O medo dos bárbaros é o que ameaça converter-nos em bárbaros...

Ao refletirmos com base nas diferenças históricas, culturais e religiosas de mundos separados, é possível ter a certeza de que a barbárie e a civilização continuam a identificar-se com o lado que, habitualmente, lhes é atribuído?

Se é imperativo defender a democracia, é também crucial evitar o predomínio do medo, assim como o atrativo por reações abusivas.

T.T.

***

Numa reflexão que nos leva a atravessar séculos de história europeia, Tzvetan Todorov esclarece as noções de barbárie e de civilização, de cultura e de identidade coletiva, para interpretar os conflitos que, atualmente, opõem os países ocidentais ao resto do mundo. Uma lição magistral de história e de política – e uma verdadeira "caixa de ferramentas" – para decodificar os desafios de nosso tempo.

www.vozes.com.br

EDITORA VOZES
Uma vida pelo bom livro
vendas@vozes.com.br

ISBN 978-85-326-3986-8
9 788532 639868

O MEDO DOS BÁRBAROS

Tzvetan Todorov

Tzvetan Todorov

O MEDO DOS BÁRBAROS

Para além do choque das civilizações

EDITORA VOZES

CÓPIA NÃO AUTORIZADA É CRIME
ABDR
ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE DIREITOS REPROGRÁFICOS
RESPEITE O DIREITO AUTORAL

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Todorov, Tzvetan, 1939-
O medo dos bárbaros : para além do choque das civilizações / Tzvetan Todorov ; tradução de Guilherme João de Freiras Teixeira. –
Petrópolis, RJ : Vozes, 2010.

Título original : Le peur des barbares : au-delà du choc des civilisations

ISBN 978-85-326-3986-8

1. Civilização moderna – 1950- 2. Democracia – Aspectos religiosos – Islã 3. Europa – Relações – Países islâmicos 4. Islamisno e política 5. Oriente e Ocidente 6. Países islâmicos – Relações – Europa 7. Política mundial – 1989- I. Título.

10-00962 CDD-300.1

Índices para catálogo sistemático:
1. Barbárie e civilização : Filosofia social 300.1

Tzvetan Todorov

O medo dos bárbaros

Para além do choque das civilizações

Tradução de Guilherme João de Freitas Teixeira

EDITORA VOZES
Petrópolis

© Éditions Robert Laffont, Paris, 2008

Título original francês: *La peur des barbares – Au-delà du choc des civilisations*

Direitos de publicação em língua portuguesa – Brasil:
2010, Editora Vozes Ltda.
Rua Frei Luís, 100
25689-900 Petrópolis, RJ
Internet: http://www.vozes.com.br
Brasil

Todos os direitos reservados. Nenhuma parte desta obra poderá ser reproduzida ou transmitida por qualquer forma e/ou quaisquer meios (eletrônico ou mecânico, incluindo fotocópia e gravação) ou arquivada em qualquer sistema ou banco de dados sem permissão escrita da Editora.

Diretor editorial
Frei Antônio Moser

Editores
José Maria da Silva
Lídio Peretti
Marilac Loraine Oleniki

Secretário executivo
João Batista Kreuch

Editoração: Maria da Conceição B. de Sousa
Projeto gráfico: Ag. Sr Desenvolv. Gráfico
Capa: Bruno Margiotta

ISBN 978-85-326-3986-8 (edição brasileira)
ISBN 978-2-221-11125-3 (edição francesa)

Editado conforme o novo acordo ortográfico.

Este livro foi composto e impresso pela Editora Vozes Ltda.

À memória de Germaine Tillion
e de Edward Said.

Sumário

Entre medo e ressentimento, 9

1 Barbárie e civilização, 23

Perfil do bárbaro, 24 • Perfil do civilizado, 32 • Da civilização às culturas, 37 • Uma herança do Iluminismo, 40 • Julgar as culturas, 43 • As técnicas e as obras, 47 • Um sonho do Iluminismo, 52 • Civilização e colonização, 56 • Alguns mal-entendidos, 58

2 As identidades coletivas, 67

Pluralidade das culturas, 68 • A cultura como construção, 73 • Funções da cultura, 77 • Os Estados e as nações, 82 • Desestabilizações do Estado, 85 • Um Estado sem cultura?, 88 • Valores de natureza moral e política, 91 • Um ministério da Identidade, 95 • Cultura e valores, 99

3 A Guerra entre Ocidente e islamismo, 103

Declarar a guerra ou fazer amor? , 104 • Guerras religiosas e conflitos políticos, 107 • Homens semelhantes a nós?, 113 • A visão maniqueísta, 117 • Islamismo e totalitarismo, 121 • A guerra contra o terrorismo, 125 • O fim e os meios, 130 • Tortura: os fatos, 134 • Tortura: o debate, 141

4 Navegar entre arrecifes, 149

Assassinato em Amsterdã, 150 • O combate anti-islâmico, 154 • As caricaturas publicadas na Dinamarca, 159 • As reações, 160 • Algumas reflexões, 172 • O discurso do papa, 176 • Ponto de vista do islã, 182

5 A identidade europeia, 193

À busca de uma identidade, 194 • A pluralidade como base da unidade, 199 • Formas de coexistência, 205 • O modelo cosmopolita, 208 • A Europa no Ocidente, 213 • Fronteiras da Europa, 217

Para além dos maniqueísmos, 223

Agradecimentos, 227

Índice onomástico e toponímico, 229

Entre medo e ressentimento

No decorrer do século XX, a Europa foi dominada pelo conflito entre regimes totalitários e democracias liberais. No período posterior à Segunda Guerra Mundial, após a derrota do nazismo, essa disputa assumiu a forma de uma guerra fria global, fortalecida na periferia por alguns confrontos "quentes", bem circunscritos. Seus atores estavam claramente identificados: de um lado, o bloco dos países comunistas, estendendo-se da Alemanha Oriental até a Coreia do Norte; em um primeiro momento, ele foi dominado pela União Soviética. Do outro lado da "cortina de ferro" que cercava esses países, situava-se o Ocidente, o "mundo livre", composto essencialmente pelos países da Europa Ocidental e da América do Norte, liderado pelos Estados Unidos. Fora desse antagonismo, encontrava-se um terceiro autor: um conjunto heteróclito de países não alinhados, politicamente neutros, sob a designação de Terceiro Mundo. Tratava-se, portanto, de uma divisão da Terra segundo critérios políticos, apesar de terem sido acompanhados por outras características: à pobreza do Terceiro Mundo, correspondia um Ocidente rico; nos países comunistas, as forças armadas usufruíam de um modo de vida favorável, enquanto a população era pobre (mas, tal informação era censurada).

Eis uma situação que subsistiu durante mais de meio século. Por ter nascido e crescido na Europa Oriental, na Bulgária, eu próprio vivenciei esse clima, antes de ter vindo para a França, com 24 anos. Eu tinha a impressão de que essa divisão dos países do mundo havia de durar eternamente – ou, de qualquer modo, até o fim de minha vida. Tal presunção explica, talvez, a alegria que experimentei ao presenciar, por volta de 1990, o desmoronamento progressivo dos regimes comunistas europeus. Deixava de haver razão plausível para opor o Leste ao Oeste, ou de procurar o predomínio universal: neste caso, desenhava-se a expectativa de um futuro melhor... Os antigos sonhos dos mais importantes pensadores liberais iam, finalmente, tornar-se realidade, as guerras seriam substituídas

pela negociação e uma nova ordem mundial poderia instalar-se, mais harmoniosa que o mundo anterior da Guerra Fria. Penso que não fui o único que acreditei em tal evolução favorável.

Passados quase vinte anos, temos de constatar que essa esperança era ilusória: segundo parece, é impossível que tensões e violências, entre países, venham a desaparecer da história mundial. Tendo sido relegadas para o segundo plano, diante do imponente confronto entre Leste e Oeste, hostilidades e oposições não iam demorar a ressurgir. Os conflitos não podiam se esvair como por encanto porque não haviam sido removidas suas causas profundas; pode-se até mesmo pensar que elas acabaram por se fortalecer. Aliás, a população mundial continua aumentando rapidamente, ao passo que a superfície do território habitável permanece o mesmo, inclusive tem encolhido, corroído pela desertificação e pela ameaça de inundações. Pior ainda, os recursos vitais – por exemplo, água e energia – estão em vias de diminuir. Nestas circunstâncias, a competição entre países é inevitável, o que implica, também, agressividade dos menos favorecidos em relação aos mais afortunados e inquietação destes na tentativa de preservar e proteger suas vantagens.

A esses dados constantes, acrescentam-se algumas novas situações. Mesmo que se verifique a persistência de numerosos focos de tensão no planeta, e alguns cheguem mesmo a provocar explosões de violência, sua repercussão permanece reduzida no espaço; além disso, há mais de 60 anos que não se registra um conflito global comparável à Segunda Guerra Mundial. Essa ausência de confronto mais grave permitiu que se produzisse, à nossa frente, pacificamente, uma verdadeira revolução tecnológica que, por sua vez, contribuiu grandemente para o fortalecimento dos contatos entre países, o que se designa por globalização (ou mundialização).

A reviravolta tecnológica atingiu numerosos domínios, mas alguns avanços tiveram um impacto particularmente intenso sobre as relações internacionais. O mais evidente diz respeito à comunicação: tendo se tornado incomparavelmente mais rápida do que ocorria no passado, ela se serve também de uma multiplicidade de novos canais. As informações são instantâneas, transmitidas tanto por palavras quanto por imagens, além de atingirem o mundo inteiro. Televisão (e não apenas rádio), celulares, correio eletrônico, internet: se, algum dia, houve motivos para deplorar a falta de informação, atualmente, a humanidade está submersa por sua abundância. Uma das consequências dessa mutação é que as populações do planeta incrementaram as relações entre si: pelas palavras e pelas

imagens, a familiaridade aumentou entre elas; os produtos padronizados circulam por toda parte; e as próprias pessoas deslocam-se com uma frequência maior em relação ao que ocorria anteriormente. Os habitantes dos países ricos dirigem-se aos países pobres para desenvolver seus negócios e passar seus períodos de lazer; por sua vez, os originários de países pobres tentam chegar aos países ricos à procura de trabalho. As viagens, com a condição de que o indivíduo disponha dos recursos necessários, tornaram-se muito mais rápidas.

A comunicação intensa e a frequentação acelerada entre países e pessoas têm efeitos positivos e negativos. Outra inovação tecnológica é, porém, exclusivamente fonte de apreensão: trata-se da facilidade de acesso às armas de destruição, em particular, aos explosivos; segundo parece, qualquer pessoa pode obtê-los sem dificuldade. Miniaturizadas, tais armas podem ser transportadas no bolso; aperfeiçoadas, elas podem matar instantaneamente dezenas, centenas ou milhares de pessoas. As instruções para a fabricação de bombas circulam na internet, seus componentes encontram-se à venda nos supermercados e um celular é suficiente para desencadear uma explosão. Tal "democratização" das armas de destruição cria uma situação completamente nova: já não é necessário dispor do poder de um Estado para infligir pesadas perdas ao inimigo; além de um mínimo de recursos financeiros, basta contar com a firme determinação de alguns indivíduos. O rosto das "forças hostis" é completamente diferente.

As grandes inovações tecnológicas tiveram consequências sobre as modalidades de vida, mas não implicaram o desaparecimento imediato do mundo anterior; aliás, elas não tinham, evidentemente, tal possibilidade. Em compensação, elas produziram uma justaposição de contrastes em que o arcaico avança, lado a lado, com o ultramoderno. Essa presença simultânea encontra-se tanto no interior de um país, quanto entre países diferentes: o camponês russo ou chinês está tão afastado das maneiras de viver em Moscou ou em Xangai, quanto os camponeses do Rif e da Anatólia estão distantes dos habitantes de Paris ou de Londres. Ao mundo de alguns, dominado por uma comunicação "vertical" e garantindo a transmissão das tradições, opõe-se o de outros, caracterizado pela força da comunicação "horizontal", ou seja, entre contemporâneos conectados permanentemente a uma rede. O que é impressionante, neste ponto, é que esses dois mundos não se ignoram: as imagens de ambos circulam à volta do planeta. E eles não se limitam a se observar: ao sofrerem grandes prejuízos, os camponeses deixam seus terrenos e dirigem-se para as cidades de seus países ou, de preferência, dos países ricos. As metrópoles mundiais, distribuídas por todos os continentes, são

habitadas por populações de diferentes origens e, forçosamente, de costumes extremamente diversificados; é assim que o *niqab*, ou véu integral, pode ser encontrado ao lado de um "fio dental" (entretanto, na França, ambos são proibidos dentro da escola!).

Há, portanto, motivos para desconfiar dos resultados dessa luta desigual: entre os desfavorecidos, ela engendra inveja ou rejeição, ou as duas atitudes simultaneamente; por sua vez, entre os afortunados, desdém ou condescendência ou, ainda, compaixão. Os primeiros têm a seu favor a superioridade do número e da raiva; enquanto os segundos servem-se da tecnologia e da força. A mistura é explosiva e os conflitos pipocam; sua localização, porém, é diferente daquela que se tinha imposto após a Segunda Guerra Mundial.

É possível separar, atualmente, os países do mundo em vários grupos, segundo sua maneira de reagir à nova conjuntura. Entretanto, a distinção já não se estabelece a partir dos regimes políticos, à semelhança do que ocorria por ocasião do confronto entre comunismo e democracia; nem pelas grandes divisões geográficas – por exemplo, Norte e Sul, uma vez que a Austrália encontra-se no Sul e a Mongólia no Norte –, nem entre Leste e Oeste já que se verifica uma aproximação do Brasil com a China; tampouco, em referência às civilizações. No século XVIII, para falar das paixões humanas que agitavam uma sociedade, Montesquieu havia introduzido uma noção que foi designada por ele como "princípio de governo": assim, no regime republicano, a virtude e, nas monarquias, a honra[1]. Atualmente, também, uma paixão ou atitude social dominante impregna tanto as decisões governamentais, quanto as reações dos indivíduos.

Estou plenamente consciente dos riscos que se corre ao propor tal esquema, imobilizando situações forçosamente em constante movimento. Várias paixões sociais continuam agindo ao mesmo tempo e nenhuma é capaz de atingir todos os membros de determinada população; sua própria identidade é móvel e não mantém o mesmo aspecto em países diferentes; para cúmulo, sua hierarquia evolui, de modo que um país pode facilmente passar, no período de alguns anos, de um grupo para outro. Sua presença é, porém, incontestável. Para descrever tal divisão, vou me basear em uma tipologia proposta, recentemente, por Dominique Moïsi[2], completando-a e adaptando-a por minha conta, sem esquecer as simplificações daí resultantes.

---

1. Montesquieu. *De l'esprit des lois*. Paris: Garnier, 1973, livro III, cap. 1.
2. MOÏSI. D. "The Clash of Emotions". *Foreign Affairs*, 1-2, 2007.

Para caracterizar a paixão dominante de um primeiro grupo de países, vou utilizar o termo *apetite*. Sua população experimenta, frequentemente, o sentimento de que, por diversas razões, tem sido descartada na distribuição das riquezas; atualmente, chegou sua vez. Os habitantes pretendem tirar proveito da mundialização, do consumo, do lazer, e para atingir tal objetivo não regateiam qualquer recurso. O Japão é que, há vários decênios, abriu esta via em que foi seguido por outros países do Sudeste Asiático e, recentemente, pela China e pela Índia. Outros países e outras regiões do mundo estão prestes a seguir a mesma via: o Brasil e amanhã, sem dúvida, o México e a África do Sul. Há alguns anos, a Rússia parece ter empreendido um caminho semelhante, transformando sua derrota na Guerra Fria em vantagem: seu desenvolvimento, assim como o enriquecimento de seus cidadãos, deixaram de estar submetidos às restrições de ordem ideológica; o país já não tem necessidade de prosseguir a competição pela hegemonia mundial.

O segundo grupo de países é aquele em que o *ressentimento* desempenha o papel essencial. Essa atitude resulta de uma humilhação, real ou imaginária, que lhes teria sido infligida pelos países mais ricos e mais poderosos; ela está disseminada, em diversos graus, em uma boa parte dos países cuja população é majoritariamente muçulmana, desde o Marrocos até o Paquistão. Há já algum tempo, ela está presente, também, em outros países asiáticos ou em alguns países da América Latina. O alvo do ressentimento é constituído pelos antigos países colonizadores da Europa e, de maneira crescente, pelos Estados Unidos, considerados como responsáveis pela miséria, no plano privado, e pela incapacidade pública. O ressentimento para com o Japão é bastante intenso na China e na Coreia. É claro, ele não é predominante em todas as mentes, nem em todas as atividades; todavia, ele desempenha um papel estruturante na vida social porque, à semelhança do que se passa com outras paixões sociais, ele caracteriza uma minoria influente e atuante.

O terceiro grupo de países distingue-se pela posição atribuída por cada um ao sentimento do *medo*. Trata-se de países que constituem o Ocidente e haviam dominado o mundo há vários séculos. Seu medo diz respeito aos dois grupos precedentes, embora seja de natureza diferente: em relação aos "países do apetite", as nações ocidentais e, singularmente, europeias, receiam a força econômica, a capacidade de produzir a preços mais baixos e, portanto, de açambarcar todos os mercados; em suma, eles têm medo de serem dominados, do ponto de vista econômico. No que se refere aos "países do ressentimento", eles temem os ataques que tais países poderiam desferir, além dos atentados terroristas e das

explosões de violência; e, para cúmulo, a ameaça relativa às medidas de revide de que eles seriam capazes no plano energético uma vez que, em seus territórios, se encontram as maiores reservas de petróleo.

Por último, o quarto grupo de países, dispersos em vários continentes, poderia ser designado pelo termo de *indecisão*: grupo residual cujos membros correm o risco de ficar, um dia, sob a influência do apetite, assim como do ressentimento; mas, por enquanto, permanecem fora dessas paixões. Entretanto, os recursos naturais dessas terras são saqueados por indivíduos originários dos outros grupos de países, com a cumplicidade ativa de seus próprios dirigentes corruptos; além disso, os conflitos étnicos espalham a desolação. Algumas camadas dessas populações, muitas vezes, miseráveis, tentam se introduzir nos "países do medo", dotados de maior riqueza, para ganharem melhor sua vida.

Não tenho, de modo algum, a competência necessária para descrever detalhadamente cada um desses grupos de países. Fixei residência, na França, no seio da União Europeia, portanto, no grupo dominado ou, de qualquer modo, marcado pelo medo; é também o único grupo que conheço por experiência própria. Vou restringir, ainda, meu tema e limito-me a uma das relações que podem ser observadas, ou seja, o intercâmbio com os países e populações marcados pelo ressentimento. Pretendo aprofundar a análise dessa paixão porque, segundo me parece, ela tem frequentemente efeitos nefastos. Eu gostaria de desenvolver uma tese que pode ser resumida em algumas palavras. Os países ocidentais têm pleno direito a se defender contra qualquer agressão e atentado aos valores que eles escolheram para fundar seus regimes democráticos; eles têm de combater com firmeza, em particular, qualquer ameaça terrorista e qualquer forma de violência. No entanto, seria preferível que eles evitassem qualquer reação desproporcionada, excessiva e abusiva porque ela produziria resultados contrários aos pretendidos.

O medo torna-se um perigo para aqueles que o experimentam: eis por que se deve evitar que ele venha a desempenhar o papel de paixão dominante; inclusive, ele é a principal justificativa para os comportamentos qualificados, muitas vezes, como "desumanos". O medo da morte que me ameaça – ou, pior ainda, ameaça entes por quem sinto grande estima – torna-me capaz de matar, mutilar e torturar; em nome da proteção de mulheres e de crianças (no nosso país), tem sido massacrado um grande número de homens e de mulheres, de idosos e de crianças (em outros países). Aqueles a quem seríamos tentados de aplicar o qualificativo de monstros executaram seus atos, muitas vezes, movidos pelo medo em relação a seus familiares e a si mesmos. Quando se pergunta aos policiais e militares sul-africanos o motivo pelo qual, no período do *apartheid*, eles haviam assassinado ou infligido sofrimentos indizíveis, eles respondem: para nos proteger da ameaça que os negros (e os comunistas) representavam para nossa comunidade. "Não tivemos qualquer prazer em praticar tais atos, nem vontade de assassiná-los, mas tínhamos de impedir tais indivíduos de matar mulheres e crianças inocentes"[3]. E uma vez que alguém aceitou matar, vai consentir também os passos seguintes: tortura (para obter informações sobre os "terroristas"), mutilação dos corpos (para dissimular os assassinatos em crimes crapulosos ou em explosões acidentais) – em suma, todos os meios são bons para alcançar a vitória e, portanto, descartar o medo.

O medo dos bárbaros é o que ameaça converter-nos em bárbaros. E o sofrimento que vamos nos infligir irá superar aquele que havia provocado nosso receio. A história nos ensina: o remédio pode ser pior que a enfermidade. Os totalitarismos apresentaram-se como um recurso para sanear a sociedade burguesa de seus defeitos; e acabaram engendrando um mundo mais perigoso do que aquele que havia sido alvo de seu combate. A situação atual não é, certamente, tão grave, mas permanece fonte de inquietação; ainda é tempo de mudar de orientação.

A reação excessiva, ou deficientemente focalizada, por parte dos países do medo manifesta-se de duas maneiras: ela se produz nos próprios territórios ou no território de outros países. Esta segunda eventualidade significa ceder à tentação da força e responder às agressões físicas, através de um desdobramento de recursos militares desproporcionados e por atos de guerra. A encarnação exemplar dessa atitude é representada pelos Estados Unidos*, desde os atentados de 11 de setembro de 2001, ao intervir diretamente ou incentivando a intervenção em países, tais como Afeganistão, Iraque e Líbano; por sua vez, os países da União Europeia seguem, no conjunto, a política norte-americana, mas a contragosto, barafustando e hesitando em tomar posição. Tais intervenções militares diretas são completadas pelo que foi designado como "guerra contra o terrorismo", a pretexto da qual têm sido perpetradas, entre outras iniciativas, detenções ilegais e atos de tortura, cuja simbologia pode ser encontrada, atualmente, em denominações como Guantánamo, Abu Ghraib, Bagram.

---

3. TUTU, D. *Il n'y a pas d'avenir sans pardon*. Paris: Albin Michel, 2000, p. 126.

* Os comentários do autor a respeito dos Estados Unidos referem-se ao período precedente à tomada de posse do Presidente Barak Obama; com efeito, a edição original data de 2008 [N.T.].

Ora, essa política conduz a um duplo fracasso: além de fortalecer o adversário, ela nos torna mais frágeis. Em primeiro lugar, porque é a resposta a uma agressão que não é desferida por Estados, mas por indivíduos (que, é verdade, foram protegidos, durante algum tempo, pelos talibãs no poder); ora, eles não podem ser atingidos pelos bombardeios maciços, nem pela ocupação de um exército. Mas também porque se trata de um ressentimento e de uma vingança desencadeados pela humilhação, a qual não poderia ser superada se o país acabasse sofrendo outra derrota militar – muito pelo contrário. As forças armadas norte-americanas ou seus aliados podem até destruir os exércitos adversários mas, deste modo, conseguirão apenas alimentar o ressentimento da população, o que havia sido, precisamente, a verdadeira fonte das agressões iniciais; igualmente, as torturas infligidas vão nutrir o desejo de vingança. Os indivíduos responsáveis pelos ataques antiocidentais vivem com o sentimento de que suas paixões são justificadas e suas ideias baseadas na verdade; ora, há 350 anos, Pascal dizia que, "entre violência e verdade, nada existe em comum[4]". Por outro lado, essa política destrói as convicções mais profundas do mundo ocidental porque, para defender os valores democráticos tão apreciados por nós, somos levados a menosprezá-los! Como será possível regozijar-se com a vitória sobre um inimigo hediondo se, para vencê-lo, o vencedor acaba assumindo atitudes semelhantes ao adversário?

Quando "tudo é permitido" no combate contra o terror, o contraterrorista começa a confundir-se com o terrorista inicial. Além disso, todos os terroristas do mundo acreditam que são contraterroristas e contentam-se em revidar uma ação terrorista anterior... Eles não são os únicos: é possível encontrar sempre, e sem dificuldade, uma violência anterior que, supostamente, serve de justificativa para nossa violência presente. Mas, deste modo, nunca será possível acabar com a guerra.

Essas críticas dirigidas contra a reação do governo norte-americano diante das agressões suportadas por seu país não procedem, de modo algum, de qualquer antiamericanismo; pelo contrário, elas se integram a um debate interno nos próprios Estados Unidos e são motivadas pela crescente defasagem entre os ideais proclamados e as práticas no terreno. No plano político, as escolhas dos dirigentes estadunidenses não são muito diferentes das opções que teriam sido assumidas por um grande número de outros países; entretanto, elas chamam mais a atenção e atraem mais críticas porque, no plano militar, esse país ocupa uma posição absolutamente excepcional. Seu arsenal de destruição é incomparavelmente muito superior a todos os outros, além de existirem menos freios para impedi-lo de servir-se de todos esses recursos: qualquer outro país teme a reação dos Estados Unidos... Pelos extraordinários desempenhos de sua tecnologia militar, eles são considerados o país mais perigoso – para os outros, mas também para ele próprio: seu armamento nuclear poderia colocar em perigo a vida do Planeta.

No interior dos países ocidentais e, singularmente, europeus – em que, há vários decênios, habita uma importante minoria de pessoas oriundas dos "países do ressentimento" –, é possível encontrar situações que ilustram a fórmula segundo a qual "o remédio é pior que a enfermidade". Tal minoria professa uma religião, o islã, diferente da religião da maioria; e, sobretudo, na organização de sua vida social, ela lhe atribui um lugar que não corresponde à posição que as democracias liberais contemporâneas reservam à religião, qualquer que ela seja. Daí resulta, em toda uma série de questões relativas à vida cotidiana, fricções entre diferentes partes da população. Como diminuir tais atritos? Neste ponto é que aparece uma reação desastrosa, a saber, a "firmeza" – eufemismo para exprimir a intolerância.

Ninguém está inteiramente satisfeito com as condições em que vive; às vezes, fica a impressão de que tais condições se degradam. De quem será a culpa? Somos tentados a procurar uma resposta simples e um culpado fácil de identificar: é essa tentação que produz os movimentos e partidos políticos. Para o populismo de esquerda, a resposta é a seguinte: a culpa incumbe aos ricos, seus bens devem ser espoliados para distribuí-los aos pobres. Por sua vez, o populismo de direita defende não uma classe, mas uma nação e, diante da mesma questão, dá a seguinte resposta: a culpa é dos estrangeiros. A xenofobia constitui o programa mínimo dos partidos de extrema direita que tiveram de abandonar outros temas de predileção, tais como anticomunismo e racismo; nos últimos anos, esses partidos fortaleceram sua audiência em uma boa metade dos países-membros da União Europeia. Apesar de não desempenharem o papel principal em parte alguma, tornaram-se, por intermitência, indispensáveis às coalizões que detêm o poder; se pretenderem conservá-lo, estas devem satisfazer as exigências da extrema direita no que diz respeito à imigração e à coabitação – caso contrário, correm o risco de perder os votos dos eleitores.

A xenofobia geral duplica-se do que se deve designar, acertadamente, por uma islamofobia, mesmo que o termo seja utilizado, às vezes, de forma abusiva. As duas formas de rejeição convergem apenas parcialmente: a islamofobia diz respeito somente a uma parte dos imigrantes, mas não se detém às fronteiras do

4. PASCAL, B. *Les provinciales*, 12. Paris: Bordas, 1992, p. 234.

país; todavia, a maioria dos imigrantes atuais, na Europa, é realmente de origem muçulmana. Ora, atacar os imigrantes é politicamente incorreto, ao passo que criticar o islã é percebido como um ato de coragem; uma atitude pode, portanto, substituir a outra.

A rejeição do islã baseia-se em múltiplas razões que, em parte, já são antigas: durante muito tempo, ele se apresentou como um rival do cristianismo. Atualmente, encarna uma forma de religiosidade da qual os europeus levaram muito tempo para se libertarem: portanto, é repelido muito mais violentamente pelos laicos que pelos cristãos. No decorrer dos séculos passados, os países muçulmanos foram colonizados pelas potências europeias; os antigos colonos tiveram de voltar para os respectivos países no momento da descolonização, conservando um sentimento, a um só tempo, de superioridade e de amargura. Por sua vez, os antigos colonizados vêm, atualmente, instalar-se nos países de seus colonizadores, mesmo que não seja na qualidade de colonos: como será possível não sentir aversão por eles? Acrescente-se, ainda, o ressentimento experimentado por esses antigos colonizados e novos imigrantes, ou por seus descendentes já nascidos na Europa, que os impele a detonar bombas em Londres, Madri, Berlim e Paris: o perigo representado por eles não é imaginário. Por último, o acaso geográfico (e geológico) fez com que vários desses países, cuja população é muçulmana, detenham as principais reservas energéticas do Planeta; no momento em que aumenta o preço da gasolina ou a fatura do gás doméstico, é penoso experimentar tal dependência em relação aos antigos súditos.

O conjunto dessas razões e, sem dúvida, ainda muitas outras, implica que os atos criminosos ou chocantes cometidos por alguns muçulmanos sejam explicados por sua identidade de crentes, até mesmo, por serem originários desses países. A partir dessa generalização, torna-se fácil introduzir no debate público, por amálgamas sucessivos, um discurso de estigmatização que não chega a atingir qualquer outro grupo social. Algumas figuras midiáticas aproveitam todas as oportunidades para declarar que o islã enaltece o ódio e a violência, que se trata da religião mais tola do mundo, que os filhos dos imigrantes maltratam a língua francesa (aliás, como o carneiro é degolado na banheira*) ou que se deve ter orgulho em ser islamófobo. Na Holanda, um populista inflamado, Pim Fortuyn, publicou um

* Referência a um ritual muçulmano, cuja prática é vigorosamente contestada, na França, pelos defensores dos bons costumes. No texto original, o autor serve-se dessa evocação para fazer um trocadilho: coloca o termo *égorger* – a degola do carneiro – em paralelo com a deformação (*écorcher*) do idioma francês pelos filhos de imigrantes [N.T.].

livro, cujo título é *Contra a islamização de nossa cultura*; após seu assassinato (por um holandês da gema), o partido fundado por ele ganhou 17% das vagas de deputados no parlamento. Filip Dewinter, dirigente do partido *Interesse Flamengo*, na Bélgica, declarou: "O islã é o inimigo número 1 não só da Europa, mas do mundo livre inteiro". Os especialistas do islã, de repente, contados por milhares, explicam na mídia, com toda a naturalidade, que essa religião é intrinsecamente má e deve ser combatida. O efeito dessa atmosfera hostil implica que as pessoas, dotadas de identidade muçulmana, sentem-se rejeitadas da sociedade em que vivem e retraem-se ainda mais em suas tradições, reais ou sonhadas.

As relações internacionais, ou as relações entre grupos de população no interior de um país, não podem se tornar harmoniosas por um simples golpe de varinha mágica. As causas das fricções ou hostilidades são, frequentemente, reais e nada têm a ver com um simples mal-entendido. Não creio, entretanto, que seja possível alcançar bons resultados ao praticar a guerra no exterior e a intolerância no interior do próprio país. Mas, não se trata, de modo algum, de aderir a um angelismo qualquer, nem de deixar de combater ativamente as ameaças terroristas; o recurso à força armada não pode ser eliminado das relações entre nações ou grupos de nações, mas exige uma análise muito mais meticulosa de cada situação particular. Por sua vez, a democracia não suprime definitivamente os conflitos internos, mas nos fornece os meios para gerenciá-los de maneira pacífica.

As intervenções militares dos últimos anos não obtiveram os resultados pretendidos; o mesmo cenário teria ocorrido relativamente a uma intervenção contra o Irã, como estava sendo cogitada pelos discursos dos chefes de Estado ocidentais, em 2007 e 2008. Uma escolha de meios de ação diferentes nada retiraria à condenação que pode ser proferida contra um regime teocrático, contra seu controle dos costumes e os atentados à liberdade da imprensa, contra as condições de detenção nas prisões no Irã ou as declarações provocantes do presidente desse país. Em vez de imitar a atitude dos neoconservadores de Washington, a União Europeia deveria, neste aspecto, mostrar o exemplo com a expectativa de ser seguida pelos Estados Unidos.

Renunciar à intolerância não significa forçosamente tolerar tudo; para ser crível, um apelo à tolerância deve partir de um consenso intransigente sobre o que, em uma sociedade, é considerado como intolerável. Em geral, as leis do país definem essa base à qual são acrescentados determinados valores morais e políticos, não formulados, mas aceitos por todos. Entretanto, convém estabelecer uma distinção entre esse conjunto jurídico, designado também por pacto republicano que especifica os direitos e deveres de cada cidadão, e as características culturais dos

indivíduos, múltiplas e variáveis, que incluem a religião. A interpretação dos conflitos políticos e sociais em termos de religião ou de cultura (ou, ainda, de raça) é, a um só tempo, falsa e nociva: ela envenena os conflitos, em vez de apaziguá-los. Em caso de oposição, a lei deve prevalecer em relação ao costume – mas, na maioria dos casos, tal postura não é levada em consideração.

No mundo atual e de amanhã, os encontros entre pessoas e comunidades oriundas de culturas diferentes vão tornar-se cada vez mais frequentes; somente seus participantes têm a possibilidade de impedir que eles venham a se transformar em outros tantos conflitos. Com os meios de destruição à nossa disposição, atualmente, sua deflagração poderia colocar em perigo a sobrevida da espécie humana; eis por que é necessário evitar, a todo o custo, tal desfecho. Essa é a razão de ser do presente livro.

Nesse sentido, é insuficiente manifestar boas intenções ou proclamar as virtudes do diálogo; o enfrentamento dos fatos e sua análise são indispensáveis. Assim, decidi fazer um vaivém constante entre presente e passado, política e antropologia, vida cotidiana e filosofia. Eis as principais questões abordadas nas páginas seguintes:

1) *Barbárie e civilização*. No primeiro e segundo capítulos, serão apresentados os instrumentos que nos permitirão descrever e julgar os fatos que se desenrolam à nossa frente. Para começar, as grandes categorias com a ajuda das quais serão avaliadas as diferentes sociedades do mundo, de modo que seja possível julgá-las como bárbaras ou civilizadas. Tal procedimento irá permitir-nos também compreender os motivos pelos quais os desempenhos tecnológicos ou a qualidade das obras de arte não garantem o afastamento da barbárie.

2) *As identidades coletivas*. É possível distinguir várias grandes espécies de identidades: filiação cultural, solidariedade cívica, adesão a valores morais e políticos. A cultura nos é transmitida pelos outros e cada um possui várias culturas; ela está sempre misturada e, também, em transformação constante. Por serem diferentes, as identidades podem entrar em conflito; neste caso, convirá aprender a gerenciá-lo. Será possível esperar algum tipo de ajuda de um ministério da Identidade Nacional*?

* (Este ministério – *de l'immigration, de l'intégration, de l'identité nationale et du développement solidaire* (da imigração, da integração, da identidade nacional e do desenvolvimento solidário) – foi criado pelo novo governo francês (2007), apesar dos protestos veementes de todos os defensores dos direitos humanos que contestam, em particular, a amálgama entre "imigração" e "identidade nacional" [N.T.].

3) *A guerra entre mundos*. A análise das relações entre sociedades ou países começa pelo comentário de um livro bem conhecido de Huntington. Não se deve camuflar os conflitos políticos e sociais nas guerras de religião ou choque das civilizações. A "guerra contra o terrorismo" não é, propriamente falando, uma guerra, nem verdadeiramente contra o terrorismo; a tortura, tornada lícita a pretexto desse combate, é uma gangrena da democracia.

4) *Navegar entre arrecifes*. Neste capítulo, são evocados vários casos particulares de conflitos internos às sociedades europeias: o assassinato de Theo Van Gogh, em Amsterdã; as caricaturas de Maomé publicadas em um jornal dinamarquês; o discurso do papa, em Ratisbona. Como complemento, questiono-me sobre a evolução atual do islã e do debate nos países muçulmanos.

5) *A identidade europeia*. Em vez de se definir por um conteúdo, ela identifica-se com o *status* atribuído às diferenças entre países, sociedades ou culturas. A política estrangeira da União Europeia não está à altura das expectativas de sua população. Por último, proponho uma reflexão sobre as fronteiras da União.

Para além dos maniqueísmos. Como conclusão, algumas considerações sobre o diálogo entre culturas e sobre a orientação a ser empreendida pela política dos países ocidentais.

Ao discutir essas questões sensíveis – aliás, cada qual já tem uma opinião formada a seu respeito –, procurei escapar a equiparações fáceis e amálgamas, aos maniqueísmos e à designação de bodes expiatórios, assim como à postura pretensiosa do reparador de injustiças. O tema é importante demais para nos contentarmos em transformá-lo em pura diversão.

1
Barbárie e civilização

Qualquer valor de civilização está associado, inexoravelmente, à noção de feminilidade, doçura, compaixão, não violência, fragilidade respeitada... A primeira relação da criança com a civilização estabelece-se através da mãe.
GARY, R. *La nuit sera calme.*

Para falarmos das relações que se estabelecem entre povos ou sociedades, devemos abordar, inicialmente, uma questão difícil: será que se pode utilizar os mesmos critérios para julgar atos que têm a ver com culturas diferentes? Neste ponto, fica a impressão de que não se escapa a um exagero sem cair, imediatamente, em outro. Quem acredita em julgamentos absolutos, portanto, transculturais, corre o risco de considerar seus valores habituais como universais, de praticar um etnocentrismo ingênuo e um dogmatismo cego, convencido de deter para sempre o que é verdadeiro e justo. Tal pessoa corre o risco de tornar-se bastante perigosa no dia em que vier a decidir que o mundo inteiro deve beneficiar-se das vantagens próprias de sua sociedade e que, a fim de esclarecer melhor os habitantes dos outros países, ele tem o direito de invadir seus territórios. Esse foi o raciocínio adotado, no passado, pelos ideólogos da colonização, mas também, frequentemente, pelos apóstolos da ingerência democrática ou humanitária, hoje em dia. O universalismo dos valores ameaça, então, a ideia de que as populações humanas são iguais entre si e, portanto, também a universalidade da espécie.

Entretanto, quem acredita que todos os julgamentos são relativos – a determinada cultura, a determinado espaço ou momento da história – está ameaçado, desta vez, pelo perigo oposto. Se qualquer julgamento de valor depende das circunstâncias, não acabaremos por nos conformar com qualquer coisa, desde que tal incidente ocorra nos outros países? Assim, aceitar que os sacrifícios humanos – ou a tortura, ou a escravidão – não são forçosamente condenáveis já que se trata

de uma prática adotada por algumas sociedades. Ou decidir que determinado povo – e não tal outro – está amadurecido para exercer sua liberdade e, finalmente, deixar cada um entregue à sua sorte, incluindo eu próprio – já que meus valores não são forçosamente melhores que os valores dos outros. À força de se sistematizar, esse relativismo vai redundar no niilismo. E, se cada um – igual, por princípio, a qualquer outro – escolhe arbitrariamente seus valores, a unidade da espécie é, de novo, negada, embora de maneira diferente, porque os homens deixam de se referir a um mundo espiritual comum.

Dogmatismo e niilismo – qual Cila e Caribde do julgamento transcultural – parecem, às vezes, inevitáveis. No entanto, cotidianamente, somos solicitados para comentar gestos e costumes oriundos de diferentes culturas; ora, gostaríamos de superar tal alternativa. Nosso desejo consistiria em reconhecer a infinita diversidade das sociedades humanas e, ao mesmo tempo, dispor de uma única e confiável escala de valores que nos servisse de orientação. Mas, como proceder?

Para aprofundar um pouco mais esta reflexão, vou adotar, como ponto de partida, uma palavra antiga com sentido bem arraigado para servir de fio condutor: trata-se do termo *bárbaro*.

Perfil do bárbaro

Minha intenção não consiste, de modo algum, em relatar a história dessa palavra e das ideias relacionadas com ela; aliás, essa história já foi estudada por numerosos especialistas[1]. Eu gostaria de reler algumas páginas do passado com um objetivo diferente: partir de determinados usos antigos da palavra para construir um sentido que poderá ser utilizado atualmente. Do passado ao presente, não se verificou ruptura, nem estrita identidade, mas, de preferência, busca de uma coerência.

Como se sabe, o termo vem da Grécia Antiga, sociedade em que ele tinha um uso comum, em particular, após a guerra contra os persas. Era utilizado em oposição a outro vocábulo e, conjuntamente, eles permitiam dividir a população mundial em duas partes iguais: os gregos – portanto, "nós" – e os *bárbaros*, ou seja, "os outros", os estrangeiros. Para reconhecer a filiação ao primeiro ou ao segundo grupo, fazia-se referência ao domínio da língua grega: os bárbaros

1. Cf. o livro recente de DROIT, R.-P. *Généalogie des barbares*. Paris: Odile Jacob, 2007 [com indicações bibliográficas]. Em uma perspectiva diferente: TODOROV, T. *Nous et les autres*. Paris: Le Seuil, 1989.

eram, então, todos aqueles que não a compreendiam, nem a falavam ou que a falavam incorretamente.

