

# A ANTROPOLOGIA E OS ATENTADOS AOS ESTADOS UNIDOS

Marcos Lanna

## RESUMO

Os atentados aos Estados Unidos de 11 de setembro de 2001 e algumas análises sobre o evento publicadas na mídia nacional e internacional são aqui abordados sob uma perspectiva antropológica. Mediante uma visão comparativa entre os mundos islâmico e norte-americano, o autor busca interpretar as alianças, tanto matrimoniais como entre Estados, segmentos e facções, como "fatos sociais totais". No âmbito islâmico, essas alianças seriam regidas pela lógica hierárquica da dádiva, e no caso dos Estados Unidos, por estratégias de cunho capitalista.

*Palavras-chave:* atentados aos Estados Unidos; antropologia; aliança.

## SUMMARY

This article discusses under an anthropological perspective the September 11 attacks in the Unites States and some analyses about them published in national and international media. By means of a comparative approach on Islamic and North-American worlds, the author looks for an interpretation of the alliances, both matrimonial and between states, segments and factions, as "total social facts". In the Islamic world, those alliances would be guided by the hierarchical logic of the gift, whereas in the Unites States by capitalistic strategies.

*Keywords:* attacks in the Unites States; anthropology; alliance.

*Freqüentemente não se consegue compreender a diferença entre a identificação com as próprias raízes, o entendimento de quem tem outras raízes e o julgamento de o que é bem ou mal (Umberto Eco).*

Os atentados ao World Trade Center e ao Pentágono em 11 de setembro de 2001 foram um evento de carga simbólica impressionante. Muito já foi dito a respeito, mas pouquíssimo do ponto de vista da antropologia, tanto no Brasil como em outras partes. Nos Estados Unidos, conforme relato pessoal de Terence Turner, antropólogos vieram a público expressar que a própria política externa do país, "com apoio a regimes tirânicos e corruptos e até a terrorismo estatal em vários lugares, muito contribuiu para o ódio e frustração que se manifestaram naqueles ataques" — mas eles foram uma minoria restrita. No Brasil, uma das poucas intervenções de antropólogos foi a de Manuela Carneiro da Cunha. Para ela, ao contrário do que pensa certo senso comum, não há "hiato de quinhentos anos" entre "o homem da rua

americano" e o mulá Omar: eles são "contemporâneos e intrinsecamente ligados", e não avançaremos enquanto "não conseguirmos formular essa ligação no presente e não entendermos as dimensões culturais dessa ligação"<sup>1</sup>. Tentarei aqui somar minha voz às desses eminentes colegas.

Argumentei recentemente que a antropologia norte-americana vem se caracterizando por um aprofundamento de sua tradicional perspectiva relativizadora e ao mesmo tempo por um envolvimento ingênuo com questões políticas<sup>2</sup>. Há ali preocupação em realizar uma crítica cultural mas não uma antropologia da diferença — seja esta de raça, gênero, política ou qualquer outra — que questione a estruturação das diferenças sem reportar-se a psicologismos (do tipo "busca pelo poder") e/ou sem fragmentá-las em comportamentos culturais polissêmicos. Se a antropologia norte-americana recente tem-se debruçado sobre sua própria realidade, pouco ou quase nada tem dito sobre os Estados Unidos como centro de poder; ao contrário, sua ênfase tem recaído na desconstrução dos centros.

É possível que assistamos à multiplicação de análises, dentro e fora da antropologia norte-americana, sobre a diversidade cultural do mundo árabe, denunciando a simples oposição entre Ocidente cristão e Oriente muçulmano como um falso dilema, mas espero que também surjam análises de múltiplos centros, sejam eles "ocidentais" ou não, econômicos, políticos ou religiosos (caso de Meca). Enquanto não se verifica isso, e antes mesmo de ter acesso a qualquer análise antropológica do 11 de setembro, darei aqui minha modesta contribuição para tanto, com base na repercussão dos atentados na imprensa nacional e internacional. Não irei propor uma análise antropológica do evento ou das sociedades, culturas ou civilizações nele envolvidas, o que poderia ser feito de inúmeros modos (com base numa "antropologia da violência", por exemplo). Decerto, ainda não temos um distanciamento suficiente para tanto. Mais simplesmente, proporei algumas direções que uma visão antropológica dos atentados poderia tomar, confrontando uma perspectiva antropológica, certamente muito específica, com a de comentaristas de outras áreas, em especial jornalistas. Trata-se de um comentário sobre comentários que pode oferecer pistas e sugestões (inclusive etnográficas) para análises futuras, ou, ainda, trata-se de preencher uma lacuna que transparece do silêncio dos antropólogos a respeito dos atentados e simultaneamente divulgar as possibilidades de uma certa antropologia.

Alguns antropólogos dirão, como fez o secretário de Defesa norte-americano, Donald Rumsfeld, que não se trata de "um choque de religiões ou de civilizações", mas de "confronto dentro do mundo muçulmano" — como se uma coisa excluísse a outra —, ou que "não se trata de uma questão de religião ou raça ou mesmo de um país e seu povo", e sim de terrorismo<sup>3</sup> — como se todas essas coisas não se implicassem. Nesse sentido, a posição de Rumsfeld é semelhante à de Maybury-Lewis<sup>4</sup>. Não me parece que "os Estados Unidos brandiram a idéia de um ataque geral contra a civilização e seus valores", como afirmou Carneiro da Cunha<sup>5</sup>; ao contrário, negaram, ao menos oficialmente, que o inimigo fosse religioso. Rushdie toma partido oposto ao da antropóloga quando se contrapõe à noção — que chamou de

(1) Carneiro da Cunha, Manuela. "O mulá e o americano: 500 anos?". *Folha de S. Paulo*, 04/11/01, p. A-3.

(2) Lanna, Marcos. "Sobre a comunicação entre diferentes antropologias". *Revista de Antropologia* (USP), vol. 42, 1999. Cf. também Da Matta, Roberto. "Relativizando o interpretativismo". In: Corrêa, Mariza e Larraia, Roque (orgs.). *Roberto Cardoso de Oliveira: homenagem*. Campinas: Ed. Unicamp, 1992.

(3) Rumsfeld, Donald. "Taleb não resistirá". *Folha de S. Paulo*, 26/10/2001, p. A-12. Note-se que tais afirmações foram feitas em entrevista ao *USA Today*, dirigindo-se portanto ao "americano comum".

(4) Maybury-Lewis, David. *Anthropology in an age of confusion*. Conferência no XXV Encontro Anual da Anpocs, Caxambu, 18/10/2001.

(5) Carneiro da Cunha, op. cit.

(6) Rushdie, Salman. "Sim, esta guerra é sobre o Islã". *Folha de S. Paulo*, 04/11/2001, p. A-24.

"mantra dos líderes mundiais" — de que a questão em pauta não é o Islã<sup>6</sup>. Para os Estados Unidos, afinal, sugerir o vínculo entre terrorismo e Islã seria o mesmo que decretar o fim da coalizão que montaram contra o terror.

A questão do relativismo cultural se coloca de modo evidente nos atentados. Eles trouxeram à tona, em todas as esferas da vida ocidental (imprensa, governo, senso comum), posições como a de que

*o fanatismo religioso, nesta sua forma violenta, necessita ser condenado sem nenhuma relativização, pois põe em questão princípios básicos da convivência humana como os direitos humanos — válidos para qualquer religião, raça e sexo — e da democracia [...], o que a humanidade produziu de mais elevado: os preceitos morais de validade universal*<sup>7</sup>.

(7) Rosenfield, Denis L. "A renúncia de julgar". *Folha de S. Paulo*, 06/10/2001, p. A-3.

(8) Lévi-Strauss, Claude. *Race and history*. Paris: Unesco, 1952; Dumont, Louis. *O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.

Ora, uma postura antropológica comum — e não penso aqui no relativismo norte-americano, mas em Lévi-Strauss ou em Louis Dumont<sup>8</sup> — é negar aos direitos humanos validade universal, o que não significa que não possamos advogá-los ou buscar universais e ao mesmo tempo desconfiar dos universalismos. A crítica que se ouve hoje nos Estados Unidos é em boa medida dirigida a esse tipo de etnocentrismo que se recusa a tentar entender os motivos dos atentados ou o engajamento fanático. A postura antropológica que advogo aqui busca justamente construir bases as menos frágeis possíveis para julgar esse como qualquer outro ato humano.

Em face de tema tão polêmico, os antropólogos teriam a alternativa de esquecê-lo, assim como faz desde sempre a antropologia norte-americana a respeito da própria construção daquele país como centro de poder. Mas eles se sentem hoje tentados a refletir sobre sugestões tais quais a de que assassinos como os de 11 de setembro não são "irmãos", no sentido de não serem "membros da grande família humana"<sup>9</sup>, ou sobre o fato simétrico e inverso a esse, que parece ser uma das mensagens dos perpetradores dos atentados, de que os norte-americanos não podem ser considerados "irmãos" dos árabes. Antecipando minha conclusão, parece-me que tanto o que chamarei generalizadamente de "civilização islâmica" como a civilização judaico-cristã têm sua parcela de culpa naquela e em outras carnificinas — horror que parece ser a marca da guerra moderna e pós-moderna.

Também muito se afirma, do ponto de vista norte-americano, que esta não é uma guerra convencional porque não se dirige contra um Estado. Se não está claro contra quem os Estados Unidos combatem, talvez o inimigo inclua um Estado se o definirmos em sentido amplo, antropológico, e não no sentido mais restrito da moderna teoria da democracia. Tomemos o Taleban. Ao menos para um importante intelectual paquistanês, mais do que "extremismo islâmico, na verdade o que se vê no Taleban é a lei tribal na sua forma mais pura"<sup>10</sup>. Ora, o que está em questão aqui são temas clássicos da antropologia, como a relação — que certamente não é de exclusão — entre

(9) Wiesel, Elie. "Eu chorava por eles". *Folha de S. Paulo*, 02/10/2001 p. A-14.

