

# CULTURA E DEMOCRACIA NO PROCESSO DA GLOBALIZAÇÃO<sup>1</sup>

Paula Montero

## RESUMO

Este artigo levanta questões relativas aos novos dilemas colocados para a democracia quando, em um contexto de globalização, as especificidades culturais de diferentes grupos se tornam instrumento da política. Privilegiando as mudanças na esfera da cultura, a autora busca uma compreensão de como — e se — se dá a incorporação progressiva das características culturais imanescentes a um determinado grupo social à sociedade civil. Para tanto, retoma análises e conclusões de uma pesquisa sobre as representações em torno da identidade latino-americana por ocasião das celebrações do V Centenário do Descobrimento da América. *Palavras-chave:* cultura; democracia; globalização; América Latina; identidades nacionais; trabalho missionário; diversidade cultural; Partido dos Trabalhadores.

## SUMMARY

This article raises several issues that have to do with the new dilemmas faced by democracy in the context of globalization, as the cultural specificity of different groups have become an instrument of politics. Focusing on changes in the cultural sphere, the author seeks to understand how — and if — the cultural characteristics immanent to a determined social group become progressively incorporated in civil society. The article discusses the analyses and conclusions of a research project on representation with regard to Latin American identity, developed on the occasion of the Columbian Quincentennial celebrations.

*Keywords:* culture; democracy; globalization; Latin America; national identity; missionaries; cultural diversity; Brazilian Workers' Party.

*A queda do império soviético varreu os dois grandes tetos do mundo: o capitalismo e o comunismo. As culturas saíram do freezer da guerra fria [...]. É preciso agora encontrar um traço de união entre a aldeia global do mundo e as pequenas aldeias dispersas.*

Carlos Fuentes, *L'Express*, 22.6.1995.

Pensar as relações entre cultura e democracia em um mundo no qual se estreitam as redes de intercâmbio de idéias, pessoas, coisas e capitais é uma tarefa extremamente complexa. Embora a questão venha se tornando cada vez mais crítica para os pensadores profundamente convictos das virtudes da democracia e inquietos quanto às suas possibilidades, o tema,

(1) Gostaria de agradecer aos pesquisadores do Cebrap — Maria Filomena Gregori, Fernanda Peixoto, Esther Hamburger, Omar Ribeiro Thomaz, Heloisa Buarque —, e a minha colega Vera Teles pela excelente discussão que tivemos a respeito deste trabalho. Devo a ela grande parte das modificações introduzidas nesta versão.

no momento em que é apenas esboçado, imediatamente nos lança em um vasto campo de teorias e *desideratos*. A maior dificuldade que se nos apresenta logo de início talvez seja a da amplitude da literatura que se debruçou sobre os dilemas da democracia no mundo contemporâneo e o imenso universo empírico ao qual ela, obrigatoriamente, nos remete. Mas não menos difícil é o fato de que, frequentemente, não há acordo quanto à definição dos fenômenos políticos que se convencionou agasalhar sob essa rubrica. As divergências teóricas e práticas que recortam esse campo são expressão do fato de que a democracia não é algo que foi uma vez e para sempre instituído, e se dá como tal a conhecer, mas ao contrário, é algo em processo, cuja contradição e mudança é parte constitutiva de seu modo de ser.

Não há, pois, como retomar aqui essa imensa literatura; tampouco vale a pena refazer o caminho de muitos autores que analisaram o modo como, na longa história da teoria democrática, se combinaram diversamente métodos, motivos e formas institucionais para transformar as concepções de democracia, em um processo permanente de reinterpretação que, desde a célebre disputa entre os três príncipes persas, narrada por Heródoto, se pôs o problema, hoje clássico na filosofia política, de saber qual é a melhor forma de governo (Bobbio, 1984). O que nos propomos a pensar neste ensaio tem pois, um escopo bem mais modesto. Trata-se de levantar questões relativas aos novos dilemas que se põem para a democracia quando, em um contexto de globalização, as especificidades culturais de diferentes grupos se tornam instrumento da política. Nosso enfoque pretende portanto privilegiar as mudanças na esfera da cultura: importa-nos compreender como se dá a incorporação progressiva (e se ela efetivamente se realiza) das características culturais imanentes a um determinado grupo social à sociedade civil, ou, dito de outro modo, trata-se de compreender a natureza da mutação a que é submetida a cultura quando ela se torna instrumento e objeto da conquista de direitos. Mas não faremos essa reflexão de modo abstrato. Retomaremos ao contrário, as análises e conclusões a que chegamos em pesquisa recente sobre as representações em torno da identidade latino-americana por ocasião das celebrações do V Centenário do Descobrimento da América. Talvez por esse caminho, possamos colaborar com outros especialistas na tarefa de pensar os dilemas que este deslocamento, da cultura para o político, faz emergir no campo da democracia.

Mas para que possamos compreender as causas desse deslocamento da cultura para o campo da política é preciso recolocar o problema da cultura no contexto dos processos de globalização.

### **Cultura, globalização e identidades nacionais**

Uma das características mais evidentes, e reiteradamente evocadas, desta fase recente da modernidade é a rápida aceleração das relações

globais. Embora muitos autores estejam de acordo em reconhecer que o sistema capitalista nasce, desde o seu início, como um sistema transnacional, não resta dúvida de que nestes últimos cinquenta anos fenômenos de ordem econômica (fluxos de capitais, migração de mão-de-obra, ordenação das economias nacionais através de parâmetros mundiais etc.), política (enfraquecimento dos Estados nacionais) e culturais (revigoração das identidades étnicas e locais) fazem da globalização um dos desafios mais importantes para a reflexão contemporânea no âmbito das ciências sociais.

Uma das dimensões desse fenômeno, e que me interessa de modo particular, é o revigoração dos vínculos religiosos e étnicos marginalizados com relativo êxito, no século passado, pelo processo de consolidação dos Estados nacionais. Como se sabe, a história da construção destes Estados nacionais foi, frequentemente, a história do processo de homogeneização das múltiplas práticas culturais existentes em diferentes grupos populacionais no interior de um território, de modo a que elas pudessem funcionar como uma base social adequada e fossem capaz de responder às exigências de uma relação de lealdade unívoca com respeito ao Estado. Segundo Boaventura de Souza Santos "esse processo de homogeneização foi tanto mais necessário quanto mais complexa fosse a base étnica do Estado" (Souza, 1995, p. 125). No caso brasileiro, o modo como esse processo de homogeneização se deu já mereceu algumas análises interessantes. Autores como Beatriz Dantas, Renato Ortiz, Letícia Vidor, entre outros, demonstraram que, enquanto o vínculo étnico/religioso da população foi progressivamente marginalizado, seja via repressão pura e simples (criminalização dos cultos afro-brasileiros e da capoeira na constituição republicana, confisco dos bens da Igreja etc.), seja via secularização dos ritos da vida doméstica (nascimento, morte, casamento etc.), o Estado nacional em vias de consolidação vai absorvendo manifestações étnicas particulares tais como os terreiros de candomblé, o carnaval, as escolas de samba etc., em sua idéia de nação; mas esse processo de incorporação realiza ao mesmo tempo o desvinculamento dessas formas culturais de suas lealdades próprias para que elas se tornem aptas a dar corpo à idéia abstrata de "povo brasileiro" (Ortiz, 1978; Dantas, 1978; Vidor, 1995).

Mas, na medida em que a organização sócio-política do Estado nacional se desestabiliza, as bases étnicas das nações se tornam cada vez mais evidentes; é no interior desse processo que os movimentos de relocalização das identidades ganha alento. Em trabalho recente sobre as comemorações em torno do V Centenário do Descobrimento da América, pude demonstrar que na rememoração de um evento dessa natureza — que põe (e repõe) em relação de força várias nações, governos e agentes políticos em escala mundial —, a questão da identidade latino-americana funciona ao mesmo tempo como argumento e instrumento na defesa de certas posições no espectro político-ideológico contemporâneo. Não é necessário retomar aqui o detalhamento do que está em jogo nesse debate. Remeto o leitor ao trabalho mencionado onde essa questão foi longamente discutida. No entanto, me parece importante ressaltar que, nesse contexto

mundial no qual os processos de transnacionalização se acompanham de movimentos de recontextualização das identidades, a Igreja católica não apenas tem desempenhado um papel particularmente importante no equacionamento dessa dinâmica, como também parece ser uma das instituições que, pelas suas peculiaridades históricas, melhor ilumina as contradições inerentes a esse processo. Isto porque, como se sabe, a Igreja foi desde sempre, pela sua própria constituição histórica, uma instituição transnacional. Assim, se, no momento da consolidação dos interesses dos Estados nacionais, esta dimensão da instituição representou uma ameaça para os Estados — e ela foi de várias maneiras forçada a enquadrar-se em moldes nacionais —, neste momento subsequente de ênfase na mundialização das instituições, sua estrutura organizativa parece ser a própria expressão das tendências mais fundamentais do mundo contemporâneo.

Como o capital, como as grandes corporações, a Igreja católica está em todas as partes do mundo sem pertencer a nenhuma em particular (ou pelo menos é assim que ela se auto-representa). Mas o modo como a fé católica e a instituição que a consolida se expande pelo planeta revela — como em um caso exemplar — as contradições implícitas nesse processo de universalização: para ampliar, desterritorializar, as fronteiras da fé é preciso enraizá-las nas culturas particulares.

Assim, o estudo das relações da Igreja católica com as diferentes culturas nas quais ela se enraíza me parece particularmente elucidativo dos complexos mecanismos através dos quais a própria globalização se realiza. Somente através de um estudo de caso dessa natureza será possível evitar o ocioso debate que em geral acompanha as análises sobre a globalização, no qual ou se faz uma defesa apaixonada da resistência cultural, ou se prognostica para um futuro próximo a homogeneidade cultural da humanidade.