Seria possível dizer que nada há a objetar a tal uso, mesmo que Platão tivesse zombado (em sua obra, *Político*) daqueles que se comportam como se todos os não gregos formassem uma população coerente; ora, esses povos não têm qualquer semelhança e, pior ainda, nem chegam a compreender-se entre si. Mas, afinal de contas, a distinção entre aqueles que compreendem e os que não compreendem nossa língua não é proferir um julgamento, mas fornecer uma informação útil. Ocorre que, e por razões que serão retomadas mais adiante, atribuiu-se a esse procedimento um segundo sentido e um juízo de valor: assim, a oposição bárbaros/gregos foi duplicada da oposição – digamos em uma primeira abordagem – entre "selvagens" e "civilizados".

A selvageria do bárbaro não é definida com precisão; as indicações obtidas em diferentes documentos nem sempre coincidem entre si. É possível, porém, deduzir um conjunto de características convergentes e sugestivas:

a) Os bárbaros são aqueles que transgridem as leis fundamentais da vida comunitária por serem incapazes de respeitar a distância ajustada na relação com os próprios pais: assim, sinais confirmados de barbárie são, por um lado, o matricídio, o parricídio e o infanticídio; e, por outro, o incesto. Em uma das peças de Eurípides, um personagem, ao referir-se ao matricídio de Orestes, diz: "Até mesmo em um país bárbaro, quem teria essa audácia?"[2] Nos primeiros decênios do século I, o geógrafo grego, Estrabão, escreveu uma obra em que afirma que os habitantes da Irlanda praticam um canibalismo ritual: "Eles são antropófagos e, ao mesmo tempo, herbívoros; além disso, os filhos fazem questão de devorar o próprio pai, após sua morte". Eles assumem tal comportamento para recuperar o poder do pai, confundindo, assim, proximidade espiritual com absorção material.

b) Os bárbaros são aqueles que estabelecem uma verdadeira ruptura entre eles próprios e os outros homens. O mesmo Estrabão apresenta os gauleses como bárbaros porque, de acordo com sua afirmação, eles têm o costume que "consiste em suspender ao pescoço dos cavalos, ao voltarem da batalha, as cabeças dos inimigos que, em seguida, são pregadas nas portas das casas. [...] Há quem mencione, também, a prática de várias formas de sacrifício humano en-

2. EURÍPIDES. *Iphigénie en Tauride* – Tragédies complètes. T. II. Paris: Gallimard/Folio, 1988, verso 1.174.

tre eles". Por extensão, aqueles que recorrem, sistematicamente, à violência e à guerra para resolver seus desacordos são considerados como aparentados à barbárie. Neste caso, a atitude oposta consiste em praticar a hospitalidade, até mesmo para com os desconhecidos, ou ainda em cultivar a amizade: oferecemos aos outros justamente aquilo que gostaríamos de receber.

c) Outro indício de barbárie: para executar os atos mais íntimos, algumas pessoas não levam em consideração o ponto de vista dos outros. Ainda, na Irlanda, segundo Estrabão, "os homens praticam o acoplamento, diante de todo o mundo, com qualquer mulher"[3], como se estivessem sendo observados por animais e não por pessoas. Acoplar-se em público, já havia afirmado Heródoto, é comportar-se como animais[4]. O pudor é uma característica especificamente humana; ela significa que tomo consciência do olhar dos outros.

d) Os bárbaros são aqueles que vivem em famílias isoladas em vez de se agruparem nos *habitats* comuns ou, melhor ainda, em vez de formarem sociedades regidas por leis adotadas em comum. Os bárbaros encontram-se do lado do caos e do arbitrário; eles não conhecem a ordem social. Ou dito por outras palavras, são aparentados à barbárie os países em que todos são vítimas de tirania de um déspota; enquanto estão afastados da barbárie os países em que os cidadãos são tratados em pé de igualdade e podem participar da organização da vida em sociedade, à semelhança do que ocorria na democracia grega. Os persas, para os gregos, são bárbaros em duplo sentido: por um lado, eles não falam o grego e, por outro, eles habitam em um país submetido ao regime tirânico. "Oh tirania, bem-amada dos homens bárbaros!" proclama um fragmento antigo[5]. Na tragédia *Helena* de Eurípides, a heroína utiliza esta fórmula impressionante: "Nos países bárbaros, salvo o comandante, cada um dos outros indivíduos é escravo"[6].

Essas características dos bárbaros – e ainda outras que serão mencionadas mais adiante – podem ser agrupadas em uma única grande categoria: os bárbaros são aqueles que, em vez de reconhecerem os outros como seres humanos semelhantes a eles, acabam por considerá-los como assimiláveis aos animais, ao consumi-los ou ao julgá-los incapazes de refletir e, portanto, de negociar (eles

3. ESTRABÃO. *Géographie*. Paris: Les Belles-Lettres, 1966, t. II; IV, 4, 5 e IV, 5, 4.

4. HERÓDOTO. *L'Enquête*. Paris: Gallimard/Bibliothèque de la Pléiade, 1964, III, 101.

5. HALL, E. *Inventing the Barbarian*: Greek Self-Definition through Tragedy. Oxford: Claredon Press, 1989, p. 196.

6. EURÍPIDES. *Hélène*. Op. cit., verso 276.

preferem a briga), indignos de viver em liberdade (permanecem súditos de um tirano); eles limitam-se a conviver com os parentes de sangue e ignoram a vida social regida por leis comuns (à semelhança de selvagens à rédea solta). Parricídio e incesto, por sua vez, são categorias inexistentes para os animais; em compensação, ao cometer esses atos, os homens começam a adotar comportamentos animalescos.

Os bárbaros são aqueles que negam a plena humanidade dos outros: em vez de significar que eles ignoram ou esquecem, realmente, a natureza humana dos outros, eles comportam-se *como se* os outros não fossem – ou, de qualquer modo, não inteiramente – seres humanos. Tal significação da palavra não é confirmada, sob essa forma precisa, na Grécia Clássica, mas não deixa de ser sugerida pelo uso. Apesar de não ser universal no sentido em que teria sido já aceita sempre e por toda parte, ela poderá assumir tal dimensão: por não ter assumido o ponto de vista de determinada população particular, essa definição poderia ser adotada por todas as sociedades.

Ao cortarem a cabeça dos inimigos para amarrá-la ao pescoço dos cavalos, os gauleses justificam seu ato não por considerarem esses homens como macacos ou lobos, mas por pretenderem proclamar, em alto e bom som, a vitória sobre os rivais – vitória tanto mais preciosa quanto esses adversários são, justamente, seres humanos como eles. Todavia, ao proceder desse modo, eles rejeitam tratá-los como seus semelhantes, negando-lhes a filiação à mesma humanidade: a derrota – e, até mesmo, a morte – desses inimigos é insuficiente, já que eles têm necessidade de exibir a todo o mundo, nas portas da cidade, a humilhação desses antigos rivais que se tornaram simples presas; neste aspecto é que os gauleses são bárbaros.

A respeito deste tema, uma página de Heródoto é particularmente esclarecedora. Ao ter vencido os persas, o chefe militar espartano, Pausânias, recebe o seguinte conselho de um grego: no desfecho de uma batalha precedente, os persas haviam cortado a cabeça do rei de Esparta e a tinham enfiado em um poste; para se vingar, ele deveria praticar o mesmo gesto. Com veemência, Pausânias rejeita essa sugestão: "Tal ato convém melhor a bárbaros que a gregos; mas, até mesmo, entre os bárbaros, nós o reprovamos"[7]. Essa obstinação relativa aos cadáveres dos inimigos vencidos equivaleria a fazer aos outros aquilo que não gostaríamos que nos fosse infligido; além disso, acabaríamos por nos assemelhar aos bárbaros. Na renúncia a imitar seus inimigos, mostrando-lhes que ele pode

7. HERÓDOTO. *L'Enquête*. Op. cit., IX, 79.

vencê-los no terreno que é o deles – ou seja, o da violência –, Pausânias abandona a relação de rivalidade e comporta-se como pessoa civilizada.

Os gregos haviam fundido duas oposições: uma, formada por termos dotados de valor moral absoluto (bárbaro / civilizado), enquanto a outra tem a ver com termos neutros, relativos e reversíveis (domínio / falta de domínio da língua do país). Bem rapidamente, os pensadores gregos se deram conta dessa fusão para denunciá-la. No século III a.C., Eratóstenes, autor de um tratado de geografia e de etnografia, conhecido apenas pelas abundantes citações encontradas na obra de Estrabão, apresenta o seguinte raciocínio: "Na parte final do volume, Eratóstenes desaprova o princípio de uma divisão bipartida do gênero humano entre gregos e bárbaros, assim como o conselho dado a Alexandre a fim de tratar os primeiros como amigos e os segundos como inimigos. É preferível, diz ele, adotar critérios de divisão, tais como a virtude e a desonestidade: um grande número de gregos são pessoas malvadas, enquanto numerosos bárbaros têm uma civilização requintada, por exemplo, os indianos ou os povos que ocupam o planalto de Ariadne [no caso concreto, os persas], ou ainda os romanos e os cartagineses, cujas instituições políticas são tão notáveis!" Além da semelhança entre gregos e não gregos, convém observar que as virtudes morais não se distribuem em função da língua falada. A oposição entre vício e virtude deve ser mantida, mas não poderia ser confundida com a oposição entre "nós" e "os outros". Ao citar essas linhas, Estrabão não está totalmente de acordo com Eratóstenes, mas ele próprio adere, por vezes, à concepção relativista da barbárie: os bárbaros são aqueles que não falam corretamente o grego, "do mesmo modo que não estaríamos em condições de falar a língua deles"[8]. Portanto, ele sabe que os "bárbaros" – cuja língua é ignorada por nós – nos consideram como bárbaros.

No entanto, pode-se questionar se a coabitação, entre os gregos, dos dois sentidos – absoluto e relativo – na mesma palavra, não tinha a ver com a confusão. Seria possível verificar, pelo contrário, uma continuidade entre o primeiro sentido de "bárbaro" – aquele que não reconhece a humanidade dos outros – e o segundo, ou seja, aquele que não fala a língua do país em que vive. Um ser incapaz de falar aparece como alguém que não é um humano completo. O uso do mesmo termo, *logos* – para designar, ao mesmo tempo, a fala e a razão – facilita essa valorização do domínio da linguagem. A ignorância da língua de outrem impede-me de percebê-lo como plenamente humano; e o mesmo ocorre com ele

8. ESTRABÃO. *Géographie*. Op. cit., I, 4, 9 e XIV, 2, 28 [Para o livro XIV, cf. a edição alemã do texto *Geographika*. B. 4. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005].

a meu respeito. A incapacidade linguística torna-se um sinal de inumanidade; neste aspecto, é que se verifica uma convergência entre sentido relativo e sentido absoluto. Ao atribuírem o qualificativo de bárbaros aos estrangeiros, os gregos omitem dizer, é verdade, que se trata de uma "barbárie" provisória e fácil de superar: basta aprender a língua dos outros, ou seja, daqueles em cujo país alguém se encontra ou, ainda, mais simplesmente, voltar para seu próprio país. A ignorância própria ao estrangeiro é uma forma bem passageira de barbárie.

Já se pode fazer um primeiro balanço dessa rápida evocação do passado. Além de legítimo, o conceito de barbárie pode servir para designar, em qualquer época ou lugar, os atos e as atitudes daqueles que, em um grau mais ou menos elevado, lançam os outros para fora da humanidade, ou os julgam radicalmente diferentes de si mesmos, ou infligem-lhes um tratamento ofensivo. Considerar os outros como desumanos, monstros ou selvagens, é uma das formas dessa barbárie. Uma forma diferente é a discriminação institucional para com os outros, porque eles não pertencem à minha comunidade linguística ou ao meu grupo social ou ao meu perfil psíquico. Em seguida, será possível ponderar tal julgamento ao constatar que a impressão de barbárie é, às vezes, equivocada: a ignorância da língua do país pode ser facilmente superada, assim como tornar-se um infortúnio. Nem todos os usos do termo "bárbaro" correspondem à nossa definição; às vezes, ele serve para estigmatizar aqueles que detestamos ou nos agridem, assim como a dissimular a força em direito, ou a camuflar nossa vontade de poder em intervenção humanitária e em combate em favor da justiça. Entretanto, apesar desses abusos, o conceito em si mesmo merece ser preservado.

Esta escolha não coincide com a opção que nos foi legada pela tradição cristã. Em seu âmbito, existe sobretudo a tendência para considerar que a noção de "bárbaro" não era pertinente por ter dificuldade em adaptar-se à mensagem universal da religião. Eis o que, na 1ª Epístola aos Coríntios, é declarado por São Paulo: "Há no mundo grande quantidade de línguas, e todas são compreensíveis. Mas, se desconhecer o sentido das palavras, serei um bárbaro para quem me fala, e ele será para mim também um bárbaro" (14,10-11)[9]. Aqui, a barbárie tornou-se uma simples questão de ponto de vista; o verdadeiro cristão interessa-se apenas pela unidade na fé, de modo que todas as separações entre os seres humanos não são levadas em consideração. Eis como São Jerônimo resume (no ano 395) várias afirmações do apóstolo Paulo: "Uma vez que fomos regenerados

9. Cf. *Bíblia Sagrada* – Edição da Família. Petrópolis: Vozes.

no Cristo, já não há entre nós grego nem bárbaro, nem escravo nem homem livre, nem homem nem mulher, mas somos todos nele da mesma natureza"[10]. Nesta ótica, a categoria do bárbaro já não tem razão de ser. No mundo habitado pelos cristãos, entretanto, ela continua sendo utilizada para designar, não mais aqueles que falam incorretamente, ou ignoram, a língua local, mas aqueles, entre os estrangeiros oriundos de regiões mais distantes, que parecem ser um ameaça e se distinguem por sua crueldade e desumanidade – por exemplo, as tribos germânicas que descem do Norte para saquear o Império Romano ou, ainda, as hordas de hunos que vêm das estepes mongóis.

A tensão entre os dois sentidos possíveis de "bárbaro" – o relativo (estrangeiro incapaz de compreender) e o absoluto (estrangeiro cruel) – retornará, com bastante vigor, a partir do século XV, na época das grandes viagens empreendidas pelos europeus que procuram classificar populações, cuja existência era ignorada, até então, por eles. Serão bárbaros no sentido absoluto e não mais relativo? Alguns estariam predispostos a admiti-lo tanto mais que, ao considerá-los como seres inferiores, eles poderiam então submetê-los à escravidão, ou condená-los à morte, sem serem incomodados pelo remorso. Em compensação, não causará espanto constatar a oposição de Bartolomeu de Las Casas, fervoroso cristão que se proclamou defensor dos indígenas, a qualquer tipo de afirmação relativa à inferioridade desses povos e, portanto, a qualquer associação estável entre "bárbaros" e "indígenas". Por conhecer os dois sentidos do termo, Las Casas rejeita que eles sejam aplicados aos autóctones da América: por um lado, eles são superados em desumanidade pelos espanhóis que, além disso, são ainda mais ignorantes das línguas estrangeiras. Depois de ter evocado as frases de Estrabão e de São Paulo, ele tira a seguinte conclusão: "O qualificativo de bárbaro será atribuído a um homem, em comparação com outro, por ser estranho em suas maneiras de falar e por pronunciar incorretamente a língua do outro. [...] Mas, desse ponto de vista, é impossível existir homem, ou raça, que não seja bárbaro em relação a outro homem ou a outra raça. [...] Assim, do mesmo modo que atribuímos o qualificativo de bárbaros aos habitantes das Índias, assim também eles pensam de forma semelhante a nosso respeito porque não nos compreendem"[11].

10. SÃO JERÔNIMO. Ep., LXXV, 2, apud DROIT, R.-P. *Généalogie des barbares*. Op. cit., p. 165.

11. LAS CASAS, B. *Apologetica historia summaria*. 2 vols. México: Unam, 1967, t. 2, III, 254.

Estas reflexões foram registradas por Las Casas em uma obra que permaneceu inédita durante séculos, mas suas ideias espalharam-se por toda a Europa. Alguns decênios mais tarde, na França, a barbárie foi interpretada com termos semelhantes por Montaigne: trata-se apenas de um efeito de ótica resultante de nossa incompreensão dos outros. Portanto, nos franceses, seus contemporâneos, ele desaprovava o fato de que, ao viajarem para o exterior, sua preferência é permanecerem sempre juntos, afastados dos outros, acabando por confundirem virtude com hábito, à semelhança das pessoas criticadas por Eratóstenes: "Se encontrarem um compatriota na Hungria, eles festejam tal aventura: então, ao se reunirem, ficam grudados entre si para condenar os numerosos costumes bárbaros presenciados por eles. E como não seriam bárbaros, uma vez que não são franceses?" Daí, também suas célebres fórmulas que comentam o encontro com os canibais da América: "Nada há de selvagem nem de bárbaro nesta nação, se dou crédito ao que me foi relatado a seu respeito, a não ser o fato de que cada um designa por barbárie o que não faz parte de seus costumes"[12]. Esta frase permaneceu nas memórias e é reivindicada, naturalmente, para fustigar o etnocentrismo. Como não admitir que o tratamento do outro como bárbaro, simplesmente por não falarmos a mesma língua, é uma atitude inconsistente, insustentável? No entanto, nesses mesmos textos, Montaigne, à semelhança de Las Casas, não deixa de recorrer também ao termo "barbárie" em seu sentido absoluto de crueldade para estigmatizar, desta vez, os malvados europeus: a barbárie não existe; caso contrário, nós somos mais bárbaros que os indígenas! Neste aspecto, o universalismo cristão conjuga-se com uma valorização dos bons selvagens.

Por nossa parte, limitar-nos-emos, daqui em diante, unicamente ao sentido absoluto de "bárbaro" (todo aquele que não reconhece a plena humanidade dos outros); ao afastar-nos da perspectiva cristã, estabeleceremos que a barbárie existe em si mesma e não só no olhar do observador ingênuo, formando, assim, uma categoria de importância primordial.

A barbárie resulta de uma característica do ser humano; aparentemente, seria ilusório esperar que, um dia, ela possa ser definitivamente eliminada. Portanto, para nós, a barbárie não corresponde a um período específico da história da humanidade, antiga ou moderna, nem a qualquer população que ocupasse uma região particular do Planeta: ela está em nós, assim como nos outros; nenhum povo, nem indivíduo, está imunizado contra a possibilidade de executar atos

12. MONTAIGNE. *Les Essais*. 3 vols. Paris: PUF, 1992, III, 9, p. 964; I, 31, p. 203 [Col. Quadrige].

bárbaros. O homem pré-histórico que mata o semelhante da grota vizinha, Caim que assassina Abel, o tirano contemporâneo que tortura seus adversários – todos participam do mesmo instinto de barbárie, a do sentimento de rivalidade e índole assassina que nos leva a recusar aos outros o direito de acesso às alegrias e aos bens que são objeto de nosso desejo.

Não se pode dizer que a barbárie é desumana, a não ser que postulemos a posição de Romain Gary: "Esse aspecto desumano faz parte do ser humano. Enquanto não reconhecermos que a desumanidade é coisa humana, vamos permanecer em um bem intencionado equívoco"[13]. Ao comportarem-se de maneira odiosa, os homens não deixam, de modo algum, de ser humanos. Ainda mais: suas melhores qualidades e seus piores defeitos – ou seja, o que designamos por sua "humanidade" e sua "desumanidade" – têm a mesma origem. Eis o que Rousseau já havia observado acertadamente: "O bem e o mal derivam da mesma fonte". E essa fonte nada é além de nossa necessidade irredutível de viver com os outros, nossa capacidade de nos identificar com eles, nosso sentimento de uma humanidade comum. Os primatólogos contemporâneos confirmam tal intuição. "Compaixão e crueldade dependem da capacidade de um indivíduo para imaginar o efeito de sua atitude em relação a outrem"[14]. Essa capacidade leva-nos a ficar à disposição daqueles que, até mesmo desconhecidos, têm necessidade de ajuda, assim como a reconhecer a dignidade igual dos outros apesar de serem diferentes de nós. No entanto, é também ela que nos orienta ao submetermos o outro à tortura ou quando estamos envolvidos em um genocídio: os outros são semelhantes a nós, eles têm pontos vulneráveis semelhantes aos nossos, eles aspiram aos mesmos bens; logo, temos de eliminá-los da superfície da terra. Voltaremos a este assunto a propósito da tortura.

Perfil do civilizado

Se dispomos de um termo com conteúdo absoluto, ou seja, "bárbaro", o mesmo ocorre em relação a seu oposto: em qualquer tempo e lugar, o civilizado é quem sabe reconhecer plenamente a humanidade dos outros. Portanto, para atribuir tal qualificativo, é necessário transpor duas etapas: no decorrer da primeira, descobre-se que os outros têm modos de vida diferentes dos nossos; e,

13. GARY, R. *Les cerfs-volants*. Paris: Gallimard, 1980, p. 265.

14. ROUSSEAU, J.-J. "Lettre sur la vertu". *Annales de la société Jean-Jacques Rousseau*. XLI, 1997, p. 25. • WAAL, F. *Le singe en nous*. Paris: Fayard, 2006, p. 15.

durante a segunda etapa, aceita-se que eles sejam portadores de uma humanidade semelhante à nossa. A exigência moral duplica-se de uma dimensão intelectual: levar os membros de seu grupo a compreender uma identidade estrangeira, seja ela individual ou coletiva, é um ato de civilização porque, dessa maneira, amplia-se o círculo da humanidade; assim, os cientistas, filósofos e artistas contribuem para fazer recuar a barbárie. A ideia de civilização confunde-se, portanto, em grande parte, com o que Kant designa por "senso comum" ou, ainda, por "pensamento ampliado"[15], ou seja, a capacidade de proferir juízos que levem em consideração representações próprias aos outros homens desta terra, escapando, pelo menos, parcialmente às deformações egocêntricas ou etnocêntricas. Essa capacidade de se colocar no lugar de qualquer outra pessoa é vista por Kant como um meio à disposição do ser humano para realizar sua vocação. Na verdade, nenhum indivíduo – ainda menos, um povo – poderia ser inteiramente "civilizado", neste sentido da palavra: ele pode somente ser civilizado em maior ou menor grau; aliás, o mesmo é verdadeiro em relação ao termo "bárbaro". A civilização é um horizonte do qual podemos nos aproximar, enquanto a barbárie é um fosso do qual tentamos nos afastar; é impossível que uma ou outra venha a confundir-se, integralmente, com seres particulares. Os atos e as atitudes é que são bárbaros ou civilizados, e não os indivíduos ou os povos.

As formas assumidas pelo avanço em direção à civilização são múltiplas: uma dessas modalidades diz respeito à própria extensão conferida à entidade que designamos, aqui, por "nós". Em um pequeno texto que data do ano de sua morte, "As épocas da cultura social", Goethe apresenta, assim, uma escala dos valores. No ponto mais baixo, portanto, mais perto da barbárie, encontra-se o grupo humano que se limita a conhecer os indivíduos que lhe são aparentados. Essa descrição não está tão afastada daquela que tem sido elaborada, atualmente, pelos paleontólogos e pré-historiadores: na origem, os grupos humanos habitavam cada qual em um território isolado; a presença de estrangeiros era proibida; a xenofobia era a regra – qualquer desconhecido era um inimigo potencial. Um passo em direção à civilização é percorrido quando esse grupo encontra outros grupos e estabelece contatos prolongados com eles; outro passo, ainda, é dado quando eles formam em comum entidades superiores, ou seja, um povo, um país, um Estado. Por último, o grau superior é alcançado quando eles têm acesso à universalidade, ao descobrirem ideais comuns com outros membros da

15. KANT, E. *Critique de la faculté de jugar*. Paris: Gallimard, 1985, § 40, p. 1.073 [*Œuvres complètes*, vol. II – Bibliothèque de la Pléiade].

espécie e, por exemplo, estão prontos a "considerar todas as literaturas estrangeiras em pé de igualdade com a literatura nacional"[16].

O retraimento em si mesmo opõe-se, aqui, à abertura aos outros. Considerar-se o único grupo propriamente humano, recusar-se a conhecer algo fora de sua própria existência ou a oferecer algo aos outros, permanecer deliberadamente enclausurado em seu meio de origem, eis um indício de barbárie; reconhecer a pluralidade dos grupos, das sociedades e culturas humanas, colocar-se no mesmo plano dos outros, faz parte da civilização. Esta extensão progressiva não se confunde com a xenofilia, ou preferência sistemática pelos estrangeiros, nem com um culto qualquer da diferença; simplesmente, indica-se assim a capacidade, maior ou menor, de reconhecer nossa comum humanidade.

Outra maneira de avançar da barbárie em direção à civilização consiste em desligar-se de si para tornar-se capaz de se olhar de fora, como se estivesse sendo observado pelos olhos de outra pessoa, portanto, exercer um juízo crítico não só em relação aos outros, mas também a si mesmo. Nos intercâmbios sociais, a renúncia a privilegiar forçosamente seu ponto de vista é uma forma de se aproximar dos outros. Neste aspecto, está fora de questão, também, preferir o descrédito de si ao orgulho de ser o que se é: tal atitude equivaleria a esquecer que a barbárie ou a civilização não qualificam de forma duradoura os seres, mas somente seus estados e suas ações, tanto mais que umas e outras podem ser fonte de orgulho ou de remorso. Em compensação, passamos a ser capazes, em caso de necessidade, de fixar um olhar perscrutador em nós mesmos, em nossa comunidade e no povo de que fazemos parte, a fim de estarmos prontos para descobrir que "nós" somos capazes de executar atos de barbárie.

Uma forma, ainda, diferente de progressão em direção à civilização consiste em proceder de modo que as leis do país tratem todos os seus habitantes de maneira igual, sem distinção de raça, religião ou sexo. Aliás, os países que mantêm essas diferenças, seja sob a forma de privilégios legais ou de *apartheid*, estão, pelo contrário, mais próximos da barbárie; igualmente, a prática da escravidão aparenta-se a esta situação. Por sua vez, o Estado liberal é mais civilizado que a tirania por garantir a mesma liberdade para todos. A democracia é mais civilizada que o Antigo Regime e, também, qualquer Estado étnico: este mantém um regime de privilégios. Pela mesma razão, embora em outro domínio, a magia está mais marcada pela barbárie que a ciência: a primeira implica uma diferença

16. GOETHE. *Écrits sur l'art*. Paris: GF/Flammarion, 1996, p. 306.

irredutível entre iniciado e não iniciado, enquanto a outra procede por observações e raciocínios que nada têm de secreto e podem ser elaborados por qualquer pessoa. O diálogo, ao garantir uma posição equivalente a todos os interlocutores, é uma forma de comunicação mais civilizada que o sermão em que alguém profere certezas e os outros limitam-se a escutar; ou que a fala do oráculo, do profeta ou do adivinho. Aceitar uma proposição sob palavra, por um ato de fé, implica que emissor e receptor da mensagem estejam em posições desiguais, enquanto aceitá-la por um ato de razão coloca os dois no mesmo plano; por conseguinte, a primeira prática é mais marcada pela barbárie que a segunda.

No seio da comunidade, o mais civilizado é aquele que conhece melhor seus códigos e suas tradições porque tal conhecimento permite-lhe compreender os gestos e atitudes dos outros membros de seu grupo, portanto, aproximá-los de sua própria humanidade. A ideia de civilização implica o conhecimento do passado. Tal outro, limitado em sua compreensão e sua expressão, ignorando os códigos comuns, condena-se fatalmente a circular apenas no interior de seu pequeno grupo e a excluir os outros. O bárbaro recusa reconhecer-se em um passado que seria distinto de seu presente. A cortesia, ou seja, a aprendizagem da vida com os outros, é, por sua vez, um primeiro passo para a civilização; não é um acaso se o termo "policiado"* tinha, outrora, o duplo sentido de cortês [*poli*] e de civilizado [*civilisé*].

A tortura, a humilhação e o sofrimento infligidos aos outros têm a ver com a barbárie. O mesmo ocorre com o assassinato e, ainda mais, com o assassinato coletivo, o genocídio, qualquer que seja o critério que tenha permitido delimitar o grupo a ser eliminado: a "raça" (ou características físicas visíveis), a etnia, a religião, a classe social ou as convicções políticas. Os genocídios não foram inventados no século XX, mas é impossível ignorar que, durante esse período, eles se perpetuaram: os massacres dos armênios na Turquia, dos "cúlaques" e dos "burgueses" na Rússia Soviética, dos judeus e dos ciganos na Alemanha Nazista, dos habitantes das cidades no Camboja, dos tutsi no Ruanda... Declarar a guerra é um ato mais bárbaro que resolver os conflitos pela negociação, já afirmava Estrabão. Mas é também um ato de barbárie quando uma comunidade yezidi (no Norte do Iraque) inflige o suplício da lapidação a uma moça porque ela se apaixonara por um jovem sunita, ou seja, alguém fora da comunidade. A decisão

* No original, "policé", derivado do grego *politeía*: qualidade e direitos dos cidadãos, forma de governo, policiamento por corpo organizado, assim como política, boa criação, civilidade [N.T.].

de instituir um tribunal em Nuremberga, após o termo da Segunda Guerra Mundial – ou seja, de um julgamento em conformidade com a lei, em vez de um ajuste de contas – é, pelo contrário, sinal de civilização, quaisquer que sejam as imperfeições e, até mesmo, as contradições internas desse tribunal; e o mesmo se passa com a criação de uma "Comissão da Verdade e da Reconciliação" na África do Sul (ou alhures) que impede de incluir todos os defensores do Antigo Regime na categoria de monstros, criminosos ou perversos sádicos.

Há pouco, utilizei a expressão "instinto bárbaro" para designar a capacidade humana de vilipendiar a humanidade dos outros, mas, na verdade, não creio que tal pulsão possa existir de maneira autônoma. Sabe-se que, nos escritos do seu último período, S. Freud pretendeu apresentar a vida do indivíduo como a arena em que se enfrentam dois instintos: um relacionado com a civilização, enquanto o outro está associado à barbárie. "Daqui em diante, o significado da evolução da civilização deixa de ser, em minha opinião, obscuro: ele deve nos mostrar a luta entre o Eros e a Morte, entre o instinto de vida e o instinto de destruição, tal como ela se elabora na espécie humana", escreve ele em *O mal-estar na civilização*. A agressividade "constitui uma disposição pulsional primitiva e autônoma do ser humano" e, "nessa disposição, a civilização encontra seu mais temível entrave". Segundo Freud, deve-se permanecer tanto mais vigilante em relação a esse instinto de barbárie, quanto maior é nossa tendência espontânea para dissimulá-lo: "Aqueles que preferem os contos de fadas fazem ouvido de mercador quando se fala na inata inclinação humana para a 'ruindade', a agressividade, a destrutividade e, também, para a crueldade"[17].

Afastando-me, aqui, da interpretação freudiana, resta-me reiterar minha convicção: esses atos encontram sua origem no mesmo "instinto de vida" dos atos de amor; a diferença não está no móbil inicial, nem no objetivo perseguido, mas no recurso escolhido para alcançá-lo. Meu sentimento de carência pode ser satisfeito pelo amor que recebo de outrem ou por sua submissão integral. Barbárie e civilização assemelham-se não tanto a duas forças que lutam pela supremacia, mas a dois polos de um eixo ou a duas categorias morais que nos permitem avaliar os atos humanos particulares. Pode-se, em compensação, aceitar a ideia de Romain Gary citada na epígrafe deste capítulo: a fonte da civilização, a consideração da humanidade do outro, provém do fato de que os seres humanos são

17. FREUD, S. *Malaise dans la civilisation*. Paris: PUF, 1971, p. 75-78 [*O mal-estar na civilização*. Rio de Janeiro: Imago, 1974, p. 139-145 (*Edição Standard Brasileira*, vol. XXI)].

obrigados, durante um longo período da vida, uns a cuidar dos filhotes a fim de garantir sua sobrevivência e os outros a depender de tais cuidados. Diferentemente do que ocorre nas outras espécies animais, aqui o período de proteção e de cuidados prolonga-se durante uma dezena de anos e exige a colaboração não só da mãe, mas também do pai. Tal prática prolongada de atenção por um ente mais frágil que o cuidador facilitou, certamente, a emergência dos sentimentos de benevolência, necessários ao advento da civilização.

Ilustrei essas categorias com exemplos extraídos de diferentes países e épocas: será que a barbárie é, sempre e por toda parte, a mesma? Certamente que não. Uma vez fixado o sentido das palavras, pode ser empreendido um trabalho histórico e tipológico; o tema, precisamente, do presente livro são as formas assumidas pela barbárie e pela civilização na época contemporânea, no momento em que se multiplicam e se tornam cada vez mais rápidos os contatos entre culturas diferentes.

Da civilização às culturas

Civilização opõe-se a barbárie. Entretanto, o sentido do primeiro termo passa por uma mudança considerável se o colocarmos no plural: *as* civilizações já não correspondem a uma categoria moral e intelectual atemporal, mas a formações históricas que aparecem e desaparecem, caracterizadas pela presença de numerosos vestígios associados à vida tanto material, quanto espiritual; neste sentido é que se fala de civilização chinesa ou indiana, persa ou bizantina.

Diferentemente do que era possível observar em relação aos dois sentidos do termo "bárbaro", relativo e absoluto, entre os quais se mantinha certa continuidade e que formavam uma hierarquia, os dois sentidos de "civilização", ilustrados pelo singular e pelo plural, são independentes um do outro. Para eliminar qualquer tipo de ambiguidade, escolhi, portanto, utilizar aqui "civilização" unicamente no singular, e designar o sentido de seu plural por um de seus quase sinônimos, aliás, portador do mesmo duplo sentido: trata-se da palavra "culturas", no plural. Esses dois termos – "civilização" e "cultura" – foram utilizados diferentemente nas diferentes línguas europeias e por diferentes autores. Neste livro, a civilização será apenas uma, utilizada sempre no singular e oposta à barbárie; por sua vez, as culturas serão várias, no plural.

Entretanto, convém acrescentar que, nos últimos dois séculos, "cultura" assumiu um sentido mais amplo em relação ao que o tornava um sinônimo de

"civilização"; os responsáveis, em grande parte, por essa mudança são os etnólogos que, ao estudarem determinadas sociedades, perceberam que, frequentemente, estas eram desprovidas de escrita, de monumentos e de obras semelhantes às que associamos habitualmente à ideia de cultura, mas não deixavam de possuir práticas e artefatos que desempenhavam um papel análogo; assim, eles atribuíram-lhes o qualificativo de "culturas". Este sentido "etnológico" impôs-se atualmente; além disso, a etnologia é também chamada "antropologia cultural". Se o termo é considerado neste sentido amplo – descritivo e não mais avaliativo –, qualquer grupo humano tem uma cultura: eis o nome atribuído ao conjunto das características de sua vida social, às maneiras coletivas de viver e de pensar, às formas e aos estilos de organização do tempo e do espaço, o que inclui língua, religião, estruturas familiares, modos de construção das casas, ferramentas, maneiras de comer e de vestir. Além disso, os membros do grupo – ora, convém ter bem presente que eles podem ser somente algumas dezenas ou várias centenas de milhões – interiorizam tais características sob forma de representações mentais. A cultura existe, portanto, em dois níveis estreitamente associados: o das práticas sociais e o da imagem que estas deixam no espírito dos membros da comunidade.

A determinação do caráter "cultural" não se opera por seu conteúdo, mas por sua difusão: a cultura é forçosamente coletiva; portanto, pressupõe a comunicação, da qual ela é um dos resultados. Enquanto representação, a cultura fornece-nos também uma interpretação do mundo, um modelo miniaturizado, de algum modo, um mapa que permite orientar-nos nesse mundo; possuir uma cultura significa que se dispõe de uma pré-organização da experiência vivida. A cultura apoia-se, ao mesmo tempo, em uma memória comum (aprendemos a mesma língua, a mesma história e as mesmas tradições) e em regras de vida comuns (falamos de maneira que nos entendemos, levamos em consideração códigos vigentes na nossa sociedade); ela está voltada, a um só tempo, para o passado e para o presente.

Tal é a opinião compartilhada pelos etnólogos do século XX. A cultura, escreve Bronislaw Malinowski, é "um amplo aparelho [...] mediante o qual o homem está mais bem preparado para enfrentar os problemas concretos e precisos com que ele se depara". Segundo Claude Lévi-Strauss, a cultura inclui "todas as atitudes ou aptidões aprendidas pelo homem enquanto membro de uma sociedade". "Não existe natureza humana independente da cultura – acrescenta Clifford Geertz. Sem homens, evidentemente, não há cultura; mas também, e de forma mais significativa, sem cultura, não existem homens"[18]. A própria natureza do ser humano inclui a existência de uma cultura.

Por que será assim? É possível explicá-lo pelas características físicas da espécie humana. Comparados aos outros animais, os humanos dispõem de uma liberdade maior diante de suas determinações biológicas; dependendo do lugar, eles escolhem alimentos diferentes, organizam diferentemente seu habitat ou suas ocupações cotidianas, cuidam de sua progênie de maneiras bastante diversificadas e exprimem de modo distinto suas emoções. Seríamos submersos na confusão e no caos se as comunidades em que nascemos e crescemos não tivessem operado, antecipadamente, determinadas escolhas, além de terem restringido dessa maneira o imenso campo das possibilidades. "Em suma, prossegue Geertz, somos animais incompletos ou inacabados que se completam e chegam a seu pleno desenvolvimento por meio da cultura. [...] Entre o que nosso corpo nos diz e o que devemos saber para funcionar normalmente, existe um vácuo que deve ser preenchido por nós próprios e que preenchemos por intermédio da informação (ou desinformação) fornecida por nossa cultura"[19]. Sem essas instruções, não poderíamos estar certos de ter comunicado, nem mesmo nossas emoções mais elementares, ou seja, o medo e a alegria. O caso da língua é, talvez, o mais impressionante: o filhote do homem não nasce no seio de uma língua natural e universal, mas no interior de uma comunidade linguística particular, sem a ajuda da qual ele seria incapaz de adquirir uma língua, portanto, qualquer uma das inumeráveis vantagens daí resultantes; em poucas palavras, ele não poderia tornar-se um ser humano.

Qualquer ser humano tem necessidade de um conjunto de normas e de regras, de tradições e de costumes, transmitidos pelos mais velhos aos mais jovens; sem esse acervo, o indivíduo nunca teria acesso à sua plena humanidade, mas ficaria reduzido à condição de "criança selvagem", condenada à anomia, ou seja, ausência de qualquer lei e de qualquer ordem: uma ausência geradora de graves perturbações. Assim, atualmente, algumas crianças vivem abandonadas, não mais na floresta, mas nas ruas das grandes cidades, mal conseguindo falar, lutan-

18. MALINOWSKI, B. *Une théorie scientifique de la culture*. Paris: F. Maspero, 1968, p. 35-36. • LÉVI-STRAUSS, C. *Entretiens avec Georges Charbonnier*. 10/18, 1961, p. 180. • GEERTZ, C. *The Interpretation of Cultures*. Londres: Hutchinson, 1975, p. 49.

19. GEERTZ, C. *The Interpretation of Cultures*. Op. cit., p. 49-50.

do contra as agressões, vendendo-se a quem fizer a melhor oferta e na dependência de drogas. A destruição da cultura é designada por "desculturação": essa é a condição de um ser humano que perdeu sua cultura de origem, sem ter adquirido outra, e corre o risco de ser levado, a contragosto, à impossibilidade de comunicar-se, portanto, à barbárie.

Assim, pode-se compreender (sem aprovar) o fato de que numerosas populações se considerem como únicas a serem plenamente humanas, lançando os estrangeiros para fora da humanidade: a razão é que, por ser incompreensível, a cultura dos estrangeiros é julgada inexistente; ora, sem cultura, o homem não chega a ser humano.

Uma herança do Iluminismo

Não é por acaso se esses dois conceitos – "civilização" e "culturas", quaisquer que sejam os termos utilizados para designá-los – entraram no pensamento europeu na mesma época, ou seja, segunda metade do século XVIII, na esteira da reflexão do Iluminismo. Em francês, a palavra "civilisation" aparece em 1757, no livro *L'Ami des hommes ou Traité de la population* (O amigo dos homens ou Tratado sobre a população) do economista Marquês de Mirabeau; ele havia elaborado, também, o projeto (mas sem ter conseguido concretizá-lo) de uma obra complementar, intitulada *L'Ami des femmes ou Traité de la civilisation* (O amigo das mulheres ou Tratado da civilização). Neste caso, a palavra tem o sentido de processo que torna os homens civilizados (*policés*), ou seja, corteses (*polis*) e, ao mesmo tempo, se beneficiando do progresso dos conhecimentos. Nos anos seguintes, vários autores vão estabelecer a oposição entre "barbárie" e "civilização", além de conceberem a história da humanidade como um processo em sentido único, conduzindo do primeiro termo ao segundo. Em 1770, o filósofo francês, Barão de Holbach descreve a corrente pela qual o homem selvagem chega à sociedade civilizada; em 1776, um dos organizadores da *Encyclopédie*, Denis Diderot, opõe o estado primitivo de barbárie à possibilidade de civilizar uma nação. Uma situação semelhante se verifica em outros países europeus. Na Inglaterra, em 1767, A. Ferguson descreve o progresso da humanidade como uma passagem da brutalidade (*rudeness*) para a civilização; em 1772, J. Boswell defende o uso de "civilização" enquanto antônimo perfeito de "barbárie". Na Alemanha, no final desse século, F.G. Klopstock utiliza "*Kultur*" (e não mais "*Zivilisation*") como sinônimo de "desbarbarização" ("*Entbarbarung*")[20]. No início do século XIX, esses termos e sentidos tornaram-se correntes.

