome de campo.¹

A primeira impressão que essa imagem mental nos provoca é a de uma visão aérea em que, do mais amplo, mergulharmos paulatinamente no mundo, até atingir os detalhes microscópicos – uma experiência comum hoje em dia nas imagens de satélite que nos fornecem a previsão do tempo, nas imagens, mesmo que toscas, das guerras tecnológicas, com os campos inimigos rastreados do alto, e, principalmente, nos efeitos especiais que o cinema e a publicidade constroem dando a clareza e exatidão do pensamento de Pascal ao que a tecnologia ainda não logrou plenamente. De um ponto de vista técnico, o citado pensamento lida com nada mais que diferenças de escala, com o uso das quais podemos construir mapas, plantas e modelos em graus de detalhamento variado.² No entanto, parece que não se trata apenas de ver de um ponto mais alto ou rente ao chão – o que significaria ver sempre o mesmo – mas de ver coisas diversas, tanto que a imagem de Pascal se constrói como um desdobramento – se quisermos, uma ilustração – sobre a diversidade. Poderíamos dizer: quem vê um campo de longe, não vê pernas de formigas; quem vê pernas de formigas não vê o campo. Mas provavelmente estaríamos dizendo ingenuidades, pois se sob o nome de campo se oculta, se engloba, se envolve, *s'enveloppe* tudo que há nele, então, cabe a pergunta: ver pernas de formigas não é já ver o campo?

A resposta poderia ser positiva desde que admitíssemos que as pernas de formigas e tudo quanto um campo contém se encontram nele numa relação naturalmente harmônica, o que levaria a que pudéssemos definir a parte pelo todo e o todo pelas partes. Como se vê, um problema hermenêutico (e não da ordem da natureza) dos mais espinhosos, pois a relação das partes com o todo nem sempre é harmônica (ou quase sempre não o é), na

¹ PASCAL. *Pensées*, 65.

² Ver, a propósito do tema da diferença de escalas na historiografia, RICOEUR, Paul, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris: Du Seuil, 2000. p. 267-301.

medida em que o todo é uma elaboração mental, um recorte, uma experiência do pensamento que busca *envelopper sous le nom de* – para usar a expressão de Pascal – dados que são, por natureza, diversos. Como o fragmento de Pascal servirá de mote para as reflexões que desejo fazer, convém não perder de vista que *envelopper* significa *cobrir* (como em *envelopper un enfant dans des langes*, enrolar uma criança em cueiros), *cercar* (assim se diz: *envelopper l’ennemi*, cercar o inimigo), *envolver* (*envelopper quelqu’un d’un regard*, envolver alguém com o olhar), e ainda *ocultar*, *disfarçar* (*envelopper sa pensée sous d’habiles périphrases*, ocultar seu pensamento sob hábeis perífrases).³ Então, se do maior às pernas de formigas tudo *s’enveloppe* sob o nome de campo, isso quer dizer que se cerca, se envolve, se cobre e se oculta ou disfarça. Dizendo de outro modo: envelopar supõe esse ocultamento e o nome genérico através do qual isso se faz, menos que revelar, disfarça sob sua capa a diversidade por ele “envelopada”.

Tudo isso vem a propósito do tema que nos interessa, a tradição da diversidade cultural, do ponto de vista da formulação de políticas, no contexto dos estados nacionais. O que desejo explorar é a contradição latente ao ajuntamento dessas três noções, uma vez que tanto a política, quanto a nação se situam na ordem do geral, enquanto a diversidade é da ordem do particular, ou seja, em princípio trata-se de conceitos antagônicos, cuja única forma aparente de articulação depende do envelopamento desta por aquelas – e o desafio que se nos oferece está, portanto, em como encaminhar uma tarefa desse tipo, por natureza complexa. Para propor as reflexões que seguem, gostaria de abordar a tradição da perspectiva da longa duração, falando do lugar que me é próprio, o de um estudioso da Antigüidade, em especial da grega, refazendo a experiência de Pascal num sentido temporal, para tentar perceber pelo menos umas tantas pernas de formigas. Isso tem a vantagem de proporcionar-nos, a um só tempo, a possibilidade do estranhamento, já que os antigos são outros com relação a nós, ao mesmo tempo que da familiaridade, posto que a antigüidade grega vem a ser a nossa antigüidade, o ponto de partida que facilmente identificamos estar na origem do que se convencionou chamar de cultura ocidental. Um outro próximo, portanto, que nos transmitiu uma certa visão de mundo – bastando, neste caso, lembrar como, mesmo estando nós localizados geograficamente num paralelo inteiramente diferente do dos gregos, dividimos o mundo como eles o faziam, considerando oriental tudo que se encontra no nascente dos Bálcãs, e ocidental tudo que está em seu

³ *PETIT LAROUSSE ILLUSTRÉ*. Paris: Larousse, 1979. s.v.

poente. Se nossos parâmetros fossem outros, isto é, se nosso critério de orientação passasse sobre o Brasil, que é nosso espaço próprio, a Europa seria nosso Oriente, como a China nosso Ocidente. Isso nos mostra nada mais que a força do imaginário e a complexidade que envolve o funcionamento de comunidades culturais.

Eu afirmei acima que o pensamento de Pascal lida com um problema hermenêutico de difícil solução, envolvendo as relações das partes com o todo, um todo compreendido como unidade que oculta a diversidade de seus constituintes. Orígenes nos fornece uma outra bela imagem ilustrativa da questão, ao afirmar que as Escrituras são como uma enorme mansão, com inúmeros cômodos, diante dos quais há uma chave, mas não a certa para abrir a porta diante da qual cada qual se encontra, cabendo pois ao hermenêuta buscar não só as portas, quanto as chaves, ou seja, desembaralhar esse enorme quebra-cabeça. Para entender do que ele está falando, lembremo-nos do *Cântico dos cânticos*, sem dúvida um epitalâmio leigo, que entretanto adquiriu um sentido religioso desde que foi envelopado sob o nome da Bíblia. Isso quer dizer que, uma vez incluído no conjunto dos livros sagrados de Israel, adquiriu sentidos que, enquanto um poema isolado, de início não necessariamente teria; e uma vez integrado à Bíblia cristã, foi sobrecarregado de novos sentidos – em ambos os casos, permitindo leituras novas, alegóricas, espirituais e místicas, aliás fartamente exploradas na tradição literária judaica e cristã.

Para quem examina com atenção o que, desde a tradução dos Setenta, se conhece sob o nome de Bíblia, fica evidente que se trata de um conjunto de livros muito diversos entre si e nem sempre concordantes que, entretanto, através de uma série de operações discretas de harmonização acabaram por constituir um *corpus* aparentemente coeso. Marc Brettler, num livro recente sobre “a criação da história em Israel antigo”, chama a atenção para os procedimentos que permitem conjugar a pressuposta unidade com a diversidade existente: mesmo que se perceba que os sucessivos autores dos chamados livros históricos do Antigo Testamento utilizam mais de uma fonte, muitas vezes fontes divergentes – como acontece com o autor de *Crônicas*, que, além do Pentateuco, demonstra conhecer outras versões da história de Davi e Salomão, por exemplo – mesmo assim seu esforço é antes de harmonização que de discordância, na medida em que omitem o que julgam sem sentido, resolvem o que parece inverossímil e completam o que crêem correto mas insuficiente.⁴ Esses procedimentos, que se estendem da redação propriamente dita à hermenêutica

⁴ BRETTLER, Marc Zvi. *The Creation of History in Ancient Israel*. London/New York: Routledge, 1995. p. 26-34.

bíblica, são de ordem geral, não afetando apenas os livros históricos, a tal ponto que, na abertura do *Gênesis*, para citar um exemplo conhecido, encontramos duas tradições discordantes sobre a criação, que entretanto passam como concordes: a primeira, chamada de sacerdotal, de origem mesopotâmica, com o relato da criação em sete dias, que culmina com o surgimento do homem, ao qual toda a natureza é submetida e dada; a segunda, que continua, eludindo a ruptura, com a história do jardim do Éden, relatando, numa seqüência diferente, como plantas, animais, o homem e a mulher foram feitos.⁵ Enfoquemos apenas um detalhe: se na primeira versão o homem foi criado como macho e fêmea num único momento, na segunda Adão se faz primeiro, de barro, e só depois, a partir de sua costela, se cria Eva. As explicações variaram com o tempo: desde interpretar, como em algumas tradições rabínicas, que, no primeiro caso, se tratava de um andrógino, depois separado nos dois gêneros, quanto, como faz Santo Agostinho, adaptando a tradição platônica, entender que no primeiro relato Deus criou apenas a idéia do homem, concretizada em seguida nos dois gêneros, ou melhor, nos dois indivíduos chamados de Adão e Eva. Do alto, um relato único, envelopado sob o nome de gênese; quanto mais alguém se aproxima, mais percebe as pernas das formigas. Todavia, esse alguém que se aproxima – o hermeneuta – não deseja, em geral, descobrir contradições, mas uma narrativa coesa e, assim, parte do pressuposto de que as pernas de formigas não discordam do todo. Um autêntico processo de envelopamento.

Não há dúvida de que, mesmo movido pelo pensamento da diversidade, Pascal não deixa de elaborar dela uma imagem edênica. Não é meu interesse aqui defender ou condenar o pensamento que se volta para o geral ou para o particular, apenas apontar essas duas possibilidades, ambas, em princípio, legítimas. Rouanet, em artigo sobre o Iluminismo, relata um episódio que ilustra bem o que quero expressar, o qual reproduzo abaixo:

Perguntaram-lhe [a João Cabral de Melo Neto] de que lado ele ficaria em caso de guerra entre o Brasil e a União Soviética. Pergunta perigosa, que levou Luiz Carlos Prestes a perder seu mandato de senador. (...) Se o Brasil declarasse guerra à Rússia, disse ele, eu ficaria do lado do Brasil. Se o Brasil declarasse guerra a Pernambuco, eu ficaria do lado de Pernambuco. Se Pernambuco declarasse guerra a Recife, eu ficaria do lado de Recife. E se Recife declarasse guerra a Boa Viagem, eu ficaria do lado de Boa Viagem.⁶

⁵ Comentários em BOTTÉRO, Jean. *O nascimento de Deus: A Bíblia e o historiador*. São Paulo: Paz e Terra, 1986. p. 165-211.