Um dos poucos consensos que há entre os analistas dos processos de globalização se refere à constatação de que a extensão, em escala mundial, de mercados, dinheiro, sistemas de informação e consumo não reduziu — e não parece ser capaz de fazê-lo, pelo menos a curto prazo — a diversidade cultural a uma cultura transnacional idêntica a si mesma. Com efeito, apesar do vigor com que as imagens de "imposição cultural" promulgadas pelas teorias antiimperialistas e anticolonialistas se impuseram à nossa percepção, a homogeneidade cultural não se realizou nem mesmo quando, no auge da expansão colonial, o Ocidente impôs seu domínio sobre vastas regiões do globo. Como bem observam os Comaroff, os colonizados sempre agiram no sentido de, com diferentes graus de êxito, "deformar e diferir as instituições imperiais"; não há dúvida, pois, de que a imagem de uma modernidade una e coesa que se impõe contra uma tradição que resiste é uma dessas convincentes quimeras que várias décadas de pesquisa sócio-antropológica nos legou.

A particularidade do debate atual sobre a globalização reside na aceitação do fato de que a expansão planetária dos modelos culturais é vista como sendo capaz de realizar-se sem a existência de um centro específico exportador (ou impositor) de idéias, ideologias ou comportamentos para-

digmáticos. Nesse sentido, a reflexão recente sobre a globalização procura escapar dos esquemas explicativos das teorias críticas do imperialismo ou neo-imperialismo que profetizavam a "americanização" do mundo. Autores como Renato Ortiz, por exemplo, enfatizam a emergência de uma "cultura-mundo" cujo padrão se torna hegemônico no mundo atual, mas cuja principal característica é o seu descentramento (Ortiz, 1994, p. 33): a produção cultural nesta modernidade-mundial é desterritorializada, isto é, ao ser absorvida por outras culturas, não leva mais a marca de sua origem (ocidental/americana) específica.

No entanto, se o enfraquecimento das lealdades culturais devidas aos Estados dá razão e verossimilhança às interpretações que enfatizam a desnacionalização e o descentramento da produção cultural contemporânea, e põe a nu o voluntarismo ingênuo das críticas ao imperialismo, não é menos verdade que estas deixam intocados dois grandes problemas: (a) como explicar os mecanismos culturais políticos e econômicos que organizam a relação entre os processos mundiais e os processos locais de produção cultural?; (b) se esse *constructo* cultural que a identidade nacional representa se enfraquece e flexibiliza, liberando outras formas disponíveis de lealdade, será ainda possível definir algum princípio de solidariedade global que não seja aquela que se constituiu como contraparte do Estado — a sociedade civil?

Os estudos que se ocuparam em compreender a natureza global da produção cultural contemporânea tenderam a enfocá-la nos campos onde ela é particularmente visível: na publicidade, na música, na cultura de massa em geral. A partir desse enfoque postularam a existência de uma "cultura global", caracterizada por um determinado estilo de vida centrado no consumo. O problema que se coloca no entanto, quando se procura compreender a cultura em escala planetária a partir de uma de suas expressões particulares — a cultura de massa —, é o de saber se o consumo, embora possa servir como um dos parâmetros possíveis para a definição ou a constituição de um modelo explicativo do "estilo de vida moderno", é abrangente o bastante para caracterizar algum tipo de totalidade em escala mundial, tal como a noção de "cultura-mundo" de Ortiz parece sugerir.

Talvez estudos que se voltem para outras esferas da cultura, tal como o estudo da Igreja católica nas suas relações com a diversidade cultural, possam mostrar que o tipo de homogeneidade que o padrão mundial de consumo suscita não parece ser capaz de produzir uma totalidade equivalente a sua imagem — as noções identidade global, cultura-mundo, ou mesmo sociedade global, usadas pelos estudiosos acabam tendo uma função mais analógica do que explicativa. Essa dificuldade se torna mais clara quando, por exemplo, ao procurar caracterizar essa nova "cultura mundializada", Ortiz acaba por reduzi-la a um único referente: um padrão cultural (*pattern*) que ele qualifica de "modernidade-mundo". Ao destacar esse padrão como aquele que melhor caracterizaria a "cultura mundializada", por não levar a marca de nenhuma cultura particular, o autor procura contrapor-se a uma concepção antropológica de cultura (culturalista) que

estaria fixada na territorialidade (Ortiz, 1995, pp. 33-50). No entanto, uma coisa é chamar atenção para o fato de que, em um mundo em que as relações se dão em circuitos cada vez mais alargados, fica cada vez mais difícil fazer corresponder culturas a territórios; outra, bem diferente, é fazer desse padrão — que no fundo é vazio de conteúdo próprio dado que pode ser assimilado por qualquer cultura — uma "cultura" no sentido antropológico do termo. Na verdade, seria preciso submeter a noção antropológica de cultura a uma penosa redução de modo a fazê-la coincidir com a prática do consumo. Frequentar os hotéis internacionais, tomar coca-cola e comer sanduíches no MacDonald's não são práticas que configurem uma totalidade cultural *per se*. Por isso mesmo, não basta afirmar que essas práticas "coexistem com outros tipos de expressão cultural" para compreender o conjunto de significações ao qual elas remetem: dizer de um chinês que ele assimilou o padrão porque bebe coca-cola seria repor em outro nível as armadilhas do culturalismo que o autor pretendia evitar. Assim, a noção "cultura-mundo" acaba por mostrar-se ao mesmo tempo fragmentária e abstrata demais para apoiar a construção de uma aproximação heurística dos processos de mudança cultural sobre os quais a Antropologia deseja chamar a atenção. Seria preciso, pois, ir mais além da afirmação do "não-desaparecimento da comida tradicional", da "assimilação" ou da "coexistência" culturais para dar conta do modo específico como uma cultura particular se engaja no processo de relações globais.

Parece-me pois que os sistemas religiosos, por serem sistemas culturais mais abrangentes e menos "neutros" do que as práticas de consumo, poderiam constituir-se em um campo de estudo privilegiado dos processos contemporâneos de globalização dos particularismos. Com esta preocupação em mente procurarei mostrar adiante, tomando como exemplo a Igreja católica em sua prática missionária, como é complexo, paradoxal e contraditório o movimento de universalização de um universo cultural específico em escala que se quer planetária.

Mas se a noção de "cultura-mundo" revela todas as suas fragilidades quando se busca pensá-la em sua relação com "outras" culturas, sua idéia correlata de "sociedade-mundial" não é menos escorregadia. Quando Immanuel Wallerstein propõe sua teoria sobre os sistemas mundiais, uma de suas teses é que o conceito de "sociedade" — termo contemporâneo à institucionalização moderna das ciências sociais no século XIX — nasce referido a seu par antitético, o "Estado", fazendo com que nos habituássemos à idéia de que os limites de uma sociedade e de um Estado são coincidentes. Para o autor, a teoria social procedeu a partir da suposição de que a "sociedade" era algo mais duradouro e profundo do que o Estado porque era constituída de um "tecido de usos e costumes que mantinham unido um grupo de pessoas, apesar ou contra as normas formais" (Wallerstein, 1990, p. 407). Mas a teoria dos sistemas mundiais de Wallerstein põe em questão essa unidade de análise, preferindo o termo "sistema histórico"<sup>2</sup> à noção de "sociedade". O sistema mundial contemporâneo é determinado portanto por uma lógica econômica indiferente às diferenças culturais. Ao

(2) O autor propõe a hipótese de que teriam existido três formas ou variedades conhecidas de "sistemas históricos": os mini-sistemas, espacialmente pouco extensos, relativamente breves no tempo e muito homogêneos quanto às estruturas culturais e de governo; os impérios mundiais, vastas estruturas políticas que englobam grande variedade de pautas culturais; as economias mundiais, cadeias extensas e desiguais de produção seccionadas por múltiplas estruturas políticas — sua lógica é a da acumulação de capital em favor das redes que puderem manter por algum tempo monopólios de mercado. Por sua lógica interna (capitalista) esta economia mundial se expandiu até cobrir o globo (p. 408).

expandir-se em uma extensão planetária, não apenas tornou evidente a ilusão da suposição de coincidência entre Estado e sociedade, ou a dificuldade de produzir leis que mantenham unidas sociedade e cultura, como também acelerou e multiplicou a movimentação de grupos culturais pelo sistema de modo a tornar cada vez mais remota a possibilidade de fazê-los corresponder a uma sociedade. Desabaram os "tetos do mundo", como diria Carlos Fuentes. Mesmo aqueles países onde uma tradição de Estado nacional arraigou-se solidamente, tais como Estados Unidos, França, Inglaterra etc., se defrontam hoje com o problema da diversificação social e cultural de seu "povo". O que temos agora não é pois uma "sociedade-mundial", mas uma miríade de mercados e de técnicas culturalmente neutros que se articulam de maneiras variadas a um conjunto muito diversificado de orientações culturais (Touraine, 1995).

Se isto é verdade, seria preciso propor uma antropologia dos sistemas mundiais que não reificasse o sistema, materializando-o em um universo que secreta usos e costumes capazes de manter as pessoas unidas, mas ao contrário, se ocupasse do contínuo processo de dispersão e fragmentação que o sistema, na sua lógica global, promove de maneira recorrente. Parece-me que uma antropologia desse tipo deve partir da constatação geral já enunciada por Charles Bright (e aproveitada por George Marcus em um artigo recente) na qual ele afirma que o "mundo se separa na medida mesmo em que se junta". Nesse sentido, a análise do sistema se desloca da ênfase no próprio sistema, nos seus modos de expansão e manutenção, para o problema da interação contínua e tensa entre forças que promovem a integração global — que são frequentemente econômicas, mas também políticas e até mesmo culturais — e forças que recriam a autonomia local — que geralmente se revestem da linguagem da identidade cultural e da tradição. O que Bright propõe é, pois, que se procurem compreender os termos nos quais se processa, a cada vez, essa integração. Isto porque, apesar dos profetas do globalismo como utopia social, os seus rumos não estão determinados de antemão e a dinâmica da expansão pode levar até mesmo ao seu inverso, que é a fragmentação e o separatismo.