Ao mesmo tempo, será afirmado o interesse pelas "culturas" que se enxerta em uma tradição antiga que, na França, é possível fazer recuar a Montaigne com sua insistência sobre a influência do "costume" que, para Pascal, é uma segunda natureza, prefigurando assim as fórmulas dos antropólogos. As viagens dos europeus em direção a Leste, Sul e Oeste, multiplicar-se-ão nos séculos XVII e XVIII; seus protagonistas relatarão descrições detalhadas, às vezes, admirativas, dos usos e costumes observados nos países visitados por eles, apesar de serem bem diferentes das práticas coletivas na Europa. Na mesma época, verifica-se o surgimento do interesse pela história e, portanto, pelas antigas formas sociais que deixam de ser percebidas como oriundas de uma idade de ouro, tornada inacessível, nem como uma simples preparação imperfeita do presente; daí em diante, julga-se que cada época dispõe de seu próprio ideal e de sua própria coerência. Na Itália, no início do século XVIII, Giambattista Vico pretendeu reconhecer uma dignidade comparável a todas as sociedades que se sucederam na história da humanidade.

Os pensadores desse período criaram as condições conceituais para refletir, ao mesmo tempo, a unidade e a pluralidade. Leibniz introduziu a ideia de uma multiplicidade dos mundos possíveis, independentes entre si, mas todos estruturados com o mesmo rigor e contribuindo para a mesma ordem. Na França, foi Montesquieu quem deu corpo à primeira tentativa para descrever todas as sociedades humanas, a um só tempo, em sua diversidade e em sua unidade; ele pretendeu considerá-las como vias diferentes que conduzem ao mesmo objetivo. Em sua grande obra, *Espírito das leis* (1748), ele introduziu duas séries de categorias. Umas são absolutas e intemporais, correspondendo às leis constitutivas do direito natural e à oposição central entre Estados legítimos e Estados tirânicos; trata-se, portanto, de categorias avaliativas. As outras categorias são históricas e locais, designadas por Montesquieu como "espírito das nações"; elas incluem as condições físicas de cada país e o conjunto de normas e costumes que orientam a respectiva vida em sociedade. Neste aspecto, não existe qualquer juízo

---

20. FEBVRE, L. "Civilisation, évolution d'un mot et d'un groupe d'idées". *Civilisation, le mot et l'idée*. Paris: La Renaissance du Livre, 1930. • TONNELAT, E. "*Kultur*, histoire du mot, évolution du sens". *Civilisation, le mot et l'idée*. Paris: La Renaissance du Livre, 1930. • BENVENISTE, É. "Civilisation. Contribution à l'histoire du mot". *Problèmes de linguistique générale*. Paris: Gallimard, 1966.

de valor, de acordo com as próprias palavras de Montesquieu: "Não escrevo para censurar o que está estabelecido em qualquer país; cada nação encontrará, aqui, as razões de suas máximas"[21]. Esse equilíbrio pretendido por ele será procurado, igualmente, por seus discípulos, tais como Jean-Nicolas Démeunier, autor de uma enorme obra de compilação, publicada em 1776; em homenagem ao mestre, esta recebeu o título de *L'Esprit des usages et des coutumes des différents peuples*, na qual ele afirma, por um lado, que pretende "acompanhar os progressos da civilização", mas, por outro, tem a intenção de descrever os costumes de todos os povos do mundo sem privilegiar a cultura europeia ou a da Antiguidade Clássica. Daí em diante, será possível inclusive falar de uma civilização – ou de uma cultura – dos selvagens...

Durante muito tempo, a reflexão do Iluminismo serviu de fonte de inspiração para uma corrente reformista e liberal que combatia o conservadorismo em nome da universalidade e do respeito igual por todos. Sabe-se que, atualmente, a situação é diferente: esse pensamento é reivindicado pelos defensores conservadores da superioridade da cultura ocidental, convencidos de estarem envolvidos em um combate contra o "relativismo" que seria oriundo da reação romântica, no início do século XIX. Tal tentativa só tem sido possível, como se vê, mediante a amputação da verdadeira tradição do Século das Luzes que sabia articular universalidade dos valores com pluralidade das culturas. É necessário superar os clichês: essa reflexão não se confundia com o dogmatismo (minha cultura deve impor-se a todos), nem com o niilismo (todas as culturas têm o mesmo valor); o fato de colocá-la a serviço de um descrédito dos outros a fim de arrogar-se o direito de submetê-los ou destruí-los representa um verdadeiro sequestro do Iluminismo.

Detenhamo-nos um instante na análise do caso do filósofo e historiador alemão, Johann Gottfried von Herder, que é apresentado, às vezes, como fundador da corrente relativista contemporânea. Na realidade, ao adotar as posições de Montesquieu, Herder vai considerá-las demasiado esquemáticas e procura torná-las mais detalhadas e mais próximas dos fatos. Em textos, tais como *Outra filosofia da história para a educação da humanidade* (1774) ou *Ideias para uma filosofia da história da humanidade*, 4 vols. (1784-1791), ele critica o que lhe parece ser um pendor excessivo pela abstração dos Enciclopedistas franceses ou de Voltaire o qual menospreza as épocas anteriores e os povos longínquos desde que não se assemelhem a seu próprio meio. Ora, cada sociedade possui suas exigências peculiares; além disso, os desejos dos indivíduos modelam-se segundo "o país, a época e o lugar"[22]. Essa diversidade é ilustrada por Herder ao estabelecer uma comparação com as idades de uma vida individual: com 10, 40 ou 70 anos, as coisas apreciadas são diferentes. A criança gostava da escola, mas, ao tornar-se jovem, foge dela! Em uma sociedade, seus diferentes componentes se sustentam uns aos outros, de modo que é impossível isolar um elemento e julgá-lo separadamente: o que é defeito para uns torna-se vantagem para os outros. Para apreciá-lo, convém, antes de mais nada, examiná-lo em seu próprio contexto.

Consciente da pluralidade das culturas, Herder não renuncia, de modo algum, à unidade da humanidade que se baseia, ao mesmo tempo, na origem biológica comum a todos os homens (unidade da espécie) e no objetivo comum perseguido por todos. Eles dispõem, pensa este filósofo, dos mesmos ideais de felicidade, amor humano e desabrochamento do espírito, assim como das mesmas noções de verdade e de bem. "No que se refere à pura inteligência e moral equitativa, Sócrates e Confúcio, Zoroastro, Platão e Cícero estão de acordo: apesar de suas inúmeras diferenças, todos eles orientaram sua ação a partir de um único ponto no qual se apoia toda a nossa espécie"[23]. Em seus textos, Herder orientou seu esforço, portanto, para essa necessidade de articular pluralidade das culturas e unicidade da civilização ou, segundo suas próprias fórmulas, pensar a unidade das nações em sua diversidade, unir as cenas desconexas sem embaralhá-las, mostrar as mesmas forças que produzem formas diversas, além da mesma natureza sob o invólucro de múltiplas transformações, de modo que o mesmo princípio age através de sociedades irredutíveis uma à outra. Longe de ser um inimigo da Filosofia das Luzes, Herder vai apresentá-la, portanto, em uma versão mais atraente. Aliás, relativamente a essa reflexão do Iluminismo – às vezes, restringida, complacentemente, à sua vertente universal e absoluta –, ela representa, pelo contrário, uma primeira e corajosa tentativa para pensar, conjuntamente, moral e história, civilização e culturas.

Julgar as culturas

É plausível duvidar que, se o termo "cultura" designa o conjunto das formas de vida coletiva, seu conteúdo está longe de ser homogêneo; um modo de distin-

21. MONTESQUIEU. Op. cit. T. I, "Préface".

22. HERDER, J.G. "Une autre philosophie de l'histoire". *Histoire et culture*. Paris: GF/Flammarion, 2000, p. 77.

23. HERDER, J.G. "Idées pour la philosophie de l'histoire de l'humanité". Op. cit., p. 192.

guir seus diversos elementos seria questionar-se se eles suscitam, ou não, um juízo de valor. Decidi atribuir à "civilização" o sentido de um julgamento moral, ao passo que as "culturas" são moralmente neutras, sem que isso signifique indiferentes. Deve-se aceitar, de preferência, que todos os seus ingredientes não possuam o mesmo estatuto.

Em relação a numerosos costumes, pode-se apenas constatar sua existência: por exemplo, é importante saber se, em determinada cultura, é o tio paterno ou materno que desempenha um papel privilegiado no seio da família; mas não há razão para considerar que um dos sistemas é, em si, melhor que o outro. Do mesmo modo, contrariamente ao que pensavam os colonizadores que penetraram na África no século XIX, o fato de comer com os dedos e não com um garfo, é uma característica de determinada cultura, mas não permite deduzir a barbárie de quem adota tal procedimento. Além de ser um elemento importante da cultura de cada um, os hábitos alimentares encontram-se entre seus traços mais resistentes: por mais saborosos que sejam os pratos mais bem cozinhados do mundo, conservamos sempre uma ternura particular pelos gostos a que nos habituamos durante a infância. Seria inútil pretender apresentar, neste aspecto, uma escala única de valores: o fato de que Leopold Bloom se sirva de rins salteados no café da manhã, de que Jean Dupont introduza uma torrada com manteiga na chícara de café com leite e de que Kim, estudante coreano em Paris, se sinta em segurança ao tirar – do pote trazido de seu país – algumas folhas de couve fermentada, não permite declarar que uma cultura é superior à outra. Como também o fato de comer carne de acordo com o abate *halal* (segundo as exigências da religião muçulmana) ou *kosher* (animal abatido de uma forma especificada pela lei judaica) não atribui superioridade a uma das duas culturas. É evidente que, para os sociólogos que estudam uma sociedade, tal escolha nada tem de arbitrário, mas depende dos alimentos que se encontram no país de origem, das técnicas de transformação a que são submetidos, dos contatos mercantis tradicionais com outras regiões ou países, das crenças, e assim por diante. Entretanto, de forma absoluta, ela não pode ser declarada melhor que outra; aqui, tudo é relativo. Um prato tradicional pode ser mais bem elaborado por um cozinheiro que por seu concorrente, mas trata-se, então, de um sucesso pessoal e não de uma característica cultural.

No entanto, essa situação está longe de ser o caso de todos os elementos de uma cultura. Em qualquer sociedade, grande ou pequena, antiga ou moderna, alguns de seus membros têm um conhecimento das tradições e dos códigos muito mais profundo que os outros; por esta razão, eles são escutados e apreciados.

Esse saber pode ser transmitido, oralmente – nas famílias, dos mais idosos aos mais jovens, ou dos especialistas aos aprendizes – ou, como nas nossas sociedades, nas escolas ou, finalmente, por intermediário dos livros e da internet. Aquele que domina bem esse saber é uma pessoa informada, qualquer que seja o objeto de seus conhecimentos, seja uma língua antiga desaparecida há 2.000 anos ou a gíria utilizada por um bando de jovens. Em alguns casos, como já vimos, ele contribui para o avanço da civilização, tornando possível a comunicação com um número crescente de membros da sociedade, até mesmo, da humanidade; ocasionalmente, tal conhecimento permite-lhe ganhar em jogos, tais como *Monopoly*, *Trivial Pursuit* ou, na televisão, *O jogo do milhão*... De forma mais geral, ele tem o mérito de memorizar numerosas informações; aqui, avalia-se e valoriza-se a quantidade de informações disponíveis. Pode-se, também, obviamente, levar em consideração sua qualidade e conferir mais importância aos saberes que tocam de perto à sorte da humanidade, em vez dos conhecimentos fúteis valorizados nos jogos. O romance, *Fahrenheit 451*, de Ray Bradbury mostrava como podia ser preciosa a memória de alguns livros, constitutivos de um patrimônio universal.

Em vez de considerar sua quantidade ou qualidade, outra maneira de avaliar os saberes consiste em julgar a maneira como os utilizamos. Uma longa tradição da cultura europeia, iniciada na Antiguidade Clássica e que prossegue nos dias de hoje, depois de ter passado por Montaigne ou Rousseau, privilegia os saberes implementados de maneira criativa em relação aos saberes passivamente acumulados, portanto, também o julgamento em vez de da memória, a cabeça bem arrumada em vez da cabeça demasiado cheia, o erudito/cientista em vez do sabichão. O bom operário é aquele que sabe transformar seu saber em competência (*savoir-faire*) e, eventualmente, adaptá-lo às circunstâncias; por sua vez, o bom erudito/cientista é aquele que está pronto a questionar o que aprendeu na escola e a refletir com ousadia. Entretanto, essa valorização da autonomia nunca pode emancipar-se de sua vertente repetitiva: a própria natureza da educação consiste em partir de uma tradição. Aliás, não é certo que seja possível ter acesso à sabedoria sem qualquer saber. Ao afirmar que se deve preferir as cabeças bem arrumadas, Montaigne não recomenda que elas estejam vazias, mas indica uma hierarquia, ou seja, a subordinação da memória ao entendimento, e não a presença exclusiva deste. O saber é indispensável, sem deixar de ser um recurso: "Nossa alma se amplia à medida que ela se enche"[24]. Deste ponto de vista, nem

24. MONTAIGNE. *Les Essais*. Op. cit., I, 25, p. 134.

todas as culturas se assemelham: algumas impedem que sejam alteradas as tradições, no sentido literal dos textos sagrados; outras, pelo contrário, incentivam o questionamento e a inovação que, por sua vez, traz vantagens incontestáveis para aqueles que a praticam, em particular, na área da tecnologia.

Como será possível descrever a relação entre "a civilização" e "as culturas"? Em primeiro lugar, convém insistir sobre a autonomia dos dois conceitos por pertencerem a duas ordens diferentes: o primeiro é portador de um juízo de valor absoluto, enquanto o segundo limita-se a identificar um segmento do mundo inscrito na história. Evidentemente, eles não são incompatíveis: qualquer grupo humano estável possui, necessariamente, uma cultura; além disso, alguns grupos são mais civilizados que outros. Ter uma cultura é uma condição necessária para o processo de civilização: sem um mínimo de domínio de determinado código cultural, o indivíduo é condenado ao isolamento e ao silêncio, portanto, à ruptura com o resto da humanidade. Todavia, está longe de ser uma condição suficiente: algumas culturas (por exemplo, os astecas com seus sacrifícios humanos) parecem-nos ilustrar melhor a barbárie que a civilização. O domínio da cultura e o avanço em direção a um estado mais civilizado não se confundem, mas também não se prejudicam.

Pode-se avançar na via da civilização sem ter reconhecido, previamente, a pluralidade das culturas. A recusa de considerar visões do mundo diferentes da nossa separa-nos da universalidade humana e mantém-nos mais perto do polo da barbárie. Em compensação, progredimos na civilização ao aceitarmos ver que os representantes de outras culturas têm uma humanidade semelhante à nossa. Neste ponto, os dois sentidos do termo "civilização" ou "cultura", dependendo de sua utilização no singular ou no plural, entram em contato; o juízo de valor *transcultural* é, portanto, legítimo. Uma cultura que incentiva seus integrantes a tomar consciência de suas próprias tradições, assim como a manter distância delas, é superior (portanto, por ser mais "civilizada") àquela que se contenta em lisonjear o orgulho de seus membros, garantindo-lhes que são os melhores do mundo, enquanto os outros grupos humanos não são dignos de interesse. O acesso a esse distanciamento é possível pela análise de suas tradições com um olhar crítico ou confrontando-as com as tradições de outra cultura. Levar em consideração o ponto de vista dos outros não significa uma opção pelo altruísmo em detrimento do egoísmo, ou pela xenofilia contra a xenofobia: temos todo o interesse de enriquecer, assim, nossa compreensão do mundo.

As técnicas e as obras

Ao falar de "civilizações" ou de "culturas", os autores clássicos citam, frequentemente, outra ordem de fatos que deve ser objeto de uma análise específica. Em sua descrição da Gália, Estrabão constatava que seus habitantes estavam em via de evoluir, abandonando as grotas e deixando de dormir no chão, além de começarem a se lavar: de nômades caçadores e guerreiros, eles tornavam-se, sob a influência benfazeja dos romanos, sedentários que se dedicavam à agricultura (essa descrição é, evidentemente, caricatural: os gauleses não haviam esperado pelos romanos para se tornarem sedentários e começarem a cultivar a terra). Em seu entender, tratava-se de um progresso em direção à civilização. Em compensação, os bretões davam-lhe a impressão de serem mais bárbaros que seus vizinhos porque, apesar de "disporem de grande quantidade de leite, eles não sabem fazer queijo"[25]. Em sua obra, *Ideias para uma filosofia*, Herder considera a domesticação dos animais selvagens, o trabalho da terra, além do desenvolvimento do comércio, das ciências e das artes, como etapas na aquisição da cultura.

É certo que tais práticas não são somente diferentes: elas dão testemunho de um maior ou menor nível de desenvolvimento. A revolução neolítica, 10.000 anos a.C., no decorrer da qual os homens chegam a domesticar os animais e a substituir a colheita e a caça pela agricultura, é uma fase superior e irreversível na história da humanidade. No momento em que os cruzados europeus da Idade Média encontraram as populações árabes do Próximo Oriente, eles ficaram espantados ao descobrir que essas pessoas sabiam curar um ferimento na perna sem serem obrigadas a cortá-la: eles constatam, sem qualquer dúvida possível, que a medicina árabe da época era superior à medicina europeia. Uma sociedade que pratica a escrita dispõe, por sua vez, de numerosas vantagens em relação a outra que se limita a conhecer a memória oral.

Pode-se atribuir o nome de "técnicas" a um grande número de recursos utilizados nessas atividades e, portanto, constatar que as técnicas são suscetíveis de serem comparadas e classificadas: um machado de ferro corta incontestavelmente melhor que o mesmo utensílio em pedra. Em relação a problemas de transporte de peso, eles são resolvidos mais facilmente por uma sociedade que conhece a roda que por outra sem conhecimento desse recurso; do mesmo modo, para a sociedade que dispõe de viaturas motorizadas comparada a outra que utilize somente a força do cavalo. Essa graduação não é linear e a evolução

25. ESTRABÃO. *Géographie*. Op. cit., IV, 5, 2.

das técnicas conhece desvios e retornos que se tornam palpáveis com as consequências imprevistas e os efeitos perversos das tecnologias consideradas mais avançadas. A poluição provocada pelos motores pode contrabalançar suas vantagens, a violência de certa medicina em nossos hospitais pode levar-nos a lamentar abordagens da doença mais tradicionais, menos tecnológicas e mais "humanas". Até mesmo a invenção da agricultura – que havia suplantado os modos de produção anteriores – não foi assim tão benéfica em relação ao que estamos habituados a pensar: é verdade que ela facilitou a multiplicação da população, mas suas consequências incluem, também, períodos de fome, guerras e enclausuramento das mulheres. Jean-Jacques Rousseau inscreveu tal ambiguidade nesta fórmula lapidar: "O ferro e o trigo, além de terem civilizado os homens, levaram o gênero humano à perdição"[26]. Apreciamos os benefícios da tecnologia, mas nos tornamos cada vez mais conscientes de seus efeitos perversos e dos estragos que ela inflige a nosso meio ambiente ou a nossos modos de vida. De qualquer maneira, na maioria dos casos, é possível comparar as técnicas; além disso, seus desempenhos podem ser estabelecidos sem contestação.

Entre as características de determinada sociedade, as técnicas formam um conjunto específico; será que se pode afirmar que elas constituem um indício de civilização? Se este termo conservar o sentido de reconhecer a humanidade dos outros, a resposta só pode ser negativa por razões bem evidentes: a civilização diz respeito às relações que os homens mantêm com outros homens, ao passo que as técnicas referem-se às relações dos homens com o mundo material à sua volta. Portanto, ao lado dos juízos de valor de natureza moral que dispõem os atos humanos segundo um eixo barbárie-civilização, convém admitir outros julgamentos não menos legítimos, mas que têm a ver com uma ordem, preferencialmente, pragmática e existencial, em vez de ética, dizendo respeito à maior ou menor eficácia dos instrumentos de que dispomos, ou a possibilidade de viver durante mais tempo, ou de alimentar um maior número de pessoas, em suma, o bem-estar dos indivíduos e não propriamente sua virtude. As técnicas, também, não se confundem com as culturas já que estas referem-se às regras da vida social e não à manipulação dos objetos. A prova é que as primeiras são, por essência, universais: é possível encontrar o mesmo tipo de aviões, telefones ou relógios em todos os continentes; por sua vez, as segundas são distintas para cada grupo humano – caso contrário, este inexistiria.

---

26. ROUSSEAU, J.-J. *Œuvres complètes*. 5 vols. Paris: Gallimard, 1959-1995 [Bibliothèque de la Pléiade]. • *Discours sur l'origine de l'inégalité*. T. III, p. 171.

A prática das artes, associadas por Herder às técnicas, suscita ainda um tipo diferente de julgamento. As obras literárias, pictóricas, musicais e outras manifestações artísticas provocam apreciações espontâneas por parte de cada um de seus consumidores; ora, tais reações não são assim tão arbitrárias quanto elas possam parecer à primeira vista. Como se sabe, pelo menos, desde a época de Kant, os juízos estéticos não são "objetivos", portanto, não são mecanicamente dedutíveis das propriedades materiais das obras; nem por isso eles são "subjetivos", ou seja, deixados à livre escolha do indivíduo. O gosto é "intersubjetivo" ou, dito por outras palavras, presta-se ao debate argumentado que pode culminar no consenso. Algumas obras são admiradas para além das fronteiras dos países e das épocas de sua criação porque elas são julgadas mais sofisticadas e mais verdadeiras que as outras; essa capacidade de superar seu contexto de origem é percebida como um indício de qualidade. Neste caso, trata-se de uma verdade de tipo particular, estabelecida a partir de uma opinião comum, em vez de um confronto direto com segmentos do mundo, sem perder sua validade: atualmente, chegamos mais facilmente em acordo para dizer que as estátuas de Michelangelo, assim como os quadros de Rembrandt, nos ensinam algo de essencial sobre os seres humanos. Apesar disso, tais julgamentos não deixam de ser relativos – à nossa cultura e à nossa identidade – e nada garante que essas obras serão sempre admiradas.

Esse julgamento estético é, às vezes, exercido no âmago de um gênero ("Elvis Presley é o melhor cantor de rock de todos os tempos!", "Tolstoi e Dostoievski são os maiores romancistas do século XIX"), mas também entre gêneros no cerne da mesma cultura: é possível defender, de maneira convincente, que *Guerra e Paz* é uma obra mais rica que o conto da bruxa russa, Baba Yaga, ou que um concerto de Mozart é, musicalmente, mais interessante que uma canção de Brassens, mesmo que tais posturas não impeçam, quem quer que seja, de preferir o conto e a canção. Nem por isso, existe descontinuidade radical entre as duas formas de expressão: Mozart conhecia perfeitamente a música popular de seu tempo e servia-se dela como ponto de partida, assim como Tolstoi podia ter procedido em relação às narrativas e contos que circulavam à sua volta. A "cultura erudita" não é o contrário da "cultura popular", aliás, não existe uma parede intransponível para separá-las; uma é, muitas vezes, o esboço, a complexificação e a sublimação da outra. E os produtos de ambas podem, às vezes, atingir a mesma intensidade: Goethe reconhecia a mesma beleza tanto nos cantos populares sérvios quanto nas obras dos poetas mais reputados. Um tapete tradicional pode ser mais sofisticado que um quadro abstrato...

Finalmente, os julgamentos estéticos transculturais são, por sua vez, legítimos: nada de exagerado na afirmação de que a música instrumental alemã do século XIX é superior à música búlgara do mesmo período, ou que *Hadji Murat* (chefe guerreiro muçulmano que, nas montanhas caucasianas, lutou contra as campanhas do Império Russo) de Tolstoi seja mais profundo que todas as narrativas tchetchenas contemporâneas. Sabe-se que as peças de Shakespeare eram condenadas na França, no século XVIII, por serem demasiado grosseiras: a cultura francesa da época exigia a separação entre estilo elevado e estilo vulgar, afinal, misturados pelo dramaturgo inglês; atualmente, constatamos a grandeza das obras e a mesquinhez das reações suscitadas nessa ocasião. Não é arbitrário afirmar que a pintura europeia conheceu, entre os séculos XV e XX, um período de desabrochamento excepcional que supera tudo o que havia existido anteriormente, assim como tudo o que veio a ser produzido. Tais julgamentos não se explicam por uma filiação de classe, nem pelo esnobismo, tampouco pela moda, mas apoiam-se em traços característicos das próprias obras, relacionados com as expectativas dos membros da sociedade que os recebe.

Vou apresentar um exemplo extraído de minha experiência imediata. Na região da França em que passamos o verão, fomos escutar música ao vivo, durante dois dias seguidos. No sábado, em uma igreja, uma violinista toca obras de compositores barrocos, entre as quais a *Segunda Partita* de Bach; no domingo, sentados à sombra de tílias, ouvimos músicas tradicionais, *bourrées* de Berry e da Borgonha – cujos protótipos datam, talvez, da época das obras de Bach (que conhecia perfeitamente as gigas e outras sarabandas contemporâneas). As peças executadas, em diferentes circunstâncias, fazem parte de suas respectivas culturas, alemã e francesa. Pode-se dizer, também, que umas e outras são admiráveis, cada uma no seu gênero; que umas – e não as outras – são feitas para acompanhar a dança; que elas merecem a atenção e serem respeitadas pelos ouvintes. De qualquer modo, nossa experiência, embora diferente, foi sempre gratificante. Mas, para não restringir este comentário, vamos abordar outros aspectos. Em outro plano, o da excelência musical, da profundidade e da riqueza espiritual, trata-se de um dos apogeus da tradição europeia, por um lado, e, por outro, de uma melodia bastante simples. Não reconhecer a enorme diferença de nível entre as duas partituras, neste ponto bem preciso, teria sido mostrar uma singular surdez.

Convém admitir, ao mesmo tempo, que tais julgamentos conservam um grau de aproximação inevitável e que qualquer tentativa para estabelecer um quadro de honra único e definitivo está votada ao fracasso. Quando nos perguntam se as peças de Tchekhov são melhores que as de Molière, temos vontade de

responder que ambas são excelentes e, sobretudo, diferentes. Prefere-se dizer a respeito de uma obra que ela é "grande", em vez de "maior" ou "a maior".

As obras e as técnicas entram em relação com a cultura de determinada sociedade; ao exprimirmos um juízo sobre umas, avaliamos inevitavelmente também a outra. Seria possível pensar que, nesse procedimento, existe certa injustiça na medida em que cada invenção técnica, cada obra é o produto de um indivíduo, não da coletividade em seu conjunto. Por isso, incumbe ao indivíduo de superar o peso das antigas maneiras de pensar e ver, para descobrir soluções inéditas; compete-lhe analisar a condição humana com novo olhar, impelindo mais longe o trabalho do espírito, ou seja, aquilo que Wilhelm von Humboldt designava por *Bildung* ou formação espiritual do indivíduo. Entretanto, a cultura circundante pode ser mais ou menos favorável ao surgimento dessas obras importantes; ela exerce tal função, em particular, ao valorizar a criação, a inovação e a audácia, em vez do estrito respeito pela tradição, ao acalentar a excelência e não a conformidade com a ordem, portanto, ao criar um espaço em que possa circular a livre crítica dos outros e de si mesmo. Ela exerce tal função, também, ao reservar um lugar apropriado para seus criadores e pensadores, em vez de tratá-los com desdém ou condescendência, ou ainda circunscrevê-los em um gueto, mesmo que fosse dourado. Na Rússia stalinista, os leitores esclarecidos esperavam que os escritores fossem a consciência e os porta-vozes de um povo privado de liberdade: uma exigência terrível, sem deixar de ser estimulante.

O que nos faz apreciar certas obras mais que outras não é, portanto, seu afastamento em relação à barbárie e seu caráter mais civilizado. Se preferimos tais obras é porque julgamos que elas são mais ricas e profundas, por abrirem e afinarem nosso espírito, por permitirem que compreendamos melhor o mundo e nós próprios, enfim, por nos prodigalizarem, graças à sua harmonia e beleza, uma fruição ímpar. Se não existe oposição entre julgamentos estéticos e julgamentos éticos, eles também não são coincidentes. Vê-se igualmente que a qualidade das obras não depende de sua filiação estrita a determinada cultura e tradição, nem de sua emancipação em relação ao espírito da nação: o conhecimento aprofundado de uma cultura particular é, muitas vezes, a via que conduz ao universal, como é testemunhado pelas obras-primas das mais diversas tradições que chegaram a adquirir uma audiência mundial. Entre inúmeros exemplos possíveis, vou apresentar estes dois: Mu Chui era um monge budista que vivia no século XIII, no Sul da China; nunca tinha saído de sua região e nada conhecia além da tradição local. No entanto, seus desenhos em nanquim, seus caquis, lavandiscas e gansos selvagens atraem, atualmente, o olhar de pessoas oriundas dos quatro

cantos do globo. Tadeusz Kantor, o homem de teatro polonês, imergiu-se a tal ponto em seu Wielopole natal e em suas lembranças de infância que conseguiu dirigir-se aos espectadores do mundo inteiro. A partir de certa profundidade de exploração, tanto a arte quanto o pensamento tornam-se universais.

Um sonho do Iluminismo

A difusão dos conhecimentos, desde a alfabetização e a adoção das técnicas modernas até a familiarização com as grandes obras de arte e as mais recentes descobertas das ciências, deveria melhorar a espécie humana: tal era um dos grandes sonhos do Século das Luzes. Esse era o papel do que se designava por "civilização". De acordo com uma frase de Condorcet, frequentemente, citada e datada de 1787, "quanto maior for a disseminação da civilização na terra, tanto mais rapidamente irão desaparecer as guerras e as sujeições, tais como a escravidão e a miséria"[27]. Ora, este último objetivo – designado por mim como "civilização" – não depende diretamente da difusão das técnicas e das obras, de acordo com a expectativa desses pensadores do Iluminismo: essa é a lição que não podemos deixar de extrair dos séculos que nos separam da frase de Condorcet. Estes últimos elementos das culturas circulam cada vez mais rapidamente na superfície do globo; além disso, tornam-se objeto de conhecimento de parcelas cada vez maiores da população mundial. Entretanto, as guerras e as dominações não foram interrompidas, a miséria não diminuiu e, até mesmo, a escravidão tem sido banida dos regulamentos, mas... não das práticas.

Neste aspecto, o século XX foi particularmente instrutivo: os mais cruéis atos de barbárie não foram perpetrados por pessoas reconhecidamente incultas. Os comandantes das *Einsatzgruppen* – unidades móveis de carnificina que exterminavam os judeus na retaguarda da frente russa de combate – haviam frequentado os estabelecimentos de ensino superior. Em seu ócio, Eichmann praticava a bela música de câmera alemã do século XIX; Mao conhecia os clássicos de sua cultura o que não o impediu de ser o instigador dos maiores massacres do século. Às vezes, a causalidade pode exercer-se, até mesmo, no sentido inverso: no século V a.C., o desabrochamento artístico e intelectual de Atenas dependia, sem dúvida, da presença de escravos na sociedade grega; além disso, ao facilitar a emergência do Renascimento nas artes, no século XV, a corte dos Médicis de

27. CONDORCET. Vie de Voltaire apud FEBVRE, L. "Civilisation, évolution d'un mot et d'un groupe d'idées". Op. cit., p. 22.

Florença não era reputada por suas tendências liberais e democráticas. Pode ocorrer que seja necessário escolher entre esses diversos aspectos das sociedades; neste caso, ao falar da Grécia Antiga, Benjamin Constant – político e escritor francês (1767-1830), hostil ao despotismo – afirmava que "preferimos ter menos poetas e eliminar completamente os escravos"[28].

Houve quem, em grande número, tivesse prazer em considerar tal situação como um paradoxo revelado pelos desastres do século XX: a barbárie, proclamam esses autores, surgiu do próprio âmago da civilização europeia. Mas, na verdade, nada existe de paradoxal desde o momento em que se aceita que é impossível reduzir a civilização às obras ou à prática das artes e que, até mesmo, a relação entre elas não é direta. As experiências existenciais, éticas e estéticas da humanidade não dependem mecanicamente umas das outras e, portanto, todas são bem reais. Devemos aprender a pensá-las em sua pluralidade e não deduzi-las umas das outras, nem transformar uma experiência em meio para alcançar outra, tampouco considerá-las como opostas e, por conseguinte, impondo a obrigação de proceder a uma escolha, segundo a lógica exclusivista do "ou isto – ou aquilo". Praticar tais simplificações equivaleria a ceder às facilidades do pensamento midiático e à demagogia. O ser humano tem necessidade de certa naturalidade material, mas também de uma vida espiritual e de abertura ao resto da humanidade que lhe permita voltar as costas à barbárie. Pode ocorrer que determinadas épocas e sociedades canalizem a energia humana, de preferência, para o aperfeiçoamento das obras, enquanto outras se orientem para a inovação tecnológica ou para a remodelação das estruturas políticas. É inútil, porém, nos sentirmos intimados a preferir, como se passou com os radicais russos do século XIX, o par de botas a uma peça de Shakespeare; inútil, também, afligirmo-nos, à semelhança de Sartre, pelo fato de que a fome de uma criança não seja apaziguada por qualquer obra literária. Definhamos por falta de alimentos terrestres e espirituais.

Encontra-se uma primeira, e já vigorosa, advertência contra as ilusões alimentadas por alguns partidários do Século das Luzes, nos textos de seu representante mais lúcido, na França, Jean-Jacques Rousseau: desde seu primeiro livro, o *Discurso sobre as ciências e as artes*, ele afasta-se de seus amigos filósofos e enciclopedistas, renunciando à crença de que a difusão das obras e das técnicas aperfeiçoará a humanidade. Longe de contribuir para o avanço da moral e para a acentuada benevolência em relação aos outros, declara Rousseau, o aperfeiço-

28. CONSTANT, B. *De la religion*. Arles: Actes Sud, 1999, p. 498.

amento das ciências e das artes prejudica o progresso moral. A vocação do ser humano consiste em viver (bem) com os outros; ora, para isso, não é necessário acumular um grande número de saberes, nem tornar-se o que se designa por pessoa culta. Em sua obra, *Emílio*, este pensador chega à seguinte conclusão: "podemos ser homens sem sermos eruditos/cientistas"[29]. Alguns anos mais tarde, Kant verá precisamente, nessa dissociação entre saber e sabedoria, entre acúmulo dos conhecimentos e respeito pelos homens, o gesto inovador de Rousseau: "Sinto toda a sede de conhecer, todo o desejo de estender meu saber ou, ainda, a satisfação de todo o progresso realizado. Houve um tempo em que eu acreditava que tudo isso podia constituir a honra da humanidade; assim, eu menosprezava o povo ignorante de tudo. Rousseau é que me fez perder tais ilusões; desfeita essa ilusória superioridade, aprendo a homenagear os homens"[30].

A ausência de um paralelismo na evolução, por um lado, da civilização e, por outro, das culturas, técnicas e obras, não significa, como vimos, que umas e outras subsistam sem qualquer contato (neste aspecto, o pensamento do próprio Rousseau é mais complexo do que, habitualmente, se diz). Voltemos ao exemplo das ciências. O estatuto que lhes é reservado na sociedade é uma das características de sua cultura. Ora, por seu apelo à razão, elas afirmam a unidade do gênero humano. Pela difusão de seus resultados, elas participam da comunicação universal e, assim, fazem avançar o processo de civilização. As obras de arte, por sua vez, podem contribuir para aproximar os homens de diferentes épocas e continentes; neste sentido, elas opõem-se à barbárie, mesmo que não consigam eliminá-la.

Essa multiplicidade das atividades em que se encontram envolvidos os membros de qualquer sociedade é que explica a dificuldade de saber se a história humana conhece um movimento de progresso e se os julgamentos proferidos a respeito das diferentes épocas são absolutos, relativos ou, simplesmente, arbitrários. Se definimos a civilização como o reconhecimento efetivo dos outros em sua plena humanidade, pode-se dizer que, na escala biológica, o progresso é incontestável. Na origem, a terra foi povoada por tribos que se ignoravam mutuamente e compartilhavam a convicção de que todo desconhecido é um inimigo; neste caso, é preferível que ele seja morto em vez de continuar vivo, ou permanecer escravo em vez de pessoa livre. Atualmente, os seres humanos dos quatro cantos do universo se comunicam entre si graças a tecnologias aperfeiçoadas, entendem as vozes e observam os rostos daqueles que habitam nos antípodas, servem-se de produtos e de objetos oriundos de alhures, além de se visitarem reciprocamente sem temerem forçosamente pela própria vida.

Entretanto, essa escala biológica, por mais segura que seja ao ser considerada à distância, fornece-nos pouca informação sobre o desenrolar da história humana em que observamos a barbárie e a civilização em seus altos e baixos, fluxos e refluxos, sem que seja possível encontrar qualquer razão para nos sentirmos tranquilos em relação ao futuro. De acordo com o que sabemos, os habitantes da Grécia Antiga podiam ter sido tão hospitaleiros, generosos ou cordiais quanto os europeus contemporâneos; atualmente, os Estados declaram a guerra com uma ferocidade semelhante à dos gregos e persas do tempo de Heródoto; a grande mudança tem a ver, sobretudo, com sua capacidade de destruição maciça. Na melhor das hipóteses, seria possível indicar que a maneira como os indivíduos são tratados pelo respectivo Estado – por exemplo, nas democracias liberais – conhece um constante progresso já que eles obtêm direitos cada vez mais equitativos. Mas, deve-se acrescentar imediatamente que, por outros aspectos – tais como nossa maneira de tratar os idosos, ou nossa indiferença diante do comportamento transgressor de alguns grupos de jovens –, os valores humanos são menos respeitados por nossas sociedades contemporâneas que por várias outras que nos precederam.

Em suas respectivas áreas, a ciência e a técnica conhecem um progresso que é cumulativo: ao apropriar-se dos resultados de seus predecessores, cada cientista procura avançar mais longe; em relação aos gênios do passado, o estudante atual de física dispõe de maior número de conhecimentos. As obras de arte prestam-se, por sua vez, a julgamentos que permanecem relativos (em relação a seu gênero, país e época), mas dotadas de uma extensão muito variável do quadro a que elas se referem, desde o pequeno círculo de amigos até o Ocidente, durante vinte e cinco séculos. Aqui, os êxitos de determinado artista não beneficiam os indivíduos nascidos posteriormente; como tal, a arte não conhece o progresso. Em compensação, no interior de um sistema de valores, temos o direito de declarar que determinado momento de sua história é superior a outros períodos. Finalmente, numerosos outros aspectos da cultura de um povo não se prestam aos julgamentos de valor coletivos, mesmo que determinado indivíduo dessa sociedade possa apreciá-los acima de tudo ou detestá-los.

Por conseguinte, tal ação particular, dependente simultaneamente de várias categorias, suscitará juízos contraditórios. Assim, a explosão da bomba atômica em Hiroshima é tanto um indício do progresso científico e tecnológico, quanto a

29. ROUSSEAU, J.-J. *Œuvres complètes*. Op. cit. T. IV. p. 601.

30. KANT. *Gesammelte Schriften*. T. XX. Berlim: AK, 1934, p. 44.

prova de uma regressão da civilização já que, sejam quais forem as justificativas invocadas, ela resulta da decisão, tomada a sangue-frio, de liquidar várias centenas de milhares de pessoas que pertenciam à população civil do "inimigo".

Civilização e colonização

A mesma pluralidade de dimensões da experiência é que explica os juízos contraditórios proferidos sobre um fenômeno, tal como a colonização praticada pelas potências europeias, nos séculos XIX e XX. Uma célebre frase de Napoleão Bonaparte ilustra perfeitamente a possibilidade de considerar o mesmo acontecimento, segundo várias perspectivas. Na véspera de seu desembarque no Egito, em 30 de junho de 1798, ele arengou suas tropas nos seguintes termos: "Soldados, vocês vão empreender uma conquista, cujos efeitos sobre a civilização e o comércio do mundo são incalculáveis"[31]. Pode-se imaginar que, por "civilização", Bonaparte entende a difusão das técnicas e das obras. Neste aspecto, sua predição é adequada: o comércio e a circulação dos conhecimentos serão, efetivamente, fortalecidos por essa expedição. Em compensação, a própria existência de uma "conquista" é o indício de um recuo da civilização em direção à barbárie já que o general francês postula que a submissão de uma população estrangeira é, em si, legítima.