⁶ ROUANET, Sergio Paulo. Grandeza e decadência da ética da Ilustração. *Hypnos*, ano 8, n. 10, 1º semestre de 2003. p. 6.

O exemplo, com dois nomes ilustres e inatacáveis de nossa história e cultura, me serve para confirmar que entendo serem justificados tanto a perspectiva universalista de Prestes (que lhe valeu o mandato), quanto o ponto de vista particularista (e literalmente bairrista) de João Cabral. Não caberia acusar o primeiro de falta de patriotismo, como não cabe dizer que o segundo é tacanho. O que acontece é simplesmente que um só sabe olhar o campo de Pascal do alto e entende que é o todo que dá sentido às partes; o outro considera agudamente (e com que acuidade!) o que está rente ao chão, tirando o sentido do todo daquilo que lhe fornece a parte donde se encontra. Para um, aderir ao comunismo internacional é já ser a favor do Brasil; para outro, ver a Boa Viagem é já ver o Brasil. Assim se percebe que, na dialética das partes e do todo, ambos não deixam de adotar a mesma visão paradisíaca de Pascal, que pressupõe relações harmônicas entre o diversificado.

A operação alológica

De fato, a diversidade pode ser tomada desta perspectiva: o diversificado, o variado, o que apresenta variedade. Eu diria que esse é atualmente o entendimento predominante, da ecologia à cultura. As formigas de Pascal são edênicas porque têm uma relação equilibradamente perfeita com o campo que as cobre (do mesmo modo que “a cabeça, o coração, as veias, cada veia, cada pedaço de veia, o sangue, cada humor de sangue” mantêm uma relação orgânica com a pessoa em que se depositam).⁷ Nós falamos da diversidade das espécies como sendo a situação ideal para a natureza ou mesmo a única possibilidade para ela, que, então, não se definiria mais que como aquilo que engloba a diversidade. Essa crença está tão enraizada nas nossas convicções que nos esquecemos de que é uma construção cultural e que há outras concepções: a *ph_sis* dos gregos estava baseada na idéia do ciclo envolvendo vida e morte, o gerar e o perecer, o aparecer e o desaparecer; para os judeus, era o que tinha sido dado em herança ao homem para usar e dominar. No primeiro caso, o dos gregos, a eventual extinção de espécies faz parte da lógica da natureza; no segundo, o dos judeus, cabe ao homem vencer a natureza que lhe é naturalmente adversa, se preciso eliminando as espécies que lhe impedem isso.

Ora, do ponto de vista cultural, eu diria que o entendimento da diversidade enquanto variedade é o que nos parece, hoje, menos difícil, por ser o que mais se coaduna com uma

⁷ PASCAL. *Pensées*, 65 (trecho que ilustra também a diversidade, antecedendo o que uso como epígrafe).

certa visão ecológica agora comum: em primeiro lugar, admite-se que é natural que as culturas sejam diversificadas; em seguida, que é também natural que possam conviver harmonicamente; finalmente, que quanto mais variada for uma tradição cultural, mais rica ela será.

Essa tradição da diversidade tem longa história, desde que, nos contatos entre culturas diversas, motivados sobretudo por viagens, ou melhor, pelos relatos de viajantes (reais ou imaginários), os povos aprenderam a admirar o que lhes parecia variado nos costumes dos outros. Heródoto nos fornece numerosos exemplos, principalmente no livro das *Histórias* dedicado ao Egito, cuja cultura ele considera antiqüíssima, cujos sábios são veneráveis, cujos conhecimentos são admiráveis e os costumes ímpares. Existe nisso um gosto pelo exótico, que exerce naturalmente uma função na confirmação da identidade de quem com ele entra em contato, numa operação que Hartog chamou de *inversão*:

um narrador, pertencente ao grupo *a*, contará (o que existe em) *b* às pessoas de *a*. Como, de modo persuasivo, inscrever o mundo que se conta no mundo em que se conta? Esse é o problema do narrador. Ele confronta-se com um problema de *tradução*. Para traduzir a diferença, o viajante tem à sua disposição a figura cômoda da inversão, em que a alteridade se inscreve como um antipróprio. Entende-se que as narrativas de viagem e as utopias recorram a isso, já que essa figura constrói uma alteridade ‘transparente’ para o leitor. Não há mais *a* e *b*, mas simplesmente *a* e o inverso de *a*.⁸

Nesses termos, trata-se de uma operação que não oferece riscos, como na atitude típica do turista que não só se alegra quando se depara com o exótico, mas que se submete mesmo ao desconforto e aos riscos da viagem em busca justamente da experiência de coisas que não lhe são familiares, na certeza de que, em seguida, retornará para casa. Assim, o viajante Heródoto se alegra em conhecer e voltar para contar o que de diverso conhece no Egito: vive-se num clima diferente (*héteros*), às margens de um rio diverso (*állos*) de todos os outros rios, tendo os egípcios adotado também, em quase todas as coisas, “modos e costumes que são o *inverso* (*émpalin*) dos de todos os outros homens”. Ele exemplifica: entre eles

são as mulheres que vão ao mercado e negociam, enquanto os homens ficam em casa e tecem. Os outros povos tecem puxando o fio para cima, mas os egípcios puxam-no para baixo. No Egito, os homens carregam os fardos na cabeça, e as mulheres, nos ombros. As mulheres urinam de pé, os homens, agachados.⁹

Esse tipo de percepção, ou melhor, de verdadeira construção de uma forma cômoda de lidar com a variedade cultural mantém-se secularmente ativo, sendo o operador principal em

⁸ HARTOG, François. *O espelho de Heródoto*: Ensaio sobre a representação do outro. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999. p. 229-230.

⁹ HERÓDOTO, II, 35.

produções que vão dos relatos de Marco Polo a programas de tevê – neste último caso, atingindo-se o supra-sumo da comodidade, pois se pode ter acesso ao exótico sem abandonar-se a comodidade do lar.

Recorde-se que esse mesmo operador teve um papel destacado nas descrições do que se chamou Novo Mundo, já que, conforme Américo Vespúcio, a estes “novos países (...) é lícito chamar Novo Mundo, porque os antepassados nossos de nenhum deles teve conhecimento, e a todos aqueles que isso ouvirem será novíssima coisa, visto que isto a opinião de nossos antepassados excede”.¹⁰ Assim, do ponto de vista da diversidade de costumes, que principalmente chamou a atenção dos exploradores, ele anota:

Quando da sua vida e costumes conhecemos, foi que de tudo vão desnudados, assim os homens como as mulheres, sem cobrir vergonha nenhuma, não de outro modo como saídos do ventre das suas mães. (...) Não têm capitão algum, nem vão com ordem, que cada um é senhor de si. (...) Não usam justiça, nem castigam o malfeitor, nem o pai nem a mãe castigam os filhos, e, por maravilha ou não, jamais vimos contendas entre eles. Mostram-se simples no falar e são muito maliciosos e agudos no que lhes interessa. (...) São gente limpa e asseada dos seus corpos, por tanto continuarem a se lavar como fazem. Quando descarregam o ventre, fazem tudo para não serem vistos, e nisto são asseados e têm asco. No fazer água são um tanto porcos e sem vergonha: porque estando falando conosco, sem se volverem, ou se envergonharem, deixam sair tal fealdade, que nisto não têm vergonha alguma.¹¹

Nesta, como em outras descrições que se repetirão, o esquema da inversão subjaz, pois, como afirmava também Jean de Léry, “este país da América (...) é tão dessemelhante em vista do que temos na Europa, na Ásia e na África, que pode bem ser chamado de mundo novo com relação a nós”.¹² Com efeito, é esse “com relação a nós” que marcará as primeiras leituras da América e do Brasil, fazendo desses locais espaços em que a lógica possível, melhor, mais cômoda seja a da inversão – o que poderíamos classificar como uma sorte de “alologia”, isto é, um discurso sobre o outro (*állos*) percebido, dito e mantido sob nosso estrito controle. O próprio fato de a América ter sido chamada de Novo Mundo só tem sentido do ponto de vista alológico, pois não se poderia dizer “novo” a não ser em face da referência que o velho mundo provia. Como dizia Bakhtin, recordando uma brincadeira

¹⁰ VESPÚCIO, Américo. *Novo mundo: Cartas de viagens e descobertas*. Porto Alegre: L&PM, 1984. p. 89.

¹¹ *Ibidem*, p. 109-110.

¹² LÉRY, Jean de. *Viagem à terra do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia/São Paulo: EDUSP, 1980. Prefácio. Sobre a perspectiva da novidade geográfica do “Novo Mundo”, ver PRIORE, Mary Lucy Murray del. Retrato da América quando jovem: Imagens e representações sobre o Novo Continente entre os séculos XVI e XVII. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 9, p. 3-13, 1992. Para a perspectiva dos viajantes do século XIX, SANTOS, Magda Guadalupe. A complexidade inerente ao olhar dos viajantes. *Caderno de Geografia*, Belo Horizonte: Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, v. 14, n. 22, p. 23-35, 2004.

de seus tempos de escola, que os gregos antigos não sabiam que eram “gregos antigos”,¹³ do mesmo modo os povos da América não sabiam que habitavam um mundo “novo”. Ou seja, o par velho/novo opera com base na mesma lógica que opõe o civilizado ao bárbaro, o homem à mulher, o senhor ao escravo, o branco ao negro (ou aos “peles-vermelhas”) e assim por diante.

Muitas vezes, o que é pior, a operação alológica se faz com a mais ingênua das boas intenções (de que se diz que o inferno andaria cheio): afinal, alguém poderia afirmar, melhor ser novo que velho – já que a novidade é cativante, ou, como sabiam os antigos, agrada mais o canto que mais novo parece aos ouvintes.¹⁴ Entretanto, subjaz à postura alológica uma espécie de desclassificação do outro, como se suas deficiências pudessem ser corrigidas por um procedimento alopático: dizia-me certa vez uma mulher, cheia de orgulho, que tinha uma filha “macha”, já que era despachada, cuidava da casa e da família – ou seja, superadas as deficiências femininas, tornava-se ela uma espécie de virago. O que me lembra ainda a emblemática fábula de Esopo sobre o etíope e seu senhor grego: “Um certo homem comprou um etíope e, achando que sua cor se devia à negligência do dono anterior, levou-o para casa, esfregou-o com todos os sabões e tentou limpá-lo com todos os banhos. Não pôde mudar-lhe a cor, mas fez com que ficasse doente com seus cuidados.”¹⁵ Note-se como se processa a operação alológica: como não sei pensar o outro senão como uma variante de mim (só há homens e não homens, brancos e não brancos etc.), reduzo sua diferença a nada mais que uma falha capaz de ser superada com minha intervenção (o remédio dele sou eu, ou, mais exatamente: meu discurso sobre ele).