Vejamos, pois, como essa dialética da totalização/fragmentação se desenvolve em um caso específico, o de uma instituição religiosa — a Igreja católica — que, tendo uma vocação universalizante, se vê obrigada a enfrentar os particularismos culturais na tentativa de integrá-los em um sistema cultural mais abrangente.

### **A diversidade cultural no trabalho missionário<sup>3</sup>**

Como todos sabem, uma das pedras fundamentais do trabalho missionário da Igreja católica sempre teve como finalidade primeira a conversão. Os missionários católicos, desde o início da história da Igreja, quando o apóstolo Paulo — considerado o primeiro missionário da Igreja —

(3) Retomo aqui, no interior de uma problemática teórica mais abrangente, análise já elaboradas em trabalho anterior sobre as comemorações do V Centenário do Descobrimento da América e o modo com a Igreja católica se põe o problema da evangelização das culturas.

se lançou na conversão do gentio, partiam da Europa em direção a outras regiões do planeta levando consigo o suposto de que sua crença podia exprimir-se em qualquer cultura. Esse é, com efeito, o fundamento do universalismo cristão e o que explica, ao mesmo tempo, a diversidade das formas culturais que o cristianismo assumiu em cada uma das culturas em que ele está hoje inserido (Burrige, 1991, p. 264). Em razão dessa particularidade do cristianismo, a tensão entre a universalidade da fé e a particularidade das expressões culturais locais foi, e permanecerá, uma das questões de mais difícil equacionamento para a propagação do cristianismo (ou para sua permanência nas culturas não-européias). Mas, se desde muito cedo o problema do equacionamento das distâncias culturais entre os nativos e o europeu foi matéria de sua atenção, essa questão se repõe com renovado vigor neste final de século, quando as relações entre a Europa e os outros continentes se modificaram profundamente, por um lado, e grande parte dos missionários deixou de ter origem européia, por outro. Nesse contexto, emergem por todo o globo reivindicações de identidade cultural que radicalizam a contradição entre o projeto universalista de transmissão da fé e as demandas de uma religiosidade étnica mais autônoma. Vejamos rapidamente o modo como esse problema se expressa no debate recente da Igreja.

Desde o Concílio Vaticano II (1960-65), por razões que seria muito demorado enumerar aqui mas que têm no processo de descolonização um dos marcos mais importantes, a Igreja preocupa-se cada vez mais em repensar o destino das missões, procurando levar a sério e incorporar em seu trabalho as reivindicações de identidade étnica que, desde os anos 40, começam, no caso da América, a organizar-se por todo o continente. Esses movimentos, liderados por grupos indígenas de diversas culturas, procuram distanciar-se dos indigenismo nacionalista dos governos latino-americanos, orientados por políticas que buscavam o caminho para sua assimilação, e se organizam em torno da defesa da especificidade cultural dos índios. A partir dos anos 60, a Igreja começa a delinear os meios que permitirão matizar o trabalho missionário a partir da valorização das formas culturais locais; essa progressiva mudança de atitude no comando da Igreja é expressão de uma mutação já bem perceptível na periferia: ela dará amplitude e legitimidade a um movimento cada vez mais estruturado que, nos países não-europeus, busca uma leitura mais contextualizada da mensagem cristã.

Pode-se dizer que foi na década de 70, em particular a partir do Encontro de Barbados em 1971, que o trabalho missionário latino-americano sofreu suas mudanças mais profundas. Nesse encontro, que reuniu reconhecidos antropólogos de todo o continente, criticou-se asperamente o proselitismo cristão entre os índios, que teria destruído para sempre a autenticidade das culturas e a existência de seus sistemas simbólicos. Talvez tenha sido a teologia da libertação, então florescente entre o clero local, que, ao sensibilizar o missionário para a defesa do pobre e oprimido, tornou-o particularmente receptivo ao *mea culpa* da Declaração de Barbados. De qualquer modo, ela teve profunda penetração no mundo missionário, que



a partir de então passou a rever seus métodos de conversão: fala-se de maneira cada vez mais recorrente em "igrejas autóctones"; fecham-se definitivamente os internatos onde eram educadas as crianças indígenas (1979); e chega-se até mesmo a cunhar, mais recentemente, a noção de "missão calada", que procura definir uma ação missionária que não estaria mais orientada para a conversão (Rufino, 1995).

Mas não é apenas a incorporação da singularidades culturais em sua visão cristã do mundo que preocupa a Igreja. É também o fato de que essas singularidades são portadoras de mensagens religiosas próprias e o mundo secularizado parece estar cada vez mais propenso a deixar-se "converter" por elas. Para fazer frente a esse duplo movimento a Igreja começa a esboçar a noção de "missão *inculturada*" que pretende redefinir o modo como ela deve relacionar-se hoje com as diversas culturas no mundo.

O termo *inculturação*, que aponta para um tipo específico de relação entre a universalidade da mensagem cristã e a particularidade das culturas, aparece pela primeira vez na década de 70 em um encontro de igrejas "periféricas" na Ásia. Tratava-se então de formular o modo como a mensagem cristã podia dar origem a uma igreja indígena. Esse termo foi cunhado em referência direta ao conceito antropológico de "aculturação". A noção de "aculturação" nos foi legada pelos antropólogos americanos que, na virada do século, procuravam elaborar uma teoria geral do contato entre civilizações. Ela passou a fazer parte do vocabulário da escola antropológica chamada "culturalista" e tornou-se corrente no pensamento etnológico dos anos 50. Embora tenha sido posteriormente abandonada pela antropologia mais recente, que lhe criticava o modo essencialista de tratar os fenômenos culturais, o conceito fascinou os pensadores católicos das décadas de 50-60 porque, ao enfatizar a dimensão da troca cultural, dava legitimidade "científica" à ambição de constituir na América uma vasta cultura mestiça. Sabemos bem da força poderosa dessa imagem que mobilizou neste século intelectuais, governos, políticos e formadores de opinião dos mais variados horizontes ideológicos, no sentido de construir identidades nacionais capazes de abarcar as diferentes tradições locais. Mas a crítica ao conceito, particularmente sob a influência dos pensadores marxistas que enfatizavam os aspectos mais econômicos do que culturais dessa relação (tal como a terra, por exemplo), tornou-o rapidamente insatisfatório e frágil para referendar o trabalho missionário em culturas não-européias. O conceito de *inculturação* procura, pois, ir além do seu referente e superar os limites e conotações ideológicas perversas que a essa altura já estavam por demais evidentes tanto para aqueles que procuravam converter (ainda que levando em conta alguns elementos próprios da cultura nativa), quanto para aqueles que buscavam resistir à imposição de modelos culturais estranhos às tradições locais. Assim, se o conceito de *aculturação* enfatizava, ao retratar as relações interculturais, o movimento do nativo em direção à civilização, o termo *inculturação* pretende descrever o movimento inverso no qual o missionário se "des-civiliza" assumindo para si os valores locais.

Embora represente um "avanço" com relação à postura missionária anterior por permitir uma melhor compreensão e respeito com relação ao modo de operação simbólica das culturas nativas, a missão *inculturada* repõe, em um outro nível, o dilema inerente à contradição de procurar preservar ao mesmo tempo a independência da mensagem do evangelho frente às culturas e a sua capacidade de inserir-se na cultura local. A evangelização inculturada quer preservar, ao mesmo tempo, o universal e o particular: criticando seus antecessores por sua crença cega nos valores da civilização que levavam o missionário a eliminar a cultura nativa, o "evangelizador" de hoje (a denominação missionário foi progressivamente abandonada no meio religioso por sua conotação ideológica excessivamente demarcada), por mais que se aproxime e se identifique com a vida do nativo, não pode decidir-se, no final das contas, a abrir mão de sua missão "libertadora" — que ao mesmo tempo o aproxima da vida local e dela o separa —, sob pena de perder o sentido que as funções relativas a seu modo particular de estar do mundo concederam à ação de evangelização que o mobiliza. Isto quer dizer que esta relação religioso-nativo está necessariamente informada por um desejo de mudança cultural que mantém um prudente distanciamento frente ao relativismo cultural antropológico. Não se trata apenas, como para o antropólogo, "de conhecer o nativo em seus próprios termos"<sup>4</sup>, mas sobretudo, de conhecê-lo para melhor transformá-lo. A legitimidade desta intenção transformadora estaria posta na própria natureza da religião cristã percebida pelo clero como um "patrimônio cultural da humanidade". Desse ponto de vista, quando a missão procura encarnar o evangelho nas culturas, tornando-se parte delas, ela estaria reconhecendo que qualquer cultura tem acesso à Verdade, ainda que parcial; a função específica do "diálogo" cultural entre nativo e religioso seria a de fazê-la frutificar.

Vemos pois que, qualquer que seja a posição que o clero ocupe no espectro ideológico da Igreja (refiro-me aqui à oposição consagrada que divide conservadores e progressistas), no que tange ao trato com a diversidade cultural, o suposto é o mesmo: o da existência de uma medida universal de valor que permite reconhecer a Verdade fora dos contextos culturais próprios nos quais ela se expressa. No caso dos teólogos latino-americanos, marcados por uma preocupação com as formas de dominação, essa intenção transformadora universalista se manifesta na afirmação de que a tarefa do cristianismo seria construir um movimento unitário de sujeitos políticos — cuja metáfora mais recorrente é a imagem do pobre — que fosse capaz de atravessar as fronteiras dos pertencimentos tribais. Esse movimento, que procura reagrupar em torno da imagem do pobre oprimido a diversidade das demandas políticas, tende a projetar-se no campo das diferenças culturais produzindo, imaginariamente, uma igreja indígena sincrética ou mestiça que se opõe, por certo, ao indigenismo governamental, dado que o índio não tem nacionalidade e não deve ser abasileirado como pretende o Estado, mas também ao indigenismo inspirado nas ideologias marxistas que reduzem o índio à "classe oprimida", tornando pouco relevantes as diferenças culturais.

