

Muniz Sodré
Universidade do Rio de Janeiro

Diversidade e diferença

<http://dx.doi.org/IC.2006.01.01>

Resumen

Si la diferencia es un universal absoluto, construcción lógica de la metafísica, la diversidad es un universal concreto de toda realización humana. Para la metafísica occidental sin embargo el problema crucial es el reconocimiento de lo mismo, que se supone verdadero, y así lo diverso no puede ser entendido más que a través de la comparación discriminatoria y la dominación. El respeto a la diversidad del otro debe pasar entonces por un reconocimiento – no intelectual, sino sensible – de su propio espacio y su propia potencia.

Abstract

If difference is an absolute universal, a logical construction of metaphysics, diversity is a concrete universal of all human realisations. For Western metaphysics though, the quest is the knowledge of “the same”, which is supposed to be true, in such a way that the diverse can not be understood but through discrimination and domination. Respect for the other calls for acknowledging it – not as an intellectual, but a sensible construction – of its own space and *capabilities*.

Palabras Claves

Diferencia / Diversidad / Identidad / Valor.

Keywords

Difference / Diversity/ Identity/ Value.

A cidade de Paris assistiu à questão da diversidade ser posta em dois planos diferentes no mês de novembro dd 2005. Num plano estava a Convenção

sobre a diversidade cultural da UNESCO (sem qualquer grande divulgação por parte da imprensa), cujo objetivo é a de transformar em lei a “declaração universal sobre a diversidade cultural”, adotada em 2001. No outro, estavam os distúrbios que, a partir de 27 de outubro, agitaram o território francês e ameaçaram várias outras regiões européias, atraindo as atenções de toda a mídia internacional. De fato, quaisquer que possam ser as variadas motivações sócio-econômicas desses acontecimentos, parece haver uma espécie de consenso analítico quando ao fato de que ali se colocava em termos duros e concretos a questão da diversidade.

Como o Brasil é um país notoriamente caracterizado por sua franca heterogeneidade humana e cultural, vale tomar como ponto de partida reflexivo uma das obras-primas do Modernismo brasileiro, *Macunaíma* (1928), romance paródico sobre a diversidade nacional, para tentar lançar alguma luz sobre o que hoje nos parece evidente: a distinção entre o diverso e o diferente, ou seja, a distinção entre um universal concreto de toda realização humana (a diversidade) e um universal abstrato (a diferença), construção lógica da metafísica.

Macunaíma é de fato livro e personagem emblemáticos do movimento modernista brasileiro. Herói sem qualidades (sem nenhum caráter, como o descreve Mario de Andrade), em busca de uma pedra de poder desaparecida (o *muiraquitã*), *Macunaíma* se apresenta como uma diferença que responderia supostamente por uma certa identidade brasileira, anárquica e preguiçosa. Seu brado de guerra é, como se sabe, “estou com preguiça”.

Embora remetendo a uma identidade que se supõe próxima, essa construção literária é intelectualmente encenada como uma diferença para com o pensamento culto, civilizado. Por isto, *Macunaíma* atrai o riso do leitor. Hoje, entretanto, em pleno curso da globalização do mundo, não mais na ficção literária, e sim no real-histórico que acompanhamos pela mídia, são recorrentes os atores sociais minoritários que reivindicam, com muita seriedade, os seus “*muiraquitãs*”, isto é, as suas “pedras de poder” em vias de desaparecimento ou em vias de desconhecimento. Em outras palavras, trata-se da valorização das culturas ou das formas de conhecimento dos povos autóctones.

Um exemplo é o *Quarup*, o ritual dos índios do Xingu em homenagem aos mortos. O *Quarup* se explica a partir da lenda (*kamayurá*) em torno de *Mavutsinim*, que pretendia trazer de volta à vida os seus mortos. Cortou troncos (*quarup*, madeira ao sol) e pediu que o grupo, depois de enfeitá-los, cantasse para fazê-los reviver. A cada ano, em aldeias diferentes, se repete o *Quarup*, canta-se e luta-se ritualmente ao redor dos troncos enfeitados, que representam os ancestrais homenageados. Antropólogos, mídia e os anciões das tribos dão-se as mãos para tentar evitar que os mais jovens esqueçam os

rituais, com seus inúmeros cânticos. Noutros casos, tentam evitar que se percam línguas indígenas: pesquisadores da Universidade do Estado do Pará trabalham há anos, a partir de um pedido dos índios mais velhos, para recuperar a língua quase perdida dos kaapós. Já escreveram uma cartilha com os mitos da tribo, que agora pretende relatar a sua história na língua original.