A operação heterológica

Existe contudo um outro tipo de diversidade, menos confortador, na medida em que se expressa como o *diferente*, ou seja, o que *difere* (etimologicamente, o que leva para diversas partes, o que dissipa e divide). Sua percepção e concepção equivale à perda da inocência, como se no campo de Pascal introduzíssemos um tamanduá que, atacando as

¹³ BAKHTIN, Mikhail. *Estética da criação verbal*. São Paulo: Martins Fontes, 1992. p. 366-367: “Havia uma brincadeira escolar: os gregos antigos ignoravam o essencial de si mesmos – não sabiam que eram gregos antigos e jamais se denominavam assim. E é verdade que a distância temporal, que transformou os gregos em gregos antigos, teve uma considerável importância modificadora: esta distância é marcada pela descoberta de sentidos de valores sempre novos que os gregos efetivamente não conheciam, embora fossem seus próprios criadores.”

¹⁴ Cf. HOMERO. *Odisséia*, I, 352; LUCIANO. *Zêuxis*, 2; etc..

¹⁵ ÉSOPE. *Fables*. Paris: Les Belles Lettres, 1985. p. 8. Como é comum nas fábulas de Esopo, a moral da história ridiculariza o senhor grego: a natureza sempre prevalece, é o que se pretende ensinar.

formigas, perturbasse a paz idílica que do alto ao chão garante a convivência indolor entre coisas variadas. Noutros termos, o diferente se separa do variado na medida em que nos afeta – isto é, não constitui apenas o inverso de nós, não é só dessemelhante em vista do que temos, mas põe em xeque nossas convicções ou o envelopamento sob o qual construímos nossas certezas. O campo de Pascal, com um único tamanduá, certamente correria o risco de não mais poder ser chamado pelo nome de campo, passando, no mínimo, à categoria de mato ou de selva.

Essa é uma experiência da alteridade perturbadora, como a que Heródoto descobre entre os citas que, não vivendo em cidades nem tendo aparentemente nenhuma organização política, deveriam ser desclassificados como selvagens, mas não podem sê-lo, pois, ainda que diferentes dos gregos, por serem nômades, venceram, como os gregos, os persas, que, como aos gregos, também os atacaram. Enquanto invictos diante da potência persa, os citas são semelhantes aos gregos; mas sua semelhança não decorre de, como os gregos, viverem na *pólis* democrática, cuja organização se considera como o que de mais vantajoso têm estes últimos em face dos bárbaros. Comenta Hartog, “os citas são ‘atenienses’ e, ao mesmo tempo, são o contrário deles, enquanto nômades”,¹⁶ sendo do nomadismo que tiram sua vantagem. Assim, raciocina Heródoto: “Como pessoas que não têm cidades, nem muralhas construídas, mas que levam todos suas casas consigo e são arqueiros a cavalo, que não vivem da lavoura, mas de seu gado, que têm suas casas sobre carroças – como essas pessoas não estariam ao abrigo dos combates e não seriam impossíveis de alcançar?”¹⁷ O jogo que assim se estabelece questiona a idéia, tão cara aos atenienses, de que a *pólis* é a forma de organização humana mais elevada, o que se comprovaria por sua invencibilidade em face dos impérios orientais.

Essa experiência de lidar com o diferente já era vivida, em grande parte, desde os primeiros registros gregos escritos. Hesíodo, por exemplo, conhece mais de uma versão dos mitos antropogônicos e faz questão de ressaltar isso. Em *Os trabalhos e os dias*, com efeito, depois de narrar a história primordial do homem contida no mito de Prometeu, envolvendo o roubo do fogo e a criação, pelos deuses, de Pandora, a primeira mulher, pela curiosidade da qual os males se espalharam sobre a terra, ele afirma que coroará esse relato com um outro diferente (um *héteros lógos*),¹⁸ passando então à narrativa das cinco raças – a de ouro,

¹⁶ HARTOG, op. cit., p. 93.

¹⁷ HERÓDOTO, IV, 46.

¹⁸ HESÍODO, *Os trabalhos e os dias*, v. 106.

a de prata, a de bronze, a dos heróis e a atual, isto é a de ferro. Convém recordar como também o narrador do *Gênesis* bíblico conhece duas versões sobre as origens, mas disfarça que são diferentes. O que há de próprio, neste caso, em Hesíodo, não é, portanto, o fato de ele conhecer mais de um mito sobre o mesmo tema, mas de explicitar que ambos são *héteroi* – isto é, diferentes. É esse gosto pela *heterologia* que me parece bastante destacável na tradição grega, o que provavelmente é o resultado da consciência que eles têm de que sua cultura é uma mescla de tradições indo-européias com as dos povos que habitavam anteriormente o espaço geográfico da península grega e das ilhas, além do que eles tinham consciência de ter recebido das culturas orientais.¹⁹ Se no caso da diversidade enquanto variedade podemos falar de alogia (um discurso sobre o variado que me é exterior), neste caso a denominação de heterologia seria bem apropriada (o diferente internalizado).

É provável que nenhum escritor grego tenha explorado tanto as possibilidades desse tipo de postura como Luciano. Ele viveu no segundo século d.C., no contexto do Império Romano, sendo natural da Síria, mas tendo assimilado a cultura grega – que era a dominante em todo Mediterrâneo oriental – a tal ponto que se tornou o principal escritor grego de seu tempo. De um lado, portanto, existe uma comunidade cultural, formada desde cinco séculos antes, com as conquistas de Alexandre Magno, de base grega, mas que é compartilhada por povos variados, o que significa que a cultura e a língua comuns (a chamada *koiné*) têm como característica mais marcante o serem de todos porque já não mais de ninguém em particular. A equação que estabelecia uma certa coalescência entre raça, cultura e língua havia sido quebrada (uma experiência, diga-se de passagem, já vivida antes pelo Império Persa) e o grego era a língua corrente, bem como o imaginário e os valores por ela transmitidos. Roma aproveitou-se desse contexto e, ampliando a esfera de influência dessa comunidade cultural para o Mediterrâneo ocidental, construiu um espaço em que operavam duas línguas francas: o grego e o latim. Roma criou ainda a bela imagem de que seu império era a garantia da civilização contra a barbárie – ou seja, essa convicção de que ainda hoje usam e abusam as nações do Ocidente, que poderia ser assim expressa: fora do Império não há salvação. Muito bem: nesse contexto ufanista é que Luciano insiste na necessidade de conhecimento do diferente para que se tenha uma visão correta do que é próprio, dirigindo sua crítica contra o império, os ricos, os intelectuais servis, os parasitas e toda a turba que rodeava os grandes senhores romanos. Conhecer algo desconhecendo-se o

¹⁹ Cf. BURKERT, Walter. *Da Omero ai Magi: la tradizione orientale nella cultura greca*. Venezia: Marsilio, 1999.

que dele difere não passa de ignorância. Ou seja, a cultura não pode ser o espaço da indiferença – ou do indiferenciado que a propaganda oficial do império tendia a difundir – mas deve introjetar a visão do outro que balança minhas certezas.²⁰

Não é sem razão que, da obra de Luciano, o que mais impressionou as gerações posteriores foram os deslocamentos enquanto operadores de ângulos inusitados de visão: ver a terra do alto, para perceber que as cidades dos homens se assemelham a repúblicas de formigas, em que cada qual corre atarefado para lá e para cá até ser atingido pela morte;²¹ ver o mundo a partir do Hades, fazendo com que os mortos possam falar sobre os vivos, para revelar como é tolo tudo aquilo a que os homens dão valor;²² viajar por espaços fantásticos, a lua, as estrelas, as ilhas dos bem-aventurados e dos condenados, para descrever modos de vida que põem em xeque o que se considera corriqueiro.²³ Na lua, por exemplo, ele, Luciano, escrevendo em primeira pessoa, descobre curiosidades inquietantes: não há mulheres entre os selenitas, que se fecundam mutuamente e procriam pela barriga da perna, servindo uns, até os vinte e cinco anos, como esposas, para, em seguida, atuarem como maridos; mais ainda: têm eles órgãos sexuais postiços, sendo que os de uns são de marfim, e os de outros, os pobres, de pau;²⁴ seus olhos são desenroscáveis, de modo que, quando alguém não quer ver, pode guardá-los – e, nesse tira e põe, há os que os perdem e, então, quando desejam olhar algo, “vêm com olhos que pedem emprestados a outros”.²⁵ E assim por diante.

Sublinhe-se esta bela imagem: ver com olhos emprestados por outros. No fundo, com todas essas histórias é isso que Luciano quer transmitir: quem não passou pela experiência de ver com olhos emprestados não tem consciência do que vê com os seus. Melhor: só quem não faz tanto caso assim dos próprios olhos (a ponto de chegar a perdê-los) é que poderá ter a chance de olhar com os olhos alheios, os quais não correm o risco de acabarem tornando-se próprios, justamente porque apenas emprestados.

Uma aguda ilustração desses princípios se encontra na anedota que, segundo ele, Platão contava a respeito de Gelão, tirano de Siracusa:

²⁰ Tratei desses aspectos da obra de Luciano em BRANDÃO, Jacyntho Lins. *A poética do hipocentauro: Literatura, sociedade e discurso ficcional em Luciano de Samósata*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.

²¹ Cf. LUCIANO, *Icaromenipo*.

²² Cf. Idem, *Diálogos dos mortos, Descida ao Hades, Menipo ou necromancia, Sobre o luto*.

²³ Cf. Idem, *Histórias verdadeiras*.

²⁴ *Ibidem*, I, 22.

²⁵ *Ibidem*, I, 25.