(4) Poderíamos discutir, evidentemente, se o antropólogo não carrega também, na sua atitude de conhecimento "respeitoso" um desejo de transformação. Ainda que seja em nome do respeito à integridade cultural dos índios, essa recuperação erudita da cosmovisão e da vida indígena já pode ser considerada uma forma de intervenção. No entanto, é fato que os antropólogos sempre foram mais além. Seria interessante e oportuno um estudo que se ocupasse das várias formas de indigenismo antropológico.

Nesse espectro de posições possíveis, o indigenismo "libertador" se auto-representa como aquele que procura incorporar as diferenças culturais para melhor fazer valer os direitos de cidadania. Entretanto, os diferentes elementos culturais específicos que pretendem ser a evidência daquilo que se quer libertar da opressão, para que possam ser traduzidos na linguagem formal dos direitos civis, precisam sofrer uma considerável "torção simbólica" capaz de colocá-los em um universo de suposições mais abstratas que não estão dadas, nem estão pensadas, por aqueles em nome dos quais o porta-voz das demandas étnicas diz reivindicar direitos. Assim, esse tipo de indigenismo inculturado se move necessariamente entre várias contradições: defende o respeito à diversidade, mas propõe a mudança cultural; prega a compreensão dos valores do outro, mas reivindica o direito à correção ética a partir de referentes próprios do catolicismo; reitera a autonomia do cultural frente ao político, mas retira os elementos culturais de seu contexto de significação próprio, transformando-os em simples instrumentos na luta por reivindicações de direitos civis; busca a encarnação nas culturas nativas, mas teme a dissolução da mensagem no universo do outro. Os agentes pastorais que trabalham em contato direto com as culturas indígenas percebem de maneira clara a natureza do dilema: nunca sabem até onde podem ir na transmissão e pedagogia cultural que realizam, sem ferir o princípio afirmado de "respeito" às tradições culturais. Do ponto de vista mais teórico, os intérpretes da inculturação propõem basicamente dois caminhos para a ação *inculturada*, na tentativa de resolver, na prática, as contradições postas por esse tipo de evangelização.

Um deles dá nova vida às ideologias do sincretismo retomando a imagem de uma Igreja mestiça. Segundo alguns teólogos, a igreja nascida desta síntese das experiências religiosas de negros, índios e da tradição sacramental trazida da Europa seria uma criação singular da América Latina e traço de sua identidade (Boff, 1992). Economizando a análise do complicado processo social e simbólico que, de maneira sempre desigual e conflituosa, põe em relação diferentes tradições culturais, a imagem da igreja sincrética se torna uma convincente utopia pastoral. No entanto, seja aceitando as resultantes culturais de um processo de conversão que há muito se impôs em diversas regiões indígenas onde se instalaram missões católicas, seja pretendendo, como no caso de algumas missões contemporâneas, "respeitar" os valores indígenas "harmonizando-os com os valores cristãos", o modo como essa utopia se inscreve na prática resulta necessariamente em profundas mutações na base do sistema das culturas nativas.

O outro caminho possível para equacionar na prática esse dilema tomou forma sob a expressão pastoral de *protagonismo político dos povos indígenas*. Ao enfatizar o protagonismo indígena, a atividade missionária procura reduzir progressivamente o papel mediador da Igreja na relação culturas indígenas e sociedade brasileira, e dar às lideranças indígenas autonomia e autoridade para que possam conduzir por si só o movimento. A intenção missionária está pois aqui voltada para uma ação pedagógica destinada a capacitar o movimento indígena a atuar diretamente sobre o

Estado (Rufino, 1992). Não se pode deixar de observar o fato de que, em nome da autonomia das culturas indígenas, os religiosos desencadeiam um processo pedagógico de produção de "jovens lideranças" que tem um impacto profundo sobre as tradições, desorganizando as lógicas tradicionais de respeitabilidade e comando.

Embora a análise desses complicados processos interculturais tenha sido reduzida aqui, por economia, a algumas proposições indicativas, elas são bastante substantivas para que se possa perceber por que a evangelização inculturada, por mais longe que ela possa chegar na afirmação da diferença, nunca se permitirá o salto mortal da afirmação da alteridade bruta, inteiramente outra, que valeria a pena, na relação pastoral, conhecer e reconhecer. O "resgate" da diferença é uma estratégia discursiva e simbólica que legitima a prática missionária em um contexto ideológico e político no qual a imposição pura e simples de valores ocidentais não é mais possível nem desejável. Ela leva à construção de uma nova unidade, nem cultural, nem classista, mas que deixa de fora tudo o que resiste a ser assimilado à sua própria medida. A "libertação inculturada" é, pois, um olhar sobre a diferença que a identifica, a reconhece para, em seu nome, melhor suprimi-la.

Ora, a construção e o reconhecimento de identidades étnicas, associados às reivindicações de direito às raízes, em contraposição ao direito à escolha, têm sido uma das tendências mais marcantes do campo político contemporâneo. O caso da Igreja Católica é apenas um exemplo de como o campo cultural se torna o espaço de uma luta política específica que busca definir os termos nos quais os particularismos se integrarão em fluxos de interesses e pertencimentos mais desterritorializados.

Vemos pois que o estudo dos processos interculturais nos leva, necessariamente, do campo da cultura para o domínio da política. Se os fluxos que a mundialização impõe não deságuam de maneira linear na integração cultural é porque as reivindicações particulares, a luta pela autonomia cultural são esforços que grupos específicos realizam para negociar os termos de sua participação nos processos globais. O exemplo analisado acima — o da Igreja católica — procurou dar conta do complexo jogo simbólico (e político) inerente ao processo de negociação da incorporação das diferenças culturais em sistemas globais.

Mas me parece que valeria a pena pensar o rebatimento desse processo no campo especificamente político. O problema da democracia hoje é também, como no caso acima analisado, o de conciliar supostos universais com valores culturais diversos, ou, dito na linguagem própria dos valores democráticos, é o dilema de conciliar liberdade e igualdade.

Mas, antes de passarmos ao exemplo concreto, é preciso detalhar um pouco mais o que está em jogo nas relações entre cultura e democracia. Vejamos, pois, rapidamente como o desabrochar de novas identidades alicerçadas em uma revalorização do direito à diferença torna particularmente problemáticas as relações entre cultura e democracia no mundo contemporâneo.

## Cultura e democracia

Segundo Bobbio, a "democracia" teve, historicamente, dois significados até certo ponto contraditórios entre si: quando se põe a ênfase nos procedimentos, a democracia significa o "conjunto das regras cuja observância é necessária para que o poder político seja efetivamente distribuído entre a maior parte dos cidadãos, as assim chamadas regras do jogo"; quando, ao contrário, se sublinha o ideal de um governo democrático, a igualdade passa a ser sua definição primeira. "À base dessa distinção", conclui ele, "costuma-se distinguir a democracia formal da substancial, ou, através de uma outra conhecida formulação, a democracia como governo do povo da democracia como governo para o povo" (Bobbio, 1994, p. 38).

A oposição entre democracia formal e substancial é um dilema recorrente nos escritos dos pensadores políticos que, como no caso brasileiro, procuraram dar conta dos obstáculos que se antepunham à constituição de um sistema político democrático em nações de história republicana recente e pouco enraizada. Na maior parte das vezes esse dilema foi traduzido na distância existente, nesses países, entre os dispositivos institucionais que definem as regras do jogo e a "realidade" cultural de um povo. A análise que Daniel Pécaut faz da trajetória da intelectualidade brasileira entre 1920 e 1982 mostra que esse distanciamento foi "solucionado" de várias maneiras. Na perspectiva de parte dos intelectuais dos anos 25-40 a identidade da nação estaria latente nas maneiras de ser e de se expressar do povo, embora isso não bastasse para constituí-lo politicamente. O papel de formadores da nação caberia aos intelectuais que, conhecedores da alma do povo, saberiam como eliminar das instituições da República aqueles modelos estrangeiros que se opunham à afirmação nacional. Já a geração seguinte, dos anos 54-64, que não precisa mais enfrentar-se com o problema da constituição de um povo como fundamento da nação, volta seu esforço intelectual para fortalecer as bases democráticas e burguesas da sociedade nacional. Desse ponto de vista o inimigo interno são os interesses oligárquicos e o externo, o imperialismo (Pécaut, 1990).

Forjar a nação sempre foi portanto concebido pelos intelectuais como uma tarefa ao mesmo tempo cultural e política. Segundo Pécaut, as duas gerações que ele analisa, apesar de suas divergências quanto às suas políticas, foram ambas responsáveis pela construção do que o autor chama de uma "cultura política" particular que, no que diz respeito às representações que esses pensadores tiveram do fenômeno político, caracterizou-se pela "constante desconfiança diante dos mecanismos da democracia representativa" e pela busca "dentro do real, de uma unidade anterior a todos os processos de instituição do social que pudesse escorar as formas de unidade da sociedade" (ibidem, p. 18).

E difícil dizer se, nesta última década de experimentação democrática, essa cultura política que faz do Povo o sujeito da unidade da nação, ainda define as representações dos intelectuais sobre os fenômenos políticos.

Como bem observa Pécault, "a democracia deixa de ser propícia aos grandes mitos unificadores e aos projetos de formação social" (ibidem, p. 310). De qualquer maneira, o seu restabelecimento repõe de um modo novo o problema da defasagem entre a esfera da cultura e a da política.

É bastante recorrente, entre os autores que se ocuparam em decifrar os dilemas a serem enfrentados pelos países que viveram um processo de transição política em direção à consolidação de regimes democráticos, enfatizar o fato de que as tradições culturais de um povo podem tornar-se um obstáculo para que esse processo chegue a bom termo. Na apresentação de uma coletânea sobre os problemas da transição democrática, seus organizadores, José Augusto Guilhon de Albuquerque e José Alvaro Moisés, atribuem às teorias da modernização e aos estudos ulteriores que nela se inspiraram a insistência nessa idéia de que somente "quando determinadas condições sociais e culturais estivessem bem estabelecidas (em decorrência de um certo modelo de desenvolvimento econômico), a democracia política poderia emergir em países como o Brasil" (Guilhon & Moisés, 1989, p. 12). Em sua crítica a esse suposto os autores avançam a idéia de que o processo de democratização é essencialmente político.