(10) "Paquistanês faz críticas aos ataques" — entrevista de Fateh M. Malik a Igor Gielow. *Folha de S. Paulo*, 05/11/2001, p. A-12.

Estado e tribo ou a sobreposição de guerra intratribal e entre segmentos nacionais que caracterizaria a animosidade no interior do Islã, dentre outras tantas civilizações que poderíamos mencionar.

Já se vê que minhas fontes são basicamente jornalísticas, em especial jornalistas que estiveram no Afeganistão, mas meus interlocutores incluem também políticos e intelectuais. Travarei com cada um deles um diálogo em planos diferentes. Tentarei deixar claras as diferenças entre as fontes. Por outro lado, ficará implícito que mesmo uma informação colhida rapidamente por um repórter pode, ao menos na perspectiva que adoto aqui, ter um peso comparável ao de um material reunido com muito mais tempo e cuidado por um antropólogo. Afinal, etnografia ou jornalismo, trata-se sempre de *versões* de fatos. Para aqueles que torcem o nariz aos que tomamos relatos jornalísticos como fontes etnográficas, lembro que o perigo maior parece residir em não entender como versão qualquer relato etnográfico, mesmo o do suposto experto. Por exemplo, fazia parte do folclore do Departamento de Antropologia da Universidade de Chicago, quando lá estudei entre 1983 e 1991, a palestra que Manning Nash fizera em 1979 ao voltar de longo trabalho de campo no Irã, pouco antes da revolução liderada por Khomeini: depôs contra sua antropologia o fato de sua palestra não abordar nenhum dos temas que logo a seguir entrariam na agenda mundial.



Para a nossa sensibilidade moderna igualitária, parece tão ou mais universal que a defesa dos direitos humanos a noção de que "o modelo da lei é moralmente superior ao modelo da guerra"<sup>11</sup>. Antropólogos vêm notando porém que modelos de lei e de guerra não são antinômicos e que os segundos podem ser casos particulares dos primeiros. Há por certo um número surpreendente grande de "modelos de guerra", e um dado assassinato, dependendo do ponto de vista, pode ser moralmente condenável ou socialmente aceito. Bastaria isso para que antropólogos fossem chamados a participar da construção de leis internacionais que, hoje se reconhece, devem prevalecer sobre as fronteiras de Estados soberanos, mas é claro que isso não ocorrerá, pois, com raras e honrosas exceções, antropólogos já participam tão pouco da vida nacional cotidiana que certamente serão afastados dos grandes problemas de que tratarei aqui.

Mas os atentados ressaltam temas antropológicos da contemporaneidade. Uma antropologia da violência se impõe facilmente quando a violência está distante, como a do canibalismo tupinambá. Nesse caso, pode-se compreender, julgar e até mesmo advogar a lógica canibal, como fazem Viveiros de Castro, contra a violência católica, ou Valerio Valeri, quando indica que para os hualus de Seram, na Indonésia, guerras sempre dizem respeito à "continuidade da vida"<sup>12</sup>. Mas o que aprendemos com o olhar distanciado desses autores pode nos ajudar quando nos debruçamos sobre

(11) "The evidence would not convict in court — but it does justify a limited war". *The Independent*, 04/10/2001.

(12) Viveiros de Castro, Eduardo. "O mármore e a murta". *Revista de Antropologia* (USP), vol. 35, 1992; Valeri, Valerio. *The forest of taboos*. Madison: University of Wisconsin Press, 2000.

questões mais próximas de nosso tempo e espaço, mesmo sob o risco de produzirmos argumentos circunstanciais.

Grande parte das análises dos atentados divulgadas até aqui tentou, com razão, esboçar ora o quadro das alianças políticas entre Estados, ora o contexto cultural e sociológico mais amplo em que eles se inserem, e algumas chegaram a apontar como essas alianças são vividas por populações locais. Fala-se assim na aliança recém-formada entre Estados Unidos e Paquistão, na aliança entre Estados Unidos e o Taleban e Osama bin Laden na década de 1980, na aliança já duradoura dos Estados Unidos com Israel ou com regimes árabes repressores na Jordânia, Egito e Arábia Saudita. Fala-se ainda que a quebra de algumas dessas alianças e a continuidade de outras teriam gerado ressentimento em segmentos islâmicos, assim como que alterações nas alianças entre Estados Unidos e países ou grupos muçulmanos também teriam potencial para gerar ressentimentos. Isso coloca a questão sobre se se trata realmente de alianças. Como distinguir alianças de uniões momentaneamente convenientes? Interessa aos Estados Unidos saber que as motivações de nações estrangeiras para estabelecer alianças podem transcender os interesses da *realpolitik*, entender quando podem demandar cooperação — e de que tipo — de um determinado grupo ou país, reconhecer que isso depende de valores culturais? Do ponto de vista árabe, teria a noção de "guerra santa" islâmica adquirido um sentido menos transcendente e mais instrumental, a ponto de ser usada contra qualquer grupo definido como inimigo, externo ou internamente, como sugere sua invocação pelo Jamiat Ulema-i-Islam, maior e mais influente partido islâmico do Paquistão<sup>13</sup>?

É dentro desse quadro que situarei repercussões e análises dos atentados que apareceram na mídia escrita. Algumas delas, conforme Edward Said, falam em "inveja ou ódio à prosperidade, à liberdade e ao sucesso mundial dos Estados Unidos" (ou à modernidade), enquanto outras se recusam a "situar o horror em um contexto que inclua as ações e o discurso dos Estados Unidos", com o argumento de que tentar entender os ataques seria justificá-los<sup>14</sup>. Evidentemente, essa postura trai a tradição do relativismo cultural norte-americano. Proporei aqui o estudo de algumas alianças intra-Islã e entre Islã e o Ocidente capitalista para entendermos o contexto de que fala Said. Como indiquei, a análise privilegiará um entendimento dos Estados Unidos como centro do poder. Ela deveria ser complementada por uma análise da perspectiva islâmica, que, como lembra V. S. Naipaul, talvez não tivesse deixado de ser, ela também, imperial<sup>15</sup>. Não parece haver hoje qualquer tentativa de reviver as conquistas das décadas que se seguiram à morte do profeta Maomé, que seriam hoje "realidades míticas", para usar a expressão de Marshall Sahlins. Mas isso não é pouco, quando sabemos da capacidade do mito para criar "metáforas históricas", além daquela em que a queda das Torres Gêmeas já se tornou logo após os atentados. Levanto questões como essa sem qualquer ambição de respondê-las, apenas para apontar a importância dos estudos antropológicos para futuras respostas.

Voltando à tese de Said, outro procedimento que transparece em muitas análises dos atentados é tomar *a priori* as missões suicidas como

(13) Cf. "Musharraf precisa deixar a Presidência" — entrevista de Liaquat Baloch a Igor Gielow. *Folha de S. Paulo*, 04/11/2001, p. A-20.

(14) Said, Edward. "Árabes precisam de nova política secular". *Folha de S. Paulo*, 05/10/2001, p. A-20.

(15) Cf., por exemplo, Naipaul, V. S. *Além da fé*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

imorais ou fanáticas, sem refletir sobre as razões por trás do ato. Indiquei que também esse seria evidente procedimento não-antropológico. Certamente caberia esmiuçarmos as diferenças e semelhanças entre os pilotos do dia 11 de setembro e os inúmeros homens-bomba palestinos que há décadas atacam alvos judaicos e norte-americanos. Para tanto, não seria inútil voltar aos tempos árabes pré-islâmicos com o Roberston Smith de *Parentesco e casamento na Arábia antiga*, de 1885, e de *A religião dos semitas*, de 1889, este último inspirador do ensaio sobre o sacrifício de Marcel Mauss; ou mesmo recorrer a estudos da tradição etnográfica britânica como o de Andre Singer, raro discípulo de Evans-Pritchard, sobre os pashtus do Paquistão; ou ainda perquirir análises antropológicas do ato suicida, como a de João Dal Poz<sup>16</sup>.

Mas há outros temas fundamentais, como a segmentação do mundo islâmico, que abordarei apenas tangencialmente. A antropologia inglesa mostrou que em partes da África ela se liga a grupos de descendência e cultos ancestrais. Mas como mostra o trabalho de Pierre Bonte sobre os beduínos e tribos do Norte da África, "um modelo linhageiro segmentar não dá conta da lógica das alianças e dos conflitos", já que a "aliança matrimonial e política determina estatutos diferenciados e hierarquias sociais que podem se organizar em estruturas políticas complexas"<sup>17</sup>. Vide o fato de Osama bin Laden ser sogro do mulá Omar e, segundo alguns relatos, vice-versa: teria havido troca de filhas, apesar de negada pelo Taleban<sup>18</sup>. Sem espaço para aprofundar a questão, indico apenas que a antropologia não mais associa a segmentação, ao modo de Evans-Pritchard, somente às sociedades sem Estados e à descendência linhageira; citei a perspectiva de Bonte por relacionar segmentação e aliança no mundo árabe.

Ora, essas alianças são interculturais, dinâmicas e transcendem o nível local. Como mostra Sahlins, relações de grupos indígenas com potências estrangeiras reproduzem estruturas anteriores aos contatos, ao mesmo tempo que as modificam<sup>19</sup>. No caso da aliança entre Bin Laden/Al Qaeda e mulá Omar/Taleban, os primeiros representariam o estrangeiro (líder saudita e guerreiros vindos de várias regiões muçulmanas) e os segundos o local. Mas deveríamos considerar outras alianças, sempre envolvendo potências capitalistas. Sahlins mostrou que essas alianças dependem de lógicas nativas particulares, as quais não assumiriam mera posição passiva no contato intercultural. Entretanto, como tentei mostrar em crítica a esse autor<sup>20</sup>, não se pode, a pretexto de analisar esse contato sob a perspectiva nativa, excluir iniciativas freqüentemente belicosas das potências capitalistas, cuja violência pode em alguns casos ser o signo marcante do contato. Afinal, cabe a nós explicar por que os aliados norte-americanos no mundo árabe, por exemplo (para não falar na Polinésia de Sahlins), incluem bom número de "ditaduras corruptas". Experiências democráticas frágeis, assim como miséria e alto índice de mortalidade, não podem ser atribuídas exclusivamente à responsabilidade nativa, como faz Sahlins quanto ao caso havaiano<sup>21</sup>. E talvez seja verdade que "os árabes gostariam de ter um pouco da democracia e da liberdade sobre as quais Bush lhes fala"<sup>22</sup>.