Conta-se que a boca de Gelão de Siracusa cheirava mal – mas isso foi escondido dele durante muito tempo, pois ninguém ousava advertir um tirano. Até que uma certa mulher estrangeira com quem tinha dormido ousou dizer-lhe o que se passava. Voltando para junto de sua própria mulher, ele encolerizou-se por ela não tê-lo advertido, conhecendo, mais que ninguém, a fedentina. Ela então suplicou-lhe que a perdoasse, pois, não tendo nunca dormido e nem ao menos falado de perto com nenhum outro homem, cria que todos exalavam da boca o mesmo cheiro.²⁶

A anedota (platônico-lucianica) serve-me para esclarecer a distinção, no âmbito da diversidade, que quero estabelecer entre o variado e o diferente (e, por conseqüência, entre o alológico e o heterológico): o diferente é o variado com quem a gente dorme, saindo da rotina do próprio, ele é essa incerta mulher estrangeira capaz de advertir o tirano. Refinando mais nossos conceitos, diríamos então que, se a operação alológica por excelência é a inversão, a operação heterológica seria a reversão, que poderia ser definida com a fórmula de Sartre: eu sou o que o outro me vê (ou, talvez melhor, lucianicamente: eu sou o que me vejo com os olhos emprestados do outro).

Na conquista da América, o variado assumiu a função da diferença apenas quando pôs em xeque o imaginário europeu. Montaigne é um bom exemplo de quem dormiu com a mulher estrangeira (o que, no seu caso, conforme suas próprias palavras, se traduziria como ter a seu serviço “um homem que permanecera dez ou doze anos nessa parte do Novo Mundo (...) a que se deu o nome de França Antártica”). É a partir dessa experiência de ouvir contar como seria o Brasil que ele pondera, no famoso capítulo dos *Ensaio*s intitulado “Dos canibais”:

Não vejo nada de bárbaro ou selvagem no que dizem daqueles povos; e, na verdade, cada qual considera bárbaro o que não se pratica em sua terra. (...) Não me parece excessivo julgar bárbaros tais atos de crueldade [a forma como tratam os prisioneiros de guerra], mas que o fato de condenar tais defeitos não nos leve à cegueira acerca dos nossos. Estimo que é mais bárbaro comer um homem vivo do que o comer depois de morto; e é pior esquartejar um homem entre suplicios e tormentos e o queimar aos poucos, ou entregá-lo a cães e porcos, a pretexto de devoção e fé, como não somente o lemos mas vimos ocorrer entre vizinhos nossos conterrâneos; e isso em verdade é bem mais grave do que assar e comer um homem previamente executado. (...) Mas não se ouviu jamais ninguém que tivesse o julgamento moral assaz pervertido para desculpar a traição, a deslealdade, a tirania, a crueldade, nossos defeitos habituais. Podemos portanto qualificar esses povos como bárbaros em dando ouvidos à inteligência, mas nunca se os comparamos a nós mesmos, que os excedemos em toda sorte de barbaridades.²⁷

Como no caso de Heródoto diante dos citas, há aqui um percurso de mão dupla, que dá à diferença uma função bastante definida. De fato, o imaginário europeu, pelo menos naqueles autores que souberam explorar o impacto dos descobrimentos, sofreu abalos

²⁶ Idem, *Hermótimo*, 34.

²⁷ MONTAIGNE, *Ensaio*s., 31 (Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril, 1980. p. 100-106. Tradução de Sérgio Milliet).

consideráveis, exigindo um esforço hermenêutico maior: a terra era diferente do que se cria, as raças e as culturas também, o que impunha, portanto, que tudo fosse repensado. Isso aconteceu em tal medida que, como mostrou Franco, através de diversas mediações o índio brasileiro acabou transformado no “bom selvagem”, uma bela imagem que, curiosamente, nos foi devolvida pelo romantismo francês para servir de padrão para a construção das belas imagens do romantismo brasileiro, empenhado na definição de uma identidade nacional nos primeiros anos que se seguiram à Independência.²⁸

É preciso ressaltar o seguinte: a heterologia só exerce sua função caso não se reduza à indiferença (como nas belas imagens), mantendo-se o estranhamento. No caso de Montaigne, isso se expressa bem no fecho de seu ensaio sobre nossos índios, com a bem humorada exclamação: “tudo isso é, em verdade, interessante, mas, que diabo, essa gente não usa calções!”²⁹ Noutros termos: eles não são bárbaros, mais bárbaros somos nós – mas por que é que tinham de andar nus? Talvez melhor, numa formulação mais inquietante: é o fato de andarmos vestidos que nos faz menos bárbaros? Decerto Montaigne poderia lembrar-se de que, da perspectiva grega, o estranhamento com relação à nudez se dava de modo invertido: conforme Heródoto, eram justamente os bárbaros que se envergonhavam de serem vistos nus;³⁰ explica Tucídides: eles se envergonham porque ainda não atingiram o estágio de civilização em que se encontram os gregos;³¹ e projeta Platão: se em sua época parece ridículo pretender que, como é comum para os homens, também as mulheres pratiquem ginástica nuas, é tudo uma questão de tempo e de aprimoramento das próprias instituições gregas.³² Noutros termos: quanto mais civilizado um povo, menos a nudez se

²⁸ FRANCO, Afonso Arinos de Melo. *O índio brasileiro e a Revolução Francesa (As origens brasileiras da teoria da bondade natural)*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1976.

²⁹ MONTAIGNE. *Ensaíos*, 31.

³⁰ HERÓDOTO, I, 10: “é que entre os lídios, como entre quase todos os outros bárbaros, ser visto nu traz grande vergonha, mesmo para um homem” (Tradução de José Ribeiro Ferreira)

³¹ TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*, I, VI, 5: “Os lacedemônios foram os primeiros que se apresentaram nus e que, despindo-se em público, se ungiram com óleo nas competições esportivas. Outrora, até nos jogos olímpicos os atletas lutavam com uma faixa cobrindo-lhes os sexo e não faz muito tempo que deixaram de fazê-lo. E mesmo agora entre certos povos bárbaros, principalmente entre os asiáticos, há competições de pugilato e de luta e eles as disputam cingidos. Em muitos outros pontos poder-se-ia apontar semelhança entre o antigo regime de vida dos helenos e dos povos bárbaros de hoje.” (Tradução de Anna Lia Amaral de Almeida Prado)

³² PLATÃO. *República*, 452 a-457 a: “Qual das coisas notas tu que seja a mais ridícula? É evidente que serão as mulheres nuas a fazer ginástica com os homens na palestra – não só as novas, mas também as que são positivamente mais velhas (...). Lembremos que não há muito tempo parecia aos gregos vergonhoso e ridículo – como ainda agora a muitos dentre os bárbaros – a vista de um homem nu, e que, quando principiaram a fazer ginástica nus (...) tudo foi galhofa para os cidadãos de então (...). Por conseguinte, terão de depor suas vestes as mulheres dos guardiões, uma vez que se revestirão de virtude, em vez de roupa (...). E o homem que se rir das mulheres nuas quando fazem ginástica para alcançar a perfeição, colhe imaturo o fruto da sabedoria,

entende como vergonhosa (e, assim, os “bárbaros” do Brasil seriam, no fundo, oswaldianamente “gregos”!).

O que ressalta, com relação a esse tema, é como a experiência do outro pode produzir um embaralhamento de critérios, não importa em que direção. E se já não nos incomoda (tanto, como a Montaigne) que eles (os outros) não usem calções, decerto ainda se lamenta que não sejam os “bons selvagens” das nossas idealizações e, não o sendo, continuem a perturbar-nos em sua diferença.³³

A operação antilógica

Resta examinar a terceira feição que pode assumir a consideração da diversidade, a qual eu chamaria de *antilogia*. Este é o diverso que se exprime como o discordante, o divergente e só enquanto divergência pode expressar-se: o que seria o caso se, no campo de Pascal, as tais formigas fossem saúvas (daquelas que dizia Saint Hilaire que ou o Brasil acabava com elas ou elas acabavam com o Brasil). À primeira vista nossa reação tende a ser de repulsa com relação a essa manifestação da diversidade, mas é nessa esfera que reside o desafio de lidar com a mesma, pois se trata, em resumo, daquilo que não se logra cercar ou, mais exatamente, que recusa o envelopamento.

Nós conhecemos bem o desfile de intolerâncias que marcou o século XX, levando a cenas de violência e crueldade numa escala provavelmente até então desconhecida, em praticamente todos os pontos do globo. Do ponto de vista da longa duração, eu diria que desfechos desse tipo decorrem da coabitação, isto é, justamente da convivência do que diverge sem as mediações que existem nos tipos anteriores, as operações de inversão e reversão. O conflito pode assumir duas formas básicas. A primeira, mais amena, consiste na ridicularização do divergente: para tomar mais um exemplo grego, quando os habitantes da Ática se transferiram para o interior de Atenas, diante da invasão dos persas, obrigando cidadãos e camponeses a dividirem o mesmo espaço, toda uma tradição de vitupérios contra os roceiros se formou, da qual as comédias de Aristófanes³⁴ ou os caracteres de Teofrasto³⁵ nos transmitiram o registro. A segunda forma de conflito tem impactos maiores,

que é o riso, sem saber, ao que parece, de que se ri nem o que faz.” (Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira)

³³ Uma tematização desse sentimento incômodo encontra-se no romance de CARVALHO, Bernardo. *Nove noites*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

³⁴ Cr. ARISTÓFANES. *As nuvens e A paz*.

³⁵ TEOFRASTO. *Caracteres*, IV.

pois tende a eliminar, pela força, o que diverge, em nome de ideais inatacáveis como a civilização, a religião, a verdade e a liberdade: no espaço altamente pluralista, em termos religiosos, do Império Romano, judeus e cristãos, ao recusarem o culto do Imperador, provocam as reações violentas que levaram, de um lado, à destruição de Jerusalém e à diáspora dos judeus, e, de outro, às perseguições e à mortandade que marcaram os primeiros estágios do cristianismo.

Detenhamo-nos neste último caso por um momento, pois, na distância de dezoito séculos, ele pode fornecer-nos indicações importantes sobre a divergência cultural. Quando o cristianismo começa a espalhar-se pelo Império, trata-se de um movimento marginal (inclusive pela origem oriental), que só aos poucos logra conquistar um espaço. Em princípio, não havia intolerância religiosa da parte de romanos e gregos, tanto que, em Roma, existia o Panteão, templo dedicado a todos os deuses, sem distinção nem mesmo de nacionalidade, e o autor dos *Atos dos apóstolos* relata como, em Atenas, quando para lá se dirigiu São Paulo, havia altares para todos os deuses, até um deles, sem imagem nenhuma, com a inscrição “ao deus desconhecido”, a fim de que não se corresse o risco de deixar algum sem as devidas honras.³⁶ Nesse ambiente, os cristãos buscam afirmar-se, distinguindo-se de todos os demais, como se lê na *Apologia* de Aristides de Atenas: “são quatro pois os gêneros de homens: bárbaros e gregos, judeus e cristãos”³⁷, ou, numa formulação diversa, “os adoradores dos entre vós chamados deuses [ou seja, gregos, caldeus e egípcios], os judeus e os cristãos”.³⁸ O interessante nessa afirmativa é que ela ultrapassa o critério racial (baseado na distinção entre gregos, bárbaros e judeus), introduzindo-se os cristãos como se fossem uma nova raça (que se distingue, portanto, de todas as conhecidas, não se misturando com elas). Trata-se, sem dúvida, dum mecanismo de defesa diante da cultura dominante, numa atitude de franca divergência.