Se apostar nas possibilidades da emergência da democracia, mesmo quando as forças de modernização se mostraram incapazes de completar o seu projeto, representa um avanço em relação às teorias que pareciam destinar países como o nosso ao eterno despotismo, enfocar o problema da democracia apenas pela lente dos arranjos institucionais propriamente políticos é deixar em aberto a questão da cultura e o modo como ela se articula ao político. O resultado dessa aproximação acaba sendo tornar a cultura um subproduto secundário de outras forças que podem, teoricamente, agir independentemente do substrato cultural na qual estão imersas. Paradoxalmente, essa maneira de abordar os fenômenos políticos repõe a oposição democracia/cultura que os autores estavam procurando superar. Um bom exemplo disso é o ensaio do sociólogo espanhol Ludolfo Paramio sobre a transição democrática na Espanha e no Brasil, no qual ele se permite afirmar que, movida por uma certa "cultura política", uma sociedade pode fazer escolhas institucionais politicamente equivocadas (Paramio, 1986, p. 66). José Alvaro Moisés, um dos cientistas políticos mais atentos à dimensão cultural dos sistemas políticos, reafirma a "distância histórica" existente, em países como o Brasil, entre as instituições políticas (os mecanismos de tomada de decisões) e a experiência concreta das camadas populares. Para o autor, essa distância deriva da presença, na sociedade brasileira, de uma "cultura política tradicional" caracterizada entre outras coisas pelo amorfismo social, patrimonialismo e ausência de integração partidária (Moisés, 1989, pp. 122-3).

Marilena Chauí talvez seja uma das pensadoras mais pessimistas quanto ao futuro da democracia no Brasil quando se leva em conta a matriz cultural que enforma o modo como a nação brasileira se representa os fenômenos políticos. Segundo a autora, as idéias de igualdade de direitos e

igualdade jurídica dos cidadãos não teria se enraizado na cultura brasileira devido à matriz populista que dá substrato à nossa visão de mundo. Essa matriz populista, que na versão das classes dominantes se expressa em uma ideologia nacionalista e ufanista que idealiza a nação, e na versão popular projeta sobre os governantes a imagem do salvador, produz uma visão messiânica da política que impede a emergência de um pacto social democrático. "É com essa matriz que as classes populares têm acesso à política", observa a autora, "como luta entre o bem e o mal e na qual a questão não é a do poder, mas a da justiça e da felicidade" (Chauí, 1994, p. 25). A matriz profunda que dá forma à cultura brasileira é vista portanto como um bloqueio à realização de uma política democrática baseada nas idéias de cidadania e representação.

José Alvaro Moisés tem razão ao afirmar que esse diagnóstico não resolve o problema. Ele prefere repor a questão da democracia no quadro institucional pois, embora reconhecendo a oposição entre a "cultura política" tradicional e as instituições democráticas, aposta mais na "engenharia institucional exigida pelos processos de democratização política" do que na eficácia da mudança cultural.

Vemos, pois, que tanto uma visão essencialista da cultura quanto uma visão apenas institucional da política nos leva a um impasse de difícil solução. No primeiro caso os quadros culturais de nossa sociedade a tornam incapaz de secretar as condições básicas de um sistema político democrático; no segundo, fica sem análise o modo como nossa "cultura política" interage com as instituições para produzir um tipo determinado de consenso. Ao se colocar o impasse, fica mais claro o caminho por onde o problema pode ser abordado. Na literatura antropológica recente já existem várias tentativas de analisar em vários níveis — religioso, político, doméstico etc. — as configurações mentais de setores diferenciados da sociedade brasileira, de modo a compreender o seu "encaixe" com as disponibilidades exigidas pela estruturação da vida social em termos de direitos e cidadania (racionalidade, individualidade, previsibilidade, igualdade etc.). Em 1994, esbocei essa reflexão em um artigo sobre as religiões mágicas, procurando argumentar que lá mesmo onde a matriz cultural parecia mais distante da produção de um *habitus* compatível com as necessidades de uma organização democrática da sociedade, está em movimento uma complicada dinâmica cultural que, justamente pela reafirmação de valores dissonantes com a "modernidade", cria canais de socialização afinados com os padrões de uma "cultura democrática" (Montero, 1994). Seria possível multiplicar os exemplos. Assim, me parece que, por mais paradoxal que isso possa parecer, a cultura política do favor não é necessariamente a da subserviência e da desigualdade como quer Teresa Sales (Sales, 1994). Os arquétipos que nossas tradições culturais mobilizam não são uma via de mão única para o populismo, mas trazem consigo representações de direitos, de igualdade, de justiça e, por que não?, de fraternidade que, se não levam exatamente ao modelo de democracia que engendramos, não são menos portadores de uma utopia social.

Mas ainda será preciso muita pesquisa empírica para reunir os dados que possam corroborar o que é ainda uma hipótese e para demonstrar concretamente o modo como se dá essa dinâmica. Portanto, não nos alongaremos mais aqui a respeito do tema. Assim, ao invés de tomarmos o ponto de vista da "cultura política" ou das culturas populares de modo a compreender como (e se) seus valores incorporam um consenso sobre as formas de decisão legítimas na sociedade, nos interessa pensar aqui os dilemas que as desigualdades culturais, que supõem diferenças cognitivas, morais, afetivas, põem para a ordem democrática. "Como organizar, a partir de toda essa diversidade (de condições materiais, de hábitos, de crenças e valores) a 'vontade do povo'?", se pergunta José Alvaro Moisés (op. cit., p. 127). A pergunta explicita bem uma das mais difíceis questões que os sistemas democráticos precisam enfrentar: o problema da representação das diferenças. Vejamos, pois, se podemos delinear com mais detalhes o que está em jogo nessa problemática.

### **A diversidade cultural e o problema da representação**

Muitos autores estão de acordo em recusar o empobrecimento da noção de democracia quando ela fica reduzida simplesmente à sua dimensão processual, que a define como um conjunto de regras e de procedimentos que organizam os mecanismos de decisão. Para Alain Touraine, por exemplo, as regras de procedimento são apenas instrumentos, e não são capazes, por elas mesmas, de dar sentido à atividade política. O que a lei regula são concepções, muita vezes contraditórias, a respeito da vida, da propriedade, da educação, da família etc.; portanto, para compreender o modo como a esfera da cultura se articula com a da política, não se pode reduzir a cultura a um obstáculo que impede a implementação dos mecanismos democráticos de decisão, mas é preciso ir além, como propõe Touraine, e "procurar, atrás das regras de procedimento que são necessárias, indispensáveis mesmo à existência democrática, como se forma, se exprime e se aplica uma vontade que representa os interesses da maioria" (Touraine, 1994, p. 20).

Quando se incorpora à análise da democracia a dimensão dos atores, sua experiência e suas representações, a compreensão das relações entre cultura e política se torna mais complexa (e, claro, mais interessante) porque não apenas é preciso decodificar o universo de significações positivas produzido pelos Sujeitos<sup>5</sup> sociais, como também os mecanismos através dos quais essa diversidade se transforma (ou não) em reivindicações de direitos. A reivindicação (e o reconhecimento) de direitos supõe, em princípio, que os atores sociais se sintam parte de uma sociedade política mais abrangente do que aquela definida pelos seu pertencimento à rede de sociabilidades primárias (família, etnia, religião etc.). No entanto, talvez esteja aí um dos nós górdios da questão da democracia do mundo

(5) Conceito utilizado no sentido dado por Touraine: "construção do indivíduo grupo como ator, pela associação de sua liberdade afirmada e de sua experiência vivida assumida e interpretada" (1994, p. 23).



contemporâneo: o enfraquecimento da capacidade dos sistemas democráticos de gerar sentimentos de pertencimento a coletividades mais abstratas organizadas em torno do reconhecimento de direitos. Coloca-se pois o problema de como definir o fundamento de uma sociedade política hoje e o lugar, dentro delas, da autodeterminação das comunidades culturais. Compreender as razões desse processo crescente de degradação do vigor da crença na cidadania seria tarefa mais do que necessária; infelizmente, não temos elementos para tratá-la no modesto quadro deste artigo. Muitos autores têm ensaiado seu diagnóstico. Há de um modo geral um consenso de que a crises de um dos instrumentos mais importantes da democracia forjados no século XIX — o Estado nacional — é em grande parte responsável pelo enfraquecimento da cidadania. Isto porque o Estado-nação seria uma das poucas organizações políticas capazes de, em nome de princípios universais, garantir a expressão das vontades individuais dos agentes concretos.

Para pensadores como Hans Magnus Enzensberger, o deslocamento da lealdade dos cidadãos do Estado nacional para a etnia ou a religião se deve, por um lado, ao enfraquecimento do Estado nacional, que não é mais capaz de controlar sua economia atravessada por forças mundiais; por outro, ao surgimento de uma nova classe marginalizada, que "não tem partido, ideologia ou estandarte", mas que é forte e tem ligações com o fundamentalismo, com o crime organizado, com as minorias étnicas etc. O resultado disso é um quadro geral no qual o Estado não dispõe de mecanismos políticos para ordenar a sociedade — para controlar o câmbio, deter as migrações e o desemprego etc. — e parte da sociedade se torna desinteressada em investir a lei de qualquer significado (Ascher, 1995, pp. 5-13). Touraine vai na mesma direção quando atribui ao encolhimento dos Estados o declínio da participação política. Mas esse declínio, além de impedir a construção de uma sociedade política, também fragiliza uma outra dimensão fundamental da democracia que é a *representação* política. Os eleitores não se sentem mais representados; não confiam numa classe política devotada demais a manter seu próprio poder e a aumentar seu patrimônio. Assim, conclui ele, "a consciência de cidadania se enfraquece, seja porque muitos indivíduos se sentem mais consumidores do que cidadãos e mais cosmopolitas do que nacionais, seja porque, ao contrário, um certo número dentre eles se sente marginalizado ou excluído de uma sociedade da qual não sentem participar, por razões econômicas, políticas, étnicas ou culturais" (Touraine, 1995, p. 18).