(16) Dal Poz, João. "Crônica de uma morte anunciada: do suicídio entre os Sorowaha". *Revista de Antropologia* (USP), vol. 43, nº 1, 2000.

(17) Bonte, Pierre. "Système segmentaire". In: Bonte, Pierre e Izard, Maurice (orgs.). *Dictionary de l'ethnologie et de l'anthropologie*, 2ª ed. Paris: PUF, 1992, p. 65.

(18) Cf. "Filho do mulá Omar pode ter morrido". *Folha de S. Paulo*, 22/10/2001, p. A-14.

(19) Sahlins, Marshall. "Cosmologias do capitalismo". In: *Anais... XVI Reunião Brasileira de Antropologia*, Campinas, 1988; "O 'pessimismo sentimental' e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um 'objeto' em via de extinção". *Mana* (UFRJ), vol. 3, nº 2, 1997.

(20) Lanna, Marcos. "Marshall Sahlins e as cosmologias do capitalismo". *Mana* (UFRJ), vol. 7, nº 1, 2001.

(21) Sahlins, "Cosmologias do capitalismo", loc. cit.

(22) Fisk, Robert. "Bush caminha para uma armadilha". *Folha de S. Paulo*, 17/09/2001, p. E-10.

(23) Isso para não falarmos de uma aliança ainda mais ampla, e supostamente mais duradoura, entre Estados Unidos e Rússia, China, Índia e membros da Otan contra a "ameaça islâmica" em lugares tão distintos como Chechênia, Xinjiang e Caxemira: "uma aliança de grandes potências em favor de uma ordem internacional que não se via desde meados do século XIX" (Luttwak, Edward. "Terror aproxima EUA, Rússia e China". *Folha de S. Paulo*, 10/10/2001, p. A-22). Luttwak reconhece, aliás, que a relação entre Estados Unidos e Paquistão não constituiria uma verdadeira aliança, mas uma "acomodação temporária": o Paquistão "não é a esposa", mas "uma amante passageira" ("Fase pós-atentado trará surpresas" — entrevista a Paulo Sotero. *O Estado de S. Paulo*, 21/10/2001, p. A-22).

(24) Cf. Fisk, Robert. "Saudis turn their backs on the Taliban, a monster they helped to create". *The Independent*, 26/09/2001.

(25) Cf. Fisk, Robert. "The sons who promote Saddam's cruel legacy". *The Independent*, 08/09/2001.

(26) Cf. Fisk, Robert. "It suits Bin Laden if we call him the head of world terror". *The Independent*, 25/09/2001.

(27) Vale contrastar a esses relatos o de um médico brasileiro sobre um casamento "tradicional" no Afeganistão no início da década de 1990: "Perguntei onde estavam os noivos e me chamaram de louco. Explicaram que as únicas pessoas que não poderiam estar em um casamento afegão eram os noivos. O casamento representa a união das famílias. São dois ou três dias de festa. O pai manda o filho viajar. Enquanto a festa está acontecendo, o pai envia um mensageiro. Na estrada, o filho recebe uma carta comunicando: 'Filho, você se casou'" ("Tempo no Afeganistão não passa, diz médico" — entrevista de Mauro Bueno a Margarete Magalhães. *Folha de S. Paulo*, 08/10/2001, p. F-10).

(28) Macartney, Jane. "Poucos já viram o líder afegão". *Folha de S. Paulo*, 17/09/2001, p. E-10.

(29) Sullivan, Andrew. "A fé absoluta, início de uma batalha épica". *O Estado de S. Paulo*, 21/10/2001, p. A-24.

(30) Segundo Robert Fisk, a Aliança do Norte é "uma confederação de patriotas, chefes guerreiros nativos, estupradores e torturadores" ("Just who are our allies in Afghanistan?". *The*

Há assim alianças entre os Estados Unidos e diversos povos do Oriente Médio, de um lado, e alianças intra-Islã de outro, mas elas se influenciam mutuamente e se sobrepõem<sup>23</sup>. De um ponto de vista interno, a legitimidade da Casa Real saudita perante seus súditos, por exemplo, pode se abalar pelo modo como recruta mulheres para seus haréns, assim como membros do Taleban teriam adotado práticas como a de descartar suas velhas mulheres por novas tomadas à força da população afegã<sup>24</sup>, enquanto a população iraquiana se ressentia de Saddam Hussein e filhos com seus agentes recrutores de serviços sexuais<sup>25</sup>. Essas práticas de evidente opressão à mulher não se dão necessariamente por força de uma "essência opressora islâmica", constituindo antes perversões de leis tradicionais, muitas das quais aliás associadas por segmentos islâmicos à influência ocidental<sup>26</sup>. A insatisfação da população oprimida se evidencia: tanto os pais dessas mulheres como elas mesmas sentem tratar-se não de "casamentos tradicionais", como imaginava certo senso comum ocidental, mas de raptos, quando não estupros<sup>27</sup>.

Vê-se então que o próprio Taleban praticou em determinado momento atos contra os quais teria se colocado originalmente. Um dos mitos da origem desse grupo afegão conta que

*no início de 1994, depois de ouvir que duas adolescentes tinham sido raptadas de seu vilarejo por um comandante mujahidine e violentadas, o mulá Mohammad Omar convocou trinta estudantes do islamismo [...], atacou a base do comandante, libertou as moças e apossou-se de grande quantidade de armas e munições*<sup>28</sup>.

O Taleban seria então, desde sua origem, simultaneamente guerreiro e religioso, não assumindo a separação, comum no mundo muçulmano, entre líders espirituais e políticos. Assim, porém, reproduziu na prática algo do mito de origem da sua religião, pois Maomé, ao contrário de muitos outros líderes religiosos, não teria sido simplesmente "um sábio ou um profeta, mas um governante por direito próprio", um guerreiro conquistador<sup>29</sup>. Evidentemente, a prática de roubo de mulheres não é exclusiva do Taleban, mesmo em terras afegãs: membros da Aliança do Norte teriam o hábito de matar as famílias de suas mulheres após raptá-las<sup>30</sup>.

Os atentados de setembro de 2001 revelaram ao público ocidental uma disputa pelos lugares mais sagrados do islamismo, Meca e Medina, na Arábia Saudita, que teria sido uma de suas motivações. Por trás dela há alianças divergentes de segmentos sauditas: com os Estados Unidos, por um lado, e com o interesse do Taleban na região sagrada da Arábia, por outro. Por trás desta última há uma outra aliança, matrimonial, iniciada no século XVIII, quando um príncipe saudita da Casa de Saud casou-se com uma filha de Abdul Wahab, fundador da seita sunita Wahhabi, uma forma de islamismo "puro" que seria posteriormente adotada pelo Taleban. Um dos interesses comuns dessa aliança era fazer seguir a lei religiosa da *Sharia*. Ora, a família al-Saud

permanece reinando até hoje. O príncipe Turki bin Faisal al-Saud ocupou a chefia do serviço secreto saudita por muito tempo (deixou-a *um mês antes* dos atentados), e nessa condição foi o fomentador da aliança com o Taleban, que recriou laços seculares entre chefes guerreiros al-Saud e sacerdotes wahhabis. Esses laços foram ampliados com as expedições de caça de vários outros príncipes sauditas ao Afeganistão, patrocinadas pelo príncipe Turki al-Saud desde 1994. Isso foi aprovado pelos Estados Unidos, pois contrabalançaria a influência da outra grande tribo ou seita muçulmana afegã, Shia Hazara, aliada do Irã xiita. Não por acaso o Irã apoiou inimigos do Taleban como a Aliança do Norte. Os hóspedes sauditas teriam retribuído a hospitalidade do Taleban com veículos, um sistema de telefone celular, petróleo e dinheiro<sup>31</sup>.

Em 1995, um velho conhecido do príncipe Turki al-Saud chega ao Afeganistão: Osama bin Laden. Foi o apoio financeiro dos príncipes sauditas que pôs fim às escaramuças entre os guerrilheiros mujahedines e possibilitou a verdadeira revolução cultural fundamentalista que se viu no Afeganistão. Ulemás sauditas — especialmente o xeique Abdul Aziz bin Baz, grande mufti e chefe do Conselho dos Grandes Oradores — exigiram o apoio da Casa Real ao Taleban, o que significaria uma forma de contrabalançar a presença de tropas norte-americanas em terras sagradas durante a Guerra do Golfo. Para os príncipes, esse apoio lhes atenuaria as hostilidades dos ulemás (em torno de questões como a simples idéia de companhias de seguro, tidas por eles como antiislâmicas<sup>32</sup>); mais ainda, reforçaria a sua posição como intermediários entre os ulemás e o Ocidente. Em abril de 1997 o mulá Rabbani, um dos líderes do Taleban, foi recebido em Riad pelo próprio rei Fahd, que o congratulou como representante da *Sharia*<sup>33</sup>. Desde setembro de 2001 a Casa dos Saud se apavora com a possibilidade de ser associada aos ataques norte-americanos ao Afeganistão. De um modo geral, os governantes muçulmanos reagiram contra o Taleban e Bin Laden antes do que a população<sup>34</sup>. Uma associação das lideranças árabes com os ataques e Bush teria, na lógica nativa, um significado quase transcendental, e não aquele de aliança puramente política e oportunista.