De um lado, os apologistas do segundo século insistem que a crença nos deuses dos gregos é ridícula, que seus filósofos são charlatães, seu teatro indecente, os combates de gladiadores pura perversão, os gramáticos pedantes, as leis vergonhosas, a escultura imoral.³⁹ Sobretudo, atacam-se os gregos com base no argumento de que nunca teriam atingido a verdade pois não se percebe, entre eles (sobretudo entre os filósofos), nenhuma convergência de opinião, o que leva Taciano a desafiar: “tendo tantas divergências de

³⁶ *Atos dos Apóstolos*, 17, 23.

³⁷ ARISTIDES DE ATENAS. *Apologia*, 134-151 (versão siríaca).

³⁸ *Ibidem*, 2 (versão grega).

³⁹ Cf. TACIANO. *Contra os gregos*.

doutrina, fazeis guerra contra nós, que concordamos uns com os outros?”⁴⁰ Do outro lado da trincheira, Celso (provavelmente um filósofo também do segundo século), lança dardos não menos agudos: os cristãos se organizam em sociedades secretas contra a lei, fazem proselitismo entre pessoas desclassificadas, são embusteiros que praticam magia, crêem irracionalmente em tolices e espalham mentiras sobre a concepção virginal de Jesus (ele, na verdade, seria filho natural de um certo soldado de nome Pantera), sua ressurreição, o fim do mundo pelo fogo e a ressurreição da carne; os apóstolos eram “dez ou onze homens mal afamados (...), cobradores de impostos e gente da pior marca”; a crença de que Deus tenha um rival em Satanás é inconcebível e ímpia; a disputa entre judeus e cristãos é ridícula, a tal ponto que “poderiam ser comparados a um bando de morcegos, ou a formigas que saem de seu buraco, ou a rãs que conferenciam ao redor do brejo, ou a vermes reunidos em assembléia num ângulo do pântano, discutindo uns com os outros quem é mais culpado”.⁴¹

Uma faceta interessante do confronto diz respeito a quem roubou de quem idéias, doutrinas ou imagens. Taciano afirma que os gregos, que se diziam inventores de tantas coisas, na verdade as afanaram dos bárbaros, numa lista que vai da adivinhação à arte de escrever cartas, passando pela astronomia, magia, geometria, escrita, música, poesia, artes plásticas, cronologia, historiografia, metalurgia etc.⁴² Como se vê, não sobra quase nada. Celso, ao contrário, afirma que os cristãos copiaram dos gregos a crítica à idolatria (já feita por Heráclito), a concepção virginal (presente nos mitos), a idéia de que a discórdia e a guerra são princípios cósmicos (sem necessidade de que se creia no diabo) e daí por diante. Ou seja, suas doutrinas derivam de uma má compreensão da religião e filosofia gregas. A elaboração de São Justino é mais sofisticada: os gregos perceberam parcelas da verdade porque leram Moisés, ou, tendo os demônios tomado conhecimento, através dos profetas, do que seria revelado em Cristo, apareceram antes aos gregos como os seus deuses. Assim, por exemplo, ouvindo o que estava escrito no *Gênesis*,

não faltará governante em Judá, nem chefe em suas coxas, até que venha aquele a quem está reservado, e ele será a expectativa dos povos, atando à vinha seu jumento, lavando sua túnica no sangue da uva, os demônios disseram que Dioniso era filho de Zeus, transmitiram que tinha sido o inventor da vinha, inscreveram em seus mistérios o asno e ensinaram que, tendo sido despedaçado, subiu aos céus. (...) Com semelhante malícia disseram que Atena era filha de Zeus, não procedente de união sexual, mas, já que souberam que, tendo pensado,

⁴⁰ Ibidem, 25.

⁴¹ O livro de Celso, intitulado *Discurso verdadeiro*, não foi conservado. O que dele conhecemos se deve às citações feitas por Orígenes, escritor cristão do século III, em seu *Contra Celso*. O conjunto desses fragmentos se encontra editado em CELSO. *Contro i cristiani*. Milano: Rizzoli, 1989 (que reproduz a edição de R. Bader).

⁴² TACIANO. op. cit., 1.

Deus criou o mundo através do *lógos*, disseram que Atena era como o primeiro pensamento: o que consideramos ser muito ridículo, apresentar a imagem do pensamento em forma de mulher.⁴³

Configura-se, portanto, um método comparativo, que reconhece as semelhanças, mas ataca-as, sempre para defender o pressuposto de uma determinada verdade. Justino dá o mote para a inversão de lugares entre a margem e o centro, que historicamente se verificou, quando elucubra sobre a origem dos deuses gregos: ele toma uma passagem obscura do *Gênesis*, em que se afirma que “depois que os filhos de Deus tiveram relações sexuais com as filhas dos homens, geraram os gigantes”,⁴⁴ para concluir que, depois que Deus criou e regulou o mundo, por amor dos homens,

entregou o cuidado destes, assim como das coisas sob o céu, aos anjos. (...) Mas os anjos, ultrapassando essa ordenação, deixaram-se vencer pelo amor das mulheres e geraram filhos, que são os chamados demônios. E a seguir escravizaram o gênero humano, por meio de signos mágicos, por meio do medo e do terror. (...) E semearam entre os homens assassinatos, guerras, adultérios, vícios e toda maldade. Daí, tanto poetas quanto mitólogos (...) essas coisas escreveram e atribuíram ao próprio Deus e aos filhos nascidos de sua semente e aos chamados seus irmãos, Posídon e Plutão, e igualmente aos filhos deles.⁴⁵

Repare-se bem o quanto há de extraordinário nessa explicação da origem dos deuses gregos, que, de parte da cultura hegemônica, se convertem em nada mais que um apêndice a passagem pouco importante da Bíblia. Está em andamento a mudança de referencial que determinará a passagem do mundo antigo para o moderno, em que tudo que não se converteu em cristão foi relegado, sendo classificado como pagão – em latim, *paganus*, ou seja, da aldeia, do campo, portanto, rústico. Quando Santo Agostinho, já no século V, escreve a *Cidade de Deus*, para demonstrar que o nascimento de Cristo é o ápice da história, aliás, o sentido mesmo da história humana, o processo está completado e a transformação do cristianismo na religião e cultura dominantes garantido. O que mais tarde se expressará numa fórmula de base claramente antilógica, herdada da concepção de Roma sobre seu papel enquanto baluarte da civilização, mas ainda mais radical: fora da Igreja não há salvação.

Demorei-me percorrendo esses exemplos de conflitos que marcam o início da história do cristianismo porque, numa posição agora hegemônica, a fé foi, em grande parte, responsável pela postura antilógica que preponderou na conquista do Brasil. Sobretudo os missionários tomam como missão civilizar (o que então equivalia a cristianizar) os bárbaros

⁴³ JUSTINO, *Apologia* I, 54, 5-6 e 64, 56-6.

⁴⁴ *Gênesis* 6, 4.

⁴⁵ JUSTINO, op. cit., II, 4, 2-6.

(ou seja, os indígenas “pagãos”) – e assim justificam os outros interesses envolvidos no processo, assegurados por uma causa santa.⁴⁶

Típica da percepção antilógica do outro é a descrição de Anchieta, no poema latino *De gestis Mendi de Saa*, dos costumes dos índios, que, segundo ele,

imersos no lodaçal, aí reboavam o fétido corpo,
preso à torpeza de muitas [mulheres], à maneira de porcos;

suas festas não passam de

espetáculo de sujidades, (...) visão de torpezas!
que obscenos os gestos dos homens, que impudicos meneios
os das mulheres que oferecem as lascivas bebidas!
fartam de vinho o ventre e, ele cheio, tudo vomitam,
e bebem de novo e cheios aos vômitos tornam;
um vomita, outro apanha na cuia o vômito e o bebe:
espetáculo horrível!

sua música não é mais que disфонia em que

uns, da cabaça curva espetada de longos
e reboantes canudos, tiram sons cavernosos;
outros sopram horrendamente em búzios recurvos
ecoando um som medonho: tais são as trombetas dessa gente feroz!⁴⁷

Essa visão justifica a opinião do mesmo Anchieta, expressa em cartas a seus superiores, de que os índios vivem sob “o jugo de Satanás, que tão senhareado os tem”, que eles “são tão bárbaros e indômitos que parecem estar mais perto da natureza das feras que da dos homens”, e, por consequência, que “para esse gênero de gente não há mesmo pregação que espada e vara de ferro, na qual, mais que em nenhuma outra, é necessário que se cumpra o *compelle eos intrare*”.⁴⁸ Esse tipo de postura pode parecer surpreendente numa personagem como Anchieta, ao qual se deve a redação da primeira gramática da língua geral da costa do Brasil e uma produção literária nessa língua. O que essas declarações demonstram, contudo, é que o interesse etnológico pelos índios se encontra a serviço de sua conversão (ao obrigá-los a aderir à nova fé), ou seja, tem como objetivo destruir o que eles são, eliminar o que neles há de divergente, em nome de Deus e do Império e, sobretudo, em nome da civilização capaz de tirá-los da animalidade e da barbárie. Ou seja: se o divergente não pode ser envelopado em nossa visão de mundo, só resta a espada e a vara de ferro. Ou ele se converte em nós, ou tem de ser eliminado. Para não perdermos de vista nosso fio,

⁴⁶ Para uma abordagem criticamente severa, mas isenta e historicamente bem fundamentada e conduzida, do papel da Igreja na colonização do Brasil, ver HOORNAERT, Eduardo et al. *História da Igreja no Brasil: Ensaio de interpretação a partir do povo*. Vol. II (Primeira Época). Petrópolis: Vozes, 1979.