Também Norberto Bobbio, um pensador que colocou a representação no centro da sua definição da liberdade democrática dos modernos, nos faz ver que o exercício concreto da democracia é bem diferente do modelo individualista que o inspirou. Embora o ideário democrático tenha concebido seu sistema político como "o produto artificial da vontade dos indivíduos" (Bobbio, 1992), o que aconteceu nos Estados democráticos foi exatamente o oposto: os grupos — grandes organizações, associações, sindicatos etc. — e não os indivíduos tornaram-se os protagonistas da vida política.

Segundo o autor, resulta dessa transformação uma segunda mutação não menos importante: a democracia moderna, que se quer representativa — isto é, um sistema político no qual o representante, tendo sido eleito para defender os interesses da nação, não pode estar vinculado a interesses dos grupos particulares que o elegeram —, assiste de modo trivial à transgressão contínua e reiterada de uma de suas normas constitucionais mais importantes: a representação política. Soma-se a isto o fato de que, em um mundo que tende vertiginosamente para a mundialização dos sistemas econômicos e políticos, torna-se cada vez mais difícil distinguir os interesses nacionais dos interesses particulares deste ou daquele grupo, que frequentemente se organizam em uma escala mais abrangente do que — e muitas vezes em contradição com — os interesses nacionais (ou, mais especificamente do Estado nacional).

Vemos, portanto, que nesse complicado processo de mudança das relações entre o Estado e a sociedade, no qual os conflitos políticos transbordam ou ficam muito aquém das categorias do Estado nacional, é a noção de representação que perde substantividade. Marcos Novaro trabalha bem esta questão tratando-a não tanto do ponto de vista do encolhimento do Estado, mas associando-a à emergência de reivindicações de identidades. Ele mostra como o sistema de representação de interesses se complicou e perdeu relevância em função do surgimento de novas identidades que apresentam diretamente ao Estado suas demandas: por um lado a fragmentação e a heterogeneidade desses interesses sobrecarrega e bloqueia a gestão governamental; por outro, a não-correspondência entre essas demandas e uma base territorial estável ou um interesse profissional e social definido, as torna de difícil acolhimento e negociação por parte do Estado (Novaro, 1994). As reivindicações de autonomia étnica, por exemplo, que parecem voltadas demais para si até o ponto da intolerância, tendem a ameaçar perigosamente os mecanismos de integração nacional até então assegurados pelos Estados (e pelos partidos políticos de massa). O enfraquecimento dessas instâncias mediadoras, condição necessária para que o espaço político não se fragmente, traz em si o risco da degradação do sistema democrático fundado na representação.

Vemos, portanto, que, com a crise desse *constructo* do século XIX que é o Estado-nação (forma de organização político-administrativa que supõe uma coincidência — na maior parte das vezes ilusória — entre língua, território, cultura e poder; ver Anderson, 1989), fragilizam-se as mediações entre a unidade universalista da lei (referência do bem comum) e a diversidade dos interesses étnicos e culturais.

Se isto é verdade, a questão da identidade étnica se põe como o problema central a decifrar, uma vez que ela nos coloca diante do difícil dilema de pensar a mediação possível entre o universalismo das utopias políticas e o particularismo das reivindicações culturais. É verdade que essa tensão entre o universal e o particular esteve desde sempre presente no debate em torno da democracia, e foi claramente explicitada por pensadores liberais, como Alexis de Tocqueville, que denunciaram a

inconciliabilidade entre o ideal igualitário da democracia e o desejo de liberdade individual defendido pelo ideário liberal (Bobbio, 1994, p. 59). Sabemos bem que essa contradição nunca foi satisfatoriamente resolvida e levou a regimes que, em nome da maioria, sufocaram a liberdade ou a regimes que, em nome da liberdade, promoveram injustiças e ampliaram desigualdades sociais. Mas nestes últimos quarenta anos essa incompatibilidade estrutural entre os valores de liberdade e igualdade parece ter-se complicado pelo efeito combinado da expansão progressiva da revolução cultural dos anos 60 — que fez do "direito à diferença" uma conquista política das minorias —, do enfraquecimento dos Estados nacionais e da intensificação das migrações e reivindicações étnicas. Coloca-se pois hoje, de maneira mais aguda, o dilema de como defender a igualdade sem desqualificar o referente da diferença cultural.

Para antropólogos como Louis Dumont, reivindicar ao mesmo tempo o respeito às diferenças e a defesa da igualdade é reclamar o impossível (Dumont, 1985, p. 276). Para este autor, quando os reclamos por igualdade para categorias socialmente estigmatizadas são acatados, a diferença se torna, a longo prazo, pouco significativa e portanto elemento secundário das relações sociais. Apenas a hierarquia pode garantir o reconhecimento da diferença como sinal diacrítico.

Não há como ficar indiferente diante do imenso poder corrosivo dessa constatação. Suspendendo por ora o juízo quanto à verdade contida nessa generalização, vejamos como ela pode nos ajudar a lançar um olhar compreensivo sobre as tentativas de ação política que, em nome do respeito à diferença, procuram construir mecanismos de representação que permitam a mediação entre a desigualdade e os direitos. Voltemo-nos pois para a sociedade brasileira e examinemos rapidamente como essa contradição procura ser equacionada tomando como exemplo um ator específico no espaço político brasileiro: o Partido dos Trabalhadores<sup>6</sup>.

Esse exemplo não foi escolhido de maneira aleatória. Sabe-se que o Partido dos Trabalhadores, além de ser um partido com maior definição e coerência ideológica dentro do espectro político-partidário brasileiro, foi um dos que mais profundamente se empenharam em organizar a sociedade em movimentos sociais nas décadas de 70-80. Também não foi fortuito na escolha desse exemplo o fato de que a história da criação do PT está, como se sabe, intimamente ligada à atuação da Igreja católica frente ao governo militar na década de 70. Nesse sentido, o modo como esse partido procura equacionar seu projeto de democracia com o respeito das diferenças culturais é particularmente interessante: ilustra os impasses, mencionados acima de maneira mais geral, que se colocam no campo específico da política quando se procura buscar uma mediação entre o universalismo das utopias e o particularismo das reivindicações culturais.

(6) As considerações aqui desenvolvidas baseiam-se em estudo realizado em colaboração com Marisa Paulavicius no qual, tomando como pretexto as comemorações em torno do V Centenário, procura-se analisar o modo como o PT enfrenta o problema da diversidade cultural.

### A diversidade no projeto de cidadania cultural do Partido dos Trabalhadores

Em 1989 o Partido dos Trabalhadores assumiu a prefeitura de São Paulo através da eleição de Luiza Erundida de Sousa. O programa de governo que então se delineou pretendia estender a democracia, ou o efetivo acesso da população às decisões governamentais, para todas as instâncias administrativas — dos transportes à cultura. Esse desdobramento sobre a esfera da cultura de uma política de ampliação de direitos civis foi pensado e executado sob a liderança da então secretária de Cultura do Município, a filósofa Marilena Chauí, configurando um projeto político caracterizado como de "cidadania cultural"<sup>7</sup>. Para a então secretária de Cultura, o projeto de "cidadania cultural" visava estabelecer um diálogo novo (via cultura) entre a sociedade civil e o Estado. Um dos principais eixos desse projeto era procurar adequar os princípios universalistas da democracia — que supõem modos racionais e consensuais de decisão, ampla participação das massas nos mecanismos de decisão, acesso aos direitos de livre expressão e consciência etc. — a formas particulares de experiência e aspirações atinentes à diversidade de pertencimentos culturais dos indivíduos.

O modo como essa utopia democrática procura conciliar os dois pólos da equação, e os dilemas advindos dessa tensão, é o que nos interessa trabalhar aqui rapidamente. Tomaremos como foco de nossa análise duas exposições realizadas em 1992 pela Secretaria Municipal, tendo como pretexto as comemorações dos 500 anos do Descobrimento da América: "Índios no Brasil: alteridade, diversidade e diálogo cultural" e "Pátria Amada Esquartejada". A primeira nos parece particularmente interessante porque expressa o modo como a alteridade indígena é incorporada ao projeto democrático petista; a segunda, porque trabalha a unidade da nação em contraposição aos direitos (e à "cultura") das minorias. Tomadas em conjunto elas dão conta da dupla dimensão da noção de cultura tal como ela está posta no projeto de cidadania cultural: uma dimensão antropológica que a vê como o conjunto de valores e modos de pensar que se expressam na experiência de um grupo social dado; a outra propriamente política, na qual a cultura é um direito de todos.

Passemos, pois, à análise resumida destes dois eventos.

A exposição "Índios no Brasil: alteridade, diversidade e diálogo cultural" já é reveladora no próprio título que se atribuiu. Não é inocente a sutil escolha da preposição "no" (ao invés de "do") que afirma a intencionalidade de deixar as culturas indígenas fora da construção da identidade nacional: o Brasil é aqui apenas um espaço geográfico, um território onde vivem essas múltiplas formas culturais. "Índios no Brasil" pretende ser uma apresentação didática, para o grande público, da diversidade cultural indígena existente nas terras brasileiras. Mas não apenas isso. Em seus três módulos, a exposição procura mostrar a multiplicidade dos olhares que construíram a *imagem* dos índios.

(7) Para maiores detalhes de como o projeto foi concebido e executado ver Montero e Paulavicius, 1995.