Assim, o fim da aliança entre Estados Unidos e Taleban, ou mesmo a destruição deste, não levou à quebra do laço secular entre sauditas (casa real e povo) e sacerdotes wahhabis. De novo, alianças e contra-alianças internas ao Islã são decisivas. Quando o Taleban dizia que Bin Laden era seu hóspede, usava a linguagem nativa comum para indicar que suas relações não poderiam ser mais estreitas, indo além do parentesco. Trata-se de típico exemplo de "fato social total" *à la* Marcel Mauss. Quando Bin Laden cria a Al Qaeda (em 1989, no Paquistão), não cria apenas um grupo militar: com seu dinheiro e de outros aliados, como a casa real saudita, cria uma "rede de assistência aos combatentes na *jihad* e suas famílias". E é somente ao voltar do Sudão, em maio de 1996, que ele leva o Taleban a uma postura antiamericana, oferecendo, além de dinheiro, outros "benefícios materiais", como "projetos de reconstrução da infra-estrutura destruída pela guerra"<sup>35</sup>.

Do ponto de vista do Taleban, ainda segundo essa fonte, a aliança com Bin Laden já teria se enfraquecido desde 1996, quando Bill Clinton congelou

*Independent*, 05/10/2001). Arthur Schlesinger fala em "coleção dúbia de grupos tribais apoiados pelos russos e detestados pela etnia pashtu" ("Talvez devêssemos pensar mais no Vietnã do que em Kosovo". *Folha de S. Paulo*, 03/11/2001, p. A-13). Realmente há dubiedade, pois há quem fale na seguinte composição: 38% de pashtus, etnia que dá suporte ao Taleban, 25% de tadjiques, 19% de hazaras, 6% de uzbeques e o restante de "pessoas de outros países" (Altares, Guillermo. "Emaranhado étnico forma Aliança do Norte". *Folha de S. Paulo*, 02/10/2001, p. A-10). "A estrutura militar dos rebeldes que tentam derrubar o Taleban lembra a dos senhores feudais com seus vassallos", os "chefes das tribos locais", que seriam os mais ricos, assumindo postos de comando e os mais pobres dependendo de seus favores (Alencar, Kennedy. "Vila em ruínas é centro de confronto". *Folha de S. Paulo*, 18/10/2001, p.A-17).

(31) Cf. Fisk, "Saudis turn their backs on the Taliban...", loc. cit.

(32) Cf. Fisk, Robert. "Divided kingdom that became a cradle for determine killers". *The Independent*, 27/09/2001.

(33) Cf. Fisk, "Saudis turn their backs on the Taliban...", loc. cit.

(34) Cf. Fisk, Robert. "This loose conjecture is unlikely to cut much ice with the Arab nations". *The Independent*, 04/10/2001.

(35) Sant'Anna, Lourival. "Como os estudantes encontram A Base". *O Estado de S. Paulo*, 21/10/2001, p.A-18.



parte do dinheiro do saudita no país e proibiu às instituições financeiras negociar com sua organização; e teria se enfraquecido ainda mais após os atentados às embaixadas norte-americanas no Quênia e na Tanzânia em 1998, quando Bin Laden teria passado "de ativo a passivo" em relação ao Taleban, isto é, de credor a devedor. Mas durante os ataques dos Estados Unidos ao Taleban e à Al Qaeda no final de 2001 houve indicações contrárias, que apontaram a persistência dessa aliança — cujos fundamentos nos remetem à lógica da dívida e não apenas à da *realpolitik*. Assim, um mês após os atentados o mulá Omar dizia que Bin Laden financiara seu grupo e tinham "direito à hospitalidade"<sup>36</sup>. Do mesmo modo, o Taleban teria dado "somas consideráveis aos chefes de clãs do país para que eles se ligassem à sua causa", afirmou um analista que propôs aos Estados Unidos "a mesma estratégia, num outro sentido"<sup>37</sup>. O problema com essa proposta é desconhecer um dos argumentos importantes que apresento aqui: o de que a lógica da dívida e da aliança hierárquica, se está presente nos Estados Unidos, não os organiza como nação. Seria igualmente importante reconhecer a dificuldade (ou quase impossibilidade) de implantar-se "uma gestão de conflitos que não exclua e antes pressuponha a cooperação e a confiança mútuas"<sup>38</sup> — contra essa visão, o argumento implícito aqui é que necessitamos de um entendimento destas últimas como prestações e linguagem para saber até que ponto se podem "implantar" tais gestões neste ou naquele contexto.

O Irã, por sua vez, sempre se opôs ao Taleban, que protegeu Ahl-e-Sunnah Wal Jamaar, chefe da oposição "terrorista" iraniana. Vê-se como a história política muçulmana passa realmente por noções de hospitalidade, um dos fundamentos tradicionais da aliança, especialmente árabe: a dívida, nesse caso, é um empréstimo territorial, isto é, a hospitalidade é uma dívida de espaço, muito valorizada em uma cultura "em que o tempo não passa"<sup>39</sup>. Do mesmo modo que cinco séculos atrás categorias nativas permitiram a tomada da América por colonizadores espanhóis francamente minoritários, talvez uma particular ênfase de certos árabes no território em relação ao tempo, presente em menor grau entre os judeus, tenha levado à "apropriação de sua história pelo Ocidente"<sup>40</sup>, apropriação esta nada artificial e muito além do que Said chama de "orientalismo".

Vimos quão profundas (ainda) são as alianças entre sauditas e sacerdotes sunitas. A aliança entre Taleban e setores islâmicos importantes já havia sido minada antes de Bush formar sua coalizão. Contribuiu decisivamente para tanto o presidente iraniano Mohammad Khatami em maio de 1999, após o massacre de diplomatas iranianos pelo Taleban em 1998. Já o fim da aliança entre sauditas e Taleban (mas não o wahhabismo) cristalizou-se com a mencionada demissão do príncipe Turki al-Saud da chefia do serviço secreto saudita. Esses fatos mostram que as alianças intra-Islã são político-religiosas, quando não matrimoniais, políticas e religiosas<sup>41</sup>. Já as "alianças" norte-americanas, dada a separação republicana entre Estado e Igreja, seriam antes de tudo político-econômicas (embora a última esposa americana do rei Hussein da Jordânia tenha trazido um elemento matrimonial à aliança entre

(36) "Taleban nega entrega de Bin Laden por 'princípio'". *Folha de S. Paulo*, 13/10/2001, p. A-13. Segundo o *Washington Post*, esse financiamento teria sido de US\$ 100 milhões, apenas nos últimos cinco anos (cf. "Bin Laden deu US\$ 100 mi ao Taleban". *Folha de S. Paulo*, 12/10/2001).

(37) "Ataque é ruim para o Ocidente" — entrevista de Pierre Lacoste a Alcino Leite Neto. *Folha de S. Paulo*, 19/10/2001, p. A-14.

(38) Sousa Santos, Boaventura de. "Os novos antagonismos". *Folha de S. Paulo*, 19/11/2001, p. A-3.

(39) "Tempo no Afeganistão não passa, diz médico", loc. cit.

(40) "É ilógico e imoral aceitar um jogo que compense a vida de inocentes" — entrevista de Mohammed Al Jabri a João Batista Natali. *Folha de S. Paulo*, 08/10/2001.

(41) Sobre alianças matrimoniais árabes, ver Bonte, Pierre (ed.). *Épouser au plus proche*. Paris: L'Hess, 1994.

Estados Unidos e Jordânia). Surge então a questão: os Estados Unidos *fazem* ou apenas *manipulam* alianças? Isto é: são realmente capazes de alianças como o são as sociedades hierárquicas da dádiva que a antropologia analisa (árabes inclusive, entre tantas outras)? Talvez não seja por acaso que Chomsky use o epíteto "partidários" e não "aliados" dos Estados Unidos<sup>42</sup>.

Sabemos desde Mauss que a dádiva é fundamento da aliança, mas de um tipo particular de aliança, não-moderna. Os interesses norte-americanos são, ao contrário, frequentemente relacionados à troca capitalista de mercadorias. Por isso Bin Laden, por exemplo, pode ser ora "útil", ora a representação do "mal abominável". A utilidade é o critério da troca mercantil, o valor que orienta sua prática, mas não a da aliança hierárquica. A própria moral norte-americana não se funda no mesmo tipo de relação, a "ética protestante" de modo geral se afastando da dádiva (a não ser que pensássemos no ascetismo enquanto dádiva, o que está além de nossos limites aqui). Não importaria assim se os aliados dos Estados Unidos em um dado momento são, além de assassinos, estupradores, invasores russos na Chechênia ou soldados da Aliança do Norte<sup>43</sup>. Ainda que se possa falar em infinitos tipos de patronagem islâmica, a norte-americana definitivamente tem suas particularidades. Mas seria ela exclusivamente comercial? Como caracterizar, por exemplo, a aliança entre Israel e Estados Unidos, que sabidamente inclui a venda de grande quantidade de armas "*made in USA*"? Seria ela primordialmente comercial? Pela sua força, duração e constância, tal não parece ser o caso.

Essa é uma questão importante para as ciências sociais. Para os cientistas políticos assim como para o marxismo, de um modo geral, as alianças têm um sentido fraco, na medida em que seriam puramente instrumentais: constituiriam antes de tudo fenômenos políticos, e não fatos culturais ou expressão de trocas fundadoras da sociabilidade, como as entende o estruturalismo de inspiração Lévi-straussiana. Um autor como Antonio Candido parece privilegiar aquele primeiro sentido. Para ele, as alianças seriam "flutuações táticas", "combinações transitórias", ainda que afirme que "em toda atividade política há dois níveis, desde que não se trate de mero oportunismo": a "tática do momento" e o "princípio diretor"<sup>44</sup>. Poderíamos supor que ambos os níveis a que se refere Candido são englobados pela instrumentalidade, na medida em que esse "princípio diretor" é por ele definido como um "alvo final", desejo ou objetivo de criação de "uma sociedade realmente igualitária" — que, eu lembraria, com frequência se revela puramente retórico. Mas o que parece oportuno lembrar é a demonstração de Mauss no "Ensaio sobre a dádiva"<sup>45</sup>, depois continuada pelas antropologias de Lévi-Strauss e de Dumont, de que há um outro sentido de aliança, forte e não-moderno, como fato social. Esse sentido pode ser político, matrimonial ou religioso, mas nunca é apenas político e implica sempre, se não linguagem (no sentido saussuriano do termo), ao menos criação de sociabilidade, moral e intersubjetividade comuns.