A mesma contradição ocorre mais tarde. Os franceses gabam-se de ter levado a civilização aos africanos e aos indochineses, justificando assim suas conquistas; na melhor das hipóteses, tal afirmação significa a construção de estradas, a abertura de escolas, a introdução da medicina, ou seja, elementos de uma tecnologia mais avançada. Os indígenas colonizados queixam-se, não das técnicas importadas, mas das humilhações pessoais que lhes foram infligidas por terem sido tratados como seres de categoria inferior. O que é designado por uns como "civilização" dissimula, para os outros, a encarnação da barbárie. Os colonizadores acreditam, ou fingem acreditar, que sua reivindicação dos princípios republicanos é ilustrada pela ordem social imposta por eles. Por sua vez, os colonizados têm a impressão de que tais princípios servem de máscara para uma atitude de conquista e de exploração; além disso, esses mesmos princípios de liberdade e de igualdade condizem melhor com sua própria luta contra o colonialismo e em favor da independência.

31. Apud FEBVRE, L. "Civilisation, évolution d'un mot et d'un groupe d'idées". Op. cit., p. 47.

No relatório de um encontro organizado em maio de 1929, em Paris, dispomos de uma divertida ilustração dos diferentes sentidos atribuídos aos mesmos termos por cientistas e colonos. O recém-criado, *Centre international de synthèse* (Centro Internacional de Síntese), dedicou uma de suas primeiras reuniões ao tema "Civilisation, le mot et l'idée" (Civilização, a palavra e a ideia). Entre os convidados, encontravam-se reputados professores, tais como o historiador Lucien Febvre e o antropólogo Marcel Mauss, que explicam detalhadamente o duplo sentido do termo "civilização", dependendo de sua utilização no singular ou no plural. Alguns políticos, interessados pela questão, participavam também desse debate; entre eles, Paul Doumer (1857-1932), presidente do Conselho de Administração deste *Centre*, que havia sido governador geral da Indochina, ministro e presidente do Senado, além de presidente da República, em 1931.

Depois de ter escutado várias apresentações eruditas, Doumer comete um erro grosseiro. "*Sr. Doumer*: Ainda não se definiu simplesmente a ideia de civilização. Nossa pretensão consiste em levar a civilização aos povos que colonizamos. O que entendemos por isso? – *Sr. Berr* (diretor do *Centre*): Cada povo tem sua civilização; há, portanto, um grande número de civilizações diferentes. O problema consiste em saber se, apesar dessa diversidade, é possível falar de 'civilização' e em que sentido. – *Sr. Doumer*: A esse termo, o espírito público confere um sentido bastante concreto. A civilização é a ordem, estabelecida pela polícia, que garante a segurança para as pessoas e para os bens, que protege a liberdade do trabalho e das transações comerciais." Marcel Mauss tenta introduzir algumas precisões nessa concepção abrupta; imperturbável, Doumer prossegue: "A civilização europeia estende-se e ganha cada vez mais terreno, graças à sua potência material, para não referir seu aspecto moral. Reconhece-se, também, que existem povos selvagens e bárbaros entre os quais são cometidas crueldades abomináveis, horrores. A civilização tem direitos contra a barbárie"[32].

O debate não é assim tão anacrônico como possa parecer à primeira vista; com efeito, em 2005, o parlamento francês votou uma lei que obrigava a escola da República a reconhecer "o papel positivo da presença francesa no ultramar", ou seja, os benefícios da colonização (na sequência de uma intervenção presidencial, a lei não chegou a ser aplicada). Mas, o fato de ter sido feito um uso abusivo, no passado, dos termos "civilização" e "barbárie" não é uma justificativa para renunciar, atualmente, a utilizá-los.

32. Cf. *Civilisation, le mot et l'idée*. Op. cit., p. 141-142.

Alguns mal-entendidos

É possível empregar os termos "civilização", "barbárie", "cultura", "obras" e "técnicas" em um sentido diferente daquele que adotamos aqui; mas, de qualquer modo, será necessário determinar com precisão os conceitos e as realidades a que eles se referem. Caso contrário, corremos o risco de nos fixarmos em mal-entendidos, provocados seja pelos próprios autores, seja por seus leitores que se deixam oscilar de um sentido para outro. Alguns exemplos extraídos de pensadores do passado ou do presente, respeitados ou contestados, podem ilustrar a necessidade de evitar a redução do campo complexo, circunscrito por esses termos, a uma única dimensão.

Uma das frases mais frequentemente citadas, a este propósito, é a do crítico e filósofo alemão, Walter Benjamin, que escreveu: "Qualquer documento é testemunho tanto de civilização, quanto de barbárie"[33]. Essa fórmula provém de um texto escrito, em 1940, mas publicado postumamente em 1950, sob o título "Teses sobre a filosofia da história". Nessas páginas, W. Benjamin opõe duas maneiras de escrever a história: uma apoiada no materialismo histórico (o "hist-mat" dos marxistas) e a outra designada por ele como "intropatia" – neste caso, o historiador identifica-se com um personagem ou com um grupo de personagens do passado, ao adotar seus valores. Ora, esses personagens são, em regra geral, os vencedores. Os bens culturais ou civilizacionais, um dos despojos desses vencedores, apresentam-se certamente como a obra de grandes artistas; no entanto, para sua realização, eles exigem também a reunião de algumas condições sociais, por exemplo, o trabalho dos escravos. E, neste aspecto, é que intervém a barbárie. "Desde que se pensa na origem de tais bens, como será possível evitar um estremecimento de pavor? Eles não surgiram unicamente do esforço criativo dos grandes gênios, mas ao mesmo tempo da corveia anônima imposta aos contemporâneos desses gênios." Segue-se, então, a frase citada e W. Benjamin tira esta conclusão: "A barbárie que os atinge é a mesma que afeta o processo de sua transmissão de mão em mão". Ao visitarmos, atualmente, um museu em que são preservados tais bens, podemos compreender que participamos do culto dessa barbárie.

Vê-se, perfeitamente, a razão pela qual a frase de W. Benjamin permanece na memória: a paradoxal coincidência dos contrários não pode deixar de suscitar nossa reflexão. Mas, vê-se, igualmente, que o termo "civilização" é utilizado em um sentido bem particular, diferente daquele que é adotado aqui: reconhecimento da humanidade de outrem. Tal constatação, em si mesma, não levanta qualquer problema; simplesmente, esse é o único sentido que se opõe à "barbárie". O sentido adotado por W. Benjamin também não coincide com aquele atribuído a "culturas", enquanto conjunto dos modos e estilos de vida; os bens em que ele pensa, com toda a evidência, limitam-se às obras. Ora, o conceito "obras" não se opõe à barbárie: elas podem trazer a marca da barbárie e da misantropia; eis o que chega a ser banal. No entanto, a equiparação entre esses dois termos nada teria de paradoxal.

Será que, por isso, pode-se dizer que todas as obras do passado constituem, ao mesmo tempo, um documento de barbárie? A afirmação aplica-se perfeitamente a monumentos, tais como as pirâmides do Egito ou os templos de Angkor, ou às catedrais góticas da França, talvez, a qualquer maravilha arquitetural que tenha contado com a colaboração de um gênio visionário e de um dirigente político que pôs a trabalhar uma multidão de operários. Mas, diante da generalização dessa observação, duas objeções ocorrem imediatamente ao espírito. A primeira é que se torna difícil encontrar o equivalente dessas massas de escravos no caso de numerosas outras obras: qual corveia teria sido imposta para que surgissem as obras de Safo, Shakespeare ou Van Gogh? Quanto à segunda objeção, ela refere-se ao fato de que, contrariamente à opinião dos adeptos do materialismo histórico, as condições de origem não determinam inteiramente o sentido de uma obra: criada na corte de um rei, ela pode servir de inspiração àqueles que hão de derrubar esse monarca; as obras dos escritores, cidadãos das nações colonizadoras, acabaram ajudando na libertação dos povos colonizados.

Uma redução semelhante da civilização e da cultura unicamente às obras encontra-se em numerosos outros autores europeus; na maior parte do tempo, suas razões são diferentes do ponto de vista de W. Benjamin. Com efeito, na história deste pensador, a entidade "Europa" nem sempre foi um exemplo de alta civilização; além disso, na perspectiva das culturas, outras tradições podem ser colocadas no mesmo plano. Se, em compensação, nos limitarmos às obras, como será possível evitar um intenso sentimento de orgulho quando nos damos conta de fazer parte da mesma tradição de alguns dos maiores gênios da humanidade? Esse motivo está profusamente presente em um livro, *A raiva e o orgulho*, da jornalista italiana Oriana Fallaci – seu panfleto antimuçulmano –, publicado algum tempo antes de sua morte.

"Fico incomodada pelo simples fato de falar de duas culturas, escreve ela. Irrita-me o fato de colocá-las no mesmo plano." Para comprovar a incomensurá-

33. BENJAMIN, W. *Œuvres*, 2 vols. T. I. Paris: Denoël, 1971, p. 281.

vel superioridade de uma das culturas em relação à outra, O. Fallaci estabelece duas séries de nomes próprios: do lado europeu, encontramos Homero, Sócrates e Fídias, Leonardo Da Vinci e Rafael, Beethoven e Verdi, Galileu e Newton, Darwin e Einstein; e do lado muçulmano, "apesar de suas insistentes buscas", ela encontra apenas "Maomé com seu Alcorão, Averróis com seus méritos de erudito e o poeta Omar Khayyam". Ora, ela faz questão de sublinhar que "Dante Alighieri me agrada mais que Omar Khayyam"[34] e que as *Mil e uma noites*. Alguns leitores – mesmo que fiquem um tanto irritados com o tom peremptório de O. Fallaci ou com o racismo que aflora em suas afirmações – estão de acordo, sem dúvida, para preferir o conjunto das obras da 1ª série, em vez da 2ª, e afirmar que a jornalista tem o mérito de proclamar, em alto e bom som, o que cada um pensa em seu foro íntimo, mas sem ter a ousadia de exprimi-lo por recear ser fulminado pelos raios do "politicamente correto" (ainda que se trate de uma falsa impressão: livros semelhantes ao de O. Fallaci e de outros islamófobos têm aparecido, regularmente, nas listas dos *best-sellers*).

Seria possível, evidentemente, formular algumas reservas a propósito de determinados detalhes. Por exemplo, afirmar que as *Mil e uma noites* deveriam ser comparadas com outras coletâneas de contos populares, tais como os contos dos irmãos Grimm e não a Platão, nem a Dante; e que, deste ponto de vista, a equiparação nada teria de chocante (mas, quem estaria disposto a escolher uma coletânea em detrimento da outra?). Poderíamos acrescentar que Averróis não é o único filósofo muçulmano e que, além disso, não se trata de um simples comentarista. Formula-se, também, a questão de saber a razão pela qual o nome de Omar Khayyam é o único a persistir na memória de O. Fallaci quando, afinal, o próprio Dante conhecia os poetas árabes que o haviam precedido, ou que Goethe admirava tanto Hafiz que a obra deste poeta lhe serviu de inspiração para seu *Divã ocidental-oriental*. Mas, se nos limitássemos a tais observações de método e de história, passaríamos ao lado do essencial, ou seja, a redução da civilização e das culturas unicamente às obras. Já insisti sobre a ausência de uma relação direta entre as obras e a civilização; convém voltar, aqui, à relação estabelecida entre as obras e as culturas.

Constatar que a cultura muçulmana (no pressuposto de que ela seja uma entidade única e homogênea) não tenha produzido um Michelangelo ou que a cultura zulu não tenha engendrado um Tolstoi (como havia sido observado, há pouco, pelo romancista Saul Bellow) não é falso, mas trata-se de uma informação insignificante: todos nós sabemos que, em sentido estrito, o qualificativo de romance é atribuído a um gênero oriundo da tradição europeia, contemporâneo ao surgimento do individualismo, aliás, como a escultura e a pintura haviam surgido no Renascimento. Reciprocamente, a cultura zulu, assim como a cultura persa, conhecem gêneros e formas de expressão completamente ignorados pelos europeus. Se a comparação entre *Hadji-Murat* de Tolstoi e as narrativas tchetchenas da mesma época tem sentido é porque, neste caso, tratam-se de relatos que se referem aos mesmos acontecimentos: as duas culturas incluem um mínimo de traços em comum.

Além dessa evidência, pode-se observar, de novo, que a tradição ocidental caracteriza-se não só pela existência de grandes cientistas, mas também pela possibilidade de estabelecer uma separação estanque entre a própria pesquisa e suas consequências, sejam elas positivas ou negativas. No âmago da cultura ocidental é que, além de ter sido descoberto o segredo da fissão do átomo, foi tomada a decisão de lançar a bomba atômica sobre algumas centenas de milhares de japoneses, graças provavelmente ao mesmo mecanismo de fragmentação e dissociação entre fim e meios, entre moral e conhecimento. Ao falar da revolução neolítica, Jared Diamond escreve o seguinte: "No balanço dos especialistas sobre as capacidades desenvolvidas pelas sociedades humanas, após a aparição da agricultura, convém lembrar-se que – além de gênios, tais como Michelangelo e Shakespeare – existiram exércitos permanentes de assassinos profissionais"[35]. Eis por que as opiniões segundo as quais determinada cultura, considerada como um todo, seria superior a outra são, afinal de contas, desprovidas de sentido; no entanto, pode-se condenar os atos de barbárie, independentemente da cultura que os tenha perpetrado, assim como defender que uma *Chaconne* de Bach é superior à *bourrée*, dança típica da Borgonha.

Outro mal-entendido surge da confusão entre os dois sentidos de "civilização" e "cultura", dependendo de seu uso no singular ou no plural; podemos nos questionar se essa confusão é sempre involuntária. O historiador e filólogo, Ernest Renan, proferiu em sua conferência, "Qu'est-ce qu'une nation?" (O que é uma nação?) (1881), esta célebre frase: "Antes das culturas francesa, alemã e italiana, existe a cultura humana"[36]. Nesta fórmula, E. Renan argumenta contra

34. Original de O. Fallaci, publicado em 2002, ainda no rescaldo dos atentados de 11 de setembro de 2001, em Nova York. Tradução francesa: *La Rage et l'Orgueil*. Paris: Plon, 2002, p. 99, 101 e 93.

35. DIAMOND, J. *Le troisième chimpanzé*. Paris: Gallimard, 2000, p. 228-229.

36. RENAN, E. *Œuvres complètes*, 10 vols. T. 1. Paris: Calmann-Lévy, 1947, p. 901.

o que ele apresenta como a concepção alemã das relações entre comunidade e indivíduo em que este é inteiramente determinado pelo grupo do qual é oriundo; por sua vez, o historiador adere ao princípio do Século das Luzes, enunciado por Montesquieu que reivindicava sua identidade como homem necessariamente e francês somente pelo acaso de seu nascimento em determinado lugar, em vez de outro.

Entretanto, um problema aparece com a repetição do termo "cultura" na frase de E. Renan que é a própria razão pela qual ela é memorável: colado ao adjetivo "humana", o termo "cultura" tem um sentido diferente daquele que ele assume quando precede "francesa". A cultura humana é um sinônimo das capacidades intelectuais e morais dos seres humanos, enquanto a cultura francesa é um conjunto de características que se consolidaram no decorrer da história. Somente ao estabelecer a distinção entre esses dois sentidos é que se pode justificar a palavra "antes" nessa frase: o cérebro humano possui determinadas disposições gerais para a fala antes que a criança aprenda a falar uma língua particular. Em compensação, se abordamos a ordem em que se sucedem o local e o universal, é claro que a aprendizagem dos direitos humanos vem "depois" da aquisição da língua e da cultura nacionais: nenhuma criança aprende a falar e a refletir em uma língua universal, simplesmente humana; além disso, é somente depois de se tornar adulta que ela descobre as leis universais da lógica. O mesmo ocorre com a moral: a separação entre o binômio nós/eles e bem/mal é uma aquisição tardia, posterior à infância. A versatilidade dos dois sentidos de "cultura" permite que E. Renan elabore uma frase atraente, mas deixa confuso o sentido de sua afirmação.

Encontra-se um deslize comparável no sentido das palavras utilizadas por outro autor que, atualmente, tenta chamar nossa atenção contra os perigos do fundamentalismo muçulmano. No livro, *As religiões assassinas*, Élie Barnavi (ex-embaixador de Israel, na França) justifica o título de sua conclusão – "Contra o 'diálogo entre as civilizações' – da seguinte forma: "Além da civilização, existe a barbárie; ora, entre as duas, o diálogo é impossível"[37]. Desta vez, é o termo "civilização" que monopoliza o paradoxo: se dissermos (como faço, também, nestas páginas) que "civilização" se opõe à "barbárie", é impossível falar, na mesma sequência, de civilizações no plural – seja para pregar o diálogo ou, como ocorre no caso de E. Barnavi, a guerra. Entre as culturas, no plural, é que existe a possibilidade do diálogo, do intercâmbio e da interação. De forma mais precisa: qualquer cultura já é feita, também, pelo encontro de culturas; ocorre que alguns desses contatos estabeleceram-se à força, foram impostos pela espada, enquanto outros surgiram de maneira pacífica. Será absurdo incentivar estes últimos em detrimento dos primeiros? Nenhuma cultura está reduzida à barbárie; facilitar o conhecimento mútuo das culturas é, inclusive, um dos melhores meios para fazê-la recuar. Torna-se difícil imaginar que E. Barnavi não se tenha apercebido do duplo sentido com o qual, neste contexto, ele sobrecarrega o termo "civilização".

O terceiro tipo de mal-entendido parece derivar do fato de que alguns autores apresentam a relação entre "civilização" e "culturas" como uma antinomia: se apreciamos uma, devemos renunciar às outras, ou vice-versa. Em um texto famoso, intitulado "Raça e história" e datando de 1952, Claude Lévi-Strauss enfatiza a mesma legitimidade de todas as culturas; ele afirma que cada uma se organizou em torno da solução de um problema particular. Entre outros aspectos, a cultura ocidental dedicou-se, há alguns séculos, a encontrar recursos mecânicos cada vez mais poderosos; os esquimós e os beduínos conseguiram adaptar-se, de forma mais eficaz que os outros, a condições geográficas hostis; o Extremo Oriente controla melhor as relações entre corpo e espírito; os aborígenes australianos elaboraram as mais complexas relações familiares; e assim por diante.

Para muitas pessoas, na França, a repercussão desse texto teve a ver com o reconhecimento da dignidade das culturas diferentes das ocidentais. Mas C. Lévi-Strauss dá outro passo: ele recusa a pertinência da oposição entre "civilização" e "barbárie"; por conseguinte, a própria ideia de civilização. Nem por isso, ele ignora a existência da barbárie, definindo-a como o fizemos neste livro: é a atitude que consiste em lançar os outros fora da humanidade. Entretanto, ele acredita observar, a esse respeito, o que designa como "um paradoxo bastante significativo" que reside no próprio ato de considerar fulano ou sicrano como bárbaro: "Ao recusarmos a humanidade àqueles que aparecem como os mais 'selvagens' ou 'bárbaros' de seus representantes, limitamo-nos a tomar-lhes de empréstimo uma de suas atitudes típicas. O bárbaro é, antes de mais nada, o homem que acredita na barbárie"[38]. Na sequência, C. Lévi-Strauss recusa-se a proferir qualquer juízo a respeito das culturas e de seus elementos: todas as sociedades são igualmente boas (ou más), os juízos de valor são necessariamente relativos e os julgamentos transculturais são impossíveis.

37. BARNAVI. E. *Les Religions meurtrières*. Paris: Flammarion, 2006, p. 135 e 137.

38. Texto de 1952, reeditado e corrigido: LÉVI-STRAUSS, C. *Anthropologie structurale deux*. Paris: Plon, 1973, p. 383-384.

Na verdade, neste aspecto, eis o que é, sobretudo, paradoxal: o próprio raciocínio de C. Lévi-Strauss. Se definirmos, de acordo com sua definição, a barbárie como lançar fora da humanidade alguns de seus membros, não nos tornamos, de modo algum, bárbaros ao denunciar os atos de barbárie: para isso, basta reconhecer que a barbárie não é desumana, portanto, deixar de excluir os bárbaros da humanidade. O paradoxo só existe se tivermos postulado, anteriormente, a bondade fundamental da humanidade; ora, ao qualificar alguém como humano, posso pensar também ou, até mesmo, antes de tudo, em sua capacidade de torturar. O bárbaro não é, de modo algum, aquele que acredita na existência da barbárie, mas quem está convencido de que uma população ou um indivíduo não pertencem plenamente à humanidade e merecem tratamentos que ele recusaria resolutamente aplicar a si mesmo. O sentido absoluto de "civilização" não desaparece pelo fato de que cada um seja capaz de ver, em primeiro lugar, o cisco no olho do vizinho e ignorar a trave no próprio olho: os atos de barbárie são considerados como tais em todas as latitudes. Uma constatação dessa natureza não impede que se reconheça a pluralidade das culturas, como é recomendado por C. Lévi-Strauss: para ser capaz de *me* considerar bárbaro, devo, antes de mais nada, admitir a existência da barbárie.

Em outros autores, encontra-se o raciocínio inverso; desta vez, defende-se que a manutenção do eixo civilização-barbárie deve implicar uma recusa de reconhecer a legítima pluralidade das culturas. Um exemplo dessa postura aparece no livro de Alain Finkielkraut, *A derrota do pensamento*, que se apresenta, em parte, como um questionamento do pensamento de C. Lévi-Strauss sobre as culturas. Depois de ter traçado uma história, um tanto sumária, do pensamento europeu do Iluminismo, o autor exprime seu receio de que o reconhecimento das culturas múltiplas venha a suprimir a ideia de civilização. "Ao limitar-nos a falar de cultura no plural, recusamos aos homens de épocas diversas ou de civilizações longínquas a possibilidade de comunicarem-se em torno de significações pensáveis ou de valores que se elevam do perímetro em que eles haviam surgido"[39]. Em suma, a pluralidade das culturas mata a universalidade dos julgamentos.

Tal conclusão está longe, porém, de ser inevitável. A civilização não se opõe à cultura, nem a moral aos costumes, tampouco a vida com o pensamento à vida cotidiana (a popularidade dessa ideia é insuficiente para torná-la adequada); na realidade, uma alimenta-se com a outra. A existência de culturas múltiplas não impediu contatos e influências recíprocas, às vezes, até mesmo a glorificação sistemática de uma no seio da outra. Um passo decisivo em direção a uma civilização mais aprofundada será dado no dia em que for aceito que, embora humanos como nós, os outros têm uma cultura diferente da nossa, organizam sua sociedade de maneira diferente da organização adotada para a nossa sociedade e possuem costumes diferentes dos nossos. Ter uma cultura não significa ficar confinado nela; e, a partir de cada cultura, pode-se aspirar a valores de civilização.

Não há, em suma, qualquer obrigação de concordar com esses autores ao recusarem um dos termos da relação; afinal, podemos tirar proveito da afinidade que eles têm com o outro. Vamos insistir outra vez: a pluralidade das culturas (um fato incontestável) não impede, de modo algum, a unidade da humanidade (outro fato incontestável), nem, portanto, o julgamento que estabelece a realidade dos atos de barbárie e dos gestos civilizados. Nenhuma cultura traz em seu bojo a marca de barbárie, nenhum povo é definitivamente civilizado; todos podem tornar-se bárbaros ou civilizados. Esse é o caráter próprio da espécie humana.

39. FINKIELKRAUT, A. *La défaite de la pensée*. Paris: Gallimard, 1987, p. 123.

2
As identidades coletivas

A cultura prefere sempre o que alimenta os homens ao que nutre a cultura.
GARY, R. *Ode à l'homme que fut la France.*

Hoje em dia, nos países ocidentais, a identidade coletiva não é assim tão prestigiada, uma vez que é atingida pela suspeita de ser uma espécie de conspiração contra a liberdade individual. Prefere-se valorizar nessa identidade, enquanto traço especificamente humano, a capacidade de cada um para se opor a qualquer determinação exterior, a qualquer hereditariedade física ou cultural; a esse aspecto, acrescentam-se outras razões, bastante diversificadas, para contestar a pertinência dessa noção. Como exemplo, são citados todos aqueles que, involuntariamente, perdem sua identidade coletiva: em decorrência de necessidades econômicas ou de condicionantes políticas, eles são obrigados a abandonar seus países e deparam-se com um mundo em que os movimentos de populações se multiplicam e são cada vez mais acelerados. Na outra extremidade do espectro social, é valorizada a existência de uma elite mundializada, composta por prósperos homens de negócios, por *stars* da mídia e do espetáculo, mas também cientistas e escritores de reputação, que passam grande parte do tempo nas salas de espera dos aeroportos, falam com facilidade várias línguas e afirmam que, por toda parte, se sentem em casa.

Esse abandono da identidade coletiva não é evidentemente compartilhado por todos, nem nos países ocidentais, tampouco, e sobretudo, no resto do mundo. Para compreender as razões e os desafios desse desacordo, deve-se observar, com maior atenção, as várias espécies dessas identidades coletivas. Ao evitar uma análise demasiado meticulosa, vou propor a distinção, no mínimo, entre filiação cultural, identidade cívica e adesão a um ideal político e moral. Eis o que nos permitirá vislumbrar os conflitos que, às vezes, surgem entre elas; o ministério francês da Identidade Nacional, recém-criado, servirá de ilustração para os efeitos da confusão entre esses aspectos.

Pluralidade das culturas

O ser humano, como vimos, nasce no seio da natureza, assim como, sempre e necessariamente, de uma cultura. A primeira característica da identidade cultural inicial é que ela é imposta no decorrer da infância, em vez de ser o resultado de uma escolha. Ao vir ao mundo, o filhote de homem está mergulhado na cultura de seu grupo que lhe é anterior. O fato mais saliente, mas também provavelmente mais determinante, é que nascemos necessariamente no seio de *uma* língua – aquela que é falada por nossos pais ou pelas pessoas encarregadas de cuidar de nós. Ora, a língua não é uma ferramenta neutra, mas está impregnada de pensamentos, ações e julgamentos, legados pelo passado; ela descreve a realidade, de maneira particular, transmitindo-nos imperceptivelmente uma visão do mundo. A criança não pode evitar absorvê-la; ora, essa maneira de conceber-lo transmite-se de geração em geração.

A amplitude dos traços herdados no decorrer da infância pode sofrer consideráveis mudanças. A língua é comum a milhões, até mesmo, dezenas ou centenas de milhões de pessoas. No entanto, recebemos também outras heranças, mais restritas, do grupo humano no seio do qual crescemos: as maneiras de se movimentar e de organizar o tempo ou o espaço, assim como de se relacionar com as outras pessoas – em suma, os modos de vida. No decorrer da infância, adotamos também gostos alimentares que permanecem em nós ao longo de nossa existência, interiorizamos algumas paisagens, memorizamos cantilenas, melodias que constituirão nosso universo mental. Tal filiação local é a mais "quente", a mais afetiva de todas as afinidades; além disso, para cada um de nós, ela é uma parte preciosa de nossa identidade.

Um pouco mais tarde, o círculo alarga-se porque as crianças começam a frequentar a escola, na qual elas aprendem elementos da história do próprio país: alguns grandes acontecimentos do passado, os nomes dos personagens relevantes, além dos símbolos mais comuns. Elas familiarizam-se com as obras literárias propostas pelos programas escolares e, igualmente, com os nomes dos cientistas e artistas que fazem parte da memória coletiva. A língua comum e um conjunto de referências compartilhadas constituem o que veio a ser designado por "cultura essencial"[1], ou seja, o domínio dos códigos comuns que permitem compreender o mundo e dirigir-se a outrem – cultura de base na qual se implantam os saberes próprios das diferentes áreas do conhecimento, arte ou ciência, religião ou filosofia; tais códigos são todos dados previamente e não escolhidos livremente por cada um.

1. CONCHE. M. *Les fondements de la morale*. Paris: Mégare, 1990.

Outro traço da filiação cultural de cada um salta, imediatamente, aos olhos: é que possuímos não uma, mas várias identidades culturais que podem encaixar-se ou apresentar-se como conjuntos em interseção. Por exemplo, um francês é sempre oriundo de uma região – digamos, do Berry – mas, por outro lado, ele compartilha algumas de suas características com todos os europeus: portanto, ele participa, ao mesmo tempo, das culturas do Berry, francesa e europeia. Além disso, no interior de uma só entidade geográfica, as estratificações culturais são múltiplas: existe a cultura dos adolescentes e a dos aposentados, a cultura dos médicos e a dos garis, a cultura das mulheres e a dos homens, a dos ricos e a dos pobres. Tal indivíduo reconhece-se, ao mesmo tempo, na cultura mediterrânea, cristã e europeia.

Ora, e eis o essencial, essas diferentes identidades culturais não coincidem entre si, nem formam territórios claramente delimitados em que fosse possível verificar uma sobreposição perfeita entre esses diversos ingredientes. Qualquer indivíduo é pluricultural; em vez de ilhotas monolíticas, as culturas constituem uma miscelânea de aluviões. A identidade individual provém do encontro entre múltiplas identidades coletivas no seio de uma só e única pessoa; cada uma de nossas numerosas filiações contribui para a formação do ser único que somos. Os homens não são totalmente semelhantes, nem inteiramente diferentes; por ser plural em si mesmo, cada um de nós compartilha seus traços constitutivos com grupos bastante variados, mas combinando-os à sua maneira. A coabitação das diferentes filiações culturais em cada um de nós, em geral, não cria qualquer problema, o que, por sua vez, deveria suscitar nossa admiração: à semelhança de um prestidigitador, manipulamos essa pluralidade com a maior facilidade!

A identidade individual resulta do cruzamento entre várias identidades coletivas; não se trata de um caso isolado. Qual será a origem da cultura de um grupo humano? Apesar de paradoxal, eis a resposta: ela provém das culturas anteriores. Uma nova cultura surge do encontro entre várias culturas de dimensões menores, ou da decomposição de uma cultura mais ampla ou da interação com uma cultura vizinha. Nunca temos acesso a uma vida humana anterior ao advento da cultura. E com toda a razão: as características "culturais" já estão presentes em outros animais e, em particular, entre os primatas.

Não existem culturas puras; pelo contrário, todas elas são mistas (ou "híbridas", ou "mestiças"). Os contatos entre grupos humanos recuam às origens da espécie e deixam sempre vestígios na maneira como os membros de cada grupo se

comunicam entre si. Por mais longe que recuemos na história de um país, tal como a França, acabamos sempre por identificar um encontro entre várias populações, portanto, várias culturas: gauleses, francos, romanos e muitos outros povos.

É possível observar um exemplo particularmente eloquente do que produz o encontro de culturas na América, no século XVI, no decorrer dos anos seguintes à conquista do México pelos soldados espanhóis. O conflito entre as duas forças políticas teve um efeito devastador: nada resta das estruturas legais e administrativas, em vigor no tempo de Moctezuma (ou, mais para o Sul, de Atahualpa). As duas culturas – espanhola e asteca – ignoravam-se totalmente antes de 1519; elas eram diferentes na língua, religião, memória coletiva e costumes. O encontro não as deixa intactas, sem que tenha implicado o desaparecimento completo de uma delas. Bastante rapidamente, um papel ativo foi desempenhado por indivíduos que, oriundos de uma das culturas, chegam a adquirir um conhecimento aprofundado da outra e assumem a função de mediadores. Assim, alguns espanhóis caem nas mãos dos indígenas e acabam por adotar numerosos traços do novo modo de vida; por outro lado, uma vez terminada a conquista, certos indígenas aprendem o castelhano, transcrevem a própria língua com a ajuda do alfabeto latino e produzem textos que participam, simultaneamente, das duas culturas.

Um dos exemplos mais complexos dessa mestiçagem cultural é fornecido pela obra do dominicano espanhol Diego Duran. Como sua intenção inicial consistia em extirpar as superstições pagãs dos indígenas, ele viu-se obrigado a aprofundar seu estudo e, com o passar do tempo, acabou por se deixar influenciar pelo material de sua pesquisa. Ele escreveu, também, uma história da conquista em que passa, em numerosas oportunidades, do ponto de vista dos espanhóis para a visão dos astecas, e inversamente, de modo que seu leitor chega inevitavelmente a esta conclusão: trata-se de um novo ponto de vista, ou seja, *mexicano*. Em todo esse território, o ritual cristão será "contaminado" pelas tradições pré-colombianas e foi assim que surgiu uma nova cultura: a do México[2].

Outro traço das culturas, também fácil de identificar, é que elas estão em perpétua transformação. Todas as culturas passam por mudanças, mesmo admitindo que as alterações nas culturas chamadas "tradicionais" ocorram de forma menos natural e menos rápida que naquelas designadas por "modernas". Tais

2. A tradução francesa da narrativa de D. Duran encontra-se em *Récits aztèques de la conquête*. Paris: Le Seuil, 1983, p. 243-355. Cf. TODOROV, T. *La conquête de l'Amérique*. Paris: Le Seuil, 1982. • "Duran ou le métissage des cultures". In: GRUZINSKI, S. *La colonisation de l'imaginaire*. Paris: Gallimard, 1988. • *La pensée métisse*. Paris: Fayard, 1999.

modificações têm múltiplas razões: uma vez que cada cultura engloba várias outras, ou é a interseção com outras, seus diferentes ingredientes formam um equilíbrio instável. Por exemplo, a outorga do direito de voto às mulheres, na França, em 1944, permitiu-lhes participar ativamente da vida pública do país: assim, verificou-se uma transformação da identidade cultural francesa. Do mesmo modo, vinte e três anos mais tarde, quando as mulheres conseguiram o direito à contracepção, tal medida implicou uma mutação da cultura francesa. Se a identidade cultural fosse algo de imutável, a França não se teria tornado, em um primeiro momento, cristã e, em seguida, laica. Ao lado dessas tensões internas, existem também os contatos externos com as culturas vizinhas ou longínquas que, por sua vez, provocam alterações; antes de influenciar as outras culturas do mundo, a cultura europeia já havia absorvido as influências da cultura egípcia, mesopotâmica, persa, indiana, islâmica, chinesa...

Convém acrescentar, ainda, as pressões exercidas pela evolução de outras séries constitutivas da ordem social, seja ela econômica, política e, até mesmo, física. Tais mudanças são tanto mais fáceis na medida em que as culturas – memória comum, regras da vida em sociedade – formam-se por aglutinação e adição, estando desprovidas do rigor de um sistema. Neste sentido, elas assemelham-se ao léxico de uma língua, em vez de sua sintaxe: é sempre possível acrescentar um novo termo, enquanto outro pode cair facilmente em desuso. Entretanto, a imagem mais falante é, ainda, aquela do mítico barco dos argonautas, chamado *Argo*: cada tábua, cada corda, cada prego teve de ser substituído em decorrência da longa duração da viagem. O barco que volta ao porto, muitos anos mais tarde é, do ponto de vista material, completamente diferente daquele que havia começado a viagem; no entanto, trata-se sempre do mesmo barco, *Argo*. A unidade de função prevalece em relação à diferença de substância, o nome idêntico conta mais que o desaparecimento de todos os elementos de origem. Todavia, a identidade mutável das culturas não deve nos levar a renunciar à própria noção de cultura, como ocorreu com alguns antropólogos que tiveram dificuldade em pensar uma entidade, cujo conteúdo evolui constantemente. As culturas estão em permanente transformação – mas, sem cultura comum ao grupo, o ser humano se estiola. Pode-se reconhecer a necessidade de falar das culturas sem cair nos defeitos do "culturalismo", ou dedução de todos os traços do indivíduo a partir de sua filiação cultural, à semelhança do procedimento adotado pelo racismo no passado.

Se conservarmos presentes no espírito esses dois traços da cultura – pluralidade e variabilidade – constataremos como são desconcertantes as metáforas

mais comumente utilizadas a seu respeito. Diz-se, por exemplo, que um ser humano é "desenraizado" e tem-se pena dele: mas, tal assimilação dos homens às plantas é ilegítima porque o homem nunca é o produto de uma só cultura; além disso, o mundo animal distingue-se do mundo vegetal precisamente por sua mobilidade. As culturas não têm essência, nem "alma", apesar das páginas admiráveis escritas sobre esse tema. Ou, ainda, fala-se da "sobrevida" de uma cultura (desta vez, humanizando as representações, em vez de desumanizar o homem), entendendo por esse qualificativo sua conservação sem qualquer mudança; ora, a cultura sem alterações é, precisamente, uma cultura morta. A expressão "língua morta" é, por sua vez, muito mais criteriosa: o latim foi considerado como tal no dia em que deixou de sofrer mudanças. Nada é mais normal e comum do que o desaparecimento de um estado precedente da cultura e sua substituição por um novo estado.

Entretanto, por razões fáceis de compreender, essa evidência tem dificuldade a ser aceita pelos membros do grupo. A diferença entre as identidades individual e coletiva é, neste aspecto, esclarecedora. Mesmo que sonhássemos em descobrir, um dia, em nós um ego "profundo" e "autêntico", como se ele estivesse à nossa espera, pacientemente encafuado em algum lugar de nosso foro íntimo, estamos conscientes das mudanças, deliberadas ou não, sofridas por nosso ser: elas são percebidas como normais. Cada um se lembra dos acontecimentos relevantes de seu passado; é possível, também, tomar decisões que modificam nossa identidade, ao trocar de trabalho, ou de companheiro(a), ou de país. A pessoa nada é além do resultado das inumeráveis interações que balizam uma vida.

O que se passa com a identidade coletiva é completamente diferente: além de estar pronta no momento em que é descoberta pelo indivíduo, ela se torna o alicerce invisível a partir do qual se constrói sua identidade. Mesmo que, observada do exterior, qualquer cultura seja mista e variável, ela acaba sendo considerada pelos membros da comunidade – caracterizada por seus traços – como uma entidade estável e distinta, fundamento de sua identidade coletiva. Por essa razão, qualquer mudança que afete minha cultura é vivenciada como um atentado à minha integridade; basta comparar a facilidade com a qual aceito, se é que sou capaz disso, falar uma nova língua no decorrer da visita de um país estrangeiro (acontecimento individual) e o dissabor que experimento quando, na rua em que sempre morei, não consigo escutar além de palavras e sotaques incompreensíveis (acontecimento coletivo). O que se encontrou na cultura de origem não é chocante porque esta serviu para a própria formação da pessoa; em compensação, o que muda pela força das circunstâncias – fora do controle do indivíduo – é

percebido como uma degradação por fragilizar nosso sentimento de existir. A época contemporânea, no decorrer da qual as identidades coletivas são intimadas a se transformarem cada vez mais rapidamente é, portanto, também a época em que os grupos adotam uma atitude cada vez mais defensiva, ao reivindicarem obstinadamente sua identidade de origem.

A cultura como construção

Essas duas características das culturas permitem compreender o motivo pelo qual a representação que os membros de uma comunidade se fazem de sua cultura não é algo de automático; pelo contrário, trata-se do produto de uma construção que se processa em todos os instantes. As práticas sociais de um grupo são múltiplas e variáveis; ora, para construir uma representação, deve-se proceder a escolhas e combinações – em vez de refletirem passivamente a natureza das coisas, essas operações vão organizá-las de maneira peculiar. Por conseguinte, os indivíduos encontram-se imersos, não em contatos puramente físicos com o mundo, mas em um conjunto de representações coletivas que, em determinado momento, ocupam uma posição hierárquica predominante no âmago da cultura. Essas representações formam um saber oral que se transmite de geração em geração ou, então, encontram-se também consignadas por escrito; elas é que conferem sentido aos diferentes acontecimentos constitutivos da vida de uma pessoa. Neste sentido, a cultura é a imagem que a sociedade tem de si mesma: assim, é a essa representação que os indivíduos procuram identificar-se – ou da qual aspiram a libertar-se; mas ela não resulta mecanicamente dos próprios fatos. Vamos analisar um exemplo: nem todos os habitantes da França se tornaram cristãos de um dia para o outro. No entanto, em determinado momento, impôs-se a imagem segundo a qual a cultura francesa era cristã; e o mesmo ocorreu no dia em que, alguns séculos mais tarde, a França foi declarada laica. As representações não são simples reflexos dos fatos, nem somente aproximações estatísticas, mas resultam de escolhas e combinações que poderiam ter sido diferentes.

A hierarquia interna dos diversos ingredientes de uma cultura fixa-se ou modifica-se em razão de conflitos entre os grupos que os carregam no âmago da sociedade ou entre a sociedade inteira e seus parceiros externos. Assim, a religião torna-se o traço determinante quando o vizinho invasor possui uma religião diferente, como aconteceu com os irlandeses em relação aos ingleses na Irlanda ou, ainda, para os bósnios e os croatas diante dos sérvios. Mas, no caso dos bascos na Espanha, esse papel é desempenhado pela língua, já que eles são tão católicos

quanto os espanhóis que estão à sua volta. Neste ponto, o caso do Québec é, igualmente, revelador: enquanto a identidade quebequense se constituiu em relação com a população anglófona do Canadá, seu traço dominante foi a língua francesa. A política daí resultante, neste país de imigração, facilitou a chegada de grupos oriundos das antigas colônias francesas na África do Norte e na África Negra. Por conseguinte, o equilíbrio entre recém-chegados e autóctones foi modificado e estes tornaram-se conscientes de outro elemento de sua identidade, assim como da necessidade de colocá-lo em evidência, a saber: a religião. Os quebequenses católicos ou ateus não se reconhecem nos fiéis muçulmanos que se tornaram seus concidadãos; portanto, eles constroem diferentemente sua identidade.