O primeiro — que leva o nome de *alteridade* — é composto de desenhos e objetos que revelam o diversificado imaginário produzido pelos brancos em seu contato com os nativos. Uma das sessões mais importantes dessa parte é dedicada aos viajantes e cronistas que estiveram no Brasil entre os séculos XVI e XIX. Emerge daí a imagem do índio como ser exótico e natural. Segue-se a ela uma outra sessão composta de quarenta obras de artistas brasileiros que nos revelam o modo como o índio foi incorporado a um imaginário que faz dele o símbolo da nacionalidade brasileira. Na parte final deste módulo temos o movimento de apropriação da imagem do índio pela cultura popular e de massa. Neste caso, a imagem estereotipada de um índio genérico (muitas vezes retratado a partir dos filmes americanos) colada em rótulos de garrafa, sabonetes e anúncios torna-se apenas denotativa: ícone que imprime o certificado de "brasilidade" aos produtos comercializados. Já no caso da cultura popular, o índio aparece na estátua de um "caboclo" típica das religiões afro-brasileiras. Aqui, o índio deixa de ser imagem que representa: o *ícone* se torna *ídolo*, no qual a aparência do ser e a identidade do ser são uma só coisa; *ídolo* que faz aparecer aquilo (a divindade) que está ausente (Vernant, 1992). A atitude do público neste caso é, pois, de reverência. Contrariamente ao *ícone*, o *ídolo* não mobiliza a inteligência para estabelecer uma relação de comparação abstrata entre o modelo e a coisa representada, mas ao contrário, ele faz esquecer o modelo tomando o seu lugar sob a forma de duplo. Neste caso, fica pois suprimida a articulação reflexiva que procurava tornar o público consciente, pela imposição de uma exterioridade historicizada do olhar, dos modos de apreensão da figura do outro. Rompe-se aqui a lógica da "exposição", que procura pedagogicamente demonstrar que o índio "real" é diferente de sua "representação". Vemos, pois, que no conjunto deste bloco que procura retratar a *alteridade*, esta não é jamais alcançada. No caso dos viajantes e cronistas, ela se perde no estranhamento desses olhares distantes no tempo que exotizam o nativo — é o meta-olhar destes viajantes que o público estranha, e não a cultura indígena nela mesma; no caso dos artistas a *alteridade* se transmuta nos dilemas da nacionalidade; no caso dos produtos comerciais ela se torna signo de "coisa típica" na qual o modo próprio de expressão do modelo que lhe serve de referência desaparece; no caso dos caboclos o outro se torna imanência e se perde na proximidade da vivência.

Mas, como para "corrigir" os desvios destes olhares brancos tão ideologicamente demarcados, o módulo seguinte procura, sustentado por um vasto conhecimento antropológico acumulado neste século — que pretende ser uma visão do outro a partir de seus próprios termos —, fazer uma transição da *alteridade* (que permaneceu um enigma a decifrar) para a *diversidade*, que pretende mostrar os índios "como realmente são", isto é, diversos nas suas formas culturais. Neste módulo, foram agrupados fotos, artefatos e recriações de ambientes domésticos que procuram reproduzir para o público a experiência "concreta" do índio "verdadeiro". Pretendendo contrastar a imaginação organizada a partir do olhar branco com a evidência empírica do indígena, este módulo visa acomodar o público àquele modo

de vida, fazendo-o "experimental" fisicamente os objetos na sua utilidade, na sua função doméstica universal. No entanto, como não poderia deixar de ser quando se trata de uma exposição, também neste caso estamos diante de uma *representação* que, ao inverso do módulo anterior, "esconde" a mediação que realiza por dois procedimentos concomitantes e igualmente convincentes: por um lado, ao invés de apresentar apenas imagens dos índios, a exposição nos coloca diante dos índios eles mesmos, ou pelo menos dos objetos que eles fazem, e se possível, como no caso da reprodução de uma casa de farinha tukano, em escala humana. Trata-se, neste caso, de uma apresentação que, ao apelar para a verossimilhança da experiência, para a *mimesis*, nos faz esquecer que estamos diante de uma imagem, imagem esta que purifica, simplifica, naturaliza e idealiza as culturas indígenas; por outro lado, ao classificar e organizar museograficamente esses objetos, a "verdade" ali apresentada sobre os povos indígenas se recobre de uma legitimidade caucionada pelo saber antropológico. Paradoxalmente, o resultado desta operação fica distante daquele pretendido pelos seus organizadores. Ao se procurar demonstrar a diversidade cultural dos nativos através da apresentação concreta de seus objetos, o público tem na verdade a experiência da oposição estrutural que o distingue "daquela gente" que, diferentemente de nós "civilizados", usa flechas, tacapes, flautas e máscaras. Reforça-se portanto, e agora talvez de maneira mais convincente, a oposição entre o "nós" e o "eles", que tem como resultado a supressão da diversidade desse outro que a exposição se propunha a demonstrar. Na verdade, o próprio espaço preenche aqui uma função homogeneizadora. Ao reunir em um mesmo lugar essa diversidade material, as vitrines tornam equivalentes todos esses povos que produzem esses tipos de objetos, independentemente de sua variação cultural e do lugar onde vivem. Expostas lado a lado e com variações que interessam apenas ao olhar dos especialistas, essas culturas aparecem todas como parte de um mesmo "eles" que aprendemos muito cedo a chamar de índio.

Se a ênfase na diversidade dá lugar à reposição simbólica de uma visão unitária do índio, o terceiro bloco, o do diálogo cultural, transforma esse *constructo* — o índio — em um ator político, dotado de direitos civis no espaço público brasileiro. O "diálogo" supõe interlocutores que se comuniquem, se compreendam mutuamente e que tenham em comum, pelo menos em parte, o mesmo universo e valores. É, portanto, a noção de "direitos constitucionais" que constrói esse campo de comunicabilidade entre um tikuna — tornado índio — e um cidadão branco. O "diálogo cultural", se ele existe, não se dá portanto entre as infinitas possibilidades de organização da vida social que tanto as etnias quanto as sociedades ocidentais apresentam, mas entre as organizações indígenas como um todo e o Estado nacional. Desse modo, a organização política transforma tikunas, bororós, tukanos etc. em índios com direitos universais, tornando secundária sua especificidade cultural particular. Na verdade, embora cada nação indígena possa (e deva) trazer a marca de sua cultura para a arena política — no caso da Constituinte, por exemplo os kayapó frequentavam o Congresso com suas

pinturas de guerra —, a lógica desse campo, que supõe mecanismos de representação, atores dotados de ou reivindicando cidadania, distinção entre esfera pública e privada etc., se organiza a partir de princípios que são evidentemente alheios aos dessas culturas. Assim, as organizações indígenas, para se tornarem sujeitos políticos nessa arena, precisam, paradoxalmente, *realizar* um movimento contraditório: ao mesmo tempo construir a marca de sua diferença pelo "resgate" de sua identidade cultural e subsumir a particularidade da lógica cultural de cada nação na categoria genérica "índio", caminho necessário quando se trata de conquistar um poder de pressão inerente à eficácia política.

Qual é a natureza, pois, do dilema que aqui nos ocupa? Talvez seja relativamente simples resistir à desigualdade social em nome de certos direitos; o problema aparece, no entanto, quanto se desloca essa mesma lógica para a esfera da cultura e se busca a difícil tradução das diferenças culturais em direitos. A defesa do respeito à diferença cultural é instrumentalizada neste caso por uma ação política que a resume a um único referente: o de ser denotador da Diferença. A lógica da eficiência política caminha aqui no sentido inverso ao do "respeito à diferença": trata-se, isto sim, de retirá-la de sua particularidade para incorporá-la à imagem de um Sujeito político concebido em termos mais universais. Pelo efeito homogeneizador duplamente legitimado, pela ação política e pelo saber antropológico, a "etnicidade" transforma-se em "diversidade", isto é, representação capaz de produzir à sua imagem uma minoria cujos direitos civis devem ser respeitados pela maioria.

Mas vejamos então como é possível pensar uma democracia cultural que dê voz a essas minorias. Os dilemas neste caso se tornam explícitos nesta outra exposição promovida pela Secretaria de Cultura de São Paulo, também em 1992, "Pátria Amada Esquartejada". Este evento visava demonstrar pedagogicamente que a idéia de nação, tal como ela aparece no discurso oficial do Estado, é arbitrária, ideológica e falsa. Sua intenção primeira é, pois, a de revelar a fragilidade do nacionalismo governamental e ufanista, dando a ver as diversas faces que ele esconde: a dos negros, dos meninos de rua, dos migrantes etc. Ela pretende assim chamar a atenção para a existência de outras formas de identidade coletiva na sociedade brasileira, e preconizar "o convívio democrático com a diferença social étnica e cultural".

A exposição foi organizada em cinco blocos nos quais se discute: (1) a memória da nação: a memória oficial é sempre una, linear e homogeneizadora. É preciso fazer emergir outras memórias que darão sentido à identidades coletivas diversas e mesmo antinacionais; (2) a origem da nação: retomando fatos históricos, a exposição procura mostrar que a construção da nação, e dos nacionalismos, sempre se deu de maneira violenta e arbitrária; (3) os símbolos da nação: o hino, a bandeira, os brasões são símbolos nacionais que veiculam uma ideologia nacionalista autoritária e falsa; (4) imagens da nação: a exposição procura aqui propor imagens alternativas da nação que a mostrem na sua pluralidade social e cultural. A

escolha recai sobre os estudos de Pedro Américo para o quadro *Tiradentes esquarterado — 1892-1893* que mostram o corpo incompleto, despedaçado do herói pátrio.