Aparentemente, o interesse utilitário-comercial e as "combinações transitórias", para retomar a expressão de Antonio Candido, caracterizam as

(42) Chomsky, Noam. "EUA têm a opção de optar entre força e lei". *Folha de S. Paulo*, 22/11/2001, p. E-8.

(43) Cf. Fisk, "Just who are our allies in Afghanistan?", loc. cit.

(44) "Aliança é combinação transitória" — entrevista com Antonio Candido. *Folha de S. Paulo*, 15/10/2001, p. A-5.

(45) Mauss, Marcel. "Ensaio sobre a dádiva". In: *Marcel Mauss. Sociologia e antropologia* — vol. II. São Paulo: EPU/Edusp, 1974.

(46) Cf. Fisk, "Just who are our allies in Afghanistan?", loc. cit.

(47) Cf. "Líderes tribais pedem saída de estrangeiros". *Folha de S. Paulo*, 26/10/2001.

(48) Fisk, "Just who are our allies in Afghanistan?", loc. cit.

(49) Embora o afegâni de Dustum e dos russos valesse "a metade do usado no vale do Panshir e no resto do país e impresso pela ONU (o Taleban usa os dois tipos)" (Alencar, Kennedy. "Corrupção manda na Aliança do Norte". *Folha de S. Paulo*, 19/10/2001, p. A-16).

(50) Cf., por exemplo, Stiglitz, Joseph. "EUA têm de rechaçar fundamentalismo de mercado". *Folha de S. Paulo*, 12/10/2001.

(51) Vidal, Gore. "Algo de novo na Terça-Feira Negra". *Folha de S. Paulo*, 18/09/2001, p. E-9.

(52) Chomsky, op. cit.

(53) Cf. Lanna, "Sobre a comunicação entre diferentes antropologias", loc. cit.

"guerras por procuração", como a dos sul-vietnamitas armados pelos Estados Unidos para diminuir suas baixas ou a das milícias libanesas usadas por Israel contra os palestinos<sup>46</sup>, ou ainda a dos tupiniquins usados por portugueses contra franceses e tupinambás: à diferença dos tradicionais mercenários, "guerreiros por compra", o "guerreiro por procuração" é um soldado do outro. Tudo se passa como se fosse válido contratar os "nossos" guerreiros (ou terroristas) para acabar com os "outros".

No caso do Afeganistão, assistimos a um jogo confuso de alianças e contra-alianças, intensificado pela presença de potências estrangeiras. Desde que Estados Unidos e União Soviética (e antes deles os ingleses, no século XIX) lá intervieram, a história sempre atestou alianças mutantes — tão mutantes que a própria conferência de líderes tribais do Sul afegão de outubro de 2001 definia como "estrangeiro" ora o ocidental, ora o árabe<sup>47</sup>. Há ainda uma multiplicação de intermediários, indivíduos que oscilam entre pertencer a um lado ou outro das alianças. Surpreendentemente, até mesmo chefes oscilam entre grupos e levam consigo todo o seu *entourage*, como no caso de Abdul Rashi Dustum. Descrito pela imprensa mundial como "general uzbeque" durante a queda do Taleban, controlador da importante região em torno de Mazar-e-Sharif, ele era tido anteriormente como um "poderoso gângster" que saía da Aliança do Norte para comandar os massacres que levaram o Taleban ao poder e depois retornou em troca de subornos<sup>48</sup>. Dustum já havia lutado ao lado de Moscou durante a ocupação soviética, e sua posição era então suficientemente importante para que ele imprimissem notas da moeda afegâni, as quais ainda circulavam no país em outubro de 2001<sup>49</sup>. As atitudes desse líder se explicam em parte por sua constante inimizade com Burhanuddin Rabbani, presidente destituído pelo Taleban.

Muito se fala do "enfoque unilateral" da diplomacia dos Estados Unidos<sup>50</sup> — aliás, outro ponto central pouco abordado pela antropologia norte-americana. Ora, não seria a unilateralidade uma forma de ausência de reciprocidade? Essa não-reciprocidade não estaria explicitada nas propostas de política externa de Bush quando candidato presidencial? Mais do que uma circunstancial invenção "bushita" — para usar a expressão de Gore Vidal<sup>51</sup> —, a política externa isolacionista refletiria, a meu ver, a obsessão americana com o comércio e os lucros. Como lembra Chomsky, já Bill Clinton informava "às Nações Unidas que os Estados Unidos agirão 'multilateralmente quando possível, mas unilateralmente quando necessário'"<sup>52</sup>.

Do mesmo modo, a menor ênfase à prática da espionagem na política externa norte-americana mais recente pode ser em parte creditada à suposição de que informações do estrangeiro podem ser compradas, negligenciando-se que essa compra só se realiza após trocas e colaboração mútua. Esse típico caso de englobamento da mercadoria pela dádiva caracterizaria a meu ver tanto a prática da antropologia<sup>53</sup> como a espionagem. E o isolacionismo norte-americano não é apenas político: ele também se expressa na academia, mediante a transformação da sua antropologia em "*cultural studies*" e a recusa do conhecimento objetivo daquele "outro" que em guerras de décadas atrás tanto ajudara as potências ocidentais.

Mas os atentados de 11 de setembro trazem à tona um outro interesse dos Estados Unidos: retaliar uma invasão inédita em sua história. Um país jovem e que tanto já invadira terras estrangeiras sofre um ataque que traz grande número de mortos. Estes devem ser de algum modo vingados, mas a vingança aqui dá-se ao modo de uma civilização mercantil-individualista. Não se trata das vinganças de indígenas sul-americanos ou das montanhas da Nova Guiné, mais conhecidas dos antropólogos. Umberto Eco ressalta a contradição moral que ao menos os tupis não cometiam: "é como se decidíssemos que, se numa certa área do globo existissem canibais, nós vamos comê-los para que assim aprendam [a não ser mais canibais]"<sup>54</sup>. Outro comentário relevante sobre a retaliação à americana é do jurista Sampaio Ferraz: ela "subjuga o mundo a uma relação entre meios e fins"<sup>55</sup> — isto é, a uma certa razão prática<sup>56</sup>.

Ainda do ponto de vista da vida no centro globalizante, a reação aos atentados trouxe mudanças importantes. Atestou-se, por exemplo, uma recuperação de valores comunitários nas semanas que se seguiram ao evento, expressa, entre outras atitudes, nas filas para doar sangue em um país onde o sangue é legal, majoritária e cotidianamente comprado, ou ainda no surgimento de um espírito de solidariedade entre vizinhos em Nova York (real ou não, importa que imaginado pelos "nativos"). Se esse espírito não é a marca daquela cidade, é como se sua solidariedade passasse do "orgânico" ao "mecânico" de Durkheim. Senão, vejamos. Diz Joseph Stiglitz que após os atentados verificou-se nos Estados Unidos "um sentimento mais forte de comunidade, um sentido maior de coesão social do que se sentia há anos, quicá décadas", com o que veio à consideração "o papel do governo, algo que deveria ter sido feito muito tempo atrás". Após dar o exemplo do "sacrifício de bombeiros e policiais", o consagrado economista conclui: "há um sentimento crescente de que talvez nos tenhamos equivocado ao dar ênfase demais aos interesses materiais egoístas, esquecendo um pouco de compartilhar"<sup>57</sup>.

Para usar os termos de Da Matta, os Estados Unidos teriam deixado, ao menos por instantes, de ser "nação" para ser "sociedade"<sup>58</sup>. Talvez isso lá ocorra caracteristicamente em tempos de crise, mas essa não foi a única mudança desde o 11 de setembro. Vários analistas expressaram o receio de que a esse processo correspondesse certa desvalorização de valores democráticos, como os direitos civis. Para Gore Vidal, tal desvalorização teria se iniciado durante a Guerra do Golfo<sup>59</sup>. A "volta" à comunidade seria a hipótese otimista, e a pessimista a ameaça totalitarista, como aventou José Arthur Giannotti<sup>60</sup>. O certo é que em estados norte-americanos já vemos leis de controle de indivíduos que representariam "estímulo claro ao racismo"<sup>61</sup>.

Seja esse desenvolvimento norte-americano visto com os olhos otimistas de Da Matta<sup>62</sup> ou pessimistas de Giannotti, é pertinente a questão: a relação com o Islã minaria valores democráticos? Aparentemente sim, dadas afirmações recentes de norte-americanos influentes, advogados inclusive, a favor da tortura como método investigativo neste suposto "mundo novo" pós-acidente<sup>63</sup>. Isso explicaria por que "para defender os valores ocidentais se estejam fechando os olhos para arranhões a esses [mesmos] valores"<sup>64</sup>.

(54) Eco, Umberto. "Crítica é arma contra desorientação". *Folha de S. Paulo*, 07/10/2001, A-25.

(55) Ferraz Jr., Tércio S. "Terrorismo e retaliação". *Folha de S. Paulo*, 24/10/2001, p. A-3.

(56) No sentido empregado por Marshall Sahlins (*Culture and practical reason*. Chicago: The University of Chicago Press, 1976).

(57) Stiglitz, op. cit., grifo meu.

(58) Da Matta, Roberto. *Carnavais, malandros e heróis*. Rio de Janeiro: Zahar Eds., 1979.

(59) Vidal, op. cit.

(60) Giannotti, José Arthur. "A ocultação do real". *Folha de S. Paulo*, caderno "Mais!", 07/10/2001, pp. 12-13.

(61) Carneiro da Cunha, op. cit.