⁴⁷ Apud BORTOLANZA, João. A alteridade indígena no poema épico de Anchieta. *Classica*, São Paulo: Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos, v. 15/16, p. 249-257, 2003.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 253-254.

convém recordar: a operação típica da alologia é a inversão; a heterologia opera com base em reversões; finalmente, no que se refere à antilogia, decerto podemos dizer que tem como operador justamente a conversão.

Não tenho dúvidas de que foi essa experiência da diversidade como antilogia que prevaleceu no processo de colonização do Brasil, uma autêntica guerra de conquista. Sejam justos: os leitores e intelectuais europeus que experimentavam a diversidade brasileira como alologia e heterologia estavam a léguas de distância daqui, confortavelmente meditando em seus gabinetes. Como também estavam fechados em seus gabinetes os brasileiros que, importando da Europa belas imagens, elaboraram os quadros da colonização harmoniosa, em regime de cooperação ou mesmo de sacrifício assumido (como o de Iracema) pelas raças e culturas que, no correr da história, perderam, senão a guerra, batalha após batalha. Essas belas imagens constroem nossos mitos de fundação – sobretudo com base na formação de lares constituídos por uma mulher índia e um colonizador ibérico – constroem esses mitos supondo o diálogo entre culturas e, assim, escondem que somos fruto da violência antilógica.⁴⁹

Diálogos (im)possíveis

Os três tipos de operação que ensaiei caracterizar não deixam de ser, em seu conjunto, com graus variados, mecanismos de redução do outro ao próprio, seja como inverso deste, seja como o seu oposto, seja, inclusive, nos exercícios esclarecidos da reversão heterológica, como aquilo que põe em xeque as convicções de quem considera a alteridade sem deixar, entretanto, que seus parâmetros percam a condição hegemônica.

Hegemonia é um termo importante para que possamos voltar-nos agora para o problema da diversidade cultural brasileira, a fim de pensar as possibilidades de ultrapassar os impasses da alologia, da heterologia e da antilogia – reconhecendo embora que todos são movimentos próprios da humanidade do homem. O que quero dizer é que busco adotar uma postura de compreensão generosa dos conflitos culturais, a qual exclui apenas as reações violentas, na medida em que a violência é, por natureza, incompatível com a própria noção

⁴⁹ Os dados genéticos da população “branca” brasileira são interessantes: no que diz respeito à ascendência patrilinial, mais de noventa por cento dos cromossomos Y é de origem européia, sobretudo ibérica; em termos de matrinhagens, o DNA mitocondrial presente em brasileiros revela 33% de origem ameríndia, 28% de origem africana e 39% de origem européia. Considere-se que esses dados são relativos a amostragem colhida apenas em indivíduos da população classificada como branca pelo IBGE. (PENA, D. J. Retrato molecular do Brasil, versão 2001. In: *Homo brasilis*: aspectos genéticos, lingüísticos, históricos e socioantropológicos da formação do povo brasileiro. Ribeirão Preto: FUNPEC-RP, 2002. p. 18-25.

de cultura, enquanto esta pode ser definida como o investimento que o homem faz naquilo que tem de melhor, diferenciando-se do mundo a sua volta como o único dos animais capaz de deixar a esfera da mera necessidade. A violência, com efeito, enquanto brutaliza quem a sofre e quem a comete, escapa aos limites da compreensão e, em consequência, da “crítica generosa”, que, nas palavras de Boyarin, busca compreender o outro em sua alteridade, sem reificá-lo e julgá-lo da perspectiva de nosso tempo e lugar.⁵⁰ Essa atitude é importante também por três motivos: de um lado, não impede que se julgue e, eventualmente, se condene o que se fez; de outro, possibilita que, admitindo-se as culpas (nossas e alheias), se possa exercitar aquela que é, provavelmente, a mais nobre das operações do espírito humano, o perdão; finalmente, que, processado o reconhecimento tolerante das diferentes alteridades no que têm de específico, se procure adotar uma postura dialógica, como requisito para que se possa avançar para além dos mecanismos em certa medida “naturais” de inversão, reversão e conversão.

É preciso sublinhar alguns aspectos. Em primeiro lugar, como ressaltou Ricoeur, só se perdoa quem é culpado (perdoar os inocentes constituindo um absurdo lógico e antropológico),⁵¹ o que deixa claro que a “crítica generosa” não abre mão do exercício do juízo e que o condenável deve ser condenado. Nada pode haver de pior para uma política da diversidade que a perspectiva de que os conflitos devem ser obnubilados, em nome das belas imagens que dissolvem o outro na indiferença. Noutros termos: não há cultura sem conflitos – e só desse ponto de vista, de que os conflitos existem e são reais, é que se vislumbra a compreensão e ultrapassagem da alologia, da heterologia e da antilogia. Um processo sem dúvida difícil, difícil em cada uma de suas etapas e em cada tentativa: mas difícil não quer dizer impossível. Uma postura dialógica que não seja banalizada, cujo objetivo não seja impor o consenso a todo custo, só pode partir desta constatação: a própria dificuldade do diálogo, já que ele supõe que os que dialogam expressem pontos de vista diversos, diferentes e divergentes, caso contrário tudo se reduz de novo ao mesmo e o diálogo encenado não passará de mais um exercício monológico.

Em segundo lugar, é necessário também ressaltar que a luta travada no campo da cultura é pela hegemonia, o que, etimologicamente, significa *condução, liderança* (conforme o grego *hegemón*, quem vai à frente, o general, o líder, termo derivado de *hegeísthai*, conduzir). Caso se considere impossível superar a situação de comunicação em

⁵⁰ BOYARIN, Daniel. *Israel carnal: lendo o sexo na cultura talmúdica*. Rio de Janeiro: Imago, 1994.

⁵¹ RICOEUR, op. cit., p. 595 ss.

que um fala e outro ouve, ou pior, um impõe as coordenadas e o outro segue, qualquer política de diversidade se revela inviável. A disputa pela hegemonia, que pode se manifestar de formas mais anódicas ou descambar para a violência, justifica-se em nome de argumentos sempre nobres (pelo menos os confessos): a defesa da fé, da civilização, da liberdade, até dos direitos do homem – ou ainda, numa forma que levou a conseqüências desastrosas no último século, a integridade e salvaguarda da nação. Pensando em situações concretas: se, na formação do Brasil, a hegemonia da cultura européia, mais especificamente, ibérica e portuguesa, exerceu um papel destacável (provocando nas elites nacionais o que Mário de Andrade chamou de “a doença de Nabuco”), a disputa pela hegemonia trava-se, atualmente, no campo da cultura de massa, uma esfera mais difícil de lidar, já que nela, de um modo mais inerente e intricado, se constata a confluência entre dominação cultural e interesses econômicos.

O que considero pré-requisito para a superação dos impasses é que se faça um esforço (generoso, mas justo) de compreensão da formação cultural do Brasil, enquanto espaço que, num passado ainda muito próximo, passou pelo processo de colonização e escravização em larga escala. Pode parecer que isso já está distante de nós e que superamos as conseqüências, ou que não temos culpa disso, pois culpados são os outros, que colonizaram e escravizaram. Certa vez, num congresso que comemorava os quinhentos anos de descobrimento da América, acontecido na Universidade Federal do Rio de Janeiro, encontravam-se, numa mesa, historiadores brasileiros e portugueses. Um dos brasileiros fez uma análise contundente da conquista do Brasil, do genocídio indígena, da escravização dos africanos, da expropriação das riquezas etc. O português, que falaria em seguida, começou (em tom de pilhéria) dizendo algo assim: “esse problema é vosso, pois meus avós são dos que ficaram em Portugal”. Evidentemente que as coisas não são tão simples, pois havia toda uma política com relação à colônia, mas trata-se de uma observação útil na medida em que nos lembra que esse problema é sim nosso e que as conseqüências da história não se apagam facilmente.

Assim, para usar ainda uma expressão de Ricoeur, não só na esfera cultural, mas também (e sobretudo) nela, tudo deve começar por uma política de “memória justa” (o que no Brasil se pratica pouco).⁵² Ou seja, também no que diz respeito à cultura, a política deve-se encontrar inteiramente obcecada pelo tema da justiça. O que em geral se descure.

⁵² RICOEUR, op. cit., p. 536 ss., sobre o esquecimento, com o qual se constroem as memórias tanto justa quanto injusta.

Ainda recentemente, por ocasião das comemorações dos quinhentos anos do descobrimento do Brasil, na festa de Porto Seguro, o que se viu nos meios de comunicação foi a imagem da cisão: de um lado, nos festejos fechados, a elite nacional, com a presença inclusive do Presidente da República; de outro, os movimentos populares, que faziam questão de lembrar que nada havia a ser comemorado (ao que se acresceu o detalhe fortuito, mas irônico, de a réplica da caravela que sairia de Salvador para encenar a chegada de Cabral – redescobrimo o Brasil – não ter conseguido mover-se um palmo de onde estava). Provavelmente, a festa, enquanto símbolo de uma certa concepção de nação, fracassou porque assentada numa perspectiva (tradicional, mas) injusta, que teimava em eludir uma parte da memória nacional (a qual, todavia, divergia nas ruas), impondo uma espécie de anistia geral (atitude típica de nossas elites), para que não se julgasse o que devia ser julgado, impedindo, desse modo, qualquer postura dialógica. *Amnistia*, com efeito, procede do mesmo radical de *amnesia*, ou seja, a anistia é uma espécie de amnésia oficial, um esquecimento por decreto. Que entretanto deixa recalques, bem sabemos. Que também impossibilita o diálogo, pois não posso debater com o outro se o desconsidero a ponto de esquecer e fazer esquecer o que ele diz. E que, enquanto esquecimento imposto, é o que de mais deletério pode haver para a cultura, a qual depende de um acúmulo seletivo de memória capaz de servir de lastro para a configuração das identidades, no plano pessoal (as pernas de formigas), tanto quanto no social (a cidade e o campo). Recordemos um exemplo que ainda desperta polêmica: embora tomada provavelmente com a melhor das boas intenções (inviabilizar a ameaça de pedidos de indenização da parte da aristocracia agrária), a destruição dos registros do Ministério da Fazenda relativos aos escravos, ordenada por Rui Barbosa, em dezembro de 1890, e levada a efeito por seu sucessor, Tristão Alencar Araripe, em 13 de maio de 1891, de um certo modo repete a história do senhor grego e seu escravo etíope: uma limpeza da herança incômoda, em nome da “fraternidade e solidariedade com a grande massa de cidadãos que, pela abolição da condição servil, entrava na comunhão brasileira”, ou seja, também abolição de parte da memória de uma nação cuja maioria da população era então constituída por ex-escravos e descendentes de escravos, como é, ainda hoje, por seus netos, bisnetos ou trinetos.⁵³ Note-se bem: em nome da “comunhão” nacional, mas levando-se em conta apenas os movimentos das elites, não se

⁵³ A decisão de Rui Barbosa, atitude sugerida já em 1888, por Joaquim Nabuco, na Câmara dos Deputados, parece motivada sim pelo perigo de que se aprovassem leis relativas a indenizações pleiteadas pelos antigos senhores. Mas tem um valor simbólico muito alto: basta observar que a queima se deu justamente no dia 13 de maio.

tem dúvida em sacrificar identidades alheias (como se fossem irrelevantes as pernas de formigas). Exemplo da lógica que orienta as boas intenções de uma memória hegemônica.