Há quase um século atrás, esses agentes da memória coletiva, poderiam ser descritos como “macunaímas” em busca de seu “muiraquitã”. Mas os indígenas não podem mais ser representados como meras diferenças nesta modernidade tardia que atravessamos. É que não são mais “diferentes”, agora são “diversos”, isto é, são coexistentes, real ou virtualmente próximos do cotidiano de cada um, seja pela ubiquidade da mídia, seja por suas reivindicações, enquanto minorias sociais, de inserção na sociedade global. Durante a recente greve de fome do bispo Dom Luis contra a transposição das águas do rio São Francisco, indígenas o acompanharam com seus instrumentos, dançando o toré, ritual de fortalecimento de espírito dos mais necessitados. Isto é novo, o diverso agora é “glocal”.

A diferença humana é, desde as Cartas Persas, uma construção teórica da primeira modernidade, um desafio à razão causal em torno do conhecimento do Outro. Sobre essa alteridade têm-se debruçado a antropologia, a filosofia e a literatura, mas ela parece em vias de desaparecimento no torvelinho da virtualização técnica do mundo. O que o pensamento especulativo costuma nos apresentar como “outridade” (termo usado por Octavio Paz) não passa em geral de um fetiche de reserva, um fundo artificial de ressurreição de valores.

Mas a diversidade humana, em sua imediatez, sua eventual proximidade — desde os diferentes que saem de seus “guetos” clássicos até os imigrantes que transpõem aos magotes as fronteiras dos países mais ricos — é uma outra coisa. Para começar, presta-se mal ao conhecimento especulativo. Na realidade, constitui algo a que se recusa sistematicamente o reconhecimento. Muda o paradigma que orienta e legitima os problemas tecnocientíficos, mas permanece aquele que se caracteriza pela enorme resistência ao diverso, ou seja, à multiplicidade das expressões identitárias, dos valores e dos percursos do sentido. É verdade que o culturalismo contemporâneo preocupa-se bastante com o múltiplo dos costumes, das crenças, etc., mas de uma maneira apenas intelectualista, ora com o objetivo político de obter uma tolerância entre as comunidades culturais ou religiosas, ora com intenções puramente turísticas, sem chegar ao núcleo do problema, que é a verdadeira compreensão (aproximação e aceitação) do diferente concreto.

Por este motivo é que um filósofo profissional, como o francês Alain Badiou, conclui que as “diferenças culturais” (o outro concreto, o sujeito exó-

tico) não têm grande interesse para o pensamento. Discutindo a questão da ética, Badiou vê nessas diferenças “apenas a evidente multiplicidade infinita da espécie humana, que é tão flagrante entre mim e meu primo de Lyon quanto entre a comunidade xiita do Iraque e os gordos cow-boys do Texas”(1).

O filósofo está afirmando ser óbvio que somos todos diferentes e que, portanto, a diferença é que está aí, é o que há, é o múltiplo infinito do humano. Isto não deveria ser problema maior para o pensamento filosófico. O problema, portanto, não estaria no outro excluído ou não-reconhecido, mas no reconhecimento do mesmo. Estamos aqui, abordando um problema concreto, mas com os instrumentos da argumentação filosófica. E esta argumentação nos diz que o problema não é o outro, o diferente, o diverso, mas o Mesmo. Por que? Porque, diz ele, filosoficamente falando, o mesmo é aquilo que acontece, é uma verdade. Deste modo, o que deveria ser postulado para cada um não é a diferença cultural, mas a sua capacidade para a conquista do verdadeiro.