O que nos chama a atenção aqui é o fato de que a diversidade cultural ganha o sentido de dilaceramento e dor. É nesses pedaços de um corpo esquarterado que a exposição vê as caras do Brasil: idosos, migrantes, trabalhadores sofridos. O paradoxo nessa tentativa é que, se ela desfaz a ilusão da identidade nacional — impostura que denega as desigualdades entre os brasileiros —, ela ao mesmo tempo bloqueia a emergência de novas formas de identidades coletivas, dado que as diferenças foram conotadas através da pura falta ao serem representadas nessas partes desgarradas de um corpo que não pode mais reconstituir-se. A identidade nacional é uma ilusão porque esconde o corpo fragmentado de uma nação desprovida de direitos — talvez, então, sentir-se brasileiro fosse possível nesses lugares sociais onde a solidariedade humana ainda é possível: nos grupos organizados em torno de lutas civis. No entanto, qual é a identidade que eles podem constituir nesse lugar? A de desprovidos, a de oprimidos, a de membros desgarrados de um corpo fragmentado pela ordem autoritária do Estado. Não há, pois, nenhuma positividade cultural nestes sujeitos. Eles são constituídos pela pura falta de direitos e portanto incapazes de transformar a desigualdade em diferenças. Nesse sentido, a crítica ao nacionalismo pode talvez mobilizar grupos políticos na direção da supressão da desigualdade social, mas é incapaz de traduzi-la positivamente em uma nova identidade coletiva na qual convivam as diferenças étnicas e culturais. O diferente é apenas aquele que não tem direitos. Ao responder ao problema dos direitos perde-se a dimensão da diferença. Assim, o problema da nação poderá resolver-se, talvez, no plano da igualdade dos direitos, mas no plano das diferenças culturais permanece uma equação à espera de sua solução.

### Considerações finais

A rápida análise que realizamos através destes dois exemplos nos permite perceber que enquanto a Igreja católica procura reencontrar, por detrás da diversidade, a existência de uma cultura cristã transnacional, o discurso petista critica o nacionalismo, mas reduz a diferença à desigualdade social. Nos dois casos, coloca-se a diferença no centro do discurso anti-Estado. Nos dois casos, o índio torna-se o signo privilegiado da diferença cultural já que representa a encarnação presente da alteridade. Mas também, nos dois casos, essa alteridade, embora postulada como referência necessária, não é jamais alcançada.

Talvez não possa ser de outra maneira quando a cultura deixa de ser objeto de ciência para se tornar instrumento de luta política; quando, em nome da democracia, se transforma a diversidade cultural em desigualdade política. Ao se decifrar o pluralismo na chave da exclusão não há mais como

### REFERÊNCIAS

- Anderson, Benedict. *Nação e consciência nacional*. São Paulo: Ática, 1989.
- Ascher, Nelson. "O pensador do naufrágio". Entrevista com Hans M. Enzensberger, *Folha de S. Paulo*, Caderno "Mais", 23.4.1995, pp. 4-5\*.
- Boff, Leonardo. *América Latina: da conquista à nova evangelização*. São Paulo: Ática, 1992.
- Bobbio, Norberto. *O futuro da democracia. Uma defesa das regras do jogo*. São Paulo: Paz e Terra, 1992.
- . *Liberalismo e democracia*. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- Burridge, Kennelm. "Évangélisation". In: Pierre Bonte et Michel Izard, orgs. *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Paris: PUF, 1991.
- Clastres, Pierre. *A sociedade contra o Estado*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1978.
- Comaroff, Jean & John. *Modernity and its malcontents. Ritual and power in postcolonial Africa*. Chicago: University of Chicago Press, 1993.
- Dantas, Beatriz Góis. *Vovô Nagô e Papai Branco*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- Dumont, Louis. *O individualismo. Uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.
- Finkelkraut, Alain. *A derrota do pensamento*. São Paulo: Paz e Terra, 1988.
- Lefort, Claude. *A invenção de democracia*. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- Montero, Paula. "Magia, racionalidade e Sujeitos políticos". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, junho 1994.
- . org. *Entre o mito e a história: V Centenário do Descobrimento da América*. Rio de Janeiro: Vozes, 1995.
- , e Paulavicius, Marisa. "Caminhos da memória, trilhas do futuro: os dilemas de um projeto de democracia cultural". In: Montero, Paula, org. *Entre o mito e a história: V Centenário do Descobrimento da América*. Rio de Janeiro: Vozes, 1995.
- Novaro, Marcos. "El debate contemporáneo sobre la representación política", 1994, mimeo.



positivar a diferença que se torna simulacro, dado que nesse "pobre" e "oprimido" não há nem vida nem cultura.

Nos dois casos rapidamente analisados neste artigo, não me parece que a utopia dos valores democráticos tenha sido capaz de trazer respostas que permitissem incorporar a diversidade cultural ao corpo de sua operacionalização. Por um lado, a defesa de uma cidadania ampla é abstrata demais (e precisa sê-lo, necessariamente) para que a diferença possa ser, nela mesma, levada em conta; em razão disso, a luta pela democracia desconsidera a pressão vinda das diferenças culturais como anacrônicas, reacionárias, tradicionalistas ou simplesmente um obstáculo para a democracia (Novaro, 1994). Por outro lado, por mais paradoxal que isto possa parecer, o Estado brasileiro em sua aliança com os intelectuais teve êxito na sua empreitada histórica que visou incorporar as sociabilidades primárias (família, etnia, religião etc.) no *constructo* de uma identidade nacional "mestiça"; esta acabou, com efeito, por enraizar-se profundamente como ideologia popular. Foi portanto o Estado quem, de maneira mais ou menos coerente, harmonizou os elementos étnicos com a democracia. Assim, a crítica ao nacionalismo como ideologia autoritária se esquece de que toda construção de identidade, seja ela local ou global, é ideológica — no sentido de que é sempre uma construção que se realiza na ordem do simbólico — mas também uma "ficção" necessária à mobilização do consenso político.

Por isso mesmo, a crítica pura e simples ao nacionalismo desemboca em um vazio político, pois é incapaz de suscitar em seu lugar uma nova gama de sentimentos de pertencimento a coletividades mais abstratas organizadas em torno de direitos (algo que a Igreja católica consegue, em contrapartida, realizar com maior êxito).

Nos dois exemplos aqui analisados, procuramos elucidar como instituições intermediárias entre o Estado e os agentes particulares na sociedade civil, agindo, segundo os termos de Boaventura, no marco da emancipação, procuram incorporar as diferenças culturais em um projeto universalizante que tem como finalidade a defesa dos direitos. Embora por caminhos diversos, tanto na ação petista quanto na política indigenista católica a especificidade cultural se dissolve em propostas abstratas de identificação universalizante. O indigenismo libertador reinventa as diferenças sem verdadeiramente compreendê-las; o projeto de cidadania cultural, ao enfatizar a igualdade dos direitos, transforma as diferenças culturais em desigualdades sociais a serem superadas pela organização política. Em ambas as propostas não se leva em conta, portanto, o modo culturalmente específico através qual se constroem no Brasil Sujeitos políticos. Penso particularmente no modo como as tradições afro-brasileiras, que consagram a magia e a hierarquia como um dos elementos centrais de seu universo de valores, se colocam como problema quando se deseja a democracia e a igualdade como valor (Montero, 1994). Quando o quadro da emancipação é pensado em termos dessa noção de igualdade, a observação de Dumont ganha enorme força de demonstração: apenas a hierarquia parece garantir o reconhecimento das diferenças como sinal diacrítico.

Ortiz, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro*. Petrópolis: Vozes, 1978.

—. *Mundialização e cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1994.

Rouanet, Sérgio Paulo. "Ética e Antropologia". *Estudos Avançados*, nº 4/10, set.-dez. 1990.

Rufino, Marcos P. "A missão calada". In: P. Montero, org. *Entre o mito e a história: V Centenário do Descobrimento da América*. Rio de Janeiro: Vozes, 1995.

Sales, Teresa. "Raízes da desigualdade social na cultura política brasileira". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, nº 25, ano 9, junho 1995.

Santos, Boaventura de Souza. *Pela mão de Alic: o social e o político na pós-modernidade*. Porto: Ed. Afrontamento, 1995.

Touraine, Alain. *Qu'est ce que c'est la démocratie?* Paris: Fayard, 1994.

Stolcke, Verena. "O direito a diferença". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 22, junho 1993.

Valeri, Valerio. "Relativisme culturel". In: Pierre Bonte et M. Izard, orgs. *Dictionnaire de l'éthnologie et de l'anthropologie*. Paris: PUF, 1991.

Vernant, Jean-Pierre. "Figuração e Imagem". *Revista de Antropologia*, vol. 35. São Paulo: USP, 1991.

Wallerstein, Immanuel. "Análisis de los sistemas mundiales". In: Giddens, Anthony. *La teoría social hoy*. México: Alianza Editorial, 1990.

Mas a defesa pura e simples da diferença cultural tampouco é uma posição politicamente confortável. Como bem demonstrou Verena Stolcke, a defesa da igualdade na diferença tem sido o argumento central do ressurgimento dos novos racismos e a justificativa para a eclosão de guerras étnicas e purificações raciais (Stolcke, 1993). Além disso, o esvaziamento dos partidos políticos de massa, que não conseguem mais fazer representar as diferenças culturais e suas demandas no nível do Estado, tem favorecido a emergência de líderes carismáticos apolíticos com forte capacidade de decisão. Finalmente, a eclosão de demandas particulares, que transformam em direitos diferenças culturais, sobrecarrega o Estado com uma pressão social cuja legitimidade ele não tem os instrumentos políticos para aferir. Talvez aqui a imagem de Tiradentes esquartejado possa ganhar seu verdadeiro sentido: o de uma sociedade que assiste ao esfacelamento de seu espaço público em múltiplos sujeitos de direito, incapaz de constituir em algum lugar uma pessoa coletiva estável, e que mantém sob a ameaça constante de desgarramento o espaço social no qual se trava a luta política.

Recebido para publicação em janeiro de 1996.

Paula Monteiro é professora livre-docente de Antropologia da USP. Já publicou nesta revista "Questões para a etnografia numa sociedade mundial" (Nº 36).

---

Novos Estudos

CEBRAP

N.º 44, março 1996

pp.89-114

---