Outra atitude típica nesse tipo de postura é a crença de que os conflitos, decretada a anistia/amnésia, se resolverão por si. Ora, se falamos de “política cultural”, convém insistir, sempre se suporá que a política é serva da justiça, sendo preciso, a cada passo, tomar as decisões necessárias, não bastando os grandes gestos (mesmo que ousados) de boa vontade. José Maria da Silva Paranhos, futuro Visconde do Rio Branco (que teria papel fundamental na aprovação da Lei do Ventre Livre), em parecer ao Conselho de Ministros, lido em 2 de abril de 1867, sobre a questão da escravidão, entre idas e vindas chega a aventar a hipótese de que se deveria deixar que o problema se resolvesse naturalmente: como o tráfico havia sido proibido desde 1850 e como, entre os escravos, “a grande desproporção entre os sexos fazia com que houvesse um constante ‘excesso dos óbitos sobre os nascimentos’ (...), esse ‘movimento natural’ daria cabo da escravidão em três quartos de século, no máximo em século e meio”⁵⁴ – ou seja, fazendo-se as contas, se não até 1942, pelo menos em 2017! Como se vê, o cúmulo do *laissez faire*: bastaria a boa vontade do gesto de proibir o tráfico para que o resto se encaminhasse por si, ou, noutros termos, descobria-se nada menos que uma fórmula para, com o auxílio da natureza, acabar com os escravos sem acabar com a escravidão.

De fato, como mostra Ramos, boa parte da discussão abolicionista foi movida pela perspectiva, já apontada por José Bonifácio nos primeiros anos após a Independência, de que constituía um “risco político” para a “Nação (...) a presença de dois contingentes populacionais que não estavam a ela ligados por laços de lealdade”, em vista do “estado de tensão permanente, produzido, de um lado, pela existência de ‘tribos de índios bravos’ e, de outro, pela violência necessária à manutenção da escravidão”. O risco se evitaria com a solução (no sentido químico de dissolver os elementos) do problema da diversidade racial, tarefa que se entende então como o “fardo civilizatório do homem branco”: dando-se continuidade à “obra civilizatória” da colonização, cabia a este último construir “a ordem moral, através da fé cristã, a ordem civil através da Lei e a ordem econômica através da educação [dos ex-escravos] para o trabalho”.⁵⁵ Na mesma linha de raciocínio, apostava-se na tese do “branqueamento”, que motivou a política de incentivo da migração européia, a

⁵⁴ CHALHOUB, Sidney. *Machado de Assis historiador*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. p. 149.

⁵⁵ RAMOS, Jair de Souza. O Brasil sob o paradigma racial: sociologia histórica de uma representação. In: PENA, Sérgio Danilo (org.). *Homo brasilis*, p. 134-136.

fim de que se pudesse dar uma solução natural ao “problema” representado por índios e negros. A propósito, comenta ainda Ramos:

na medida em que “Brasil”, “México”, “Peru”, etc., eram rótulos que cobriam uma diversidade de terras e de povos só existente como unidade por meio de uma totalização empreendida pelas administrações coloniais, cumpria aos recém-constituídos Estados Nacionais reproduzir essa totalização e o elemento central nessa reprodução consistiu no esforço em “forjar uma nação homogênea” – tarefa que José Bonifácio definia como a principal do Império Brasileiro. Para Bonifácio, a manutenção da integridade das antigas terras portuguesas na América, sob controle do nascente Império Brasileiro, dependia de esforços em desmontar o perigo que “índios bravos” e “escravos rebeldes” significavam para o que ele denominava “a nação de sangue europeu” representada pelo Império. Um dos meios concebidos para a eliminação desse perigo consistia numa série de medidas que tornassem preferencial o casamento de índios e negros com mulatos e brancos.⁵⁶

Para avaliar-se a extensão espacial, temporal e cultural desse projeto, a continuidade do processo colonial “civilizatório” da parte das elites imperiais e republicanas parece bastante claro no que diz respeito à questão lingüística, o que redundou na eliminação de um sem número de línguas faladas no território brasileiro – tanto indígenas, quanto africanas. Como se sabe, data do governo do Marquês de Pombal a proibição do ensino e mesmo do uso da língua geral, que, até fins do século XVIII, ainda se falava, conforme testemunho de viajantes, em São Paulo.⁵⁷ Vale a pena mencionar os termos da medida tomada pelo Diretório de 3 de maio de 1757, com relação, de início, ao Pará e Maranhão, logo estendidas, em 17 de agosto de 1758, a todo o Brasil:

será um dos principais cuidados dos Diretores estabelecer nas suas respectivas povoações o uso da língua portuguesa, não consentindo por modo algum que os meninos e meninas, que pertencerem às escolas, e todos os índios, que forem capazes de instrução nesta matéria, usem da língua própria das suas nações ou da chamada geral.⁵⁸

Observe-se bem: trata-se de evitar dois perigos: o primeiro, que meninos e meninas brasileiros usem de outra língua que não seja a portuguesa – já que a língua geral funcionava como uma espécie de língua franca não só entre os índios; o segundo, que os índios usem da “língua própria”, ou seja, impõe-se que adotem a “língua outra”, já que a língua é “companheira do império” e um instrumento dos mais importantes no processo de colonização antilógica. Ora, o decreto de 1758 só foi efetivamente revogado em 1988, quando a Constituição da República “assegurou” a possibilidade de que o ensino, nas comunidades indígenas, se faça “também” em “suas línguas maternas” – embora como mero adendo à oração principal que reza que “o ensino fundamental regular será ministrado

⁵⁶ Ibidem, p. 145-146. Ver também, no mesmo volume, o trabalho de SANTOS, Ricardo Ventura, MAIO, Marcos Chor. Injetando sangue no mito da democracia racial? Genética, relações raciais e política no Brasil contemporâneo, p. 175-192.

⁵⁷ Cf. HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1936. p. 94.

⁵⁸ Apud CUNHA, Celso. *A questão da norma culta brasileira*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1985. p. 80.

em língua portuguesa”.⁵⁹ De um lado, o fato de a regra pombalina ter perdurado inalterada por quase duzentos e cinquenta anos resultou na vantagem de termos um imenso território com uma só língua, a tal ponto que se pode afirmar que falar português é um índice de identidade dos mais marcantes para o povo brasileiro e que o português, assim, faz parte do patrimônio nacional, como o território, as riquezas minerais, as florestas e rios etc. Uma perspectiva perfeitamente coerente com a idéia clássica de nação. Entretanto, numa outra vertente, a imposição do português como a única língua nacional resultou sem dúvida na perda de inúmeros outros idiomas, não só os indígenas e africanos,⁶⁰ como também os das comunidades de imigrantes que vieram para o Brasil a partir de século XIX.⁶¹ Então, deparamo-nos com o dilema entre nação e diversidade: a vantagem está em ter uma única língua ou muitas? Como mostra Benedict Anderson, San Martín, ao decretar que os índios que falavam quíchua deviam ser denominados “peruanos”, considera que “desde o início a nação foi concebida pela língua, não pelo sangue, e que qualquer um pode ser convidado a entrar para a comunidade imaginada” que uma língua define.⁶² Sem dúvida, a hegemonia do português como língua do Brasil liga-se estreitamente à formação de nosso conceito de nacionalidade, ela “dá forma ao Brasil-nação, fechando-o em sua singularidade”, como observou Santiago.⁶³

Se do ponto de vista nacional essa hegemonia representa uma vantagem, do ponto de vista da diversidade, em suas várias formas, constitui prejuízo, uma diminuição do patrimônio brasileiro por uma operação de redução equivalente à do branqueamento racial. De fato, uma raça não basta para definir uma nação, como na idéia clássica do século XIX, bem como uma língua não é suficiente para defini-la. Há inúmeros exemplos de nações com várias línguas (inclusive oficiais), como o da Espanha, como o galego, o catalão e o basco, ao lado do castelhano, em que se logra uma convivência nem sempre pacífica; o da Suíça, com o compartilhamento convencionado entre alemão e francês, enquanto línguas

⁵⁹ *Constituição da República Federativa do Brasil*, art. 210, parágrafo 2º.

⁶⁰ Para um exemplo de língua africana falada no Brasil, ver CASTRO, Yeda Pessoa de. *A língua mina-jeje no Brasil: um falar africano em Ouro Preto do século XVIII*. Belo Horizonte: Fundação João Pinheiro/Secretaria de Estado da Cultura, 2003.

⁶¹ Também a consideração das culturas derivadas das migrações mais recentes costumam ficar restritas no nível da curiosidade, embora constituam uma parcela importante da cultura brasileira. Belas tematizações encontram-se na literatura, como em *Relato de um certo Oriente e Dois irmãos*, de Milton Hatoum, em que se põem em cena descendentes de árabes que residem em Manaus.

⁶² Apud SANTIAGO, Silviano. Introdução. In: *Intérpretes do Brasil*. vol. 1. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2002. p. XV-XLVIII.