Nós já nos demos ao trabalho de discutir essa posição filosófica, querendo mostrar que existe um abismo entre o reconhecimento filosófico do outro, que é abstrato, é a prática ético-política de aceitar outras possibilidades humanas, de aceitar a diversidade, num espaço de convivência (2). Chamávamos a atenção para o fato de que existem dois problemas nessa argumentação. O primeiro é o problema do valor, que entendemos como a orientação prática para a ação social. No valor, se confrontam e se escalonam equivalências diversas. Para começar, nenhum valor é neutro, porque todo valor reflete as convicções e as crenças de um sistema particular. Quer dizer, valor é uma significação já estabelecida. Por isso, não basta afirmar que a multiplicidade humana é evidente. A percepção da diversidade vai além do simples registro da variedade das aparências, porque o olhar, ao mesmo tempo em que percebe, atribui um valor e, claro, determinada orientação de conduta. É isto que às vezes leva um policial a pedir documentos a uma pessoa na rua, apenas pelo grau de valor social que se dá àquele tipo de aparência.

O segundo problema é a diferenciação, quer dizer, saber fazer as diferenças. O senso comum está habituado a pensar a diferença como um ponto de partida, e então julga a partir da “identidade da diferença” do outro, como se a identidade fosse alguma coisa pronta e acabada. Você vê alguém com um turbante na cabeça e pensa que já sabe tudo sobre ele, que é, por exemplo, árabe, logo, islamita, logo investido de determinada disposição frente ao mundo. O racismo apresenta-se geralmente como esse “saber automático” sobre o Outro. Os preconceitos funcionam assim na prática: valem para qualquer outra forma diversa.

Mas há um erro nisto: o verdadeiro ponto de partida são as possibilidades concretas que a gente tem para fazer a diferenciação. A discriminação vem do fato de ignorarmos — afetivamente, intelectualmente — que estamos excluindo o outro, o diverso, por não termos possibilidade de lidar existencialmente com a diferenciação.

Podemos aqui oferecer um outro argumento para o pensamento abstrato. A verdade pode ser logicamente o mesmo para todos, mas apenas no quadro do pensamento que se move dentro do círculo da tradição judaico-cristã e do qual não se consegue logicamente saltar. É aí mesmo que se assenta a metafísica, entendida como essa pretensão de ocupar pela força isso que o pensador italiano Gianni Vattimo chama de “regiões mais férteis”, isto é, as regiões dos princípios, as regiões das causas. O conhecimento das causas é o princípio da dominação e da pretensão de se enunciar uma verdade absoluta que, na prática, implica a violência frente ao outro.

Em contrapartida, na prática ético-política do relacionamento humano, a verdade não-violenta se dá quando acontece o infinitamente diverso, isto é, quando se reconhece na prática a diversidade humana como uma constante em todo empenho de realização do homem, a diversidade como a verdade do real concreto, se quisermos insistir na hipótese de uma verdade — à qual normalmente permanece indiferente a realidade nossa de todos os dias.

Insistindo, porém, convém evocar Kant — filósofo seminal para o pensamento moderno — que nos adverte: uma questão é distinguir as coisas uma das outras, outra questão é conhecer a diferença das coisas. Conhecer a diferença só é possível quando somos capazes de fazer um julgamento, o que é atributo exclusivo do animal humano, capaz de apelar para a razão. Para Kant, “antes de pronunciar julgamentos objetivos, nós comparamos os conceitos, a fim de chegar à identidade (várias representações sob um só conceito), tendo em vista julgamentos universais, ou (chegar) à sua diversidade, para então produzir julgamentos particulares” (3).

Nesse modo de pensar, o conceito de diversidade deveria ser chamado “conceito comparativo”. Se um objeto se apresenta várias vezes aos nossos olhos com as mesmas determinações internas (qualidade e quantidade), nós usamos o recurso da comparação, para saber se se trata de uma única coisa e não de coisas diferentes. Agora, quando se trata de um fenômeno (quer dizer, alguma coisa que dependa da intuição sensível) que se apresenta várias vezes aos nossos olhos, não cabe comparar. Por mais idêntico que possa ser o fenômeno, a diversidade dos lugares que ele ocupa ao mesmo tempo é uma razão suficiente da diversidade numérica do objeto dos sentidos.

Kant quer dizer que a pluralidade e a diversidade numéricas já são indicadas pelo próprio espaço como condição dos fenômenos exteriores. Assim, por mais que uma parte do espaço possa ser semelhante a uma outra parte, ela é sempre exterior a ela e, por isto mesmo, diferente. A questão espacial é, assim, de suma importância para bem entendermos o problema da alteridade. De fato, como bem observa Sloterdijk, no núcleo ontológico da modernidade se encontra o desprestígio do espaço em favor do tempo. Diz ele: “O que é um moderno? É alguém que admite que o espaço não importa mais, que todas as questões da espacialidade são ficções reacionárias e sobreviventes, que não podem mais nos tocar porque o espaço é a dimensão desvalorizada pela modernização. Ser moderno é viver apenas no tempo e em diferenças relativas ao tempo. O tempo presente e o futuro, eis a última diferença que importa (4).