(62) Para ele, "essa solidariedade cívica, administrativa, social e moral em torno do presidente Bush é estranha e avessa a nós, brasileiros" (Da Matta, Roberto. "A visão brasileira da tragédia americana". *O Estado de S. Paulo*, 22/09/2001). Embora realmente ausente em nossa história, essa solidariedade pode se dar em certo grau mediante um desejo da morte do outro, que, dependendo do ponto de vista, pode ser o terrorista ou o muçulmano. No Brasil, prossegue o antropólogo, "não se entende como a Presidência pode ir além do presidente que, no nosso código cultural, possui o papel". Ora, o próprio Da Matta mostrara antes (*Carnavais, malandros e heróis*, loc. cit.) que, de modo diverso ao caso norte-americano, esse exato papel se estende aos brasileiros quando capazes de usar o "você sabe com quem está falando?". Desse ponto de vista, cada um de nós seria um "presidente" e/ou um centro, um padrão, como já argumentei (Lanna, "Sobre a comunicação entre diferentes antropologias", loc. cit.). Da Matta considera ainda que, num Brasil de ascendência católica, a cruz, e não a bandeira, é "um poderoso símbolo de compaixão e de solidariedade". Mas se a bandeira americana é símbolo de compaixão, também o é de ocupação. Não me parece assim haver aqui compreensão inadequada da reação norte-americana.

(63) Cf. Dávila, Sergio. "Americanos já debatem tortura nas investigações". *Folha de S. Paulo*, 01/11/2001, p. A-16.

(64) Carneiro da Cunha, op. cit.

Essa ameaça aos direitos humanos lembra o argumento de Lévi-Strauss de que o contato entre culturas ocidentais e não-ocidentais transforma não só as segundas, mas também as primeiras<sup>65</sup>. Os atentados parecem ter trazido à cena um novo dilema americano — além daquele da raça, que aliás se agrava e se alia cada vez mais à questão do gênero —, relativo à não-acomodação entre comunidade e nação. Nas palavras de um escritor:

*O que a América mais deseja neste momento, mais do que a vingança justa, é mais amigos e menos inimigos. E o que a América está reservando para si [...] é ainda mais inimigos. Mesmo depois das propinas, ameaças e promessas com que se montou a colcha de retalhos dessa coalizão bamba*<sup>66</sup>.

(65) Lévi-Strauss, op. cit.

(66) Le Carré, John. "Guerra suja e inevitável". *Folha de S. Paulo*, 21/10/2001, p. A-23.

Na verdade, esses dilemas da raça e da presença de um individualismo nacionalista estão interligados, pois a questão racial desafia os próprios ideais de nação democrática pelos quais os Estados Unidos, de algum modo, em boa medida retórico, se definem resolutamente<sup>67</sup>. Sabemos que esse ideal não é atualizado praticamente em parte alguma<sup>68</sup>, mas nenhum país se aproxima mais do que os Estados Unidos da definição de "nação" de Mauss: uma coleção de indivíduos que coloca a si mesma como um indivíduo-nação, numa relação de competição com outros indivíduos-nação<sup>69</sup>. Sua própria diplomacia não seria concebida ou atualizada como instância para alianças — ou, ao modo árabe, para uma relação hóspede/anfitrião —, mas para a expansão comercial e a manutenção da primazia no "ranking geopolítico", numa "estratificação social" internacional a expensas de uma "hierarquia", para usar os termos de Dumont<sup>70</sup>.

(67) Cf. Dumont, op. cit.

(68) Cf. Lévi-Strauss, op. cit.

(69) Mauss, Marcel. "La nation". In: *Oeuvres* — vol. III. Paris: Minuit, 1969.

(70) Dumont, Louis. *Homo hierarchicus*. Paris: Gallimard, 1967.

Parece-me que uma nação, como um fanático (termo tão usado no final de 2001 e que hoje a mídia substitui por "extremista"), recusa a aliança como relação, pois esta requer contraprestações e um grau mínimo de abnegação ou compromisso. A aliança, qualquer aliança, é o oposto da obsessão, pois exige abrir mão de ideais ou de parte deles. Percebe-se que há ao menos um sentido importante em que nacionalismo e fanatismo se aproximam: o de incapacidade para relação. Esta implica não só abrir mão de ideais, mas também, e mais importante, comprometimento. Do ponto de vista anglófono, a aliança requer ao mesmo tempo "*compromise*" e "*commitment*". É sugestivo que o inglês fragmente este duplo sentido: "*compromise*" carrega um sentido pejorativo, referindo-se a alguém que abre mão de um ideal e se recusa a lutar, e não o sentido positivo de engajamento e colaboração que tem no português "compromisso" ("*commitment*"). O fanático, como a nação, recusa tanto o compromisso como o "*compromise*", e se ambos têm algum compromisso, é com suas próprias certezas. Seu móvel é aquilo que a ciência social anglófona denomina "*self interest*", o que difere do "interesse" que, segundo Mauss, não deixaria de estar presente na dádiva. Nesse sentido, o que Bin Laden chama "nação islâmica" pode muito bem ser

uma nação no sentido maussiano do termo: um desenvolvimento religioso da nação, que no Ocidente se coloca como grupo político. Em ambos os casos a nação é fenômeno moderno.

Mesmo que a hipótese do parágrafo anterior se mostre equivocada, fica subentendido que a perspectiva antropológica proíbe conjecturas apriorísticas mesmo que de aparente bom senso, como esta: "O problema com o fundamentalismo religioso ou moral são suas idéias primitivas de revolução e resistência, incluindo uma vontade de matar e ser morto"<sup>71</sup>. Trata-se aqui de convicções que precisamos entender melhor antes de desqualificá-las como "armadilhas religiosas mentirosas", como faz Edward Said. Ele próprio se surpreende com o fato de os terroristas de 11 de setembro serem da classe média, mas isso por preconceituosamente supor que apenas "os pobres e desesperados são ludibriados pelo pensamento mágico"<sup>72</sup>. Por não questionar "por que classe média?", "por que muçulmanos?", "por que contra os Estados Unidos?", "por que resistir?", "por que matar?", "por que se sacrificar?", avança sua retórica a favor de uma "comum emancipação e entendimento mútuo", cuja (im)possibilidade também mereceria ser especificada. Ora, se Said está certo de que "o pensamento mágico e o cultuar cada vez maior da morte" de fato se explicam muito incompletamente por noções como "frustração", "desespero" ou "patologia criminosa", parece igualmente insatisfatório afirmar que "o verdadeiro culpado é o sistema de ensino primário" de países árabes, um "sistema educacional antiquado [que] gerou falhas de lógica e de raciocínio moral e a valorização insuficiente da vida humana que levam ou aos piores exageros de fervor religioso ou à servil adoração do poder"<sup>73</sup>. Basta dizer que no Brasil há fervor religioso, adoração servil do poder, educação inadequada, criminosos patológicos, frustração e desespero, mas em um contexto totalmente diverso de ordenação tanto de valores como de práticas.

Ao mesmo tempo, a nação norte-americana move-se por um mercado de interesses (*selfinterests*). Esse mercado é multicultural, pois há nele o embate de etnias-indivíduo, as chamadas minorias, como a dos muçulmanos, que representam cerca de 1% da população do país. Essas minorias só são minorias do ponto de vista da nação, mas de um "ponto de vista nativo", em muitos casos, como o muçulmano, elas se definem menos como minorias do que como comunidades hierárquicas: importa menos a nacionalidade do que a religião, o pertencimento à comunidade de irmãos ("*umma*"). Vê-se que oposições entre conceitos antropológicos como "hierarquia" e "nação", "sociedade" e "comunidade" podem se substancializar em oposições de outro tipo, como aquela entre muçulmanos e cristãos, que levou alguns observadores a falar em "guerra de civilizações". Saber se há ou não uma tal guerra é crucial, mas não sem antes reconhecer que as respostas que buscamos necessariamente se vinculam a diferentes perspectivas: "a ignorância sobre o Islã pode se provar a coisa mais potencialmente mortal que temos a temer"<sup>74</sup>.

Em entrevista a Robert Fisk em 1997, Osama bin Laden dizia: "Nada tenho contra o povo americano, apenas contra seu governo"<sup>75</sup>. O repórter retruca que se trata de um governo de representantes eleitos pelo povo, mas talvez fosse justamente este um dos questionamentos de Bin Laden ao "gover-

(71) Said, Edward. "Islam and the West are inadequate banners". *The Observer*, 16/09/2001.

(72) Ibidem.

(73) Said, Edward. "Crise tem relação direta com palestinos". *Folha de S. Paulo*, 05/11/2001, p. A-15.

(74) Vally, Paul. "What is Islam?". *The Independent*, 20/09/2001.

(75) "Oussama Ben Laden, par Robert Fisk". *Le Monde*, 18/09/2001.

(76) Cf. Dumont, *Homo hierarchicus*, loc. cit.

(77) Cf. Fisk, Robert. "They can run and they can hide. Suicide bombers are here to stay". *The Independent*, 13/09/2001.

(78) Cf. Fisk, Robert. "The Arabs will ensure they receive a political reward for their support". *The Independent*, 04/10/2001.

(79) "Especialista teme ataque dos EUA a outros países" — entrevista de Sara Roy a Fernanda da Escóssia. *Folha de S. Paulo*, 09/10/2001, p. A-25.

no americano": seu republicanismo. Isso porque países comandados por xeiques, emires, imãs, mulás, reis, califas, aiatolás, sultões, muftis etc. são, ao menos em tese, hierárquicos<sup>76</sup>, e nem sempre democráticos, no sentido (ocidental) de não terem governantes eleitos. Como notei para o caso da Arábia Saudita, a presença de hierarquia não significa necessariamente consenso, legitimidade e absoluta aceitação, por parte da população, da religião e da postura de seus chefes. A "nação islâmica" de Bin Laden é assim simultaneamente moderna (porque nação) e não-moderna (porque religiosa e não-republicana). Outra diferença inegável entre essas civilizações estaria no "modelo de guerra": a presença do guerreiro suicida, que teria equivalente entre os Tamil indianos e os camisas japoneses, parece ser a contrapartida da bomba nuclear<sup>77</sup>.