Evidentemente, as representações são determinadas pelas práticas, mas, por sua vez, elas exercem uma influência considerável sobre os comportamentos: enquanto norma adotada explicitamente pela sociedade, mas também enquanto imagem do mundo – forçosamente incompleta e, portanto, infiel, embora compartilhada pela maioria da população. Qualquer percepção, como se sabe, é já uma construção: não por inexistência do mundo objetivo, mas por ser necessário escolher entre suas inumeráveis propriedades, em função de esquemas preestabelecidos para identificar objetos e acontecimentos que se apresentam "à nossa frente". A percepção mistura sempre "realidades" e "ficções". Tais esquemas, por sua vez, são antigas construções seletivas: a imagem do passado modifica a percepção presente.

Conhece-se perfeitamente, também, na psicologia do indivíduo, o mecanismo da "profecia autovalidante" ou "autorrealizadora". À força de ouvir que é malcomportada, uma criança vai interiorizar essa imagem negativa e acaba por exagerar, tornando-se ainda mais "malvada". Por julgar que nada deve à sociedade pela qual se sente rejeitada, ela a repele, por sua vez, e regozija-se com sua destruição. O mesmo fenômeno pode ser observado na conduta dos grupos no âmago de uma comunidade mais ampla: por exemplo, a população imigrante de determinada origem étnica será, ao mesmo tempo, identificada como distinta da maioria (seus membros têm uma aparência diferente, falam outra língua, têm costumes específicos) e depreciada (por terem dificuldade em dominar os códigos vigentes na sociedade global e por obterem menos sucesso que os outros). Em suma, é uma continuidade semelhante àquela que existe entre os dois sentidos do termo "bárbaro" para os gregos: esses indivíduos não falam nossa língua; portanto, não são civilizados. Por sua vez, eles interiorizam essa imagem de singularidade negativa e, a partir dessa percepção, modelam um comportamento que, percebido como agressivo, provoca a repressão, exercida pelas "forças da ordem", e a atitude hostil do resto da população. Tal repressão é sentida, então, pelo grupo discriminado como uma provocação, impelindo-o à revolta. Assim, desencadeia-se um círculo vicioso: a imagem concebida pelos vizinhos a respeito de determinado grupo modifica a imagem que o grupo se faz de si mesmo, a qual, por sua vez, orienta a conduta de seus membros e, finalmente, de novo, a imagem dos vizinhos.

Na base de cada cultura, encontra-se a memória coletiva do grupo que a carrega. Ora, uma memória é, em si mesma, necessariamente uma construção, ou seja, a seleção dos fatos do passado e sua disposição segundo uma hierarquia que não lhes pertence especificamente, mas lhes é transmitida pelos membros presentes do grupo. Tal memória coletiva, à semelhança de qualquer memória humana, opera uma triagem radical entre os inumeráveis acontecimentos do passado: eis por que o esquecimento é tão constitutivo da identidade quanto a salvaguarda das lembranças. A triagem dos fatos e sua disposição hierárquica não são operadas por cientistas especialistas (os historiadores tornam-se, inclusive, habitualmente "implicantes" em relação aos guardiões da memória!) mas, de preferência, por grupos de influência no interior da sociedade que procuram defender seus interesses. O objetivo desses grupos não é tanto o conhecimento exato do passado, mas o reconhecimento pelos outros de seu lugar na memória coletiva e, por conseguinte, na vida social do país.

Um exemplo eloquente da constante reconstrução a que está submetida a memória coletiva – e, portanto, também a cultura do país – encontra-se nas aspirações recentes de diversos grupos, na França como em outros países ocidentais, de assumir o papel de principal vítima no passado. E eis que no momento exato em que ser vítima de violências constitui um destino deplorável, tornou-se desejável, em uma democracia liberal contemporânea, obter o estatuto de antiga vítima de violências coletivas – aliás, estatuto que se transmitiria hereditariamente de geração em geração.

É significativo, neste aspecto, que uma mutação se tenha produzido na memória coletiva no sentido em que, atualmente, as antigas vítimas – em vez dos antigos heróis – é que são objeto do máximo de atenções e de solicitude: as injustiças sofridas adquiriram maior peso que as façanhas realizadas. Após a Segunda Guerra Mundial, falava-se com o maior respeito dos deportados políticos, antigos resistentes ao regime nazista: por sua ação, eles mereciam, portanto, o reconhecimento da pátria. A própria existência de deportados "raciais", ou seja, judeus, era frequentemente mantida em silêncio: considerando que eles nada tinham feito, não havia qualquer motivo para falar a seu respeito. Trinta anos mais tarde, a situação

inverteu-se e os antigos resistentes sentiram-se desdenhados porque a atenção deslocou-se para as vítimas da perseguição antissemita, objeto do crime supremo, ou seja, o crime contra a humanidade. As provações infligidas a essas vítimas, que não tinham empreendido qualquer ação, acabaram assumindo, portanto, uma importância maior. Essa consagração, no topo de uma hierarquia simbólica, da narrativa vitimária no lugar da narrativa heroica, dá testemunho indiretamente de um fortalecimento, entre nós, da ideia de justiça: quem teria a ideia de reivindicar sua situação de vítima se não havia a menor esperança de ver reconhecido seu sofrimento e de obter qualquer reparação?

Durante alguns decênios, a vítima por excelência foi identificada, portanto, com os deportados judeus, vítimas do nazismo. Entretanto, há vários anos, esse privilégio pouco invejável suscitou o desejo de um reconhecimento semelhante por parte de novos grupos que, no passado, haviam sofrido injustiças e maus-tratos, o que criou um fenômeno de concorrência de memórias. Tais reivindicações são carregadas, frequentemente, pelos filhos, netos ou descendentes mais afastados de outras antigas vítimas: os povos colonizados dos séculos XIX e XX, além das populações reduzidas à escravidão nos séculos XVII e XVIII. Elas assumem a forma, às vezes, de uma demanda de perdão ou, no mínimo, de reconhecimento público da falta cometida, por parte das autoridades do Estado, presidente ou parlamento. Na França, viu-se que tais críticas têm como contrapartida a demanda, por parte de outros grupos da população, no sentido de que seja reconhecido, publicamente, o papel positivo da colonização francesa ou, ainda, de que sejam erigidos monumentos à memória dos ex-membros da OAS*.

Essas lutas para reescrever a memória coletiva ilustram os processos de construção e de reconstrução a que é submetido, permanentemente, o passado, tendo obtido resultados palpáveis: há algum tempo, Napoleão está em via de deixar sua posição de herói nacional porque se presta maior atenção à voz de suas vítimas (transmitida pela reivindicação dos descendentes ou defensores dessas vítimas). Do ponto de vista da civilização – como, aliás, da própria história –, deve-se proscrever a leitura maniqueísta do passado, ou seja, a redução de sociedades e culturas inteiras ao papel de carrasco ou de vítima. Em compensação, convém valorizar o momento em que o indivíduo toma consciência da identidade do próprio grupo e torna-se capaz de observá-lo como se estivesse no lugar de outra pessoa; deste modo, ele adquire a possibilidade de perscrutar seu passado com um olhar crítico para reconhecer seus antigos vestígios tanto de humanidade, quanto de barbárie. Será impossível conhecer nossas próprias tradições e cultura se formos incapazes de tomar certa distância em relação a elas; em vez de confundir-se com a autoflagelação sistemática e o descrédito público, essa atitude tem a ver, sobretudo, com a segurança tranquila de ter tido sempre razão. Antes de mais nada, trata-se de substituir as manifestações de orgulho e as lágrimas de arrependimento por uma indagação sobre as causas e sobre o sentido dos acontecimentos passados.

* Sigla de *Organisation Armée Secrète* (Organização do Exército Secreto): organização paramilitar clandestina francesa que se opunha à independência da Argélia – decidida por plebiscito em 1º de julho de 1962 –, tendo empreendido várias ações terroristas, em 1961-1962, tanto na Argélia como na França Metropolitana [N.T.].

Funções da cultura

Para que serve a cultura? Segundo o ponto de vista adotado, pode-se dar respostas diferentes a essa questão. Ela desempenha o papel, como afirmei, de imagem e de chave de compreensão do mundo, sem a qual cada um teria a impressão de estar submerso em um caos angustiante. Ela serve de vínculo à comunidade que a compartilha e permite que seus membros se comuniquem entre si. Um ser totalmente inculto não é completamente humano. Mas, ela exerce também funções de outra ordem. Ela fornece a matéria e as formas indispensáveis para que cada indivíduo venha a construir a própria personalidade. O ser humano não se contenta com uma vida biológica, mas ele tem necessidade de se sentir vivo, o que só pode provir de sua inserção na sociedade especificamente humana: esta constitui seu meio incontornável porque ele é incapaz de encontrar, em si mesmo, as provas dessa existência. A consciência de si surge do reconhecimento pelos outros: o interumano precede e serve de fundamento ao humano[3].

Essa inserção assume várias formas: algumas são individuais – a criança procura o olhar da mãe, a apaixonada o de seu bem-amado –, enquanto outras são sociais, através da filiação ao grupo: sinto-me confirmado em minha existência se posso dizer para mim mesmo que sou um aluno, ou um camponês, ou um francês, se posso reconhecer-me em um grupo qualquer, cuja existência seja incontestável. O arcebispo sul-africano, Desmond Tutu, ex-presidente da "Comissão da Verdade e Reconciliação", lembra assim a interpretação tradicional africana da identidade: "É também um modo de dizer: 'Minha humanidade está ligada inextricavelmente à vossa'. Fazemos parte do mesmo fluxo de vida. Nós di-

3. Cf. TODOROV. T. *La vie commune*. Paris: Le Seuil, 1995, p. 95ss.

zemos: 'Um ser humano só existe através de outros seres humanos'. Não é, de modo algum, 'Penso, logo existo'. Isso significa sobretudo: 'Sou humano porque faço parte de um grupo. Sou um participante, compartilho'". (Enquanto ocidental típico, o poeta, Wystan Auden, reformula o adágio cartesiano em um sentido mais individualista: "Sou amado, logo existo"[4].)

O reconhecimento social pode vir sob a forma de uma distinção ou como simples filiação a uma identidade coletiva, à do grupo do qual se compartilha a cultura. Se o olhar dos outros não gratifica minha excelência individual, vou à procura da confirmação de meu ser na comunidade (de preferência, valorizada), da qual faço parte. Eis o que se designa por necessidade de filiação: um sentimento que não é, de modo algum, um anacronismo, mas um traço constitutivo da pessoa humana. Eis por que nunca será realizado o desejo que, às vezes, é formulado no sentido de se libertar do peso de qualquer identidade coletiva. É verdade que as identidades tradicionais se definham, muitas vezes, nos nossos dias: até certo ponto, a dos habitantes de determinado país, obrigados a fazer mais deslocamentos e a ter mais contatos com os estrangeiros; ainda mais, a dos membros dos grupos, territoriais ou sociais, no interior do país, condenados à mobilidade e à flexibilidade se eles pretendem ter sucesso em sua carreira. Todavia, na maior parte das vezes, a reação a essas condicionantes é a constituição ou a redescoberta de outras identidades coletivas, nem que fossem imaginárias ou provisórias, o que ilustra perfeitamente nossa necessidade vital. Essa filiação não serve forçosamente nosso interesse imediato; em compensação, ela nos traz uma satisfação profunda ao apaziguar nossas inquietações.

Apesar de nascer sempre no âmago de uma cultura, o ser humano não está destinado a ficar confinado em seus limites. Não se trata, de modo algum, de proceder a uma escolha entre "pertencer a uma cultura" e "agir como indivíduo livre": as duas atitudes não são excludentes. Pelo contrário, ter o domínio de sua cultura facilita a invenção individual – mas "ter o domínio" não significa, como é pretendido pelos integristas de todas as facções, "obediência cega". Ao recusarem a ideia do homem como folha virgem ou massa informe, os conservadores têm razão porque dispomos sempre de uma cultura inicial; mas nem por isso os reformistas ou revolucionários estão equivocados ao afirmarem a possibilidade da mudança. As culturas existem, sem serem imutáveis, tampouco impermeáveis

4. TUTU, D. *Il n'y a pas d'avenir sans pardon*. Op. cit., p. 39. • AUDEN, W., apud ARENDT, H. Remembering Auden. In: SPENDER, S. (org.). *W. H. Auden, a tribute*. Londres: Weidenfeld and Nicolson, 1975, p. 183.

umas às outras. Convém superar a oposição estéril entre duas concepções: por um lado, a do indivíduo desencarnado e abstrato que existe fora da cultura; e, por outro, a do indivíduo confinado por toda a vida em sua comunidade cultural de origem. Entre as espécies animais, a nossa caracteriza-se pelo papel acentuado dos mecanismos culturais e, ao mesmo tempo, por nossa maior capacidade de adaptação a novas condições, portanto, também de desprendimento de nosso meio de origem.

Eis o que já é possível observar no filhote do homem. Desde o primeiro ano de vida, a criança é animada por pulsões contraditórias. Com efeito, por um lado, ela deseja ser *reconfortada*, o que significa encontrar-se em um ambiente familiar, físico e humano: deste modo, ela fica tranquilizada por seu quarto e seus brinquedos, pela presença da mãe e do pai. Mas, por outro, ela pretende ficar *surpreendida*, ou seja, ela tenta descobrir e apropriar-se de novas posturas para o próprio corpo, ampliar seu espaço por meio de explorações e familiarizar-se com novas pessoas. Uma criança que se limitasse a procurar a segurança seria um deficiente mental e físico; uma criança que conhecesse apenas a novidade seria um ser instável e atormentado. Portanto, encontramos a necessidade de equilíbrio no adulto, mesmo que seja menos fácil de observar: os indivíduos procuram a filiação, certamente, e a confirmação de sua identidade; mas, ao mesmo tempo, eles são movidos pela curiosidade, pela capacidade de espanto e de admiração, pelo desejo de anexar novos domínios e, portanto, de transformar sua cultura original. Esses dois ingredientes do psiquismo humano são ambos indispensáveis para seu funcionamento e seria impossível não só escolher um em detrimento do outro, mas também de resolver a antinomia do determinismo e da liberdade, ou da unidade e da diversidade.

No momento da descolonização, um conflito acabou surgindo entre duas opções. Bastaria substituir o nacionalismo britânico pelo nacionalismo queniano, ou o dos franceses pelo nacionalismo dos argelinos? A cultura dominante do colonizador teria sido rechaçada por outra cultura hegemônica, de origem local, mas o indivíduo teria ficado sempre submetido – porventura, ainda mais – à coletividade. Ou, então, seria possível sonhar também com uma libertação mais radical, não só a do grupo em relação a outro grupo, mas também a do indivíduo em relação ao próprio grupo?

Pretender confinar o indivíduo em seu grupo de origem é ilegítimo porque tal postura equivaleria a negar a característica preciosa da espécie humana, a saber: a possibilidade de desprender-se do que lhe havia sido dado para preferir sua própria escolha. Os nazistas inscreviam o termo *Jude* na carteira de identida-

de de cada judeu, impedindo-o de esquecer, um só instante, sua origem. Nos dossiês da polícia política, na ex-URSS, o indivíduo era identificado pelos estigmas de sua origem "burguesa", da qual ele nunca podia se emancipar. Voltaire escreveu: "Todos os homens nasceram com o direito natural de escolherem uma pátria"[5], o que é uma teoria sem embasamento na realidade – as pátrias têm igualmente sua palavra a dizer para acolher os homens; mas é verdade que impedir o indivíduo de trocar de cultura, ou punir a mudança de religião como uma apostasia, conduz-nos em direção ao polo da barbárie. Nunca poderemos libertar-nos de alguns traços decididos pela genética: a não ser por meio de uma operação problemática, estou condenado a conservar meu sexo, minha aparência física, assim como a configuração individual de meu corpo. Mas justamente, neste aspecto, a cultura não se confunde com a natureza.

Algumas condições exteriores revelam-se favoráveis a esse distanciamento. Se o grupo portador de uma cultura é perseguido ou discriminado, o afastamento em relação a suas tradições pode ser vivenciado como uma traição e, portanto, rejeitado. As perseguições nazistas levaram numerosos judeus, anteriormente, "assimilados", a descobrir ou a redescobrir as tradições judaicas. Em nossos dias, as discriminações que, às vezes, são impostas aos magrebinos nos países ocidentais provocam em alguns deles a reivindicação orgulhosa da identidade de origem e o desejo de retomar suas tradições. Se sou insultado ou fico sob suspeita por minha origem argelina ou marroquina, sinto-me agredido em uma parte de minha identidade; a tentativa de me afastar dela, nesse momento, seria compactuar com meus agressores e enfraquecer meu sentimento de existir. É muito mais fácil empreender a via do "desprendimento" se minha cultura, ou a comunidade que a carrega, não são questionadas nesse exato momento.

Por outro lado, o desligamento é mais natural quando, em diferentes oportunidades – estejam elas associadas a meu trabalho, à minha fortuna, à minha aparência física ou a meu poder –, recebo gratificações pessoais que fortalecem meu sentimento de existir. A elite do país, no mundo dos negócios, da política ou das artes, adota facilmente o ponto de vista cosmopolita. Em compensação, quando se verifica a carência de trabalho ou de perspectiva de sucesso, a filiação ao grupo continua sendo um recurso eficaz: faço parte de um grupo, logo existo. Para ser possível desligar-se de uma identidade, é necessário possuí-la anteriormente.

5. VOLTAIRE. *Annales de l'Empire.* [s.n.t. – Œuvres complètes, t. XIII, 1877-1885].

Não há motivo para ficarmos surpreendidos: nem todos vivenciam sua necessidade de identidade e de filiação coletiva da mesma forma porque – de acordo com a observação, outrora, de Benjamin Constant – "o objeto que nos escapa é necessariamente bem diferente daquele que nos persegue"[6]. Se alguém, um dia, me tivesse impedido de falar o búlgaro, minha língua natal, eu teria vivenciado tal restrição como uma agressão insuportável contra minha identidade. Escolhi, de forma livre e progressiva, transformar o francês em minha língua de todos os dias: a nova identidade tomou o lugar da antiga sem fricções, nem violência. Por mais incontroláveis que tenham sido as forças, pulsões inconscientes ou condicionantes sociais, que exercem pressão sobre o indivíduo, sua escolha e sua vontade podem conferir um novo sentido ao acontecimento: o exílio desejado será vivenciado diferentemente da expulsão infligida por um invasor.

Sabemos perfeitamente que as identidades podem tornar-se assassinas. Uma condição necessária para a irrupção da violência é, conforme mostra Amartya Sen, a redução da identidade múltipla à identidade única. Antes de matar meu vizinho porque ele é tutsi, devo esquecer todas as outras filiações que ele possui: a uma profissão, a uma faixa etária, a um meio, a um país – ou à humanidade. A violência exercida em nome da identidade não é menor porque os grupos que a praticam se consideram, com ou sem razão, como vítimas de outros grupos, ameaçados em sua própria existência ou na existência de seus familiares. Um grande número de mulheres e de crianças, conforme foi noticiado, foram massacrados em nome da defesa de "nossas" mulheres e de "nossas" crianças. No entanto, a identidade, enquanto tal, não é algo de ruim; de acordo com a afirmação de Amin Maalouf[7], não estamos acuados à escolha entre o integrismo da identidade e sua desintegração.

Viver fora de qualquer cultura é impossível, perder sua cultura de origem sem adquirir outra é uma infelicidade. Viver no seio de sua cultura sem ter de envergonhar-se disso é legítimo, assim como abandonar sua cultura inicial e adotar outra: as duas situações permitem sentir sua existência e conservar sua dignidade. Todavia, adquirir, por este ou aquele meio, a capacidade de me reconhecer em homens diferentes de mim, tratá-los como se fossem meus semelhantes, eis um modo de dar um passo à frente. A ideia de tal hierarquia não era estranha à doutrina cristã. Assim, no *Sermão da Montanha*, Jesus declara que o

6. CONSTANT, B. Journal, 02/05/1804. In: *Œuvres*. Paris: Gallimard/Bibliothèque de la Pléiade, 1979.

7. MAALOUF, A. *Les identités meurtrières.* Paris: Grasset, 1998, p. 44.

próximo, no sentido evangélico, é precisamente o afastado, em termos de cultura: "Pois se amais somente os que vos amam, que recompensa tereis? Não o fazem também os cobradores de impostos? E se saudais apenas vossos irmãos, que fazeis de extraordinário? Não o fazem também os pagãos?"[8]. A aspiração à identidade, a aquisição de uma cultura fornece a condição necessária para a construção de uma personalidade plenamente humana; mas somente a abertura à alteridade – cujo horizonte seja a universalidade, portanto, a civilização – é que nos garante sua condição suficiente.

Os Estados e as nações

No seu diálogo, *Das leis*, escrito no ano 52 a.C., Cícero, político e filósofo romano, formulou uma distinção que marcou a reflexão europeia sobre o assunto. Basta prestar atenção a estas frases: "Todos os cidadãos têm, em meu entender, duas pátrias: uma, natural, enquanto a outra é política. Assim, vejamos o caso do Catão mencionado por você: tendo nascido em Túsculo, ele era considerado cidadão de Roma. Portanto, tusculano de origem, romano por cidadania, ele tinha uma primeira pátria, o lugar de seu nascimento, e outra por direito. Do mesmo modo, consideramos como nossa pátria, tanto o lugar de nosso nascimento, quanto a cidade que nos conferiu a qualidade de cidadãos. Esta última é necessariamente o objeto de uma maior afeição: ela é a república, a cidade comum; devemos estar prontos a morrer por ela, dedicar-nos inteiramente a ela. Tudo o que é nosso, pertence-lhe; devemos sacrificar-lhe tudo. Mas, a pátria que nos engendrou não deixa de ser dotada de uma afabilidade quase igual e, certamente, eu nunca hei de rejeitá-la"[9].

A primeira dessas duas "pátrias" corresponde à nossa "cultura": sem ser obrigado a escolher, pertenço a essa pátria que é a terra de meus antepassados, das impressões que embalaram minha infância; encontra-se aí, de acordo com a afirmação de Cícero, algo de misterioso que torna esse lugar particularmente precioso. "Não é que se diz que, para rever a Ítaca, o sapientíssimo Ulisses recusou a imortalidade?" A segunda "pátria", em compensação, é nosso Estado, o país do qual somos cidadãos. Perto de três séculos depois de Cícero, no ano 212, um célebre decreto do Imperador Caracala declarou cidadãos, no mesmo plano, todos os habitantes do Império, desde a África Negra até a Inglaterra, mesmo

8. Mt 5,46-47.

9. CÍCERO. *Traité des lois*. II, 2. Paris: Garnier, 1954.

que eles fossem portadores de culturas bastante diferentes. O Estado não é uma "cultura" como as outras, mas uma entidade administrativa e política com fronteiras bem estabelecidas: no seu interior, encontram-se, evidentemente, indivíduos portadores de numerosas culturas já que é constituído por homens e mulheres, jovens e idosos, de todas as profissões e de todas as condições, provenientes de numerosas regiões, inclusive, de países, falando línguas diversas, professando várias religiões e praticando diversos costumes.

A ideia moderna de nação, surgida no século XVIII, possui duas facetas: o poder é atribuído ao conjunto dos cidadãos, e não a um monarca de direito divino; e presume-se que o Estado coincide com um grupo humano que fala a mesma língua e as mesmas tradições (incluindo, a religião) – o que é designado, às vezes, por *etnia*. Essa conjunção produz o Estado-nação. Na realidade, a segunda condição nunca é inteiramente atendida. As populações humanas misturaram-se e deslocaram-se em numerosas oportunidades, sendo materialmente impossível estabelecer um número de Estados correspondente ao das etnias; além disso, a própria identidade da etnia é, muitas vezes, problemática. Não existe nação etnicamente pura. Eis o que é ilustrado pela evocação dos números: atualmente, podem ser encontradas no mundo cerca de 6.000 línguas (ora, a língua é o elemento mais fácil de identificar em uma cultura), mas um número inferior a 200 Estados.

Pode-se defender, também, que tal coincidência entre Estado e cultura única é pouco desejável: porque, no mundo contemporâneo, um Estado microscópico não é verdadeiramente viável e, ao mesmo tempo, porque a presença de elementos heterogêneos garante o dinamismo da sociedade. Uma democracia moderna nunca é uma *etnocracia*, ou seja, um Estado em que a filiação a uma etnia nos assegure privilégios em relação aos outros habitantes do país; em uma democracia, todos os cidadãos – quaisquer que sejam sua origem, língua, religião ou costumes – têm os mesmos direitos.

Apesar da dificuldade, até mesmo, da impossibilidade, em estabelecer um verdadeiro Estado-nação, um Estado monoétnico, várias tentativas foram registradas nesse sentido no decorrer dos últimos séculos. Incrementadas por movimentos nacionalistas, elas assumiram a causa da liberdade, derrubando regimes tirânicos ou a tutela opressora por parte do estrangeiro. Entretanto, nada garante que os nacionalistas venham a estabelecer uma sociedade justa ao tomarem o poder: a opressão nacional pode ser substituída por uma opressão religiosa ou política, de classe ou de clã, pior que a precedente. E é em nome de seu princípio, explicitamente afirmado – a preferência pelos seus em detrimento dos outros – que a nova injustiça pode instaurar-se. É bem possível – e, até mesmo, frequente – que, depois de ter rejeitado a tutela estrangeira, a nova maioria deten-

tora do poder venha a oprimir suas próprias minorias étnicas ou culturais. Sua política consiste, então, em colocá-las diante da escolha brutal entre assimilação e expulsão; ao decidirem permanecer, elas correm o risco de sofrer diversas discriminações e perseguições, além de serem obrigadas a aceitar desigualdades no plano legal e *apartheid*.

No final da Segunda Guerra Mundial, ocorreram deslocamentos maciços de populações, ilustrando o princípio de coincidência entre Estado e etnia. Assim, milhões de poloneses foram obrigados a deixar territórios atribuídos à Ucrânia (e, portanto, à ex-União Soviética) para deixarem o espaço aos ucranianos; milhões de alemães foram expulsos da Polônia, Tchecoslováquia e de territórios precedentemente integrados na Alemanha. Mais tarde, os palestinos foram obrigados a deixar as terras que se tornaram o Estado de Israel. Ainda mais recentemente, o mesmo princípio de purificação étnica desencadeou a guerra civil na Iugoslávia: o poder comunista, na Sérvia, sentindo-se enfraquecido na sequência do abandono generalizado de seus ideais, decidiu apostar na carta nacionalista, substituindo, portanto, sua ideologia periclitante por uma paixão bem rodada, ou seja, a preferência pelos "nossos" em relação aos "outros"; por sua vez, e em nome do mesmo princípio nacionalista, as antigas minorias iugoslavas reivindicaram sua independência política. No conflito militar daí resultante, as forças armadas e os reservistas sérvios, mais bem armados, conseguiram cometer um maior número de massacres que seus adversários.

O último episódio dessa guerra civil, o conflito do Kosovo, contou com a intervenção de um agente suplementar. No começo, um esquema familiar: na perseguição de uma minoria de cultura diferente, o poder sérvio constitui um movimento independentista albanófono; os dirigentes de ambos os lados aspiram a governar entidades homogêneas, a sobrepor o campo da ação política com o campo da identidade cultural. Desta vez, a surpresa veio de um terceiro partido, norte-americanos e europeus: inversamente ao que ocorrera na Bósnia, estes não só aceitaram, mas também, com todo o seu peso, fortaleceram essa mutação no destino do país, ao intervirem militarmente no conflito. De fato, a forma de intervenção adotada – o bombardeio de um dos grupos em nome do outro – só podia redundar em um resultado fácil de prever: uma aceleração da purificação étnica. Como resposta aos bombardeios, os sérvios multiplicaram as violências contra os kosovares albaneses, considerados como os aliados de seu inimigo e a causa de sua desgraça; na sequência da vitória militar da Otan, a minoria albanesa lançou-se, por sua vez, a perseguir os sérvios que se haviam tornado sua própria minoria, diante da complacência da comunidade internacional.

A purificação étnica, condenada nos tribunais oficiais, foi o princípio de ação aceito tacitamente por todos; no entanto, verifica-se uma hesitação em aprovar tal resultado. Desse ponto de vista, a experiência inaugurada no Kosovo terá servido de modelo às ingerências ocidentais nos anos seguintes. Assim, a guerra mantida no Iraque parece ter o objetivo de constituir grupos homogêneos que não se misturam (daqui em diante, um muro em concreto estabelece a separação entre eles em determinadas cidades) e que entram forçosamente em rivalidade: aqui, os árabes sunitas; ali, os árabes xiitas; mais adiante, os curdos sunitas.

A não coincidência entre Estados e culturas, sem falar da não coincidência entre diferentes formas de afinidade cultural, é a regra e não a exceção. Quando uma minoria é oprimida ou discriminada, duas soluções teóricas são possíveis: restabelecer seus direitos no âmago do antigo Estado ou criar um novo Estado no qual a antiga minoria será majoritária. Essa segunda via impõe-se, às vezes, com evidência: a "minoria" argelina no âmago do Império Francês devia ter acesso à independência. Em numerosas outras circunstâncias, prefere-se a primeira via; é verdade que ela não apresenta a simplicidade da decisão de utilizar um avião para lançar bombas sobre o inimigo.

Desestabilizações do Estado

Atualmente, o Estado-nação é objeto de contestação sob vários aspectos. O primeiro questionamento é, na verdade, bastante antigo, resultante do novo *status* a que aspira o indivíduo desde a época do Iluminismo. Referindo-se ao texto de Cícero sobre as duas pátrias, Benjamin Constant, no início do século XIX, já havia constatado tal mutação: o indivíduo contemporâneo recusava-se a "sacrificar tudo" pelo Estado; verificara-se uma mudança de mentalidade. "Na época [de Cícero], a pátria continha tudo o que era mais apreciado por um homem. A perda da pátria equivalia a perder a mulher, os filhos, os amigos, todas as suas afeições, e quase toda a comunicação e toda a fruição social: ora, o período desse patriotismo era algo do passado; o que apreciamos na pátria, assim como na liberdade, é a propriedade de nossos bens, a segurança, a possibilidade do repouso, da atividade, da glória, além de uma infinidade de gêneros de felicidade"[10]. Salvo durante as partidas internacionais de futebol, a pátria "política" no sentido de Cícero, ou seja, o Estado, deixou de ser objeto de afeição na Europa. Tais sentimentos incidem, de preferência, sobre algo de mais restrito, composto

10. CONSTANT, B. "De l'esprit de conquête et de l'usurpation". *De la liberté chez les modernes*. Paris: LGF/Livre de Poche, 1980, p. 224.

por elementos contíguos: família, amigos, lugares e hábitos. Eis o que é compreensível: o Estado, no pressuposto de que possa ser protetor, está distante e indiferente – distância e frieza destinadas a crescer todos os anos; ao passo que a comunidade, da qual sou oriundo e da qual sinto falta se sou um emigrante, está mais próxima e é calorosa. O reconhecimento oriundo das minhas relações faz-me existir de maneira mais intensa que a consciência abstrata de ser um cidadão como os outros.

Outra justificativa para o recuo do Estado-nação vem do fortalecimento das comunidades que o constituem, isto é, comunidades de origem étnica, ou de tendências de ordem sexual, ou de outras opções culturais; movimento que, na França, é designado (pejorativamente) por "comunitarismo". Às vezes, formula-se a seguinte questão: deve-se avançar em direção a uma sociedade multicultural? No entanto, os termos do debate são equivocados. De fato, como vimos, qualquer sociedade e Estado são multiculturais (ou mestiçados) por duas razões: por um lado, as populações misturaram-se desde tempos imemoriais e, por outro, os grupos constitutivos da sociedade – homens, mulheres, jovens, idosos, etc. – possuem identidades culturais distintas. Em vez de diferenciar as sociedades entre pluriculturais e monoculturais, deve-se estabelecer uma diferença entre as sociedades que, na imagem que elas têm de sua identidade, aceitam e valorizam sua pluralidade, e aquelas que, pelo contrário, optam por ignorá-la e depreciá-la. Neste aspecto, o menosprezo em que foram mantidas, durante muito tempo, as realidades designadas por termos como "mestiço" ou "híbrido" é revelador de um desejo de "pureza", e não de sua presença real. Assim, é perfeitamente inútil ser contra o multiculturalismo, entendido nessa perspectiva – ora, a lucidez e o realismo são preferíveis à manutenção de ilusões.

Essa palavra assumiu, porém, outro sentido, em particular nos Estados Unidos, não mais descritivo, mas prescritivo: ele valoriza a separação das comunidades e, ao mesmo tempo, a submissão do indivíduo às tradições do grupo. Sou um afro-americano, prefiro permanecer entre os integrantes de meu grupo e essa filiação é responsável pelas grandes orientações de meu comportamento. Tal sentido atribuído ao termo "multiculturalismo", vamos insistir neste aspecto, é bastante paradoxal já que ele intimida cada indivíduo a permanecer, justamente, monocultural; assim, Amartya Sen tem razão de propor, em seu lugar, a expressão "monoculturalismo plural"[11]. Em nome deste "monoculturalismo", em outros países, será proibido que uma moça possa frequentar um rapaz de outra religião, a pretexto de que ela ofende, deste modo, a honra de seu grupo.

Tal escolha deve, de fato, ser contestada. Condenar o indivíduo a permanecer confinado na cultura de seus antepassados pressupõe que a cultura seja um código imutável. Ora, como já vimos, essa postura é empiricamente falsa: nem toda mudança, talvez, seja benéfica, mas qualquer cultura viva passa por mudanças. Não há qualquer drama para o indivíduo se vier a perder uma cultura com a condição de adquirir outra: o que é constitutivo de nossa humanidade é ter uma língua, qualquer que ela seja; é estar aberto para as experiências espirituais, e não praticar esta ou aquela religião. O comunitarismo redunda em um resultado contrário ao que ele tinha como objetivo, ou seja, defender a dignidade dos membros do grupo: cada indivíduo encontra-se confinado no interior de sua pequena comunidade cultural, em vez de aproveitar do intercâmbio com seres diferentes dele, como lhe é permitido pela integração nacional. Conhecer bem uma tradição, vamos insistir outra vez, não significa obedecer-lhe de forma dócil.

Por último, nos dias de hoje, o Estado-nação está, igualmente, enfraquecido, em particular na Europa, pelo fortalecimento das redes transnacionais. Trata-se, em primeiro lugar, das instituições da União Europeia que podem obrigar os governos nacionais a modificar sua política; a essa situação, pode-se acrescentar os efeitos da mundialização econômica, mediante a qual o governo dos diferentes países perde o controle de uma boa parte da vida de seus cidadãos, ou seja, aquela que está submetida a agentes econômicos transnacionais. Apesar de ser real, esse enfraquecimento está longe de significar que os Estados à maneira antiga estejam em via de desaparecer. Em vez de suprimir as estruturas estatais dos países-membros, a União Europeia vai coordená-las; nunca haverá nação, nem povo europeu. Testemunho disso é o envolvimento dos líderes de cada partido político na luta pelo poder no interior do país: é claro que, para a população, os grandes desafios permanecem associados ao Estado-nação. E se este deixa de ser capaz de controlar inteiramente o poder econômico, nem por isso fica privado de todos os recursos de intervenção.

O Estado-nação perdeu, portanto, um grande número de suas atribuições; nem por isso se tornou supérfluo. No âmago da nação é que se encontram as grandes solidariedades sociais: as cotizações de todos os cidadãos tornam os tratamentos médicos acessíveis aos mais desfavorecidos; o trabalho dos cidadãos em atividade permite que os aposentados recebam suas pensões; tais contribuições alimentam, igualmente, um fundo destinado a ajudar os desempregados. Graças à solidariedade nacional, todas as crianças do país se beneficiam de uma

11. SEN, A. *Identité et violence*. Paris: Odile Jacob, 2007, p. 214.

educação gratuita. Ora, saúde, trabalho, aposentadorias e estudos formam uma parcela essencial da existência de cada indivíduo. De qualquer modo, o apego ao país do qual somos cidadãos é, de preferência, cívico e não tanto sentimental. Ao emigrar, posso mudar de país e, portanto, de solidariedade; em compensação, minha infância nunca poderá ser substituída por outra. Diante dessas duas situações, nossas reações espontâneas não são semelhantes: apreciamos (ou detestamos) nosso idioma, o lugar de nossa infância, as preparações culinárias de nossa casa; mas não "gostamos" de nossa Seguridade Social, de nosso Fundo de Desemprego ou do Ministério da Educação – limitamo-nos a solicitar que esses serviços sejam confiáveis.

Do mesmo modo, o indivíduo só pode reivindicar seus direitos na medida em que são garantidos por um Estado que, em caso de necessidade, intervém para defendê-los. Por mais que nos sintamos profundamente cosmopolitas, nunca chegamos a ser cidadãos do mundo. Em uma página emocionante do livro *Monde d'hier* (Mundo de ontem), Stefan Zweig relata esta revolução: apesar de ser judeu vienense de boa família, falando correntemente vários idiomas, apreciado e celebrado em todos os países em que seus livros eram lidos, ele estava habituado a pensar-se como europeu, cosmopolita e homem sem amarras – até o dia em que as perseguições antissemitas nazistas o tornaram realmente apátrida; ora, essa experiência era traumatizante. Para numerosas pessoas no mundo moderno, a identidade cívica é como o ar: sente-se sua necessidade somente quando ela está ameaçada; mas, nesse instante, ela reassume todos os seus direitos.

Seria indispensável ter essa lucidez antes que nos encontremos em uma situação em que seja necessário fugir, e fugir cada vez mais longe. Em vez de serem apenas uma ameaça, como é pretendido por uma visão individualista e anarquista do mundo, os Estados são igualmente uma fonte de conforto, não só sob a forma de Estado-Providência – portanto, redistribuindo seus recursos para garantir certo conforto para todos, tais como educação, saúde, moradia –, mas também pelo fato de nos proteger contra as agressões perpetradas tanto por indivíduos, quanto por grupos.

Um Estado sem cultura?

Ainda sobra uma questão: será possível limitar-se a um Estado reduzido, no essencial, a suas estruturas administrativas e à solidariedade nacional, ao exercício dos direitos políticos e à luta partidária pelo poder? Para aceitarem ser solidários entre si, portanto, privarem-se de uma parte de seus recursos em benefício dos menos favorecidos, os habitantes de um país devem também experimentar um sentimento de proximidade de uns com outros ou, dito de outro modo, possuírem certa identidade cultural em comum. Acabamos de constatar que essa identidade não é a única por ter, a seu lado, culturas de menor extensão, regionais ou do país de origem, ou do grupo social com o qual a afinidade é mais estreita; e outras culturas de maior extensão porque posso sentir-me essencialmente europeu, ocidental ou, ainda, cristão. Tal constatação não impede que exista, também, uma cultura nacional: neste caso, qual será seu conteúdo, em uma época de acentuado intercâmbio internacional, de acelerados movimentos de população e quando, ao mesmo tempo, é necessário reconhecer a dignidade das outras culturas?

Seria possível situar essa questão em um meio concreto: o da escola. Em um país como a França, todas as escolas públicas seguem um programa comum e o ensino é obrigatório até os 16 anos. No final do período, todo o mundo acabou estabelecendo contato com um conjunto de informações que formam a cultura escolar. Hoje em dia, verifica-se certa hesitação na maneira como se dirigir a uma população tão variada quanto os frequentadores das escolas nas grandes cidades. A situação era, sem dúvida, mais simples na época da França colonial quando as crianças do Senegal e do Vietnã aprendiam, à semelhança dos francesinhos do *Hexagone**, a história de "seus" antepassados... os gauleses! A hierarquia social dissimulava a pluralidade cultural. Mas, o que se passa atualmente? A recomendação consiste, às vezes, em transformar a escola, de novo, "no espaço em que as crianças aprendam a reconhecer-se em um passado comum"[12]. Entretanto, como proceder se inexiste um passado comum porque os alunos da turma são oriundos de dez, quinze ou vinte nacionalidades diferentes e porque, além disso, eles não desejam ignorar sua filiação cultural de origem?

O problema é real: as crianças da imigração têm dificuldade em projetar-se nos heróis franceses tradicionais. Ora, o orgulho experimentado por essa identificação, tal reivindicação de uma herança de personagens positivas, é útil para a constituição de uma boa imagem de si que, por sua vez, é indispensável para a harmonia da vida social. Quem vive com o ódio ou o menosprezo de si – cuja influência é mais vigorosa na medida em que tais sentimentos permanecem inconscientes – acaba rejeitando a sociedade que o circunda, sem conseguir reco-

* Literalmente, Hexágono; trata-se de metáfora atribuída ao território francês, na Europa, cujos contornos evocam vagamente essa figura geométrica [N.T.].