Foi esse tipo de valor que os primeiros processos ocidentais de globalização procuram inculcar no resto do mundo em meio às “viagens de descobrimento” e às guerras de colonização e cristianização. A conquista de espaços pela ocidentalização guerreira e religiosa preparou o terreno para a modernização, que tenderia a desvalorizar a dimensão espacial em favor da temporal. Na pretensão de “civilizar” o não-ocidental, está implícita a exigência de conhecê-lo e resgatá-lo para a temporalidade europeia (o cronocentrismo) dentro de princípios do racionalismo iluminista que contemplam aspectos militares, políticos, tecnológicos, institucionais, educacionais e religiosos, a serem transmitidos como “universais” humanos. Concebido como mera diferença cultural a partir de comparações lógicas, o Outro é uma entidade a ser submetida pela razão causal, sem maiores considerações por tudo aquilo que possa indicar uma positividade para seu espaço próprio, sua territorialização.

A diversidade que, entretanto, emerge na globalização contemporânea, traz elementos novos para o pensamento. Para começar, deixa de vigorar o interesse especulativo (razão causal) e aflora o interesse de agir a partir da dimensão espacial, que tem a ver com o sentir. A diversidade humana é algo a ser mais sentido do que entendido. Vamos traduzir isto para um modo de entendimento mais simples. Um indivíduo mora em São Paulo e está habituado ao uso de técnicas modernas no cotidiano, está informado dos acontecimentos do mundo pela televisão, é cristão, sabe ler e escrever, etc. Um outro indivíduo mora no Parque do Xingu (em Mato Grosso) e, mesmo que a gente saiba que a tecnologia já chegou até ele, vamos imaginar que aquele espaço, com suas circunstâncias (a floresta, a tradição tribal, a aparência física das pessoas, as crenças religiosas, etc.), enseje uma diferença.

A pura e simples comparação não nos diz nada de essencial sobre um e outro. Mas é assim que o senso comum opera: fazendo comparações. E quan-

do o termo comparante sobrevaloriza a si mesmo por se julgar o detentor de uma verdade absoluta, o termo comparado é automaticamente rebaixado e discriminado. A moderna civilização ocidental é um termo comparante dessa natureza: em seu afã de comparar com base em critérios universais ou absolutos, trata as pessoas como objetos, proclamando-as ora “iguais”, ora “desiguais” e, no fundo, enredando-se no nonsense, ironicamente sintetizado por um francês: “Tous les hommes sont égaux. Il n’y a de véritable distinction que la différence qui peut exister entre eux” (Henri Monnier).

Mas por que dizemos que alguém é igual ou diferente de outro? Porque comparamos. Comparamos como se fosse o caso de identificar objetos. E comparamos para exercer poder, para dominar. Na verdade, os homens não são iguais, nem desiguais. Os homens, seres singulares, coexistem em sua diversidade. Cada uma dessas singularidades corresponde, às vezes, à dinâmica histórica de um Outro, um coletivo diverso. Na prática, aquilo que nós experimentamos de uma cultura, principalmente da nossa, é a diversidade de seus repertórios, onde se mostram hábitos, enunciados e simbolizações.

Por que, então, ignoramos ou nos imunizamos socialmente contra uma determinada dimensão da diversidade? O modo de vida dos indígenas, por exemplo? Possivelmente porque, armado da razão comparativa, amplificada pela economia e pela técnica, o sujeito de poder, convertido em “unidade de dominação”, à imagem de Um-absoluto (utopia da metafísica) auto-imuniza-se contra a exterioridade dos lugares, limiar da diversidade numérica, e contra o sensível, que invoca a dualidade para o lugar do Um e ensina a empatia para com o diverso. A imunização é uma barreira à empatia e à compreensão. O único afeto possível para com o diverso é o da patronização escravista. Mesmo da cognição racional, a sociedade global está muito afastada, a menos que tome contato com as obras especializadas dos antropólogos. Há a questão da distância entre a vida das cidades e a das aldeias, há os apelos e as complexidades da vida moderna, que levam até mesmo as gerações mais jovens do Xingu a esquecerem os rituais e seus cânticos.