As viagens diplomáticas de governantes e mandatários ocidentais a países árabes semanas após os atentados e também nos meses seguintes — entre outros, Tony Blair e os secretários norte-americanos da Defesa e do Estado, Donald Rumsfeld e Collin Powell — indicam a necessidade de uma aliança árabe-ocidental. Os Estados Unidos foram bem-sucedidos ao iniciá-la, mas tal tarefa é certamente difícil. Em primeiro lugar, como argumentei, o envolvimento norte-americano se coloca facilmente como interesse de curto prazo e dificilmente como comprometimento. Em segundo lugar, a justiça deveria ser regida, de acordo com os cânones modernos, por um direito internacional, que ainda está sendo criado — não há, por exemplo, uma definição legal de terrorismo. Em terceiro lugar há o fato, analisado acima, de que os diferentes grupos envolvidos têm diferentes concepções e práticas da aliança. Para os árabes, apoiar política e militarmente o Ocidente implicaria compromisso, para o qual exigiriam contrapartidas como a solução da questão palestina, o fim das sanções ao Iraque e o afastamento norte-americano dos lugares sagrados na Arábia. Aliás, foram essas as três demandas principais de Bin Laden<sup>78</sup> e há americanos que as endossam, contrapondo-se a posições de Bush: "Temos de repensar nossa política contra o Iraque, onde cinco mil crianças morrem por mês como resultado das ações militares dos Estados Unidos, quase o mesmo número de vítimas das ações de setembro"<sup>79</sup>.

Mas pode uma nação democrática e individualista agir como um país hierárquico, abrir mão do comportamento unilateral em nome da reciprocidade? A questão porém não é apenas a de os Estados Unidos "repensarem sua política externa": bem mais complexa, implicaria o "repensar" de toda a nação. Não seria uma questão de mera "política" (nem no sentido de "*policy*" nem no de "*politics*"), mas de construção de categorias sociais (ao modo da interpretação durkheimiana de Montesquieu).



De um ponto de vista do contexto cultural mais amplo, a história já sugere a dificuldade da aliança entre o Islã e o Ocidente, se lembrarmos que

as Cruzadas foram um marco fundador da Europa moderna. Mas também a antropologia fornece uma demonstração inequívoca de quão profunda é essa oposição. Penso nos capítulos finais de *Tristes trópicos*, em que Lévi-Strauss trata da Caxemira, região invadida por muçulmanos após longo convívio entre as civilizações helênica, hinduísta e budista. Comentando que ele mesmo representa "a tradição que faltava", a judaico-cristã, Lévi-Strauss contrasta a benevolência budista ao Islã, alvo de duras críticas. Fala em "indigência", do "atual menosprezo dos muçulmanos pelas artes plásticas" e de suas proibições à música (revividas pelo Taleban em pleno limiar do século XXI). Nota que a divisão entre Índia e Paquistão "segundo a linha divisória religiosa" levou à "exasperação da austeridade e do puritanismo". Os muçulmanos repudiam a Índia por meio "da destruição dos ídolos" (como o Taleban repudiou Buda destruindo estátuas). Lévi-Strauss já intuía que essa destruição "renova Abraão, mas com um significado político e nacional bem novo". O Islã se caracterizaria ainda, para o mestre francês, por uma distância entre o palácio e o bazar. Nele a arte se tornaria oficial: "ou é sustentada pelo ouro, ou desaba"<sup>80</sup>. Pode-se argumentar que Lévi-Strauss é injusto ao não reconhecer a arte islâmica presente até mesmo no bazar ou ao condenar como "formas menores de sensualidade" suas manifestações em "perfumes, rendas, bordados e jardins"; ou que é discutível a identificação que faz entre muçulmanos e alemães. Mas é fundamental entender sua justificativa para criticar o Islã: essa civilização seria próxima e semelhante demais à européia.

Carneiro da Cunha critica "o uso de um discurso cultural e religioso" nas partes envolvidas no atual conflito<sup>81</sup>. Mas pode tal encontro ser entendido em outros termos? Como pondera Rushdie, "a questão aqui é o Islã, sim, [mas] isso significa exatamente o quê? Afinal, a maior parte do que constitui uma crença religiosa não é algo muito teológico"<sup>82</sup>. A questão de Rushdie nos remete de volta a Lévi-Strauss, para quem o Islã prega liberdade, igualdade e tolerância, mas o faria "em situação de crise permanente que resulta da contradição entre o alcance universal da revelação [do Profeta] e a admissão da pluralidade das fés religiosas". Ora, esse dilema não é muito diferente daquele do relativismo em antropologia<sup>83</sup>.

Para Lévi-Strauss, os muçulmanos "anulam o crédito a que aspiram quando afirmam que são os únicos" a praticar a tolerância; "todo o Islã parece um método para desenvolver no espírito dos crentes conflitos insuperáveis, ainda que seja para salvá-los em seguida". As soluções propostas seriam simples demais, como o "enclausuramento das mulheres" (mas Lévi-Strauss reconhece um ponto positivo nesse "enclausuramento": a criação de um "mundo próprio" feminino). Os muçulmanos seriam "incapazes de suportar a existência do outro como outro". Estaríamos então frente a uma "grande religião que se funda mais na impotência para criar laços com o exterior e menos na evidência de uma revelação"<sup>84</sup>. Ora, não seria também o Ocidente, como sugeri acima, tão ou mais impotente para criar laços exteriores que não aqueles comerciais? Caso positivo, isso confirmaria a hipótese de Lévi-Strauss de que existiriam semelhanças profundas entre o Islã e o Ocidente judaico-cristão.

(80) Lévi-Strauss, Claude. *Tristes trópicos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996 [1955], passim. Esse argumento lembra a crítica do antropólogo à associação entre arte abstrata e elite compradora ocidentais, o mercado definindo o conteúdo de uma arte que, se evidentemente simbólica, nesse caso estaria aquém da linguagem (cf. Charbonnier, George. *Entretien avec Claude Lévi-Strauss*. Paris: Plon/Juillard, 1961).

(81) Carneiro da Cunha, op. cit.

(82) Rushdie, op. cit.

(83) Cf., entre outros, Valeri, Valerio. "Relativisme culturel". In: Bonte e Izard (orgs.), op. cit. O que por sua vez relativiza generalizações como esta de Edward Luttwak: "A mensagem passada pelas mesquitas, pelos professores, pelos líderes políticos aos jovens é a de que nada é importante exceto a religião — uma religião que se recusa a coexistir com outras religiões — e que a solução real para o problema dos jovens é matar um judeu ou um cristão e ir ao paraíso, onde cada um terá 72 virgens" ("Americanos têm sorte com o seu Sul" — entrevista a Maria Brandt. *Folha de S. Paulo*, 10/10/2001, p.A-22).

(84) Lévi-Strauss, *Tristes trópicos*, loc. cit., passim.



(85) Entre outras, em torno da atividade escravocrata. Diz a propósito Elio Gaspari ("A escravidão africana dos africanos", *Folha de S. Paulo*, 09/06/2002, p. A-18) que "a escravidão africana foi em certa época sobretudo uma atividade do Islã" — antes de ser dominada por cristãos, eu complementar. A semelhança entre essas civilizações escravocratas é nesse caso comercial e política. Vale lembrar que, além da relação doméstica servo/senhor, a escravidão pressupõe a presença de um Estado escravocrata.

Haveríamos que refletir se as semelhanças por ele apontadas<sup>85</sup> anulariam as diferenças que enfatizei até aqui entre modos de aliança árabe e ocidental. Embora demonstre haver semelhanças, Lévi-Strauss não as aceita facilmente, não perdoa "ao Islã apresentar-me a nossa imagem". Mas há outro motivo para sua não-aceitação: além das semelhanças — ou, eu preferiria, por causa delas —, o Islã "ameaça o pensamento francês": "a França está se tornando muçulmana". Certamente esse medo perpassa hoje ao menos parte da elite (militar, política, econômica) não só francesa, mas ocidental. Lévi-Strauss não aprofunda esse ponto, mas volta às semelhanças: haveria no Islã como no Ocidente "a mesma atitude livresca, o mesmo espírito utópico e esta convicção obstinada de que basta resolver os problemas no papel para se livrar deles", "um racionalismo jurídico e formalista, [...] uma lógica artificiosa" que nos protege e justifica nossos erros. Há mais:

*Com respeito a povos e culturas ainda sob a nossa dependência, somos prisioneiros da mesma contradição de que padece o Islã em presença de seus protegidos e do resto do mundo. Não concebemos que princípios que foram fecundos para assegurar nossa própria expansão não sejam venerados pelos outros.*

Ambos os pensamentos seriam animados por "um espírito global" com "demasiados traços comuns", daí seus conflitos: "no plano internacional, esses desacordos seriam o resultado de duas burguesias que se afrontam. A opressão política e a exploração econômica não têm o direito de procurar desculpas entre suas vítimas". Esta última frase pode ser hoje tomada como notável reprimenda a uma interpretação dos atentados muito comum no Ocidente, que os usa para justificar a opressão política e a exploração econômica; mais ainda, ela nos lembra que se encontra postura simétrica no Islã.

Outra semelhança, em torno da "atitude diante da história", é vista por Lévi-Strauss como diferença. A atitude islâmica seria para ele "contraditória", o que se expressaria no fato de que cada governante da Déli invadida demolia a cidade do governante anterior e a refazia em outro espaço, "em vez de ter o passado concentrado num pequeno espaço, à maneira das cidades européias"; a "preocupação de fundar tradições acompanha-se de um apetite destruidor de tradições anteriores. Cada monarca desejou criar o imperecível abolindo a duração".