12. BARNAVI. É. *Les Religions meurtrières*. Op. cit., p. 132.

nhecer-se nela. Como proceder, então, se existe a vontade, ao mesmo tempo, de levar em consideração a diversidade cultural de origem, peculiar aos alunos de uma turma, e de criar as condições para uma cultura compartilhada por todos os futuros cidadãos?

Para sair dessa dificuldade insolúvel, foi apresentada, às vezes, a proposta de enriquecer a história nacional com determinados episódios extraídos da história dos povos no seio dos quais nasceram as crianças, atualmente, instaladas na França, em particular, os episódios que ilustram as influências suportadas pela cultura francesa ou europeia. O exemplo dos letrados árabes da Idade Média, tais como Avicena ou Averróis, ocorre facilmente ao espírito. Entretanto, pode haver alguma hesitação em adotar tal abordagem; seria difícil encontrar figuras heroicas apropriadas na história de cada povo, cujos descendentes fixaram residência na França. Difícil e, a bem da verdade, pernicioso: o respeito devido às crianças oriundas de famílias malinesas ou marroquinas, romenas ou turcas, não se baseia no fato de que seus antepassados contribuíram para o desenvolvimento cultural europeu (ou de seus países de origem), mas no fato de serem seres humanos, semelhantes às outras crianças. O respeito pela dignidade humana não resulta de um mérito, mas é um dado primordial.

Pode-se, no entanto, imaginar outro tipo de intervenção, cujo princípio seria não tanto a multiplicação das referências culturais positivas, mas o incentivo orientado para uma reflexão crítica sobre a própria noção de identidade cultural; sobre a pluralidade de nossas filiações que, apenas parcialmente, são convergentes; assim como sobre o caráter problemático, e nem sempre positivo, de cada cultura e de cada história nacional. Deste modo, nos cursos de educação cívica, incluídos no currículo do ensino fundamental francês, pode-se mostrar, com a ajuda de exemplos e de narrativas, o seguinte: se a cidadania é uma só, as identidades culturais de cada qual são múltiplas e variáveis; e se alguns elementos da cultura nacional são orientados pelo princípio da unidade (assim, antes de mais nada, a língua, cujo domínio garante o acesso de todos ao mesmo espaço social), outros aspectos da vida social – tal como a religião – orientam-se pelo princípio da laicidade e da tolerância.

No colégio, ou seja, na faixa etária entre onze e quinze anos, os alunos têm um curso que abrange toda a História da França; ora, é impossível ensinar a história sem transmitir, simultaneamente, determinados valores. Mas, evocar condutas que ilustram as noções de bem e de mal não significa que se deva defender o maniqueísmo. Sem ceder a uma crítica sistemática, o curso pode tornar-se uma oportunidade para mostrar (procedimento que, às vezes, já tem sido adotado) que esse país nem sempre desempenhou um papel suscetível de despertar a admiração ou a compaixão: o de um destemido herói que leva os benefícios do cristianismo e da civilização para os povos longínquos, ou o da vítima inocente que se submete às infames agressões de seus vizinhos mal-intencionados. Numerosos episódios da história podem ser esclarecidos pela evocação da forma como haviam sido percebidos pelos "inimigos" de outrora. "Para além da arrogância e da negação de si" – escreve o sociólogo alemão Ulrich Beck –, será necessário alcançar "uma cultura da ambivalência compartilhada"[13]. Os episódios das Cruzadas e dos grandes descobrimentos geográficos, seguidos pela intensificação do tráfico escravagista, das guerras napoleônicas, da colonização no século XIX e da descolonização no século XX, permitiriam aos alunos dissociar seu julgamento sobre o bem e o mal de seu sentimento relativo à identidade coletiva.

Finalmente, no liceu, pode-se imaginar que, ao estudarem literatura, os alunos estabeleçam contato com as grandes obras de diversas culturas mundiais, e não se limitam à tradição francesa, mostrando assim que o desabrochamento do espírito pode assumir as mais variadas formas. Em seu conjunto, estas medidas modestas, e outras do mesmo tipo, facilitariam a tomada de consciência de que a identidade de cada um é múltipla e de que, igualmente, pertencemos à mesma humanidade.

Valores de natureza moral e política

Ao debater a identidade nacional, um dos textos mais frequentemente evocados é a conferência de Ernest Renan, já mencionada – "O que é uma nação?" – oriunda de suas reflexões sobre a Guerra Franco-Prussiana e publicada em 1882. Seu objetivo, em particular, consiste em reivindicar a filiação da Alsácia e da Lorena à França, em decorrência da vontade claramente manifestada pela população dessas regiões, e apesar de sua maior afinidade cultural com o resto da Alemanha. Sua postura resume-se a esta frase célebre: "A existência de uma nação é [...] um plebiscito de todos os dias". A expressão da vontade popular – definição do plebiscito – significa a adesão a um conjunto de valores: "Uma nação é um princípio espiritual", acrescenta Renan. Entretanto, é esquecido, às vezes, que o escritor menciona, no mesmo texto, um segundo critério necessário para decidir a filiação a uma nação que, efetivamente, se baseia na existência de um acervo cultural comum. "Tal como o indivíduo, a nação é o resultado de um

13. BECK, U. *Pour un empire européen*. Paris: Flammarion, 2007, p. 369-370.

longo passado de esforços, sacrifícios e altruísmo. O mais legítimo de todos os cultos é o que se dedica aos antepassados que nos fizeram tal como somos. [...] Apreciamos a casa que construímos e que deixamos em herança"[14].

Aqui, interessa-nos pouco saber como Renan consegue conciliar esses dois critérios quando seus resultados não são convergentes; seu aspecto mais precioso é sua própria distinção. Portanto, por um lado, o que vem do passado e que não se pode escolher e que se acaba por apreciar sem refletir: neste ponto, reconhecemos as características do que designamos por "cultura". Por outro, em vez de um passado comum, trata-se de um futuro comum, de um projeto político, da adesão a um conjunto de princípios e de normas a que o indivíduo aceita submeter-se. Assim, em vez da simples filiação administrativa a um Estado, pelo fato de que sou o cidadão de determinado país, trata-se de uma escolha de ideais – que me permitem, se for o caso, criticar a realidade de meu país. Um terceiro tipo de identidade coletiva aparece, aqui, após a filiação a uma cultura e a um Estado: reconhecemo-nos em determinados valores de natureza moral e política.

Assim, atualmente, na União Europeia, todos os países são partidários do regime democrático, mediante o sufrágio universal, com o reconhecimento de direitos iguais aos indivíduos, Estado de direito, separação entre política e teologia, proteção das minorias, liberdade de procurar a verdade, assim como de aspirar à felicidade... A ideia de civilização, no sentido em que esta se opõe à "barbárie", faz parte desses valores que são objeto de nosso apreço pelo fato de acreditarmos que são bons em si e não por serem nossa propriedade exclusiva. Além disso, tal não é o caso: todos esses valores possuem uma vocação universal e, efetivamente, são reivindicados, segundo combinações variáveis, em torno do globo terrestre. O conjunto desses valores é precioso para nós; sua proteção poderia, inclusive, justificar o risco de nossa existência, como preconizava Cícero em relação à pátria. O apego aos valores serve de fundamento a uma identidade diferente das que foram abordadas precedentemente. Ninguém poderá arrancar de nós a herança que recebemos durante nossa infância; é possível trocar de lealdade em relação à cidadania, sem sofrer forçosamente qualquer inconveniente. Por sua vez, os princípios de natureza moral e política que merecem nosso apreço são frágeis e, ao mesmo tempo, insubstituíveis. Em nome de tais princípios – partilháveis por todos os povos, mas peculiares somente a alguns, além de independentes de nossa cultura particular, assim como do Estado de que somos

14. RENAN, E. "Qu'est-ce qu'une nation?" Op. cit., p. 903-904.

cidadãos –, estamos prontos a defender de maneira intransigente, para apresentar alguns exemplos na atualidade, a liberdade das mulheres de organizar sua vida pessoal como bem entenderem; ou a laicidade, compreendida como separação entre teologia e política, o que contém o exercício da fé unicamente na esfera pessoal, cujo corolário é a liberdade de criticar as religiões; ou, ainda, a proibição da violência física, seja ela doméstica ou praticada ilegalmente em nome da razão de Estado, tal como a tortura.

Esses princípios fazem parte integrante da Constituição francesa ou das leis e instituições de numerosos países, sem serem sua pertença exclusiva. A dissociação entre esse conjunto de valores e o quadro nacional é tanto mais sensível, atualmente, na Europa, que a maioria da população da União Europeia manifesta seu apego a tais valores, enquanto os próprios Estados preservam suas fronteiras e sua soberania. É possível avançar mais longe: um grande número desses ideais figuram, hoje em dia, na Declaração Universal dos Direitos Humanos e inspiram a legislação de países com outras tradições culturais ou nacionais; reciprocamente, convém lembrar que a herança europeia contém efetivamente outros elementos além da defesa dos direitos humanos.

Em sua obra influente, *O choque das civilizações*, Samuel Huntington ilustra a confusão entre projeto político e o que ele designa por "âmago da civilização ocidental"[15]. Eis, em seu entender, os traços constitutivos dessa civilização: herança da cultura clássica greco-romana; cristianismo em suas variantes católica e protestante; múltiplas línguas, mas, no essencial, românicas e germânicas; separação entre poder espiritual e poder temporal; Estado de direito; pluralidade dos grupos sociais; representação política, por exemplo, no parlamento; o indivíduo considerado como um valor. Mesmo que não estejamos preocupados com a precisão de cada traço, vemos imediatamente que essa descrição procede à miscelânea indiscriminada de características culturais, cujo controle escapa totalmente ao indivíduo – tais como a herança clássica, a religião, a língua – com escolhas políticas, por exemplo, a laicidade ou o pluralismo; ora, de passagem, ele esquece que escolhas opostas surgiram, igualmente, no decorrer da história ocidental. E pode-se acrescentar uma característica antropológica, tal como o individualismo, cujo *status* é ainda diferente. Tal amálgama é desconcertante: pretender a partilha com os outros de um ideal moral e político é legítimo, mas essa legitimidade é muito menor ao apresentá-lo como indissoluvelmente associado a traços culturais particulares.

15. HUNTINGTON, S. *Le choc des civilizations*. Paris: Odile Jacob, 1997, p. 71-74.

Vamos resumir: o fato incontestável é que existem identidades coletivas – mesmo que o indivíduo não fique prisioneiro e tenha sempre a possibilidade de evadir-se delas, aliás, ele não desiste de fazer tal tentativa –, de modo que o fato de ignorá-las implica sérios problemas. Cada indivíduo participa de numerosas identidades, cuja amplitude é variável. Neste livro, estabeleci a distinção entre três grandes tipos: as identidades culturais que, por sua vez, são múltiplas; a identidade cívica ou a filiação a um país; e, por último, a identidade como adesão a um projeto comum, a um conjunto de valores cuja vocação é, muitas vezes, universal, mesmo que seja reduzido o número de países que os introduziram na sua legislação.

Nos países europeus contemporâneos, a dissociação entre essas diferentes identidades cria uma nova situação; por enquanto, mal começamos a perceber as consequências daí decorrentes. No passado recente, ainda se acreditava – mesmo que tal constatação nunca tenha sido totalmente verdadeira – que havia coincidência entre nossas diferentes filiações e, portanto, nossa fidelidade a cada uma delas. O Estado-nação tinha a ambição de fundir entidade cultural com entidade administrativa; ao mesmo tempo, a nação fornecia, supostamente, a base de todos os valores. A nação é a origem de tudo, afirmava o *abbé* Sieyès nas vésperas da Revolução Francesa; ela é a própria lei. Ora, atualmente, para um cidadão da União Europeia, estes três planos estão separados. Um habitante de Barcelona pode reivindicar, simultaneamente, a cultura catalã, a nacionalidade espanhola e valores europeus. Em si mesma, tal separação não cria problema: o ser humano, como vimos, adapta-se facilmente a múltiplas filiações que, aliás, são inevitáveis. Mas, formula-se a seguinte questão: qual entidade, entre essas três, ele preferiria para manifestar sua principal fidelidade? Ou, para utilizar termos mais dramáticos: qual seria sua escolha se tivesse de dar a vida?

Quem, atualmente, teria vontade de "morrer pela pátria"? Todas as pesquisas empreendidas na Europa mostram que esse sentimento está cada vez menos disseminado. Além disso, os Estados da Época Moderna deixaram de exigir esse tipo de compromisso à população: as forças armadas por recrutamento, que implicava a reunião de todos os mancebos de um povo, foram substituídas por uma defesa nacional formada por profissionais. Ser militar tornou-se uma profissão com suas vantagens e inconvenientes. Muitas vezes, algumas tarefas são, inclusive, confiadas (assim, pelos Estados Unidos no Iraque) a mercenários, ou seja, grupos privados armados, à semelhança do que ocorria na época anterior ao Estado-nação, quando os indivíduos aderiam às forças armadas pelo atrativo do lucro ou pela força, ou para obedecer ao chamado de Deus – mas, não para defender sua nação.

Tal constatação não significa que o indivíduo contemporâneo teria renunciado para sempre a sacrificar sua existência ou suas satisfações pessoais: essa reviravolta teria significado uma mutação radical de nossa espécie; mas o objeto de seu apego é diferente. Sacrificar-se pelos conhecidos é uma atitude compreensível para todos, mesmo que nem todos estejam prontos a assumi-la. O desejo de arriscar a vida pelo Estado ou pela democracia é mais raro, mas ainda existe. É provável que a lealdade em relação aos outros – outrora, dirigida unicamente para a nação – não desaparecerá, mas irá partilhar-se no mundo futuro entre essas diferentes entidades coletivas, em função das tendências pessoais e das ameaças que vierem a surgir. O que era, outrora, o destino de determinadas minorias no âmago do Estado-nação – por exemplo, judeus pela cultura, franceses pela lealdade e cosmopolitas por convicção – tornar-se-á, portanto, a regra geral.

Um ministério da Identidade

Se não pretendemos renunciar a compreender o mundo em que vivemos, torna-se indispensável conservar presentes no espírito as distinções que acabamos de evocar, qualquer que seja a denominação que lhes for atribuída. Não ficaremos espantados, neste contexto, da inquietação suscitada na França, em maio de 2007, pela criação de um Ministério da Identidade Nacional. Essa ideia havia sido lançada, no decorrer da campanha presidencial dos meses precedentes, pelo candidato Nicolas Sarkozy. Não era fácil saber exatamente o conteúdo desta expressão "identidade nacional", nem o motivo pelo qual ela deveria ser confiada a um ministério. O candidato afirmava: "A França compreende todos os homens que sentem afeição por ela, que estão prontos a defender suas ideias, seus valores... Ser francês é falar e escrever o idioma francês". Mas, tais palavras não podiam ser tomadas ao pé da letra: sabe-se, infelizmente, que cerca de 25% da população francesa têm dificuldade para dominar a leitura e a escrita, enquanto numerosos estrangeiros, habitantes de outros países, exprimem-se em francês com a maior facilidade... Por sua vez, os valores – o candidato citava a laicidade ou a igualdade homem/mulher – pertencem, não à identidade francesa, mas ao pacto republicano ao qual estão submetidos os cidadãos e os residentes do país: a submissão das mulheres é condenável, não por ser contrária à identidade francesa, mas por transgredir as leis ou os princípios constitucionais em vigor.

Entretanto, o objetivo do candidato estava visivelmente longe dessas preocupações terminológicas: por essa fórmula, ele procurava captar uma parte do voto popular. Em seu livro sobre a campanha eleitoral deste candidato, Yasmina

Reza relata estas afirmações proferidas por ele nessa ocasião: "Sem a referência à Identidade Nacional, a gente estaria atrás de Ségolène [a candidata rival]... Se cheguei a 30% é porque a gente conta com os eleitores de Le Pen"[16].

Depois da eleição do candidato, o organismo foi realmente criado, sob a denominação de "ministère de l'Immigration, de l'Intégration, de l'Identité nationale et du Codéveloppement" (Ministério da Imigração, da Integração, da Identidade Nacional e do Codesenvolvimento); nesse título, o elemento que criou um problema é, evidentemente, "identidade nacional". Em uma resposta às críticas que lhe foram dirigidas, o primeiro titular desse posto, o Ministro Brice Hortefeux, empenhou-se em indicar com precisão o sentido que ele entendia por essa fórmula[17]; no entanto, a leitura desse artigo não fornece um esclarecimento realmente convincente. "Saber quem se é: eis a forma, também, de compreender para onde se vai" – esse é o ponto de partida de seu raciocínio. Trata-se de um postulado bem contestável, segundo o qual o passado e o presente determinam o futuro, como se nunca fosse possível deixar o que se é para se dirigir alhures. De qualquer modo, fica a impressão de que a identidade é, antes de mais nada, algo de natureza cultural já que, mais adiante, o ministro sugere que, no passado, ela havia sido inculcada pela televisão estatal, ao passo que, atualmente, encontra-se tumultuada pela globalização da informação, transmitida pela internet. Entretanto, o ministro prossegue: "Ser francês vive-se, daqui em diante, como uma opção, em vez de uma condição. A França suscita a adesão e não tanto a submissão". Ora, a adesão faz-se somente a valores: portanto, neste caso, deparamo-nos com outro tipo de identidade em que alguém escolhe seus princípios de natureza moral e política, em vez de estar apegado afetivamente a um território. Por último, o ministro acrescenta que todos os franceses terão o "dever de servir" seu país: passamos, então, para o registro do cidadão – pelo fato de sua filiação ao Estado, este lhe atribui direitos, sem deixar de impor-lhe, simultaneamente, obrigações.

Se estou empenhado em estabelecer esses diferentes ingredientes da "identidade nacional", não é por um prazer pedante, mas é sobretudo porque, se existe o desejo de modificá-los, deve-se recorrer a diferentes formas de intervenção.

16. REZA, Y. *L'Aube, le soir ou la nuit*. Paris: Flammarion, 2007, p. 130.
Jean-Marie Le Pen é o presidente de *Front national* (FN – Frente Nacional), partido de extrema direita (N.T.).

17. HORTEFEUX, B. "Ma vision de l'identité nationale". *Libération* [cotidiano parisiense], 27/07/2007, p. 20.

Não existe uma cultura francesa única e homogênea, mas um conjunto de tradições diversificadas, até mesmo, contraditórias, em estado de transformação permanente, cuja hierarquia é variável e há de continuar assim para sempre. Através dos programas aplicados no decorrer do período da escolaridade obrigatória, o Ministério da Educação Nacional já tem o encargo de produzir uma imagem, por sua vez, variável, do que todas as crianças devem conhecer da cultura de seu país; nem por isso, tal imagem esquemática chega a esgotar, evidentemente, tudo o que é possível incluir sob o rótulo "cultura francesa". Em segundo lugar, os valores, em vez de franceses, são de natureza moral e política, potencialmente, universais e, de qualquer modo, adotados oficialmente por todos os países da União Europeia. Em compensação, existe efetivamente uma identidade cívica francesa que depende das leis em vigor nesse país e que, por sua vez, é da alçada da responsabilidade parlamentar e governamental. Pode-se exigir de um recém-chegado ao país que respeite suas leis ou o contrato social que serve de vínculo a todos os cidadãos, mas não de amá-lo: deveres públicos e sentimentos privados, valores e tradições – eis dois aspectos que não se situam no mesmo plano. Os Estados totalitários são os únicos que impõem a obrigação de amar a pátria.

A expressão "identidade nacional" confunde esses diferentes planos, incentivando a transposição para um plano o que é válido no outro. Assim, pelo decreto que define suas competências (31 de maio de 2007), o novo Ministério está encarregado de definir "uma política da memória", cuja orientação pode ser percebida no texto do ministro: em vez de privilegiar os mortos "por causa" da França (em termos mais claros, as vítimas da escravidão e da colonização), valorizar aqueles que morreram "pela" França (os soldados franceses). Tal submissão da memória à necessidade de homenagear o que é considerado meritório em determinado momento – portanto, submissão da busca da verdade ao que se acredita ser o bem – contradiz, neste caso, o princípio de laicidade, parte integrante dos valores aceitos expressamente pelos franceses, já que ela incumbe o poder político do cuidado de definir o que os cidadãos devem pensar e acreditar (esse já era o problema suscitado tanto pela Lei Gayssot, estipulando punições pela negação do judeocídio, quanto por outras leis memoriais). Reservar a um ministério específico a política da memória nacional faz lembrar as práticas familiares aos defuntos governos comunistas da Europa do Leste. Os valores que suscitam nossa adesão devem ser decididos unicamente em função do patriotismo? O soldado francês que era levado a torturar e massacrar os aldeões argelinos e acabou perdendo a vida deverá ser homenageado de um modo semelhante à homenagem prestada ao resistente que defendeu sua pátria contra os invaso-

res e a democracia contra o nazismo? Os habitantes da Argélia, mortos nesse momento – que, aliás, ainda estavam sob a jurisdição do Estado francês – deverão ser ignorados simplesmente por não terem nascido no *Hexagone*?

Outras iniciativas empreendidas no âmbito do novo ministério continuam sendo, realmente, problemáticas. Assim, a decisão de expulsar, anualmente, 25.000 estrangeiros "sans-papiers" (sem documentos, clandestinos) implica, portanto, uma perspectiva sobretudo quantitativa e não qualitativa, ao fixar uma quantidade arbitrária a atingir, quaisquer que sejam os casos individuais. Ou, ainda, a lei que submete o agrupamento familiar a testes de DNA: deste modo, a autorização para que as crianças venham juntar-se aos estrangeiros, já radicados na França, dependerá da confirmação de que estes sejam seus genitores biológicos. Não será inquietante observar que, à semelhança do que ocorre com os animais, a identidade física precede a identidade civil? O longo processo no decorrer do qual o recém-nascido atinge a autonomia do adulto, conduzido sob a responsabilidade dos pais – sejam eles, ou não, biológicos –, não mereceria ser levado em consideração? Sem exceção, os estrangeiros são associados aos criminosos: com efeito, estes é que são presos, expulsos ou, ainda, identificados pelo DNA. Trata-se, portanto, de uma verdadeira demonstração de xenofobia – ou, se preferirmos, de barbárie.

Se algumas pessoas, residentes atualmente na França, rejeitam o Estado de direito, exercem opressão sobre as mulheres ou recorrem, sistematicamente, à violência física, elas devem ser condenadas, não porque tais comportamentos sejam estranhos à identidade francesa (de resto, eles não o são), mas porque transgridem as leis em vigor; estas, por sua vez, inspiram-se em um núcleo de valores de natureza moral e política. Compete a cada indivíduo ocupar-se de suas opções afetivas, sem que o governo, nem o parlamento, tenham de tomar qualquer medida a esse respeito. Neste ponto é que nossa democracia é liberal: o Estado não controla inteiramente a sociedade civil, de modo que cada indivíduo permanece livre no âmbito de certos limites. Por sua vez, a identidade nacional escapa às leis; ela faz-se e desfaz-se, cotidianamente, pela ação de milhões de indivíduos que residem neste país, a França.

Aos inconvenientes peculiares da expressão "identidade nacional", acrescenta-se o óbice de constatar que ela está associada a outros três termos, todos eles relacionados com os estrangeiros: imigração, integração (quando já estão radicados na França) e codesenvolvimento (quando permanecem em seus países). É difícil deixar de ter a sensação de que, neste aspecto, os estrangeiros são percebidos como uma ameaça para a identidade francesa; ora, se é normal que

os Estados estabeleçam uma política de controle das fronteiras, de atribuição de vistos ou de projetos internacionais, no entanto, carece de qualquer fundamento apresentar os estrangeiros como um problema em si e como uma ameaça para a identidade nacional. Será necessário lembrar, uma vez mais, que todas as nações modernas são a resultante de encontros entre populações de origens diferentes, tanto na França quanto alhures, desde o tempo dos gauleses, francos e romanos até os dias de hoje? Ou que os recém-chegados são, em geral, mais empreendedores que os autóctones e, portanto, particularmente preciosos para o país? Por último, no que se refere às transformações da identidade nacional, pode-se constatar que elas proveem não tanto do impacto dos estrangeiros, mas da concorrência entre grupos pertencentes à mesma sociedade: os que, na véspera, estavam alijados do poder vêm ocupar os primeiros lugares, ao desapossarem os antigos privilegiados. Tais constatações não significam, de modo algum, que se adote uma forma de angelismo ou se esqueça as dificuldades encontradas para atingir a integração.

Cultura e valores

A especificidade da identidade cívica é relativamente fácil de estabelecer (cada um de nós é, ou não, cidadão de um país), mas nem sempre é possível definir tão claramente a identidade em relação, por um lado, às tradições culturais e, por outro, aos valores espirituais. Vimos que numerosos traços – mas nem todos – das culturas escapavam aos juízos de valor. Os próprios valores surgem no âmago das culturas particulares, antes de serem exportados alhures. Neste último caso, eles podem entrar em conflito com os valores vigentes no novo país: eis o que é perceptível, atualmente, com a multiplicação de contatos entre os originários de culturas diferentes e, em particular, entre as sociedades rurais de vários países muçulmanos e as grandes cidades europeias.

O ponto de choque mais brutal diz respeito ao *status* da mulher, considerada em determinadas culturas como um ser inferior que nunca deverá usufruir de uma liberdade comparável àquela que é reconhecida aos homens; além disso, elas são passíveis de uma punição física em caso de desobediência. Neste caso, trata-se de uma herança cultural que se opõe diretamente aos princípios fundamentais das democracias que estabelecem a igualdade diante da lei, a liberdade individual ou a proibição da violência; entretanto, a promulgação de tais leis está longe de ser seguida por sua aplicação. Vários casos – em particular, relacionados com o que se designa por "crimes contra a honra" – forneceram, recente-

mente, assunto para a imprensa: trata-se de pais de família ou irmãos que decidem punir as filhas ou irmãs: assim, elas são impedidas de sair de casa, sofrem maus-tratos e, até mesmo, são assassinadas. Tais crimes são descritos, com frequência, como casos do dia e passam desapercebidos para o público; outras vezes, eles chegam a ser bem identificados como tais. Em 2005, na cidade de Berlim, uma jovem de origem turca, Hatun Sürücü, foi assassinada pelos irmãos porque ela havia deixado de usar o véu, de visitar com regularidade a família e de frequentar os amigos que lhe tinham sido impostos[18]. Em 2006, em Bréscia, na Itália, uma jovem criada em uma família paquistanesa, Hina Saleem, foi degolada pelo pai porque ela tinha decidido pagar suas despesas com o próprio salário, viver longe da família e vestir-se de acordo com seu gosto, ou seja, um modo de vida ocidental, considerado pelo pai como aviltante. Em 2007, Sadia Sheikh, moça de origem paquistanesa, residente em Charleroi, na Bélgica, foi morta à queima-roupa pelo irmão porque, além de rejeitar o casamento ajustado pelos pais, ela pretendia decidir, sozinha, o rumo de sua vida. Todos os países da Europa Ocidental conhecem casos semelhantes; por sua vez, as violências físicas menos graves, são muito mais numerosas.

Convém indicar com precisão que tais costumes violentos não provêm do islã, mas de tradições anteriores, disseminadas em um espaço que vai do Mediterrâneo até a Índia e a África do Sul; elas são persistentes não só entre cristãos ou pagãos, mas também entre muçulmanos. É necessário lembrar, igualmente, que as brutalidades infligidas às mulheres são praticadas entre a população autóctone de países, tais como a França (de três em três dias, uma mulher morre na sequência de maus-tratos perpetrados pelo companheiro), a Espanha ou a Itália, ou ainda no continente americano. Ou que a igualdade das mulheres, diante da lei, é uma conquista recente nesses países: até o final da Segunda Guerra Mundial, na França, elas eram consideradas como entes, sob determinados aspectos, inferiores já que não lhes era reconhecido o direito de votar; somente, em 1965, é que as mulheres casadas tiveram o direito de dispor de uma conta bancária pessoal – ou dito por outras palavras, de ter uma autonomia financeira. Mas, tendo sido formuladas tais evocações, convém sobretudo exigir que tais crimes, violências ou assassinatos sejam punidos com todo o rigor da lei, sem que sua absolvição em determinadas tradições possa servir de circunstância atenuante para seus autores; a mesma atitude deve ser adotada em relação a outros

18. Cf. SCHNEIDER, P. "The New Berlin Wall". *The New York Times*, 04/12/2005.

costumes, tais como a excisão, os casamentos forçados ou a reclusão imposta às mulheres. Ora, verifica-se certa hesitação nas decisões dos tribunais: durante o verão de 2007, a condenação dos pais, sequestradores e torturadores de uma jovem, foi anulada pelo Supremo Tribunal italiano, a pretexto de que eles haviam acreditado agir para o bem da filha. Casos similares ocorreram, igualmente, em outros países. Como estabelecer a distinção entre o que é aceitável, enquanto parte de uma tradição, e o que é inaceitável por estar em contradição com os valores constitutivos da democracia? A resposta de princípio não é difícil, mesmo que sua aplicação a casos particulares possa criar um problema: em uma democracia, a lei deve prevalecer em relação ao costume. Tal precedência não desestabiliza a cultura ocidental ou europeia ou, ainda, francesa, mas a base de princípios aceitos pelo país. Os valores de uma sociedade encontram sua tradução na Constituição, nas leis ou na própria estrutura do Estado; se o costume transgride tais disposições, ele deve ser abandonado. A Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural da Unesco, adotada em 2001, e confirmada pela ONU, em 2002, estipula em seu artigo 4: "Ninguém pode invocar a diversidade cultural para violar os direitos humanos garantidos pelo direito internacional, nem para limitar seu alcance". Seria possível acrescentar: "nem para violar os direitos garantidos pelas leis de um país democrático". Se a lei não é infringida, neste caso, o costume em questão é tolerável: pode ser criticado publicamente, mas não proibido. Por exemplo, os casamentos em que a escolha do cônjuge é imposta pela família tornam-se um delito unicamente se forem impostos à força; se houver o consentimento da noiva, eles podem ser deplorados, mas não condenados no foro judicial.

Deste ponto de vista, os casos de maus-tratos ou de assassinato são facilmente classificados, enquanto outras situações implicam uma resposta mais diferenciada. Será que se pode exigir que uma enfermeira muçulmana retire o véu ao atender os pacientes? Será necessário suspender a ajuda social ao homem que se recusa a apertar a mão da assistente social encarregada de entregar-lhe tal benefício? Deve-se aceitar a presença do marido, durante o exame médico da esposa muçulmana? Pode-se aceitar que algumas praias sejam reservadas aos muçulmanos para que estes não sejam obrigados a ficar ao lado de mulheres em maiô? A resposta exige que se leve em consideração o contexto de cada ato, de sua frequência, das reações que possa suscitar e de suas consequências. Mas, é provável que a existência de regras claras, enunciadas de antemão, permitirá neutralizar um grande número de conflitos. Tal é uma das lições que se pode tirar da "questão do véu", na França: enquanto, no abstrato, podia-se defender tanto a autori-

zação do véu, quanto sua proibição no recinto das escolas públicas, a escolha de legiferar a seu respeito permitiu, finalmente, eliminar a tensão que rodeava cada caso particular, em que as decisões dos professores ou diretores de grupo escolar poderiam parecer arbitrárias.

Ocorre que, para se submeter à lei, é necessário conhecê-la previamente. "Ninguém pode ser tido por ignorante da lei", é certo; mas, na prática, numerosos adultos ignoram mesmo a lei, acabam por transgredi-la sem terem consciência disso, tanto mais facilmente pelo fato de agirem de acordo com um costume ancestral. No mundo contemporâneo, compete ao Estado garantir que os habitantes do país, qualquer que seja sua origem, tenham uma ideia dos grandes princípios que servem de suporte às leis. E, à semelhança do que ocorre com as crianças autóctones, a educação básica deve ser gratuita e obrigatória, também, para eles; o que exige, por sua vez, um conhecimento mínimo da língua do país. Refletir na maneira de responder a tais exigências, às contrapartidas que possam ser exigidas, poderia ser a tarefa de um serviço da imigração e da integração que estaria isento deste objetivo irrealizável, a saber: controlar a identidade nacional.

3
A guerra entre Ocidente e islamismo

Os norte-americanos não conseguem tolerar a ideia de um problema sem solução. Em relação a qualquer outro povo, eles são menos capazes de coexistir, pacificamente, com o que há de insolúvel à volta e dentro deles mesmos. A "condição humana", no sentido de irremediável e de fracasso, acaba por levá-los a recorrer logo aos psiquiatras ou a uma corrida desenfreada para os sucedâneos de poder, ou seja, dinheiro e recordes do mundo. O maior perigo para o planeta seria a incapacidade norte-americana.

GARY, R. *Au-delà de cette limite votre ticket n'est plus valable.*

Considerando que o ser humano participa, simultaneamente, de várias culturas, a possibilidade da coexistência pacífica entre elas não poderia ser questionada. No entanto, pode-se imaginar que a situação se altera quando passamos para o plano coletivo, em particular, quando a cultura coincide, em sua extensão territorial, com um ou vários Estados. Tal era já o caso dos Estados-nação na Europa; e, no passado, numerosos comentários foram escritos sobre a especificidade das tradições alemãs ou inglesas, das maneiras de ser espanholas ou italianas, do espírito francês e da alma polonesa, assim como sobre a impossibilidade de conciliar todos esses aspectos. Depois que esses países fazem parte da mesma entidade política, a União Europeia, uma questão semelhante voltou a formular-se em um nível mais elevado: há quem se pergunte se as diferenças culturais entre europeus e norte-americanos ou, ainda, de forma mais global, entre ocidentais e chineses, ou indianos, ou muçulmanos, não correm o risco de alimentar conflitos latentes, até mesmo, declarados. O título de um livro recente forneceu a fórmula que permite designar, de maneira abreviada, esse tipo de conflito: trata-se de *O choque das civilizações* de Samuel Huntington. Suas teses

conheceram uma grande difusão e inspiraram algumas opções na área política; por essa razão, elas merecem constituir o ponto de partida de uma reflexão sobre o encontro das culturas.

Declarar a guerra ou fazer amor?

O livro de Huntington, editado em 1996, apresenta um curioso paradoxo. Oriundo de um artigo publicado com esse título, em 1993, e que já havia suscitado um eco retumbante, ele tenta levar em consideração as múltiplas críticas formuladas no momento de sua publicação, além de "resguardar-se" contra qualquer ataque. Aparentemente, trata-se de uma obra de ciência política bastante indigesta, recheada de estatísticas e de resultados de sondagens, baseando-se no essencial em outros livros de síntese, cujas diferentes afirmações nem sempre são fáceis de coordenar entre elas. As críticas contra o livro (e, anteriormente, contra o artigo) não deixaram de enfatizar suas fragilidades; neste caso, poder-se-ia imaginar que ele não suscitaria a curiosidade dos leitores, nem teria impacto sobre a opinião pública. Ora, verificou-se o oposto dessa previsão a tal ponto que seu título – pedido de empréstimo, na realidade, por Huntington a outro professor universitário influente, ou seja, o islamólogo Bernard Lewis – deu a volta ao mundo e, atualmente, faz parte do vocabulário de pessoas, cujo número é muito maior que o dos leitores do livro.

Como explicar tal sucesso? Pelo fato de que o título – artigo e livro – propõe uma explicação simples, e acessível a todos, da complexidade das relações em escala planetária e, ao mesmo tempo, indica a maneira de impedir que se produzam as consequências indesejáveis da situação atual. Concretamente, Huntington afirma que o bem-estar dos ocidentais, ou seja, norte-americanos e europeus do oeste, está ameaçado, além de sugerir um remédio para essa enfermidade. Duas frases, no início do livro, resumem sua tese. A primeira apresenta-se como uma constatação: "Atualmente, os conflitos mais perigosos ocorrem nos dois lados da linha que separa as principais civilizações do mundo". E a segunda frase é uma recomendação: "A sobrevivência do Ocidente depende da reafirmação pelos norte-americanos de sua identidade ocidental; os ocidentais devem [...] unir-se para revigorar a civilização ocidental contra os desafios desencadeados pelas civilizações não ocidentais"[1]. Como as civilizações lutam entre si, estamos em perigo de vida, e por isso, devemos defender-nos. Eis o que é evidente e fácil

1. HUNTINGTON, S. *Le choc des civilizations*. Op. cit., p. 16-17.

de apreender: vê-se de onde vem a sedução exercida por essa tese. Mas, o que seduz não é necessariamente justo. O mundo contemporâneo será assim tão simples quanto o esboço apresentado por Huntington?

O ponto de partida da análise proposta pelo livro é a queda do Muro de Berlim. Até então, os dados eram nítidos: duas superpotências, os Estados Unidos e a União Soviética, opunham-se em todos os aspectos, mas sem declararem abertamente a guerra entre si; por sua vez, os outros países posicionavam-se, a uma maior ou menor distância, em relação a um desses dois gigantes. Com o fim da Guerra Fria, verifica-se forçosamente uma mudança da situação. Daí em diante, de acordo com o diagnóstico de Huntington, deixa de existir enfrentamento entre blocos ideológicos e políticos; em seu lugar, surge o confronto entre áreas culturais, grupos de países pertencentes à mesma civilização. O número de tais grupos elevar-se-ia a oito: civilização chinesa, japonesa, hindu, muçulmana, ortodoxa, ocidental, latino-americana e, potencialmente, africana. As relações entre elas consistem em rivalidades que conduzem inevitavelmente ao choque; para nós, ocidentais, o maior perigo provém, portanto, das outras civilizações. Concretamente, a ameaça encarna-se, sobretudo, em duas tradições particulares, representadas pela China e pelo islã.

De saída, salta aos olhos a fragilidade de um elemento: o das próprias "civilizações". Ao utilizar a palavra no plural, Huntington atribui-lhe, portanto, o sentido de "grandes culturas" no espaço e/ou no tempo. Entretanto, a simples leitura da enumeração dos oito candidatos é suficiente para detectar o deslize de um critério para outro: ora prevalece a religião, ora a língua, ora a geografia. E resulta que tais civilizações não formam um sistema coerente: algumas correspondem a um grande país, enquanto outras reúnem populações extremamente heterogêneas. Por exemplo, o denominador comum de mais de 1 bilhão de muçulmanos – a saber, o mesmo livro sagrado – não parece ser suficiente para garantir a unidade dessa "civilização" que se estende da Indonésia até o Senegal. No decorrer dos séculos de sua existência, o próprio islã não tem sido interpretado da mesma maneira, nem pelas diferentes escolas de exegese, tampouco em determinado território.

Como acabamos de observar em relação à "civilização ocidental", as características de cada civilização têm estatutos muito diferentes: algumas são puramente culturais e outras estão associadas a valores; algumas são específicas, enquanto outras são compartilháveis por todos. Além disso, Huntington procede como se fosse possível identificar, de uma só vez, o núcleo duro, ou essência, de cada civilização, cujo dever sagrado consistiria em evitar atraiçoá-lo; e como se

tivesse existido, desde sempre, o mesmo número de civilizações. Entretanto, basta dirigir um olhar, nem que seja superficial, para a história do mundo e vamos constatar que essas afirmações são equivocadas: no pressuposto de que tal generalização tenha um sentido, a civilização ocidental sofreu uma profunda transformação entre o ano zero, o ano 1000 e o ano 2000; sabe-se, também, que a representação adotada por essa mesma civilização é o resultado de acirrados combates entre grupos de influência e de consenso que, por sua vez, são diferentes entre uma geração e outra.

As culturas vivas estão em constante transformação; além disso, cada indivíduo é portador de múltiplas culturas. Ora, essa coabitação pacífica e as interações engendradas por ela podem ser observadas, igualmente, se nos situarmos na perspectiva das culturas: em virtude de intensa convivência, estas acabaram por se influenciarem mutuamente, procederam ao intercâmbio de elementos peculiares a cada uma e produziram formas híbridas – que, ao cabo de alguns séculos, aparecem como os traços mais autênticos de cada uma. O cristianismo, florescente na Europa, é uma importação do Oriente Médio, assim como o budismo, originário da Índia, marcará sobretudo os países da península indochinesa, a China e o Japão. No entanto, para Huntington, tais intercâmbios e misturas não atingem, profundamente, a originalidade de cada civilização. Talvez sob a influência de Oswald Spengler e sua consternação relativamente ao "declínio do Ocidente", o autor de *O choque das civilizações* imagina as culturas como se fossem seres vivos: elas nascem e se desenvolvem, antes de se tornarem idosos débeis. Elas assemelham-se ainda mais a indivíduos humanos, tal como podem ser representados por uma psicologia individualista extrema, ou seja, personagens autossuficientes que pensam apenas em libertar-se de qualquer dependência e em estender sua dominação.

Um modelo guerreiro – talvez, inconsciente e, de qualquer modo, anterior à sua pesquisa empírica – parece ter orientado a descrição elaborada por Huntington do encontro entre culturas: à semelhança de jovens combatentes, cada um convencido de sua superioridade, elas se enfrentam até o triunfo de uma e a morte da outra. Antropomorfismo por antropomorfismo, podemos nos questionar se um modelo sexual não seria mais conveniente para descrever tal encontro: à semelhança de dois jovens machos decididos a enfrentar tudo para vencerem, as culturas comportar-se-iam como um homem e uma mulher que se aproximam e se "misturam", dando assim origem a uma descendência que, por sua vez, vai conservar alguns traços de cada um dos genitores. O encontro habitual

entre culturas não produz o choque, nem o conflito, tampouco a guerra, mas, conforme já afirmamos, a interação, o empréstimo mútuo e o intercâmbio.