Na abordagem da diversidade há, portanto, que considerar categorias de pensamento relegadas ao segundo plano pela metafísica ou pela montagem universal de sentido a partir da racionalidade instrumental. Essas categorias são, como deixa entender Kant, o espaço e a potência. Elas dizem respeito às formas de vida de comunidades coexistentes em sociedades predominantemente marcadas pela metafísica européia. Dessas comunidades, que sempre fazem apelo a uma territorialização positiva, se depreendem geralmente princípios de coerência ética ou espiritual adequados à transmissão da idéia de povo. Povo não pode ser jamais entendido como uma homogênea constelação demográfi-

ca, e sim como um princípio de aglutinação humana que pressupõe o sentimento comunitário e o respeito à continuidade das gerações.

Por isto, essas formas de vida heterogêneas são importantes para a questão das identificações de um povo nacional, por mais que sejam dificilmente reconhecidas em sua diversidade cultural. No Brasil, por exemplo, a pergunta sobre a identidade individual e coletiva — isto é, a pergunta sobre o que significa ser brasileiro e disto guardar uma memória estável — se faz sempre no quadro social de dois grandes tipos de tradução intercultural que vêm moldando a sociedade brasileira ao longo de sua história.

O primeiro tipo pertence às classes dirigentes, que tentaram sempre — em especial, desde fins do século dezanove — traduzir formas simbólicas e instituições européias para a realidade brasileira. O segundo pertence às classes subalternas, cujo símbolo ontológico é o homem negro, esse cujos ancestrais africanos contribuíram majoritariamente para a acumulação primitiva do capital no Brasil.

Neste último caso, é fundamental a memória da contribuição africana em termos de estética, música, culinária e religiosidade para formas de vida atuantes entre as classes subalternas no país. Não foi uma contribuição aleatória e anárquica, mas um verdadeiro processo civilizatório, que comporta mesmo a categoria “elite” a propósito das movimentações sociais dos africanos e seus descendentes. As comunidades litúrgicas matriciais, aquelas que deram origem à profusão e à popularização dos cultos afro-brasileiros, foram resultado de uma aglutinação de elite, caracterizada pela participação fundacional de altos dignitários e sacerdotes do milenar culto aos orixás, trazidos ao Brasil na condição de escravos, em consequência das guerras interétnicas e das incursões guerreiras dos escravagistas no Continente africano.

Com a substituição do ânimo revoltoso inicial pela liturgia, como estratégia de integração na sociedade hegemônica, passou-se a cultuar, celebrar, cantar e dançar. Os cânticos denominados oriki são como janelas que se abrem no presente para o passado. A memória que hoje os jovens negros beneficiados pelo processo educacional podem ter da singularidade simbólica de seus ancestrais diz respeito ao saber e a seus processos de transmissão intergeracional acionados pelas elites negras do passado. No segredo da transmissão encontram-se lições essenciais para a fermentação cultural de um povo. A composição humana daí resultante fez com que, em torno da família-de-santo ou das comunidades litúrgicas de origem africana popularmente conhecidas como candomblés, se criasse um modelo singular de organização social da gente negra, capaz de irradiar-se para outros territórios.

Tudo isso decorre de um pacto simbólico — ou seja, uma rede de signos e de alianças legitimadoras do consenso intercultural (entre as diversas etnias de origem africana) e transcultural (negros com brancos) — historicamente estabelecido na conjuntura de formação da sociedade nacional. Nada disto pode ser entendido pela pura abordagem culturalista, uma vez que o pacto simbólico decorre de um agir político grupal. A política está na mobilização dos recursos para a consolidação das alianças internas ao grupo e nas táticas de aproximação com a sociedade global hegemônica.

Há um singular agir político na transmissão patrimonial da liturgia negra. Nenhum patrimônio cultural socialmente operativo se transmite como um pacote inerte, um estoque de ativos dados para sempre, e sim como algo que é preciso reinserir na História presente, atribuindo-lhe novos contornos, revivificando-o. No caso da comunidade litúrgica negra, aquilo que se transmite é o pacto simbólico em torno da Arkhé, isto é, um consenso quanto a poderes míticos e representações que se projetam na linguagem — atuada, proferida, cantada — do terreiro e nos modos afetivos (fé, crenças, alegria) de articulação das experiências.