Sem negar a importância dessa observação empírica, parece-me que, entendida a partir de um olhar mais distanciado, essa atitude islâmica diante da história seria mais bem entendida não exatamente como contraditória, mas como característica daquilo que o próprio Lévi-Strauss denominou "sociedades quentes"<sup>86</sup>. A presença de um "esquentamento" da história seria assim mais uma semelhança entre Ocidente e Islã. Aliás, o que Lévi-Strauss toma como marca de governantes islâmicos no Sudeste Asiático não difere muito do que fazem tantos governantes no Brasil, que também deixam suas marcas

(86) Cf. Lévi-Strauss, *Race and history*, loc. cit.

destruindo as de seus antecessores. É conhecida a distinção que fez Braudel entre a civilização latina ("do azeite de oliva e do vinho") e as germânicas ("da cerveja e da manteiga"). Seria a primeira uma síntese do Islã e das segundas?

Lévi-Strauss prossegue sua abordagem criticando ao Islã ter erguido barreiras entre o Ocidente e o Oriente e impedido o budismo de influenciar mais a Europa. Faz então um elogio à "pacificação unificadora" budista, cuja visão de união entre os sexos é oposta à exclusão muçulmana; em vez da revelação, "a quietude da fusão"; o sábio, como o profeta, não seria deus, mas "em tudo o mais eles se contrapõem: um, casto, o outro, potente, com suas quatro esposas; um andrógino, o outro barbudo; um pacífico, o outro belicoso; um exemplar, o outro messiânico". Ao opor-se ao Islã nas Cruzadas, e agora novamente, o Ocidente não teria feito mais que se assemelhar a ele. Já o budismo deve ser louvado porque nele não se trata "de inclinar-se diante de ídolos ou de adorar uma pretensa ordem sobrenatural, mas apenas de prestar homenagem à reflexão decisiva que um pensador, ou a sociedade que criou a sua lenda, propôs há 25 séculos". Lévi-Strauss identifica-se ao próprio Buda: tudo o que aprendera com mestres, filósofos e sociedades que visitara seria que "o esforço para compreender destrói o objeto a que estávamos ligados". O budismo seria

*uma religião do não-saber [que] não se funda em nossa incapacidade para compreender. Atesta nossa aptidão, eleva-nos até o ponto em que descobrimos a verdade sob a forma de uma exclusão mútua do ser e do conhecer. Por uma audácia suplementar, só ela — junto com o marxismo — reduziu o problema do metafísico ao do comportamento humano.*

Tudo se passa como se a antropologia representasse um refúgio budista em um Ocidente de mentalidade mais próxima à "muçulmana". É impossível não lembrar da sua reflexão sobre a relação entre sujeito e objeto na "Introdução à obra de Marcel Mauss":

*Se este último momento da dialética que leva à iluminação é legítimo, então todos os que o precederam e se lhe assemelham também o são. A recusa absoluta de sentido é o término de uma série de etapas que levam, cada uma, de um sentido menor a um sentido maior. O último passo, que necessita dos outros para ser dado, valida-os a todos<sup>87</sup>.*

(87) Lévi-Strauss, Claude. "Introdução à obra de Marcel Mauss". In: Marcel Mauss, *Sociologia e antropologia*, loc. cit.

Mas se a disciplina antropológica se assemelha em algo ao budismo, há que se reconhecer que ao mesmo tempo ela se insere na tradição livresca tão bem criticada em *Tristes trópicos*. E como sugere Otávio Frias, hoje a violência religiosa caracteriza "os povos do Livro porque eles insistem no monopólio da verdade e no literalismo da palavra revelada"<sup>88</sup>. Discordo porém da análise

(88) Frias Filho, Otávio. "Povos do livro". *Folha de S. Paulo*, 04/10/2001, p. A-2.

desenvolvida por Frias em alguns pontos. A violência religiosa não foi, no decorrer da história, "prerrogativa" exclusiva dos povos do livro, e também não me parece que o cristianismo tenha sido fundamentalista "até o século XVII" e depois "deixado de sê-lo", no momento em que divisões entre católicos e protestantes e entre vida civil e religiosa "alimentaram conquistas científicas e a acumulação capitalista". Realmente, o "modelo laico e pluralista" é uma evolução, mas não necessariamente "funciona melhor", dado inclusive seu modelo de guerra de destruição em massa, ao qual já aludi. Além disso, o atual fundamentalismo parece ser aquele "de mercado"<sup>89</sup>, fundado em noções como a de "liberdade", noções relativas que justo agora estão sendo tomadas, errônea e quase que desesperadamente, como universais<sup>90</sup>. Em resumo, busca por liberdade, acumulação capitalista e conquista científica não levam necessariamente ao fim dos fundamentalismos, mas talvez os acentuem. Afinal, a própria palavra "fundamentalismo" designava inicialmente crenças protestantes. A facilidade como a modulamos para o contexto islâmico é mais uma prova de semelhanças entre "eles" e "nós". Esse valorar a palavra realmente caracteriza muçulmanos, judeus e cristãos.

A questão carece de tratamento antropológico que a expanda e relacione com o estudo das alianças que muito rapidamente propus aqui. Até que ponto à presença do livro se seguiria ausência de reciprocidade e da perspectiva relacional? Antes de tentarmos esboçar qualquer resposta a essa questão, cabe aqui concluir que, se há uma guerra, ela realmente "opõe civilizações" e que à "delinquência" de uma parece corresponder a "irresponsabilidade" de outra<sup>91</sup>. Essa animosidade, que tantas formas tem assumido, não se explica assim por uma essência islâmica não-democrática, mas, ao contrário, exatamente pela proximidade entre Ocidente e Islã, proximidade de atitudes subjetivas "quentes" em relação à história. Mais ainda, ficou implícito aqui que a capacidade árabe e islâmica para a aliança hierárquica, muito resumidamente esboçada por mim e ainda alvo de reflexão por parte dos antropólogos<sup>92</sup>, é uma diferença importante entre suas civilizações e o individualismo ocidental. Certamente os Estados Unidos teriam muito a ganhar se pudessem ou soubessem ir além de suas "alianças" utilitárias e associassem à sua indiscutível liderança econômica e militar algum tipo de liderança que incluísse alianças e valores hierárquicos, praticando formas de solidariedade como aquelas geradas pela dádiva. Isso não só em tempos de crise interna, mas também externamente.

Economistas como Paul Krugman pedem maior cooperação econômica (dádiosa?) da parte dos Estados Unidos a causas internacionais. Mas propor isso talvez seja ingenuidade ou *wishful thinking*. Haveria razões profundas para os Estados Unidos "dispensarem aval externo" e dedicarem apenas "0,11% de seu PIB à assistência internacional [enquanto] o Canadá e as grandes nações européias são três vezes mais generosos"<sup>93</sup>, bem como para que Bush insista que "é a missão que determina a coalizão e não a coalização a missão". Para sabermos se realmente as há, e quais seriam, resta não tanto aprofundar o estudo das alianças norte-americanas, mas sobretudo buscar uma antropologia dos Estados Unidos — antropologia da "missão".

(89) Soros, George. *A crise do capitalismo*. Rio de Janeiro: Campus, 1999.

(90) Cf. Rosenfield, op. cit.; Coelho, Marcelo. "Valores universais, Berlusconi e o Taleban". *Folha de S. Paulo*, 10/10/2001, p. E-18. Para este último, devemos entender "a liberdade individual como um 'meta-valor', em vez de um simples capricho da cultura ocidental".

(91) Souza, Josias de. "Antiamericanismo delinquente produz pró-americanismo irresponsável". *Folha de S. Paulo*, 16/09/2001, p. A-9.

(92) Cf. Bonte (ed.), *Épouser au plus proche*, loc. cit.

(93) Krugman, Paul. "O'Neill não mostrou o que Bono estava procurando". *Folha de S. Paulo*, 01/06/2002, p. B-2.

Recebido para publicação em 28 de junho de 2002.

Marcos Lanna é professor do Departamento de Antropologia da UFPR.

---

Novos Estudos

CEBRAP

N.º 63, julho 2002

pp. 85-103

---

## A REVISTA BRASILEIRA DE CIÊNCIAS SOCIAIS (RBCS)

existe desde 1986 e já se consolidou como o periódico mais importante na área de ciências sociais *stricto sensu*.

Assinar a RBCS é estar em contato com os temas atuais e as pesquisas recentes realizadas na Antropologia, na Ciência Política e na Sociologia por pesquisadores do país e bons autores estrangeiros. É um espaço de encontro das inovações na reflexão e no discurso das ciências sociais em que a herança dos clássicos da teoria social é desafiada pelos problemas postos à pesquisa contemporânea.

## A REVISTA BRASILEIRA DE INFORMAÇÃO BIBLIO- GRÁFICA EM CIÊNCIAS SO- CIAIS (BIB)

é uma publicação semestral que já conta com 44 números que oferecem balanços criteriosos, elaborados pelos mais eminentes cientistas sociais, da bibliografia corrente sobre Antropologia, Ciência Política e Sociologia. Resumos das teses defendidas, perfis de programas de pós-graduação e centros de pesquisa apresentados a cada edição transformam a BIB em ponto de partida para a investigação e para o conhecimento das instituições voltadas para as ciências sociais.

### **Assinatura anual da RBCS (3 edições)**

Nacional: R\$ 40

Internacional: US\$ 60

### **Assinatura anual do BIB (2 edições)**

Nacional: R\$ 25

Internacional: US\$ 50

### **Assinatura anual conjunta (RBCS e BIB)**

Nacional: R\$ 50

Internacional: US\$ 90

Envie cheque nominal à ANPOCS:

Av. Prof. Luciano Gualberto, 315 - Sala 116 - USP - 05508-900 - São Paulo - SP

Tel. (011) 818-4664 Fax:(011)818-5043

Nome: \_\_\_\_\_

Endereço: \_\_\_\_\_

Cidade: \_\_\_\_\_ UF: \_\_\_\_\_ Cep: \_\_\_\_\_

Data: \_\_\_\_\_ Tel.: \_\_\_\_\_