⁶³ *Ibidem*, p. XXXIII. Sobre a questão do português do Brasil, há o livro póstumo de ELIA, Sílvio. *Fundamentos histórico-lingüísticos do português do Brasil*. Rio de Janeiro: Lucerna, 2003.

oficiais, mais o italiano e o romanche; o da Índia, com sua variedade lingüística considerável; etc. Pode-se pensar que um território seria o definidor de uma nacionalidade, mas também então teríamos exemplos de variações no mapa, como a que aconteceu recentemente na ex-Iugoslávia, mas que na verdade afetou, em passado próximo, também a Alemanha, a França, a Polônia e outras nações da Europa, Ásia e África. Digamos que a moeda fosse um fator decisivo, e poderia sê-lo, até experiências como a da adoção do euro por quase todos os estados da Comunidade Européia, ocasião em que, aliás, entrevistada por um repórter de tevê, uma senhora portuguesa fez o seguinte comentário: “agora tiram a moeda, amanhã vai ser a vez da bandeira e assim se acaba Portugal”. Como se vê, para o sentimento de nacionalidade, que produz emoções tão arraigadas e intensas, todos esses elementos têm uma carga simbólica muito grande, são índices de reconhecimento da própria identidade, mesmo que não sejam garantia dela isoladamente.

Uma nação, vista do alto, equivaleria bem ao campo de Pascal: a soma de diversidades que todavia poderia envelopar-se sob um único nome. O movimento a que ela impele é esse – inclusive nas nações democráticas, em que prevalece o critério da maioria. Contudo, do mesmo modo que o critério da maioria, na esfera econômica e social, conduz a distorções que devem ser controladas pelo estabelecimento de políticas justas, também a diversidade, no contexto nacional, não pode prescindir de uma intervenção política igualmente justa, sensível às aspirações das minorias. O que chamo de política cultural justa seria aquela que considerasse os vários aspectos da diversidade, não se contentando com a mera preservação do variado, como num enorme zoológico destinado ao prazer de turistas estrangeiros e nacionais; que não se furtasse a provocar embates entre diferenças, balançando as certezas da cultura dominante e controlando os excessos da cultura hegemônica, que hoje é a de massa; enfim, que não eludisse que as relações culturais são por natureza conflituosas, por operarem com valores que fundam a identidade dos indivíduos e dos grupos. Finalmente, é preciso ainda ter consciência de que cultivar a diversidade implica abalar o conceito tradicional de nação, elaborando-se novos conceitos. Quando a senhora portuguesa tem a sensação de que a experiência da Comunidade Européia pode significar o acabamento de Portugal, tem seu tanto de razão, até porque uma das estratégias que lá têm sido utilizadas é justamente o reforço do regional, para permitir que, mitigando-se as barreiras do nacional, se possam estabelecer outras formas de relação entre nações que, durante boa parte de sua história, garantiram-se enquanto tais não só

através da guerra de umas contra as outras, quanto do esforço de eliminar as diferenças ou divergências internas (até por volta dos anos cinquenta, por exemplo, nas repartições públicas da Bretanha havia cartazes alertando que era proibido falar bretão e cuspir no chão).

É lugar comum dizer-se que o Brasil goza de um patrimônio de diversidade cultural invejável, como se diz também de sua diversidade natural. O que, ufanismos a parte, numa época que considera a diversidade duma perspectiva positiva, tem um tanto de verdadeiro. Mas não se poderia negar também que o diálogo, enquanto embate de diversidades, diferenças e divergências, ainda é prática pouco comum, perpetuando uma história marcada por reducionismos. Quando Colombo chegou à América e acreditou estar na Índia, tratava-se de um erro geográfico que poderia ser facilmente corrigido, mas foi perpetuado quando se decidiu que, se não eram as Índias orientais, então seriam as ocidentais (e, como na brincadeira de Bakhtin, os índios passaram a ser o que nunca foram nem sabiam que eram). Quando os primeiros desbravadores do Rio Amazonas, descendo dos Andes peruanos, viram (ou imaginaram) as tais índias guerreiras,⁶⁴ transformaram-nas nas amazonas descritas por Heródoto!⁶⁵ Ou seja, em vez do diálogo, a hegemonia de apenas um dos agentes culturais, que se expressa de modo significativo nos processos de nomeação e, conseqüentemente, de identidade. Não vejo o que vejo, mas o que já vi (e quero continuar a ver); não ouço o que ouço, mas o que desejo ouvir: assim, Cabral entendeu que os índios que subiram a sua nau, apontando para seu colar de ouro, para castiçais de prata e para a terra, queriam dizer que nela havia muitas riquezas; em seguida, recebendo um rosário de contas de presente e de novo apontando para a terra, entende Caminha que queriam dizer que “dariam ouro por aquilo”!

Todo o tópico sobre a educação nas línguas indígenas consagrado pela Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (que deve muito à intervenção de Darcy Ribeiro, mas mais ainda aos movimentos organizados da sociedade civil) representa, no meu modo de entender, o que de mais significativo aconteceu nos últimos anos na direção de uma

⁶⁴ A primeira descrição (em que outras se baseiam) é a de Frei Gaspar de Carvajal (CARVAJAL, Gaspar de. *Relación del nuevo descubrimiento del famoso Rio Grande de las Amazonas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1955).

⁶⁵ Esse processo de transferência do imaginário europeu para a América foi tematizado por REYES, Alfonso. *La última Tule*. Obras completas. México: Fondo de Cultura Económica, 1966. Para o caso brasileiro, a abordagem clássica é a de HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Visão do paraíso*. São Paulo: Brasiliense, 1959. Especificamente sobre Heródoto, MORAIS, Cynthia. *Maravilhas do mundo antigo*: Heródoto, pai da história? Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004. p. 152 ss. (capítulo intitulado “As descobertas na época moderna e as crenças da Antigüidade: Heródoto revisitado”).

diversidade dialógica. Isso porque cultura e educação caminham paralelamente, sendo preciso abrir canais de comunicação, pré-requisito para o diálogo, tanto no sentido horizontal – entre as diversas culturas – quanto vertical – entre a cultura hegemônica e as não hegemônicas, a fim de que uma enorme parcela da população, que não goza de benefícios econômicos e sociais, não permaneça também sem acesso à diversidade cultural do Brasil, por não poder usufruir de cinema, teatro, literatura, museus e outros produtos. Esse é um aspecto geralmente ignorado nas políticas públicas que se voltam para a diminuição da disparidade social e econômica, esquecendo-se de que experimentamos uma situação também de disparidade cultural, em que grande parte dos brasileiros fica entregue, como única opção, à homogeneização da cultura de massa.⁶⁶

Tentarei ser mais claro: quando se fala em cultura brasileira é preciso ter consciência de que ela comporta diferentes estratos, em sentido horizontal e vertical. Cultivar a diversidade não se deve reduzir, portanto, à perspectiva preservacionista de que basta manter a cavalhada de Pirenópolis para seus habitantes (e os eventuais turistas curiosos), supondo-se que para quem vive em Pirenópolis Machado de Assis é supérfluo. Em primeiro lugar, porque nada há de incompatível entre Machado de Assis e cavalhada (ou entre cultura “erudita” e “popular”, como provaram Mário de Andrade, Câmara Cascudo, Guimarães Rosa). Em segundo lugar, porque, sendo o critério de justiça indispensável em qualquer ação política, na esfera cultural isso implica, antes de tudo, que se deve garantir ao cidadão o acesso à cultura, a sua e a do outro (sob o risco de se constituírem, senão guetos, zoológicos). Finalmente, porque, sem conhecimento, o diálogo se faz inviável, impedindo que as várias culturas se ponham em movimento, reforcem sua identidade no contato com outras identidades, ou seja, preservem sua vitalidade, o que seria

⁶⁶ Esse problema parece-me dos mais graves e urgentes. Olhando da minha perspectiva de professor universitário, que é apenas um dos enfoques possíveis, lembraria que, a par das políticas de inclusão no sistema educacional, deveriam ser elaboradas também políticas consistentes de inclusão cultural. No curso de graduação em Letras da UFMG, tive uma vez uma aluna que, numa disciplina sobre literatura grega, em que estudávamos o teatro, depois de ter-se esforçado para apresentar um trabalho sobre as *Rãs* de Aristófanes, lendo não só o texto, mas uma série de comentadores, concluiu dizendo que tudo aquilo, isto é, a peça por ela analisada, lhe recordava um “trem-fantasma”. O que acontecia é que ela nunca tinha ido a um teatro, ou seja, estava analisando um texto sem ter tido jamais a experiência de como se poderia realizar como espetáculo – e sua experiência mais próxima, que lhe permitia algum parâmetro de recepção, era a do parque de diversões. A questão, portanto, é: não basta inclusão escolar sem inclusão cultural. Que não se pense que se trata de um caso extremo e isolado, pois é mais comum do que se considera. Quantos de nossos jovens de baixa renda, mesmo que freqüentando colégios ou universidades, têm dinheiro para, por exemplo, ir ao cinema? Até porque as salas de exibição em geral se localizam longe de onde vivem e, então, é preciso que gastem também com deslocamento (nas cidades menores, simplesmente não há mais salas de cinema!). Quantos têm condições de comprar livros? Onde estão as bibliotecas públicas, que, além de serem numa quantidade ínfima, se localizam longe das periferias?

o sentido básico da noção de preservação na esfera cultural (uma cultura que não dialoga está condenada à esclerose). Da perspectiva dessas necessidades é que os movimentos hegemônicos devem ser abordados, enquanto constituintes sim da cultura, mas como aquela parte dela que tende a ser antidialógica por excelência, já que, neles, a comunicação se dá como um processo de mão única: há um que fala e se impõe àqueles que, por meios diversos (aparentemente nobres e com frequência atraentes), se deixam massificar e, a partir disso, agem e reagem em massa e como massa (cortando-se às formigas até a última de suas pernas).

Em resumo: não apenas a admissão, nem mesmo só o fomento da diversidade cultural, mas uma efetiva perspectiva de que o que conforma uma nação é o sentido de justiça experimentado por seus cidadãos em todas as esferas seria um bom começo para que se estabelecessem os diálogos possíveis (tarefa maior da política), mudando os rumos de uma história que – vale recordar – começou com uma cena em que, conforme registrou o “piloto anônimo” que nos deixou um relato alternativo ao de Caminha, portugueses e índios “não se entendiam por falas, nem mesmo por acenos”.⁶⁷

⁶⁷ *Relato do piloto anônimo ou Diário anônimo da viagem de Pedro Álvares Cabral ao Brasil e à Índia (1500)*. In: FERREIRA, Maria Ema Tarracha (org.). *Literatura dos descobrimentos e da expansão portuguesa*. s.l.: Editora Ulisséia, s.d. p. 361.