Arkhé é o que propriamente se transmite. Não se trata do nostálgico antigo, nem de qualquer apelo substancialista ao primal, mas daquilo que se subtrai às tentativas puramente racionais de apreensão, enquanto algo de fundamental de que não se recorda, que falta, mas que se simboliza no culto aos princípios cosmológicos (os orixás, as divindades) e aos ancestrais que fazem apelo aos princípios inaugurais. Em termos mais concretos, a memória da Arkhé consiste em um repertório cultural de invocações, saudações, cantigas, danças, comidas, lendas, parábolas e símbolos cosmológicos que se transmite iniciaticamente no quadro litúrgico do terreiro e, no âmbito da sociedade global, expande-se nas descrições e nas interpretações escritas ou livrescas. De tudo isso, parte uma enunciação de cunho inequivocamente político e plural, que deveria repercutir junto à consciência atenta ao que se pode existencialmente experimentar em nossa modernidade tardia.

Por que deveria repercutir? Primeiramente, porque nessa diversidade reside o que Gorz chama de “economia invisível”, uma economia não formalizável, sem a qual os sistemas econômicos não poderiam existir. Diz ele: “Ela abrange todas as relações e realizações não computáveis e não remuneráveis, cuja motivação é a alegria espontânea na colaboração livre, no convívio e na doação livres. Dela resulta a capacidade de sentir, de amar, de se unir e de viver em paz com o próprio corpo, com a natureza e com o próximo” (5).

Em segundo lugar, porque dessa diversidade, que se apresenta como uma outra comunidade de vida e de linguagem, partem outros jogos de linguagem,

outras regras de enunciação das proposições necessárias ao um novo consenso social. Isto implica dizer que não bastam a pluralidade em si mesma, nem a mera crença em uma abstrata virtude do diálogo (uma suposta razão comunicativa), e sim que é fundamental reconhecer o diverso como a potência de uma cooperação radical entre as diferenças. No lugar da prática pasteurizada do “politicamente correto”, deveria advir a busca do ponto de equilíbrio das forças da diversidade.

De fato, sob o influxo da mundialização cultural, o reconhecimento da diversidade é na prática um pedido de palavra contra a violência frente ao Outro, característica da metafísica implícita na hegemonia técnica. O respeito à liberdade do outro passa pelo reconhecimento — não apenas intelectual, mas principalmente sensível — de sua liberdade de se interrogar singular e diversamente sobre o seu próprio destino. Içar a bandeira filosófica da diferença sobre a concretude espacial da diversidade assemelha-se hoje a empunhar uma faca sem lâmina, à qual falta o cabo (*un couteau sans lame auquel manque le manche...*). Uma vez mais, nonsense.

Referencias bibliográficas

- ANDRADE, Mario (1928): *Macunaíma*. São Paulo.
- BADIOU, Alain (1993): *L'Éthique — essai sur la conscience du mal*. Paris, Hatier.
- GORZ, André (2005): *O Imaterial — conhecimento, valor e capital*. São Paulo, Annablume.
- SLOTERDIJK, Peter e FINKIELKRAUT, Alain (2003): *Les battements du monde*. Paris, Fayard.
- KANT, I (1762): *La fausse subtilité des quatre figures du syllogisme*.
- SODRÉ, Muniz (1999): *Claros e Escuros — identidade, povo e mídia no Brasil*. Rio de Janeiro, Vozes.

Notas

- 1 Badiou, Alain (1993): *L'Éthique — essai sur la conscience du mal*. Paris, Hatier, p. 40.
- 2 Cf. Sodré, Muniz (1999): *Claros e Escuros — identidade, povo e mídia no Brasil*. Rio de Janeiro, Vozes.
- 3 Kant, I. (1762): *La fausse subtilité des quatre figures du syllogisme*.

4 Sloterdijk, Peter e Finkielkraut, Alain (2003): *Les battements du monde*. Fayard, p. 89.

5 Gorz, André (2005): *O Imaterial — conhecimento, valor e capital*. Annablume, p. 57.