Guerras religiosas e conflitos políticos

Seria possível deixar de lado a significação precisa de "civilização" que teria sido adotada por Huntington, quaisquer que sejam as dificuldades desencadeadas por sua definição, para analisarmos outro aspecto de sua tese, a saber: na atualidade, os conflitos mundiais são, principalmente, de natureza "civilizacional" ou cultural – o que significa, claramente, que tais conflitos encontram sua origem nas diferenças de religião. "A religião, escreve Huntington, é a principal característica identitária das civilizações"; ela é "a diferença mais profunda que possa existir entre os povos". Por conseguinte, as guerras religiosas representam, hoje em dia, o maior perigo. Além disso, o núcleo dessa ameaça pode ser claramente identificado: existe "sangue nas fronteiras do islã"[2].

Na esteira de Huntington, numerosos comentaristas anunciaram que o islã havia declarado guerra contra o Ocidente. Oriana Fallaci escreve, por exemplo, em seu panfleto: "Estamos lidando com uma Cruzada às avessas. [...] Trata-se de uma guerra de religião [...] que visa, certamente, a conquista de nossas almas. A destruição de nossa liberdade e de nossa civilização"[3]. Ou Élie Barnavi: "Uma internacional terrorista muçulmana declarou guerra, sem piedade, ao Ocidente 'ateu'". O autor de *As religiões assassinas* procura distanciar-se de Huntington ao qual atribui o qualificativo de "arrogante fidalgo Wasp"[4]; mas, na verdade, quase não há diferença entre o choque das civilizações e a carnificina das religiões. Tal era também a tese do governo norte-americano, durante o mandato de G. Bush: os ataques contra seu país explicam-se não como reivindicações de seus adversários que poderiam ser levadas em consideração e, eventualmente, satisfeitas, mas como o produto genuíno de uma ideologia radical e hostil.

Essa tese suscita várias objeções. Antes de mais nada, conviria observar que – tratando-se efetivamente de uma guerra de religião ou de ideologia – seria uma grande novidade na história mundial das guerras. Anteriormente, as guerras tiveram sempre razões essencialmente políticas, econômicas, territoriais e

---

2. Ibid., p. 281-282.

3. FALLACI, O. *A raiva e o orgulho.* Op. cit., p. 91.

4. BARNAVI. É. *Les religions meurtrières*. Op. cit., p. 79. – Wasp é sigla de *White, anglo-saxon and protestant* (branco, anglo-saxão e protestante) [N.T.].

demográficas. Hitler desencadeia a Segunda Guerra Mundial para garantir sua dominação sobre a Europa e seus recursos, não para eliminar uma ideologia hostil; e, o mesmo ocorre com o Japão que ataca e ocupa a China. A situação ainda é mais nítida no que diz respeito à Primeira Guerra Mundial ou, se recuarmos no tempo, à Guerra Franco-Prussiana, ou às guerras napoleônicas, ou à Guerra dos Trinta Anos... E, inclusive, a motivação das Cruzadas, exemplo emblemático de guerra de religião, não é exclusivamente a libertação de Jerusalém: essa, talvez, tenha sido a crença dos soldados, mas não é forçosamente a daqueles que os haviam recrutado. Sabe-se perfeitamente, hoje em dia, que tais expedições militares, além de terem sido empreendidas no âmbito de uma reconquista das terras perdidas em favor dos muçulmanos (omíadas, na Espanha e na África do Norte; turcos, na Ásia Menor), tinham em vista as riquezas, supostamente fabulosas, do Oriente.

As guerras de religião, de que se tem notícia, produzem-se habitualmente no interior de um país e não entre países. A religião foi responsável – entre outras iniciativas – por inúmeras violências (assim, entre os cristãos: perseguição dos heréticos, caça às bruxas, ataques contra os judeus), mas por um número reduzido de guerras. Para impor sua vontade, ela tem necessidade de apoiar-se no braço secular e em leis que, no tempo de guerra, são suspensas. Foi, talvez, o ponto de partida da reflexão de Huntington que o levou a negligenciar tal evidência. Sua questão inicial – "O que existe, atualmente, no lugar da Guerra Fria?" – pressupõe que esta era a encarnação pontual de um estado permanente; ora, tal postura carece de fundamento. O conflito ideológico entre regimes totalitários e democracias liberais, na base da Guerra Fria, criava sobretudo uma situação excepcional. E, convém não esquecer, tratava-se precisamente de uma guerra *fria*: enquanto outros interesses não eram levados em consideração, as armas permaneciam silenciosas. Os Estados Unidos e a União Soviética intervinham de maneira imperial, e não religiosa, em suas esferas reservadas, ou seja, a América Latina ou a Europa do Leste, respectivamente; e não havia combates diretos entre as duas forças militares.

Por outro lado, a ideia de uma guerra global entre o Islã e o Ocidente ímpio ajusta-se perfeitamente às declarações dos próprios chefes jihadistas que se servem dessa motivação para recrutar novos adeptos. Huntington teria imaginado que suas teorias seriam defendidas pelo mais popular desses chefes? Em 20 de outubro de 2001, o jornalista de *Al-Jazira* pergunta ao interlocutor: "Qual é sua opinião sobre o que se diz do 'choque das civilizações'?" E Osama Bin Laden

responde: "Acho que não há qualquer dúvida a esse respeito. O 'choque das civilizações' é uma história bastante nítida, comprovada pelo Alcorão e pelas tradições do Profeta; assim, ao proclamar sua fé, nenhum verdadeiro crente deveria duvidar dessas verdades". Outros islamitas publicaram, em 2002, uma brochura intitulada *A inevitabilidade do choque das civilizações*; na sua esteira, a tese do "choque" desencadeou uma onda de grande entusiasmo na esfera de influência de seus autores.

Tais declarações não comprovam, entretanto, que as explicações baseadas na religião sejam apropriadas. Na verdade, o próprio fato de que sirvam tão bem à propaganda desses chefes acaba por torná-las suspeitas. A teoria do choque das civilizações é adotada por todos aqueles que têm interesse em traduzir a complexidade do mundo em termos de confronto entre entidades simples e homogêneas: Ocidente e Oriente, "mundo livre" e islã. O interesse de Bin Laden consiste em representar o Ocidente como uma tradição única e coerente, comprometida em um combate mortal contra os países muçulmanos: se tal postura fosse verdadeira, cada um seria obrigado a escolher seu partido e todos os muçulmanos teriam aderido a ele. Por sua vez, os governos de países, tais como a Síria ou o Irã, têm interesse em transformar o Ocidente em bode expiatório, civilização e bloco político homogêneo, único responsável de tudo o que não funciona nesses países: eis uma atitude que permite conter a frustração e a cólera da população, desviando-a do que poderia tornar-se seu alvo, a saber, um regime ditatorial ou corrompido que lhe impõe seu jugo. Por mais falsas que sejam essas descrições do mundo no momento de sua formulação, elas incentivam os homens a agir como se fossem verdadeiras: elas pretenderiam tornar-se profecias autorrealizadoras.

Ao analisar, não os discursos de propaganda, mas o testemunho dos próprios combatentes, a religião não aparece em primeiro lugar. Suas motivações são, na maior parte das vezes, seculares: eles evocam suas simpatias pela população reduzida à miséria, vítima da arbitrariedade das classes dirigentes que, além de levarem uma vida de luxo e de corrupção, conseguem manter-se no poder graças ao apoio do governo norte-americano (por exemplo, no Paquistão, na Arábia Saudita e no Egito). Eles mencionam membros de suas famílias ou pessoas conhecidas que passaram por situações de tortura ou morreram por culpa desses governos e, portanto, também, de seus protetores; e eles pretendem vingar tais vítimas. A sede de vingança não esperou o islã para se manifestar: o recurso à lei do talião é universal. Assim, forma-se progressivamente o que, em sua análise

meticulosa das motivações que poderiam ter inspirado os camicases de 11 de setembro de 2001, Stephen Holmes designa como "uma narrativa particular de queixa"[5], um cenário de ressentimento que torna legítima a punição do inimigo norte-americano. Em setembro de 2007, no termo de longos interrogatórios a que foi submetido um terrorista potencial, preso na Alemanha, o delegado tirava esta conclusão: sua principal motivação é o "ódio contra o cidadão norte-americano"[6]. Portanto, não é obrigatório optar por razões de natureza religiosa para explicar os atos de agressão: ao proceder desse modo, correr-se-ia o risco de esquecer as paixões políticas, no sentido amplo desta palavra.

Eis o retrato de outro jihadista, Chaker Al-Absi, esboçado pelo irmão. Com 12 anos, de acordo com seu depoimento, o mocinho já possuía "o caráter comum à juventude palestina dos campos de refugiados que viu a humilhação e a espoliação impostas aos pais: a raiva e a frustração que levam ao ativismo". A humilhação e o desejo de desforra tornam-se a experiência fundadora de tais pessoas; à semelhança do escravo que se libertava do patrão, elas procuram a libertação mediante um combate em pé de igualdade contra aqueles que, em seu entender, são responsáveis por sua situação. De fato, tal luta fornece-lhes o único espaço em que elas têm o sentimento de se situarem no mesmo plano de seus inimigos. E a religião? "Os palestinos haviam experimentado o marxismo e o nacionalismo árabe. Fracasso total. Na opinião de Chaker, o islamismo constituía a derradeira solução"[7]. As frustrações e a raiva pessoais têm necessidade de uma moldura e de uma narrativa de legitimação: as que são oferecidas pelas doutrinas seculares – marxismo, nacionalismo – acabaram por revelar sua ineficácia; ainda sobra a religião tradicional que, daí em diante, foi transformada em ideologia de guerra.

Outro exemplo: o de um jihadista indonésio, Ali Ghufron, que está preso enquanto aguarda a condenação à morte. "Ele diz que se trata de uma guerra, relata seu cunhado. A América matou nossos civis na Tchetchênia [*sic*] e no Afeganistão, e alhures; portanto, havemos de nos vingar deles"[8]. Existem inúmeras narrativas semelhantes. Ao mencionar os jihadistas europeus, E. Barnavi afirma que "sua religião é um pretexto, um instrumento de poder e um sonho de filiação. [...] Trata-se, efetivamente, de analfabetos religiosos que estão interessados unicamente pela ação direta"[9].

5. HOLMES, S. *The Matador's Cape*. Nova York/Cambridge: Cambridge, 2007, p. 65.

6. Cf. *Le Monde*, 07/09/2007.

7. Cf. Ibid., 06/06/2007.

8. Cf. *International Herald Tribune*, 01-02/03/08.

Logo após o atentado de 11 de setembro de 2001, o escritor turco, Orhan Pamuk (futuro Prêmio Nobel) observam nos habitantes de Istambul, habitualmente pacíficos, manifestações de alegria diante do desmoronamento das torres. Como entender tal reação? "Em vez do islã ou, inclusive, da pobreza, o que engendra diretamente o apoio aos terroristas, cujas ferocidade e habilidade não têm precedentes na história humana, é sobretudo a humilhação esmagadora que tem contaminado os países do Terceiro Mundo"[10].

Por que, então, temos a impressão frequentemente de que se trata de guerras religiosas ou culturais? Em primeiro lugar, porque esse tipo de linguagem está à disposição de todos e permite afirmar sua filiação a uma respeitável comunidade. Quando uma multidão, dominada pela raiva, exige a morte de uma professora primária inglesa que teria ofendido o Profeta – esse caso ocorreu no Sudão, em novembro de 2007 –, o verdadeiro objetivo consiste na defesa, não propriamente do islã, mas da honra que, segundo esses manifestantes, tem sido vilipendiada há muito tempo pelas potências ocidentais. A esta utilização "espontânea" da religião, acrescenta-se sua instrumentalização deliberada por aqueles que perseguem outros objetivos, mas preferem apresentar-se com tal aparência. Além da motivação religiosa, o próprio movimento das Cruzadas, como já afirmei, foi inspirado por um grande número de outros motivos que, simplesmente, eram menos confessáveis; preferiu-se, então, declarar que era necessário libertar Jerusalém. Tal causa parece mais nobre e, além disso, o apelo à identidade cultural permite mobilizar um volume muito maior de recursos internos; tal identidade forja-se no decorrer da infância, como já se viu, e possui, por essa razão, uma carga emotiva bem superior à emoção associada às decisões relacionadas com nossos interesses que se apoiam unicamente em argumentos de utilidade. A motivação religiosa transforma a busca do interesse em paixão.

É pelo mesmo motivo que, durante as guerras, faz-se apelo, de forma tão profusa, à retórica patriótica. Assim, Stalin, atacado por Hitler em 1941, descarta imediatamente a fraseologia comunista para limitar-se a mencionar a "Grande Guerra patriótica", a luta implacável que os povos soviéticos deveriam travar para defender suas vidas, terras e dignidade. Desta forma, os comandantes mili-

9. BARNAVI. É. *Les religions meurtrières*. Op. cit., p. 79.

10. PAMUK, O. "The Anger of the Damned". *The New York Review of Books*, 18, 15/11/2001, p. 48.

tares dispõem de soldados, senão fanatizados, pelo menos, preparados para o sacrifício de suas vidas: um estado de espírito que garante a eficácia do combatente. Nem por isso, as identidades, em si mesmas, chegam a desencadear os conflitos, mas estes é que as tornam perigosas.

Atualmente, surgem tensões, às vezes, entre alguns países ocidentais e determinados segmentos das populações muçulmanas, em diferentes lugares. Mas, nestas circunstâncias, evidentemente, em vez de uma guerra de religião ou de um choque das civilizações, trata-se, simplesmente, de conflitos políticos e sociais em decorrência de determinadas circunstâncias. Nos casos raros em que tudo parece indicar que o elemento religioso desempenha realmente um papel de primeiro plano, conviria identificar um novo ator, ou seja, os movimentos políticos animados por crentes, e traçar uma linha de separação bem nítida entre o islã, enquanto religião, e o islamismo, enquanto partido. Ora, essa distinção é inaceitável para S. Huntington porque ela derrubaria totalmente sua tese. Portanto, ele postula: "O problema central para o Ocidente não é o fundamentalismo islâmico, mas o islã"[11]. Ou, na linguagem mais figurada de O. Fallaci: "Por detrás de cada terrorista islâmico, há necessariamente um imame"[12]. Esse ponto de vista é adotado por numerosos comentaristas, o que teve o efeito de fornecer um sentido pejorativo às palavras "muçulmano" e "islã"; no Ocidente, quem pretende neutralizá-lo, é obrigado a acrescentar o qualificativo "moderado", como se o islã em si mesmo fosse intrinsecamente extremista. No entanto, a repetição desse clichê, por mais frequente que seja, nem por isso o torna mais verdadeiro.

Se a multidão dos miseráveis, em vários países do Terceiro Mundo, manifesta sua simpatia por Bin Laden não é por considerá-lo um bom muçulmano, mas por enxergar nele o homem que desafia o poder do Ocidente. A presença da ideologia ou da religião não deve ser negligenciada, mas é insuficiente para desencadear uma guerra religiosa ou ideológica. Aliás, a guerra não é declarada pelas culturas, nem pelas religiões, mas pelas entidades políticas: Estados, organizações, partidos. E, em certo sentido, é uma sorte que seja assim: os conflitos políticos podem ser resolvidos por negociações, enquanto as guerras entre civilizações estanques, se elas viessem a ocorrer, seriam impossíveis de interromper. Na Irlanda do Norte, talvez, nunca será possível conciliar catolicismo e protestantismo, mas pode-se garantir a todos a mesma dignidade e justiça; se essa situação for estabelecida, o sangue deixará de ser derramado.

11. HUNTINGTON, S. *Le choc des civilizations*. Op. cit., p. 239.

12. FALLACI, O. *A raiva e o orgulho*. Op. cit., p. 39.

Homens semelhantes a nós?

Seria possível analisar, na mesma perspectiva, as revoltas que agitaram as periferias das grandes cidades, na França, em novembro de 2005 (seguidas por outras, em novembro de 2007). Alguns analistas apressados tinham tirado, imediatamente, a conclusão de que se tratava de um ataque contra a França e contra seus valores, de um *pogrom* antirrepublicano, a ser inscrito no prolongamento das ameaças que o islã terrorista faz planar sobre o Ocidente; no entanto, tal análise não foi adotada pelos observadores mais atentos aos acontecimentos. Ao anunciar, em janeiro de 2006, as pessoas detidas por atos de violência, o Procurador Geral de Paris apresentou as seguintes cifras: 63% eram adolescentes; 87% de nacionalidade francesa; 50% desconhecidos dos serviços de justiça; e 50% desescolarizados. Quanto à sua motivação, "nenhum vestígio de reivindicação de tipo identitário. Nenhum estigma de um impulso ou de uma manipulação política ou religiosa". De fato, durante os eventos, as únicas vozes islâmicas audíveis eram as das personalidades religiosas que instavam aos jovens a fim de voltarem para suas casas. O próprio Jean-Marie Le Pen, sempre pronto a atiçar os conflitos de tipo cultural ou racial, foi obrigado a declarar seu "desacordo completo" com aqueles que haviam detectado razões "étnicas e religiosas" nessas violências desencadeadas, desta vez, por um "desígnio sem nada de revolucionário". Uma vez mais, nesses fatos, o "choque das civilizações" era algo totalmente desconhecido.

Não bastar condenar a violência. Se há a pretensão de impedir seu retorno, convém tentar compreendê-la: ela nunca eclode sem motivo. E o mesmo se pode dizer acerca das revoltas ocorridas, em 2005, ou mais recentemente. Sua origem encontra-se não tanto no conflito entre duas culturas, mas na ausência de um mínimo da cultura inicial, indispensável a todo o ser humano para construir sua identidade. Em vez de multiculturalismo, seus atores padecem do que os etnólogos designam por desculturação. As crianças dos aglomerados habitacionais desses subúrbios são oriundas, frequentemente, de famílias em que se verifica a ausência do pai ou, então, com um pai humilhado, sem grande prestígio; considerando que as mães passam o dia em seu trabalho, fora de casa, ou privadas de qualquer integração social, essas crianças não dispõem de um quadro em que tivessem a possibilidade de interiorizar as regras da vida em sociedade. Desde os primeiros anos de escolaridade, elas sentem-se excluídas. Oriundas, na maior parte das vezes, da imigração – mas afastadas de uma ou várias gerações dessa origem – elas carecem de uma identidade anterior que viesse a substituir aquela que, dificilmente, elas tentam construir no lugar de sua atual

residência. Além de não possuírem o pleno domínio da língua, elas não encontram as condições indispensáveis para preparar com serenidade o trabalho de casa na qual, aliás, há falta de espaço e o televisor fica ligado durante o dia inteiro. Ao chegarem à idade de trabalhar, elas não conseguem encontrar um emprego estável: não possuem competência peculiar, nem sua aparência física chega a inspirar confiança. Pelo fato da inacessibilidade de qualquer das outras vias que conduzem ao reconhecimento social, certo número desses jovens são impelidos à revolta e à destruição do quadro social em que vivem.

Neste caso, entre os estrangeiros que lhes servem de modelo, eles preferem não os imames do Cairo, mas os *rappers* de Los Angeles. Seus inspiradores ocupam a tela da televisão: eles se deixam submergir a tal ponto pelas imagens televisivas que acabam confundindo facilmente ficção e realidade. Em vez do Alcorão, eles sonham com celulares de última geração, com tênis de grife e com vídeo-games. Mostram-lhes a riqueza, enquanto eles vivem em aglomerados habitacionais desprovidos de tudo, entalados entre rodovias e estradas de ferro, sem ruas bem cuidadas, nem lojas, nem serviços; seus alojamentos sociais estão caindo aos pedaços. Só falta mesmo botar-lhes fogo! A propósito das revoltas nos bairros de população negra das cidades norte-americanas, em 1968, Romain Gary falava de nossa "sociedade de provocação", ou seja, uma sociedade que, "pela publicidade, impele ao consumo e à posse de bens materiais [...], ao mesmo tempo que marginaliza uma importante fração da população". Como ficar espantado – esta era sua conclusão – "se um jovem acaba por precipitar-se, na primeira oportunidade, sobre as gôndolas repletas, atrás das vitrines quebradas ?"[13] Se, evidentemente, esse gesto é *indesculpável*, não deixa de ser urgente *compreender* suas causas: somente a mais covarde das demagogias será capaz de confundir essas duas atitudes.

É verdade que a incapacidade acrescentada ao desejo de obter melhores condições de vida contribui para as revoltas sociais, tanto nos subúrbios das grandes cidades europeias ou norte-americanas, quanto nos países pobres do resto do mundo. Entre o sonho alimentado pelas imagens de riqueza, difundidas em torno do planeta, e o cotidiano miserável, o fosso é de tal modo profundo que, aparentemente, restam as ações violentas para tentar reduzi-lo. Esse sentimento de frustração – experimentado, em particular, pelos jovens – acaba sendo dissimulado, às vezes, pela fidelidade dedicada por eles às prescrições religiosas (eis o que conseguem extrair da religião): sentindo-se desapossados e incapacitados diante do mundo exterior, eles pretenderão dominar e enclausurar as mulheres, irmãs ou filhas. O orgulho masculino (exaltado pela cultura tradicional mediterrânea), conjugado com o sentimento de humilhação, serve de motivação para seu repentino interesse por um islã fantasmático, assim como para sua raiva destruidora, em outros momentos.

13. GARY, R. *Chien blanc*. Paris: Gallimard, 1970, p. 97-98.

É realmente cômodo explicar os comportamentos dos indivíduos por sua filiação a determinados grupos, em vez de circunscrever as causas, em cada caso, bem peculiares: as pessoas se abstêm de analisar com a devida atenção as situações singulares, arvoram de antemão a resposta – que, ainda por cima, pode ser facilmente compreendida e memorizada pelo público em geral. Além disso, tal explicação tem a vantagem de postular a inferioridade desses seres: *nós* sabemos exercer nossa liberdade e escolher nossos atos que, por conseguinte, têm a ver com uma análise política ou psicológica, enquanto *eles* obedecem cegamente aos costumes de seus grupos e se referem à área da etnologia ou dos *cultural studies*. Se esses jovens dos subúrbios botam fogo nos carros dos vizinhos, ou nos ônibus que lhes permitem deslocar-se na cidade, ou nas escolas frequentadas pelos irmãos e irmãs mais novos, é porque eles obedecem a seu DNA cultural: inútil formular outras questões. A cultura de origem desempenha, então, o papel reservado à raça no século XIX.

Esse determinismo rígido diz respeito, de forma particular, aos originários dos países majoritariamente muçulmanos. Todos os outros seres humanos são impelidos por uma variedade de razões: políticas, sociais, econômicas, psicológicas e, até mesmo, fisiológicas. Apenas os muçulmanos é que seriam, sempre e unicamente, movidos por sua filiação religiosa. À semelhança do que ocorre com S. Huntington, os estereótipos orientalistas tornam-se uma explicação universal dos mais variados comportamentos que, supostamente, caracterizam o bilhão de homens e mulheres que habitam em dezenas de países na África, Europa e Ásia. Reivindicada pela população do Ocidente, a liberdade do indivíduo lhes é recusada: em todas as circunstâncias, eles obedecem à sua essência imutável e misteriosa de muçulmanos.

Deste ponto de vista, os autores da violência nos bairros desfavorecidos das grandes cidades europeias são equiparados aos terroristas internacionais que, por sua vez, são impelidos unicamente por sua identidade cultural e religiosa, portanto, por sua filiação coletiva. Nossos atos têm raízes, enquanto os gestos deles limitam-se a ter causas. "A fim de permanecermos no círculo da razão, [...] devemos encontrar, a qualquer preço, argumentos para os assassinos", escreve o

romancista e ensaísta, Pascal Bruckner[14]: de fato, em vez de argumentos, eles teriam apenas pulsões de morte que os dominam sem seu conhecimento. Élie Barnavi acrescenta: "Para nós, esse terrorismo é incompreensível por ser radicalmente estranho à nossa maneira de ser". A fórmula deveria ser invertida: pelo fato de termos postulado, antecipadamente, que esses seres são radicalmente estranhos para nós – por sermos livres, orientados pela razão, ou seja, plenamente humanos; por sua vez, eles são bitolados, irracionais, portanto, incompletamente humanos –, acabamos por não conseguir compreendê-los. Com efeito, esta conclusão não pode ser uma explicação suficiente: "Ignora-se o que eles pretendem, além de matar o maior número possível de pessoas"[15]. Será mesmo assim?

As guerras são motivadas pela necessidade de apoderar-se das riquezas dos vizinhos, de exercer o poder, de proteger-se das ameaças reais ou imaginárias; em suma, elas têm, como já foi dito, razões políticas, sociais, econômicas e demográficas. Não há necessidade de evocar o islã ou o choque das civilizações para explicar o motivo pelo qual os afegãos ou os iraquianos resistem às forças militares ocidentais que ocupam seus territórios; nem de falar de antijudaísmo ou de antissemitismo para compreender as razões pelas quais os palestinos não se regozijam com a ocupação israelita de suas terras; nem de citar os versículos do Alcorão para conferir um sentido às reações dos libaneses que, em 2006, ofereceram resistência à destruição das infraestruturas do país.

O argumento segundo o qual esses seres são irracionais e imprevisíveis, de tal modo que devem ser neutralizados preventivamente, é adotado também nos círculos conservadores norte-americanos. Em novembro de 2007, um relatório da CIA teve de fornecer a seguinte precisão: o regime iraniano e seus dirigentes são capazes de refletir com ponderação... Pode-se, portanto, formular esta questão: quem será irracional? Osama Bin Laden que envia uma missão suicida contra as torres gêmeas de Nova York e contra o Pentágono na expectativa de que a reação violenta dos norte-americanos revele ao mundo inteiro a natureza "imperialista" e "sanguinária" desse regime? Ou G. Bush que apresenta sua política de ocupação militar de um país muçulmano como uma forma de conseguir a adesão da população aos valores ocidentais? É visivelmente o primeiro que escolheu o recurso apropriado para alcançar seu objetivo; ou será que se deve pressupor que a verdadeira finalidade do segundo era completamente diferente? Mas, ao observar a situação catastrófica provocada pela intervenção no Iraque, podemos nos questionar se tal objetivo existia ou, então, deveria tratar-se, também neste caso, ao lado das razões eleitorais e econômicas, de uma "narrativa particular de queixa", do desejo "irracional" de sarar, por um ferimento que alguém se inflige, as sequelas do ferimento recebido.

14. BRUCKNER, P. *La Tyrannie de la penitence*. Paris: Grasset, 2006, p. 33.

15. BARNAVI. É. *Les religions meurtrières*. Op. cit., p. 108.

A racionalidade instrumental – aquela que permite encontrar meios adaptados aos fins pretendidos – é o caráter próprio de todos os seres humanos, tanto dos muçulmanos quanto dos cristãos ou dos ateus, mesmo que alguns indivíduos sejam mais hábeis e melhores calculistas que os outros. Deste ponto de vista, Stalin, Hitler e Mao foram indivíduos perfeitamente racionais. Em compensação, nem todos são sensatos, infelizmente: a sabedoria diz respeito à escolha dos fins e não dos meios. Ao contestarmos os valores em nome dos quais são empreendidos determinados combates, não temos necessidade de negar a razão e a liberdade dos combatentes, nem de pretender que nós mesmos estamos desprovidos de pulsões inconscientes.

No prefácio de seu livro, S. Huntington formula a questão incontornável para julgar o valor de sua obra: "Convém se questionar se, em relação a qualquer outro paradigma, a lente fornecida por ele é mais significante e mais útil para considerar as evoluções internacionais"[16]. A resposta, em meu entender, seria negativa.

A visão maniqueísta

Pode-se tirar a conclusão de que as "civilizações", ao encontrarem-se, não produzem choques; aliás, os "choques" dizem respeito às entidades políticas, e não tanto culturais. Ainda sobra um terceiro aspecto das afirmações de Huntington, a saber: o choque, o conflito e a guerra exprimem o estado das relações internacionais. O ponto de partida de sua pesquisa, como já vimos, consiste em procurar o que, no mundo contemporâneo, substituiu o antigo inimigo soviético; ele nem cogita na eventualidade de que a articulação do mundo em amigo/inimigo, talvez, não seja satisfatória e correspondia à situação precedente, a da Guerra Fria que, aliás, tinha algo de excepcional. Ou, até mesmo, essa ideia surge em sua mente, mas apenas para ser rejeitada em nome de uma espécie de postulado antropológico: "Odiar faz parte da humanidade do homem. Temos necessidade de inimigos para nos definirmos e nos mobilizarmos"[17].

16. HUNTINGTON, S. *Le choc des civilizations*. Op. cit., p. 10.

17. Ibid., p. 140.

Este elemento da tese de Huntington conheceu, por sua vez, um amplo sucesso, em particular, depois dos atentados de 11 de setembro de 2001. Numerosos comentaristas chegaram a proclamar que a terceira (ou a quarta) guerra mundial já havia sido desencadeada, opondo o Ocidente ao Islã. A denúncia do perigo oriundo de alhures – designado, às vezes, pelo termo "islamo-fascismo" – é tradicional no discurso da extrema direita. Entretanto, ela pode ser encontrada, atualmente, em círculos mais amplos, políticos ou intelectuais, ao criticarem o angelismo e a ingenuidade de outra parte da opinião pública. Com efeito, tais posturas conduziriam a uma passividade e a uma tolerância excessivas, comparáveis àquelas que permitiram, entre as duas guerras mundiais, a progressão do outro fascismo, o dos nacionalistas europeus: pela recusa da guerra, prepara-se sua própria derrota. "O Ocidente democrático está em guerra contra uma ideologia global que entende servir-se do terrorismo, em uma escala inédita, a fim de condená-lo à morte"[18]. Os partidários de atitudes mais tolerantes são estigmatizados como "multiculturalistas" e assimilados a colaboracionistas, para não dizer, traidores. Essa visão do mundo foi adotada pelos círculos dirigentes dos Estados Unidos que declararam "guerra ao terrorismo".

Não é, evidentemente, a primeira vez que se descreve o mundo como se estivesse dividido, de maneira categórica, em duas partes: os amigos e os inimigos. O termo "inimigo" tem uma significação clara e simples ao ser aplicado a uma situação de guerra: ele designa o país, cujas forças armadas tentam conquistar o nosso e que, por conseguinte, estão preparadas para nos aniquilar; como resposta, procuramos neutralizar e destruir o inimigo. O assassinato deixa de ser, neste caso, crime e torna-se um dever. No entanto, o uso do termo era muito mais abrangente nos regimes totalitários do século XX. Na minha infância comunista, ouvia-se falar de inimigos, cotidianamente, mesmo vivendo em paz. Os insucessos econômicos eram imputados, invariavelmente, aos inimigos tanto do exterior – os principais eram os imperialistas anglo-norte-americanos –, quanto do interior, espiões e sabotadores, qualificativos para designar todos aqueles que não manifestavam um entusiasmo suficiente pela ideologia marxista-leninista. O regime totalitário impunha, portanto, um vocabulário de guerra a situações de paz e não admitia esquivas: qualquer pessoa diferente era percebida como um adversário e qualquer adversário era considerado um inimigo – aliás, seu extermínio, à semelhança de um verme, era legítimo e, até mesmo, louvável.

18. BARNAVI. É. *Les religions meurtrières*. Op. cit., p. 113.

Não se pode dizer, igualmente, que a visão totalitária fosse uma novidade absoluta; em determinado sentido, ela se limitava a sistematizar e concretizar uma tradição bem antiga – designada emblematicamente por fórmulas, tais como "O homem é um lobo para o homem" (Plauto), "Quem não está comigo, está contra mim" (Mt 12,30) ou "A guerra de todos contra todos" (Hobbes) –, cuja origem pode ser recuada aos primórdios da humanidade. De maneira mais pertinente, ela pode ser associada às heresias cristãs dos primeiros séculos de nossa era, chamadas *maniqueístas* ou *gnósticas*, que dividiam o mundo em duas partes estanques: o mal neste mundo e o bem no além. Projetada nas questões terrestres, essa oposição moral confunde-se com a oposição estabelecida entre "nós" e os "outros"; além disso, ela serve de fundamento ao desejo de destruir o mal, portanto, o inimigo que o encarna. Uma vez que, seres animados exclusivamente por boas intenções, somos inteiramente diferentes dele e, ainda por cima, corremos o risco de ser vítimas inocentes de suas ações criminosas, por que não desejar seu desaparecimento? No momento em que o mal pode ser eliminado da superfície terrestre, será que se deve ainda hesitar? Para concretizar o sonho de um fim tão sublime, os meios adotados, quaisquer que eles sejam, se tornam lícitos. A propaganda comunista não se servia, normalmente, desse vocabulário de natureza moral que, em compensação, voltou a aparecer nos textos dos presidentes norte-americanos, o que lhes permite especular sobre as convicções religiosas de seus cidadãos; portanto, eles fixam-se no objetivo de combater o "império do mal" ou o "eixo do mal".

A visão maniqueísta do mundo dispõe, todavia, de outra encarnação contemporânea muito mais completa: trata-se do próprio islamismo. Por convenção, atribuímos tal qualificativo a um movimento político, e já não religioso, que reivindica o islã. As bases do islamismo atual foram lançadas entre as duas guerras: por um lado, no Egito, pelo fundador dos Irmãos Muçulmanos, Hassam Al-Banna; e, por outro, no subcontinente indiano, pelo paquistanês, Abul Ala Maududi. Este movimento surgiu, no final da década de 1920, como reação à abolição do califado por Ataturk, em 1924 – portanto, no fim da ficção de um Estado comum a todos os muçulmanos, e no início dos Estados-nação. O movimento fortaleceu-se graças aos fenômenos de êxodo rural e de urbanização, de industrialização e de globalização, que implicaram a destruição das culturas tradicionais. Para substituí-las, os islamitas propõem uma versão extremamente esquematizada e rígida do islã, inserida por eles em um projeto político que, supostamente, irá superar todas as frustrações e humilhações sofridas.

Na nebulosa de grupos políticos associados ao islamismo, é possível identificar vários traços comuns[19]. E, em primeiro lugar, seu maniqueísmo: existem apenas dois partidos, o de Deus (o deles) e o de Satã, envolvidos em uma luta impiedosa. Toda a soberania pertence a Deus; por conseguinte, democracias, monarquias e ditaduras são condenadas, de uma só penada, já que todas deixam o poder entre as mãos dos homens. O Alcorão, contendo a palavra de Deus, deve ser considerado como a Constituição do Estado islâmico à qual deve estar submetido o direito, assim como as instituições administrativas. A justiça social orientará as relações econômicas entre as pessoas. Os Estados atuais irão fundir-se em um novo califado, cuja vocação consistirá em estender-se, concomitantemente à religião muçulmana, sobre o resto do planeta: o islamismo é internacionalista. Esse projeto está bastante longe de sua realização – inútil de sublinhar este aspecto –, mas não deixa de delinear o horizonte que orienta a ação presente do islamita individual. Ele está obcecado, ao mesmo tempo, por uma contradição estrutural: essa tentativa de submeter a política à religião culmina na formação de um movimento político em que a religião acaba forçosamente por ficar à sua mercê.

A meados do século XX, o islamismo deu uma guinada ainda mais radical em decorrência tanto dos escritos de um dos Irmãos Muçulmanos – o egípcio, Sayyid Qotb (ou Qutb) – que foi condenado à morte pelo presidente egípcio, Gamal Abdel Nasser, em 1966; quanto da doutrina professada pelo aiatolá iraniano (e xiita), Khomeiny. Em ambos os casos, o aspecto guerreiro da doutrina é incrementado: a violência não só é lícita, mas recomendada. O conceito de *jihad* – que poderia ser traduzido por "esforço" ou "luta" – vê seu sentido restringir-se ao de guerra santa; o fato de implementá-la será considerado como uma obrigação para cada muçulmano, no mesmo plano da peregrinação ou da prece (o que não está, de modo algum, em conformidade com o Alcorão). O Islã e o Ocidente, de acordo com o ensinamento de Sayyid Qotb, difundido quarenta anos antes dos textos de S. Huntington, estão condenados a envolver-se em um combate implacável.

Sob suas formas atuais, em particular, esse movimento não constitui, de modo algum, uma marcha à ré ou uma ressurgência do islã das origens, mas representa sobretudo uma reação à transformação cada vez mais rápida do mundo em que vivem, atualmente, os muçulmanos – o que é já uma razão plausível para renunciar à procura das fontes da violência contemporânea no Alcorão. Tal "modernismo" será, além disso, o motivo pelo qual a Revolução de Khomeiny, no Irã, será condenada pelo clero xiita tradicional. Não é um acaso se os islamitas recrutam seus militantes essencialmente na Europa, entre os muçulmanos nascidos no Ocidente: diferentemente dos pais ou avós imigrados que dispunham de uma identidade cultural, eles não chegaram a assumir a identidade do país de origem, nem a do país de acolhimento, de modo que devem construir a própria identidade.

19. Cf. ROY, O. *Généalogie de l'islamisme*. Paris: Hachette, 1995. • MEDDEB, A. *La maladie de l'islam*. Paris: Le Seuil, 2002.

Islamismo e totalitarismo

Deve-se evitar a confusão entre islamismo e terrorismo: nem todos os terroristas são islamitas e o inverso também não corresponde à verdade. O islamismo é uma ideologia que, salvo circunstâncias particulares, não leva a ações violentas; o terrorismo contemporâneo é uma modalidade de ação em que as origens e os objetivos não são, absolutamente, de natureza religiosa. Parece que ele se inscreve, de preferência, na linhagem dos terroristas russos do século XIX, do qual adotou a técnica baseada em atentados com explosivos e em assassinatos individuais; sem dúvida, tal procedimento foi adquirido por intermédio dos pequenos grupos de extrema esquerda em ação na Europa, na década de 1960 e 1970 (que, além disso, estiveram frequentemente a serviço da causa palestina).

Há quem compare os islamitas com os comunistas do período em que estes ainda não haviam tomado o poder; efetivamente, existe um grande número de semelhanças. A exemplo dos comunistas, os islamitas deploram a injustiça social que reina em seus países, assim como a corrupção e a arrogância dos ricos; eles apresentam-se como defensores dos pobres e subjugados. No plano mundial, eles reivindicam os ideais dos terceiro-mundistas e da luta contra o imperialismo. Combatentes em favor de uma causa que consideram justa, eles não aspiram a vantagens pessoais, mas estão preparados para se sacrificarem pelo bem comum; por sua honestidade e integridade pessoal, eles se distinguem nitidamente dos representantes do poder. Perseguidos pelas autoridades constituídas, eles adotam técnicas de conspiração semelhantes às dos comunistas, formando uma hierarquia que vai das células, sem comunicação entre si, ao Guia do movimento. À semelhança dos bolcheviques, eles consideram-se como uma vanguarda (aqui, da comunidade religiosa, e não da classe operária: os muçulmanos tomaram o lugar dos proletários) e, a seu exemplo, eles praticam o internacionalismo: a unidade ideológica prevalece em relação à diversidade dos países de origem. Eles acreditam, também, na necessidade de uma revolução permanente até a vitória final. "Declarar que Deus é único para o universo inteiro significa a

revolução global contra qualquer atribuição de poder ao ser humano, qualquer que seja sua forma, a revolta total na terra inteira contra qualquer situação em que o poder pertença aos homens, qualquer que seja sua forma", eis o discurso insistente de Sayyid Qotb[20].

Ao lado dessas similitudes, as diferenças são, igualmente, bem visíveis. A primeira é evidente, mas talvez menos decisiva do que possa parecer. O comunismo nega Deus e a religião que, por sua vez, são venerados pelo islamismo; eis o motivo pelo qual este empreende um combate obstinado contra o comunismo, ao apresentar-se tal oportunidade (assim, no Afeganistão, na década de 1980). Todavia, convirá ter presente que o comunismo é, em si mesmo, uma religião política: as interferências ocorreram em um sentido, antes de se inverterem para o outro. Teocracias e Estados comunistas são, neste aspecto, duas espécies do mesmo gênero, ou seja, a ideocracia: não seria a primeira vez em que, na história, os irmãos tornam-se inimigos. Ocorre que o *status* das duas doutrinas é diferente: os islamitas pretendem apoiar-se em uma doutrina religiosa com catorze séculos que se tornou um modo de vida; por sua vez, os comunistas reivindicam uma doutrina revolucionária (e "científica") que menospreza qualquer tradição. Nos países comunistas, a exigência de uma pureza ideológica tornava-se rapidamente um véu lançado sobre genuínas lutas pelo poder, em que *slogans* e princípios não passavam de fórmulas ocas, palavras esvaziadas de sentido. O Partido e seu chefe exigiam a submissão absoluta a suas decisões do momento, enquanto a doutrina era adaptada ao sabor das circunstâncias. No Estado islamita – por enquanto, puramente hipotético –, presume-se que o poder político esteja submetido à lei (religiosa).

Outra diferença, prenhe de sérias consequências, diz respeito à relação com as estruturas estatais nas duas tradições. O comunismo é um movimento que foi bem-sucedido em sua tentativa para tomar o poder, em primeiro lugar, na Rússia e, em seguida, em outros países; tal situação permitiu-lhe criar o Estado totalitário. É impossível falar do totalitarismo comunista, ou nazista, fora da máquina do Estado. Por sua vez, a religião muçulmana surgiu em um país sem Estado (a Arábia) e nem chega a mencioná-lo; a aspiração do islamismo consiste em fundar uma comunidade de crentes, não um Estado. Eis por que é abusivo assimilar, atualmente, o islamismo com o totalitarismo. Os Estados islâmicos existentes – o Irã,

20. *Signes de piste* (Sinais de pista). Apud CHARFI, M. *Islam et Liberté*. Paris: Albin Michel, 1998, p. 52-53. A obra de Qotb existe em inglês: *Milestones*. [s.l.]: Damas, 1964.

ou a Arábia Saudita, ou o Sudão – não realizam o projeto islamita em si mesmo, mas, ao estabelecerem um Estado forte, formam regimes de consenso.

A terceira grande diferença é consequência do momento histórico no qual se desenvolveram ambos os movimentos: o islamismo se beneficia consideravelmente da globalização contemporânea, da rapidez com a qual se estabelece a comunicação, tratando-se da difusão, seja de imagens de propaganda, seja de receitas de fabricação de armas, seja ainda dos capitais. Essa facilidade de comunicação compensa a extrema dispersão territorial do movimento islamita.

Em compensação, o islamismo constitui uma encarnação contemporânea bastante perfeita do maniqueísmo em que os adversários se tornam a encarnação do mal: de acordo com seu credo, todas as nossas infelicidades provêm do Pequeno e do Grande Satã, ou seja, Israel e seu protetor, os Estados Unidos. Não é por essa postura que o islamismo se assemelha ao Império Soviético, instituição altamente hierarquizada e centralizada, nem as redes inconsistentes dos islamitas ao *Komintern*. Por isso, o islamismo não se ajusta realmente ao papel – um candidato para ocupar a posição da ex-URSS – que lhe é atribuído pelos círculos conservadores norte-americanos ou por S. Huntington. A expressão "islamo-fascismo" é também desconcertante: tal equiparação das tendências islamitas contemporâneas com os movimentos de extrema direita, entre as duas guerras mundiais, não esclarece absolutamente essas duas entidades. A informação extraída dessa postura diz respeito unicamente ao autor que faz uso da expressão (ele encontra-se do lado do bem e condena o mal!). As tentativas para interpretar o islamismo à luz dos movimentos totalitários europeus ilustram, sobretudo, a dificuldade experimentada para pensar um fato novo.

É importante proceder à identificação das diferenças entre passado e presente porque ela vai determinar as reações diante da ameaça. Para neutralizar a agressão soviética, a superioridade militar era eficaz: o perigo provinha de um Estado, ela permitiu evitar, efetivamente, qualquer escalada nas tensões entre as duas "Grandes" potências. Por sua vez, os ataques terroristas, qualquer que seja sua origem, constituem uma verdadeira ameaça; assim, deve-se levar a sério os apelos lançados por Bin Laden ou por outros chefes jihadistas para matar os norte-americanos, por toda a parte. Mas, para neutralizá-los, o poder militar é um recurso frágil: o inimigo não é um exército convencional, mas indivíduos anônimos que não se distinguem do resto da população. Portanto, os meios a adotar para combatê-los devem ser diferentes. Esse combate deve ser, em primeiro lugar, ideológico e político: o poder público deve esforçar-se em mostrar as consequências inaceitáveis dessa ideologia obscurantista, incluindo para seus

próprios partidários; ao mesmo tempo, e para impedir a ampliação dos círculos de simpatizantes, superar os pretextos que suscitam essa simpatia, portanto, as injustiças bem reais que a alimentam. Acrescente-se, ainda, uma resposta do tipo policial: infiltração das redes, escutas telefônicas, operações de espionagem, controle dos fluxos financeiros (o que implicaria a supressão dos "paraísos fiscais"), proteção das informações sensíveis, identificação dos terroristas particularmente importantes ou daqueles que fossem mais suscetíveis de mudar de opinião, vigilância discreta – ora, todos esses gestos exigem um conhecimento aprofundado da cultura dos outros.

O risco realmente fatal consistiria em sucumbir à paranoia e transformar as democracias em Estados policiais. Eis um exemplo, tirado de uma história recente[21], desse possível desvio. Mouloud Sihali nasceu na Argélia, em 1976; bom aluno, chega a frequentar o ensino superior. Em 1997, ele decide fugir de seu país porque corre o risco de ser convocado para prestar serviço militar e ser obrigado a combater os islamitas revoltados. Consegue sair com um visto de turista e, em seguida, mediante documentos falsificados, chega a Londres. No decorrer dos cinco anos seguintes, ele leva uma vida marginal, sem deixar de sentir-se feliz: aprende rapidamente o inglês, encontra facilmente trabalho e, como é um rapaz simpático, tem um grande número de namoradas de todas as origens. Em setembro de 2002, sua vida sofre um abalo. Por residir na casa de amigos argelinos, implicados em um projeto terrorista, ele é preso e – por sua aparência mais inteligente que a dos outros – acusado de ser o cabecilha do grupo, correndo o risco de receber uma pesada condenação: trinta anos de cadeia. Depois de ter passado dois anos e meio nas instalações de segurança máxima, em abril de 2005 ele é absolvido por falta de provas de cumplicidade.

Entretanto, na sequência dos atentados de julho de 2005, no metrô de Londres, as autoridades haviam decidido deixar no xadrez os suspeitos habituais. De acordo com as novas leis antiterroristas votadas, apressadamente, após o 11 de setembro de 2001, qualquer pessoa com uma "suspeita razoável" de atividade terrorista podia ser detida sem julgamento, por tempo indeterminado – um princípio contrário a qualquer tradição liberal e democrática. Preso em setembro de 2005, Sihali será solto quatro meses depois, permanecendo, no entanto, submetido a um severo controle: obrigado a usar uma pulseira eletrônica, seus deslocamentos ficam reduzidos a uma superfície de 2km^2, além de impedido de possuir

21. Cf. LANGEWIESCHE, W. "A Face in the Crowd". *Vanity Fair*, fev./2008, p. 72-83, 133-141.

um telefone ou um computador, de sair de casa depois das 16h, de falar com desconhecidos na rua ou de receber alguém em sua casa sem autorização. Seu novo processo ocorreu em maio de 2007; Sihali é, de novo, absolvido. Desde então, ele vive em Londres, na expectativa de ser expulso ou legalizado.

Tendo sido reconhecido inocente, ele não deixou de passar quase cinco anos na prisão, vítima da atmosfera de medo, alimentada pelo Governo de Tony Blair e pela imprensa sensacionalista; ele ficou indelevelmente marcado por essa reclusão que acabou destruindo sua vida. Pode-se, no entanto, compreender a origem do medo: os atentados de julho de 2005, em Londres, causaram a morte de 56 pessoas; outros atentados, com um número de vítimas ainda maior, haviam sido, sem dúvida, neutralizados. Tal é a complexidade da situação atual: a luta antiterrorista é indispensável, sem que isso signifique que tudo é permitido. As leis de urgência, votadas ainda no calor da emoção, devem ser ab-rogadas; em seguida, os representantes da justiça terão a incumbência de estar vigilantes para que as conquistas significativas da democracia não sejam sacrificadas em nome do esforço para defendê-la. Em qualquer circunstância, até mesmo nas situações mais graves, convirá conservar o bom senso.

A imagem, segundo a qual o mundo é considerado uma guerra de todos contra todos, não é somente errônea, mas contribui para torná-lo cada vez mais perigoso. Em vez de procurarmos um inimigo a vencer (no passado, o capitalismo mundial; até recentemente, o comunismo; hoje, o "islamo-fascismo"), à semelhança do procedimento, em particular, dos antigos esquerdistas que se tornaram falcões, defensores agressivos do "mundo livre", podemos esforçar-nos em sair do pensamento maniqueísta. Um recurso para alcançar tal objetivo consiste em focalizar nossa atenção no ato, em vez do ator: empenhar-nos-emos em analisar as situações, sempre particulares, em vez de congelar as identidades coletivas em essências imutáveis. As guerras obrigam os povos a deixar sua identidade múltipla e maleável, reduzindo-os a uma dimensão única: assim, cada qual compromete inteiramente seu ser na luta para vencer o inimigo. Por sua vez, as situações não podem ser confinadas em oposições simplistas e permanecem irredutíveis às categorias de bem e de mal.

A guerra contra o terrorismo

Será necessário falar, no mundo atual, de uma guerra em curso, de uma guerra permanente? Pode-se hesitar em aceitar essa ideia e suas implicações. Para começar, a antropologia subjacente a tal visão limita-se a oferecer uma

imagem demasiado parcial da humanidade. Apesar da afirmação de Hobbes, o medo nem sempre – e não por toda a parte – é o sentimento predominante nas relações entre os indivíduos; bem mais fundamental é a necessidade de *conviver com* os outros, de captar o olhar dos semelhantes para sentir-se vivo. A exemplo do medo, o ódio é, certamente, um sentimento humano, mas não se deve concluir que um inimigo é indispensável à afirmação da identidade – seja do ponto de vista individual ou coletivo. Para se definir e, aliás, para viver, qualquer ser humano tem necessidade de se situar em relação aos outros homens, mas tal relação não se reduz à hostilidade: amar, respeitar, solicitar o reconhecimento, imitar, invejar, rivalizar, negociar – são outros tantos aspectos tão humanos quanto odiar. À semelhança de qualquer visão maniqueísta que exclui as posições intermediárias, a distribuição exclusiva em amigos e inimigos simplifica excessivamente o mundo das relações humanas; ela tem o efeito de transformar o grupo humano adversário em bode expiatório, responsável por todos os males.

A política empreendida pelo governo norte-americano após os atentados de 11 de setembro de 2001 ilustra esta situação. Uma expressão, tal como "guerra contra o terrorismo", utilizada por G. Bush para apresentar a situação, contém vários inconvenientes. É claro, de saída, que se trata de uma guerra metafórica, tal como a "guerra contra a pobreza" ou a "guerra contra as drogas", no sentido em que, diferentemente de uma guerra clássica, não se luta contra um inimigo humano, mas contra uma ferida aberta que ameaça permanecer, indefinidamente, sem cicatrização.

Ora, essa metáfora despropositada corre o risco de acarretar outras consequências. A guerra tem objetivos semelhantes aos da política, segundo a famosa fórmula de Clauswitz, mas ela representa ao mesmo tempo a negação da política porque qualquer interação é reduzida ao confronto entre forças armadas. Ela traz morte e destruição tanto ao adversário, quanto a seu próprio campo, sem estabelecer a distinção entre culpados e inocentes. Conseguir uma vitória militar sobre o inimigo não garante que um povo venha a aderir à causa do vencedor: essa é a lição do Tratado de Versalhes, em 1919, da Batalha de Argel, em 1957, e da ocupação de Bagdá neste início do século XXI. De acordo com a lúcida observação de Alexis de Tocqueville, no momento da conquista da Argélia pela França: "para governar uma nação, não basta ter conseguido vencê-la"[22]. Uma guerra contra o terrorismo ou, ainda, contra o mal, tem o duplo inconveniente de ser ilimitada no

22. TOCQUEVILLE, A. *De la colonnie en Algérie* (Cartas e relatórios redigidos entre 1837 e 1847). Bruxelas: Complexe, 1988, p. 39 [Introdução de TODOROV, T.].

tempo (ela nunca chegará a seu termo) e no espaço (o inimigo não é identificado, permanecendo uma abstração que pode encarnar-se em qualquer lugar). Outro inconveniente dessa expressão é seu caráter indeterminado. Ela nos informa que tal indivíduo ou tal organização não agem em nome de um Estado; além disso, eles atacam e destroem indiferentemente os civis, os militares, os prédios e os meios de transporte. Mas nada nos diz a respeito do objetivo global perseguido por esses militantes, nem de suas motivações particulares. Essa ausência de qualquer indício em relação às razões da luta não é, evidentemente, fortuita: ao identificá-los unicamente por recorrerem às ações violentas, impede-se qualquer empatia e, por maior força de razão, qualquer simpatia por esses indivíduos. Com o mesmo objetivo, o qualificativo "terrorista" era atribuído aos combatentes pela independência na Argélia, assim como aos inimigos do *apartheid* na África do Sul. Tal designação, no entanto, não traz qualquer contribuição na luta contra eles; para conhecer um inimigo, não basta nomear as armas de que ele se serve. Mesmo que sua aplicação seja limitada aos terroristas islâmicos, a denominação continua sendo uma generalização excessiva, sem permitir a distinção, por exemplo, entre os terroristas tchetchenos ou palestinos, comprometidos na luta pela independência de suas pátrias, e os terroristas internacionais que, ao reivindicarem a filiação a Al Qaeda, pretendem combater até a derrota dos cruzados e a vitória do islã. Ora, sem levar em consideração tais motivações bastante divergentes, é muito difícil agir sobre as redes de simpatizantes que, por sua vez, são as únicas garantias para a persistência do terrorismo.

Falar de "guerra" ao referir-se a este combate é correr o risco, também, de conduzir a escolhas estratégicas contestáveis. A guerra é um negócio de mísseis e de bombas; ora, o combate contra o terrorismo exige o uso de outros meios. Se os investimentos forem concentrados nas armas, o estudo aprofundado do adversário corre o risco de carecer de recursos. De acordo com a observação de S. Holmes, em 2006, na embaixada norte-americana, em Bagdá, entre seus 1.000 funcionários, seis apenas falavam correntemente o árabe... Os soldados norte-americanos têm, frequentemente, a impressão de que os iraquianos compreendem somente a linguagem da força; "no entanto, eles próprios não conseguem pronunciar uma única palavra em árabe"[23]. Por outro lado, as forças de ocupação norte-americanas perderam a guerra da propaganda, decisiva para conquistar a simpatia da população e fragilizar os terroristas. As imagens da tortura praticada na prisão iraquiana de Abu Ghraib, difundidas à volta do globo,

23. HOLMES, S. *The Matador's Cape*. Op. cit., p. 81.

desferiram um duro golpe à reputação dos Estados Unidos como país defensor dos direitos humanos e dos valores democráticos.

No plano interno, os estragos são também consideráveis. Declarar o estado de guerra permite, efetivamente, suspender liberdades e garantias pessoais no país, fortalecer o executivo em detrimento do legislativo, sem falar da educação maniqueísta que é infligida à própria população. Qualquer crítica contra a política governamental é qualificada como uma traição da pátria, como ação desleal contra o moral das tropas; ora, a crítica livre é uma aquisição preciosa da democracia. Os efeitos de uma "guerra contra o terrorismo" são particularmente perigosos porque, talvez, seja impossível interrompê-la; a suspensão das leis corre o risco de perdurar indefinidamente. Uma das consequências mais nocivas dessa situação é o ataque desferido contra o *status* da verdade na vida pública do país. O relatório da Comissão Baker-Hamilton, publicado no outono de 2006, constata que, após a guerra do Iraque, o governo norte-americano procurou descartar, muitas vezes, as informações contrárias à sua política e que essa recusa de levar em conta a verdade teve efeitos nefastos. Em termos ponderados, sem deixarem de ser categóricos, esse Relatório afirma o seguinte: "É difícil estabelecer uma boa política quando a informação é sistematicamente orientada no sentido de minimizar as divergências com os objetivos políticos." Ou, dito por outras palavras, em numerosos casos, o governo norte-americano considerou a verdade como quantidade desprezível que pode ser sacrificada, sem qualquer hesitação, à vontade do poder instituído.

Tal constatação não é realmente uma surpresa, a não ser por sua origem: uma comissão oficial bipartida – e não faltam exemplos suscetíveis de ilustrá-la. A preparação e o desencadeamento da guerra contra o Iraque baseavam-se em uma dupla mentira ou uma dupla ilusão, a saber: os integrantes de Al Qaeda estavam associados ao governo iraquiano e o Iraque possuía armas de destruição maciça, sejam elas nucleares, biológicas ou químicas. Após a queda de Bagdá, essa atitude desenvolta em relação à verdade não desapareceu. No preciso momento em que o mundo inteiro descobria as imagens de tortura e as narrativas de condenação à morte na prisão de Abu Ghraib, o governo norte-americano afirmava que a democracia instalava-se solidamente no Iraque; enquanto centenas de prisioneiros eram mantidos, há vários anos, em estado abjeto nos porões de Guantánamo, sem julgamento, nem possibilidade de se defenderem, submetidos a tratamentos degradantes, o mesmo governo declara que os Estados Unidos empregam suas forças a serviço dos direitos humanos.

Há realmente motivos para ficarmos inquietos diante dessa evolução porque, em vez de se produzir em um país subjugado a uma ditadura totalitária ou a uma ordem tradicional repressora, ela ocorre na primeira democracia do planeta. Apesar do pluralismo dos partidos e da liberdade de imprensa, é possível, portanto, convencer a população de uma democracia liberal de que o verdadeiro é falso e vice-versa. Os responsáveis por essa situação são, em primeiro lugar, as instituições em que se forja a opinião pública: governo, parlamento, grandes redes de televisão, jornais. Ao reduzir a ação política cada vez mais à comunicação de massa, a maioria da população deixou-se levar pelo sentimento de medo. A necessidade de proteger sua vida, de garantir a segurança dos familiares, de eliminar as ameaças consideradas iminentes, levou a esquecer as precauções habituais, de natureza legal ou moral. Controlar e avaliar as informações, argumentar e debater, todos esses atos foram percebidos como o indício de uma falta de coragem e de senso das responsabilidades.

A descrição hobbesiana das relações humanas como se estivessem dominadas essencialmente pelo medo não é, em geral, verdadeira, mas pode assumir tal aparência se aqueles que controlam a comunicação pública conseguem convencer-nos de que estamos rodeados de inimigos e, portanto, envolvidos em uma guerra implacável; eis o que poderia ser um novo exemplo de profecia que cria a realidade anunciada por ela. Diante do perigo de vida, todos os golpes são permitidos. Ora, o medo é mau conselheiro e impõe-se ter medo daqueles que vivem imersos no medo. Um filme britânico recente, *Filhos da esperança* (título original: *Children of Men*), dirigido por Alfonso Cuaron, ilustrava perfeitamente tal perigo: se a população pensa que todos os alienígenas representam uma ameaça, ela não verá qualquer inconveniente em confiná-los em campos de concentração. Sentimos um estremecimento só de pensar que essa pudesse ser a reação do governo norte-americano a um novo atentado comparável ao sucedido em 11 de setembro de 2001: retrogradar à Idade da Pedra o país considerado responsável, tal como chegou a ser cogitado em relação ao Paquistão? Lançar bombas nucleares sobre os supostos culpados?

Nos países totalitários, a verdade é sistematicamente sacrificada à luta pela vitória. Mas, em um Estado democrático, a preocupação com a verdade deve ser sagrada: estão em jogo os próprios alicerces do regime. Eis o que havia sido compreendido, perfeitamente, por Germaine Tillion. Tendo participado, em Paris, de uma das primeiras redes de resistência contra a ocupação alemã, ela redigiu, em 1941, um panfleto em que fazia um apelo a seus companheiros de combate para que nunca transigissem com a verdade, mesmo que tal atitude se tor-

nasse um empecilho para obter imediatamente a vitória: "Com efeito, nosso amor pela pátria deverá ter como condição o respeito pela verdade"[24].

O fim e os meios

Além da incerteza relativa aos resultados de tal estratégia, no plano da eficácia militar, a redução das relações internacionais ao binômio "amigos-inimigos" está longe de garantir a vitória do ideal que se pretendia defender. Até mesmo no pressuposto de que seja possível eliminar os portadores do mal, tal fato poderá ser motivo de regozijo se implicou o uso do mesmo tipo de recursos condenáveis? Eis o que constitui outro antigo dilema das guerras travadas em nome de um bem superior. Para anunciar aos índios a religião cristã que ensina a igualdade de todos e o amor do próximo, os conquistadores vão submetê-los à guerra e ensiná-los a odiar e a desprezar seus adversários: a moral cristã acaba sendo desqualificada. Para transmitir aos africanos os benefícios da civilização ocidental, ou seja, os valores de liberdade, igualdade e fraternidade, os colonizadores europeus declaram-lhes guerra e impõem-lhes uma organização diferente de seus costumes, além de se arrogarem o direito de dirigir os vencidos e de pisotearem sua dignidade pessoal: a civilização acaba sendo desqualificada. Durante a Segunda Guerra Mundial, os bombardeios maciços das populações civis pela aviação alemã suscitam a indignação por ilustrarem, uma vez mais, a lógica maniqueísta segundo a qual, em relação aos outros, todos são culpados. Mas, chegou o dia em que, na expectativa de quebrar a resistência alemã, os aliados recorrem à mesma tática: a barbárie estende-se, um pouco mais, no planeta. Quando a inumanidade de alguém é suprimida mediante a desumanização do outro, o lance deixa de ter interesse: se, para vencer o inimigo, imita-se seus atos mais hediondos é ainda a barbárie que prevalece. O maniqueísmo não pode ser combatido com atitudes maniqueístas. A estratégia que, para opor-se à violência do inimigo, utiliza uma violência comparável está condenada ao fracasso.

Aliás, não é raro que a resposta à violência atinja um grau superior, e não apenas igual, ao choque que a havia provocado. "O movimento pendular desencadeado pela violência vai crescendo com o decorrer do tempo, em vez de diminuir seu ritmo", escrevia Primo Levi[25]: esta constatação, sem ser original, não deixa de ser apropriada. Experiências empreendidas por psicólogos mostram

24. TILLION, G. *À la recherche du vrai et du juste*. Paris: Le Seuil, 2001, p. 74.

25. LEVI, P. *Les naufragés et les rescapés*. Paris: Gallimard, 1989, p. 197.

que os seres humanos têm sempre tendência a responder às agressões por uma agressão de intensidade mais elevada porque o mal suportado parece-lhes sempre maior que o mal infligido. Na história, é fácil encontrar ilustrações dessa ampliação: Hitler temia, com toda a razão, a ameaça bolchevique; os recursos utilizados para neutralizá-la revelaram-se, até mesmo para a população alemã, um remédio pior que a enfermidade. No decorrer da manifestação de Setif, na Argélia, em maio de 1945, uma centena de franceses foram massacrados; o poder colonial respondeu com uma repressão, cujo número de vítimas é estimado, segundo as fontes, entre 1.500 e 45.000, ou seja, entre 15 e 450 argelinos assassinados por cada francês. Apesar de terem permitido punir os japoneses por sua política militarista e pelos inumeráveis atos de crueldade, cuja responsabilidade lhes foi atribuída no decorrer da Guerra da Ásia, as bombas de Hiroshima e de Nagasaki não deixam de ser um crime de guerra, cuja magnitude era desconhecida até então.

Outro exemplo: a campanha desencadeada pelo Senador McCarthy, na década de 1950, contra a influência comunista nos Estados Unidos. Para ter a certeza de vencer o inimigo, os maccarthistas não hesitaram a imitar algumas de suas práticas. Entre os mais virulentos anticomunistas, encontravam-se, evidentemente, ex-comunistas: depois de terem substituído o alvo escolhido pelo seu contrário, eles tinham conservado os hábitos da estratégia leninista. Em vários países da América Latina, o perigo de um golpe de Estado desferido pela extrema esquerda foi neutralizado mediante uma ditadura militar – por sua vez, responsável por 30.000 "desaparecimentos" de opositores na Argentina; por 35.000 casos de tortura confirmados no Chile; e alhures, pelo abandono dos mais elementares princípios democráticos.

No início deste século XXI, os atentados contra as torres gêmeas de Nova York provocaram cerca de 3.000 mortos. Em quatro anos, a guerra do Iraque, desencadeada a pretexto (inteiramente falacioso, voltamos a insistir) de punir os cúmplices dos atentados, causou a morte de um número sensivelmente mais elevado de iraquianos, estimado em 2007, entre 60.000 (pelo *Irak Body Count*) e 600.000 (pela revista de medicina, *The Lancet*), ou seja, entre 20 e 200 iraquianos por cada norte-americano morto. À força de ver o inimigo por toda parte, produz-se uma corrida desenfreada e perigosa na escolha de recursos, já estigmatizada por Germaine Tillion na época da guerra da Argélia em um livro, cujo título é bem revelador: *Os inimigos complementares*; um cenário semelhante repete-se atualmente. Nessa ocasião, "a justificativa para as ações de Massu (o diri-

gente francês da repressão) é Ali La Pointe (o argelino encarregado de colocar as bombas); inversamente, a justificativa para os atos de Ali La Pointe é Massu. Em rigor, uma situação sem saída"[26]. À tortura praticada por uns, respondem os atentados suicidas perpetrados por indivíduos manipulados, pusilânimes e crianças amestradas para matar e morrer – e inversamente. Onde é que acaba a barbárie? Bombardear aquele que é considerado o inimigo, será mais – ou menos – civilizado que decapitá-lo?

Em seu *Discurso sobre a origem da desigualdade*, J.-J. Rousseau descrevia a ameaça que plana sobre os homens ao orientarem sua conduta inteiramente a partir da ideia que eles se fazem da maneira como são percebidos pelos outros. Movidos por uma "ambição devoradora", pelo ardor de se elevarem "acima dos outros", pela inveja e pela rivalidade, eles adquirem "uma propensão mórbida para se prejudicarem mutuamente". O avanço da democracia e a globalização contemporânea tiveram o efeito de uniformizar a maneira como cada qual se vê e como vê os outros – o que enriqueceu o húmus do ciúme, da inveja e do ressentimento. A "propensão mórbida" fortalece-se ainda mais quando o ato inicial é uma agressão: o ciclo das vinganças e dos revides, apresentados quase sempre como atos de justiça ou de guerras justas, não encontra motivo algum para se interromper. O único meio de interromper esse ciclo é – a exemplo do procedimento de D. Tutu e de N. Mandela na África do Sul – renunciar a punir a ofensa suportada por uma ofensa equivalente ou de intensidade mais elevada. Ou, ainda, de acordo com a proposta de Germaine Tillion, justamente na Argélia: em vez de lutar pelo triunfo de uma ou da outra causa – aliás, ambas justas para os respectivos defensores –, romper com a "sombria estupidez da mecânica em ação"[27] e salvar vidas humanas, arrancando-as à tortura e às condenações à morte, assim como aos atentados suicidas.

Pode-se duvidar que seja possível impor o bem pela força. Em vez da máxima – "O fim justifica os meios" –, as relações internacionais parecem estar orientadas pela seguinte divisa: "Os meios prevalecem em relação ao fim". O filósofo alemão existencialista Karl Jaspers observava que uma democracia transforma-se fatalmente em ditadura quando ela procura conquistar os outros países para impor-lhe seus generosos princípios. "Assim, a Revolução Francesa tornou-se a ditadura de Napoleão. Uma democracia envolvida em conquistas acaba por renunciar a si mesma"[28]. Ao acalentarem o desejo de transmitir determinados valores políticos aos povos do Oriente Médio, o governo dos Estados Unidos e alguns de seus aliados ocuparam e submeteram os respectivos países. Ora, a longa história das relações com essa região do planeta corre o risco de sugerir às populações árabes e muçulmanas que, uma vez mais, se trata de um pretexto e de uma camuflagem: essa intervenção não teria, de preferência, o objetivo de garantir o controle dos recursos petrolíferos ou das bases militares? É ingênuo, aliás, pensar que seja possível impingir regras de vida "ocidentais" em qualquer país: a vida de uma sociedade é um conjunto coerente, de modo que uma mudança em determinado aspecto acarreta, quase sempre, consequências indesejáveis em outros setores. Por último, os expedientes adotados para exportar os "valores ocidentais" – submissão do país depois de seu bombardeio que provocou a morte de milhares de pessoas e deixou dezenas de milhares de desabrigados, além da prática de detenções arbitrárias, brutalidades e torturas – vão contribuir para desqualificá-los de forma duradoura.

No entanto, outro meio, muito mais eficaz, de difundir os valores pelos quais se tem apreço consiste em proclamá-los em alto e bom som, além de encarná-los plenamente: as ideias e os princípios têm um poder temível. Eis o que é testemunhado por todas as reviravoltas de regime no seio de um Estado. Os governos dispõem sempre de uma força militar e policial bem superior à força dos rebeldes que os desafiam; mas, estes encarnam, para segmentos importantes da população, um ideal de liberdade e de justiça, além de uma promessa de vida mais digna e mais feliz. A rebelião popular permite, portanto, neutralizar a força brutal dos governantes. Exportadas para outros países, essas ideias podem, igualmente, garantir a vitória dos fracos sobre os fortes: eis o que se produziu por ocasião do processo de descolonização no século XX, animado quase sempre por ideias "ocidentais" de liberdade e de igualdade, mas dirigido contra as potências coloniais do Ocidente. Infelizmente, os profissionais da guerra – que, em suas ações, se servem de todos os meios – subestimam, habitualmente, o poder das ideias e dos valores.

---

26. TILLION, G. "Les ennemis complémentaires". *Combats de guerre et de paix*. Paris: Le Seuil, 2007, p. 685.

27. ROUSSEAU, J.-J. *Discours sur l'origine de l'inégalité*. [s.n.t.], p. 174 [Œuvres complètes, t. III]. • TILLION, G. "Les ennemis complémentaires". Op. cit., p. 690.

28. JASPERS, K. The Origine and Goal of History. Nova York: Routledge & Kegan Paul, 1953, p. 197. Apud YOUNG-BRUEHL, E. *Why Arendt Matters*. New Haven: Yale University Press, 2006, p. 208.

Tortura: os fatos

Os estragos de um combate ilimitado contra o "inimigo" encontram sua melhor ilustração na adoção da tortura como prática legítima, à semelhança do que se produziu na sequência dos atentados de 11 de setembro de 2001.

Os atos de tortura foram confirmados na história, desde a Antiguidade, e pode-se até mesmo constatar que tal prática incrementou-se à medida que se afirmava nossa identidade humana. Para infligir sofrimento, deliberadamente, a um semelhante, o torturador tem necessidade de colocar-se mentalmente no lugar da vítima, o que é uma capacidade mais desenvolvida entre os humanos que em qualquer outra espécie; mesmo que seja possível encontrar as premissas desse comportamento entre os primatas, somente os seres humanos são capazes de chegar ao ponto de tomar consciência da consciência de outrem, imaginando o que o outro imagina.

Todavia, a onipresença desses atos desencadeou a reação no sentido de proceder a tentativas para torná-los legalmente inaceitáveis. Nos países europeus, a tortura foi proibida no decorrer do século XVIII; e, no mundo, pela Declaração dos Direitos Humanos, em 1948. Essa interdição foi mais bem definida e codificada pelas Convenções de Genebra, em 1949, e confirmada solenemente por outra Convenção das Nações Unidas, em 1984, relativamente à "tortura e outros tratamentos ou punições cruéis, desumanos ou degradantes". Torturar, segundo esses documentos, significa infligir a alguém uma dor ou um sofrimento intensos, no plano físico ou mental. A assinatura de tais convenções não impediu que os governos de diversos países tivessem feito uso da tortura quando esta lhes pareceu necessária para atingir seus objetivos; no entanto, eles não deixaram de recorrer a todos os meios para dissimular tais práticas e negar publicamente sua aplicação. A interdição não é, portanto, respeitada estritamente, nem os atos de barbárie desapareceram como por encanto; mas um ideal de civilização foi estabelecido, exercendo um efeito de moderação e diminuindo consideravelmente o número das violências perpetradas.

Várias formas de tortura fazem parte do arsenal repressor dos países totalitários, assim como das ditaduras militares ou dos Estados pouco preocupados em proteger as liberdades individuais; outros países limitam seu uso a situações excepcionais, por exemplo, em tempo de guerra. Como se sabe, as forças armadas francesas praticaram sistematicamente a tortura durante a Guerra da Argélia; no entanto, apesar de numerosos testemunhos que, desde 1954, confirmam tal fato, ela nunca havia sido preconizada oficialmente. Somente alguns indivíduos isolados fizeram publicamente o elogio da tortura: assim o jornalista Jean Lartéguy, no romance *Les centurions* (Os centuriões), em 1960; o Coronel Roger Trinquier no livro *La guerre moderne* (A guerra moderna), em 1961; ou, muito mais tarde, o General Aussaresses, no livro *Services spéciaux* (Serviços especiais), em 2001. A novidade da situação atual reside no fato de que é o próprio governo norte-americano que proclama a necessidade da tortura; na sequência dessa ruptura, o assunto foi incluído no debate público e, deste modo, foi possível começar o confronto, de forma ponderada, dos argumentos a favor ou contra...

O passo decisivo foi transposto no 1º de agosto de 2002 por um documento, chamado correntemente *Torture Memo*, um memorando estabelecido pelo Serviço de Assessoria Jurídica junto ao Departamento da Justiça dos Estados Unidos. Diante da multiplicação dos protestos contra as torturas infligidas aos prisioneiros pelos agentes do governo norte-americano e, também, sob a ameaça de processo judicial contra os torturadores, esse documento indica com precisão as razões legais pelas quais os atos cometidos permanecem lícitos e não têm a ver com a tortura tal como ela é proibida pelas Convenções Internacionais e pelo Código Legal dos Estados Unidos, seção 2340A. O texto é assinado por Jay Bybee, tendo sido redigido por John Yoo, professor de direito na Universidade de Califórnia, em Berkeley, e é dirigido a Alberto Gonzáles, na época, conselheiro jurídico do presidente norte-americano.

A estratégia do documento consiste em admitir as violências sofridas pelos prisioneiros, sem deixar de contestar sua qualificação como "tortura": portanto, trata-se de uma espécie de redefinição do sentido dessa palavra que, aparentemente, não criava problema. "Alguns atos, afirma o *Torture Memo*, podem ser cruéis, desumanos ou degradantes, mas não chegam a produzir dor e sofrimento com a intensidade exigida" para serem qualificados como tortura. "Para que um ato seja considerado como tortura [...], ele deve infligir uma dor dificilmente suportável. A dor física qualificada como tortura deve ser equivalente em intensidade à dor que acompanha os ferimentos físicos graves, acarretando a incapacidade dos órgãos, a deterioração das funções corporais ou, até mesmo, a morte. Para que a dor ou o sofrimento de natureza mental sejam qualificados como tortura [...], eles devem resultar de um dano psicológico significativo e com uma duração significativa, ou seja, prolongando-se durante meses, até mesmo, anos." A técnica de "privação sensorial", por exemplo, amplamente utilizada nos interrogatórios dos prisioneiros, não é tortura: "Mesmo que um grande número dessas técnicas representem um tratamento cruel, desumano ou degradante, elas não

produzem dores ou sofrimentos de intensidade requisitada para convir à definição da tortura"[29].

Esse debate puramente terminológico foi retomado mais recentemente, depois que o Congresso norte-americano proibiu, em dezembro de 2005, não só o uso da tortura, mas também os tratamentos cruéis, desumanos e degradantes. Por um novo *Memo*, o Departamento da Justiça autorizou os agentes da CIA a espancar os prisioneiros, a expô-los a graus extremos de frio e de calor, a simular o afogamento (suplício da banheira, *water-boarding*), porque tais práticas, de acordo com o documento, nada têm de cruel, desumano ou degradante. Esse mesmo suplício forneceu matéria para as manchetes dos jornais em outra ocasião: três jihadistas, entre os quais o "cérebro" dos atentados de 11 de setembro, Khaled Sheikh Mohammed, foram capturados em 2002, conduzidos para uma base militar norte-americana na Tailândia e submetidos, logo depois, a essa tortura. Tais combatentes empedernidos resistiram apenas um ou dois segundos; essas sessões de tortura foram filmadas. Em 2005, o diretor da CIA responsável pelas operações secretas decidiu destruir essas fitas para que seus subordinados não fossem processados, admitindo, portanto, tacitamente que se tratava realmente de tortura[30]. Todavia, em novembro de 2007, interrogado por uma Comissão do Senado, o futuro *Attorney General* (equivalente do ministro da Justiça), Michael Mukasey, recusou-se, de novo, a qualificar como "tortura" o suplício da banheira porque essa prática continua fazendo parte dos métodos utilizados nos centros de interrogatório. O executivo norte-americano proscreve, portanto, a palavra, mas aceita as práticas de tortura.

É claro que tais práticas não foram inventadas por este documento; no entanto, ao torná-las lícitas, ele incentiva sua generalização. Segundo parece, o presidente estadunidense considerou-o como um esclarecimento útil dos princípios jurídicos e exprimiu sua gratidão ao garantir a promoção de Bybee e ao nomear Gonzáles, após sua própria reeleição, para o cargo de *Attorney General*. A partir daí, foi possível observar e ouvir, de forma recorrente, os comentaristas da mídia norte-americana que, abertamente, defendiam o uso da tortura, publicando artigos com títulos aliciantes do tipo – "Dá resultado!" – sem se preocuparem sobremaneira com as justificativas legais. Vários candidatos republicanos à investidura para a eleição presidencial de 2008 declararam-se em favor da tortura. O assunto aparece, também, no debate acadêmico; ora, existem professores de reputação para fornecer argumentos jurídicos, políticos e morais em favor da tortura. Pode-se ler uma amostra dessas tomadas de posição no volume coletivo, *Torture: A Collection*[31]: trata-se, em particular, de Alan Derschowitz de Harvard, Jan Bethke Elstain da Universidade de Chicago, Oren Gross da Universidade de Minnesota, Sanford Levinson da Universidade do Texas e Richard Posner da Chicago Law School. A condenação da tortura deixa de ser uma evidência e torna-se uma questão a respeito da qual as opiniões divergem, como é testemunhado pelo título do volume *The Torture Debate in America*[32]. Pode-se imaginar que, em breve, serão criadas cátedras e departamentos para ensinar a motivação e as diferentes modalidades da tortura...

A difusão das fotografias tiradas em Abu Ghraib permitiu avaliar um dos efeitos dessa aceitação franca da tortura nas instruções governamentais e na opinião pública. Essas imagens não se limitam a revelar a simples existência da tortura infligida pelo pessoal norte-americano da prisão: a informação era conhecida há muito tempo. A novidade é o próprio fato de que as fotos tenham sido tiradas e tenham circulado sem qualquer restrição: além de refletir, evidentemente, a banalização da foto digital, ele comporta outros sentidos. Alguns "fotógrafos" procuram proteger-se, deste modo, de qualquer punição futura e transmitem as imagens aos superiores (que não deixam de tranquilizá-los: seu trabalho é excelente!). Entre esses soldados que se tornaram guardas de prisão, alguns pretenderam – além de conservar a lembrança das experiências mais extravagantes que eles haviam enfrentado – mostrá-las, mais tarde, aos amigos. Assim, entre esses fotógrafos, uma funcionária escreveu à amiga: "Você tem de ver as fotos!"[33]

As imagens são, efetivamente, pouco banais. Uma mulher soldado arrasta no chão um homem pelado, preso por um cordel; outra faz pose ao lado do rosto coberto de equimoses de um homem morto; prisioneiros pelados e encapuzados estão amontoados em uma pirâmide humana sob o olhar divertido de um homem e de uma mulher; e assim por diante. As fotos não foram tiradas às escondidas, muito pelo contrário: o que elas mostram é percebido como normal. É ób-

29. In: DANNER, M. (org.). "Torture and Truth". *New York Review of Books*, 2004. Nova York. • GREENBERG, K.J. & DRATEL, J.L. (orgs.). *The Torture Papers*. Nova York/Cambridge: Cambridge University Press, 2005. • Pesquisar "Torture Memo" em site de busca.

30. Cf. *International Herald Tribune*, 6-7/10/2007. • *Le Monde*, 08/02/2008.

31. LEVINSON, S. (org.). *Torture:* A Collection. Nova York/Oxford: Oxford University Press, 2004.

32. GREENBERG, K.J. (org.). *The Torture Debate in America*. Nova York/Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

33. GOUREVITCH, P. & MORRIS, E. "Exposure". *The New Yorker*, 24/03/2008.

vio que esses soldados – quase sempre, presentes na imagem – não têm, de modo algum, a impressão de executar atos dignos de censura; e, com toda a evidência, não se trata de desvios sádicos de natureza individual. A banalização, até mesmo, a valorização da tortura tinha-se produzido com uma rapidez impressionante (estávamos em 2004).

Deve-se distinguir, aqui, entre a atitude dos apologistas da tortura na mídia ou na universidade e a postura dos representantes oficiais do governo: estes não aceitam reconhecer que práticas de tortura têm sido perpetradas em território dos Estados Unidos. Eis por que eles preferem que os "interrogatórios truculentos" dos prisioneiros inimigos sejam realizados no exterior, nas masmorras dos países aliados – tais como Abu Ghraib, no Iraque, ou Bagram, no Afeganistão –, ou nas prisões secretas da CIA, ou ainda nas bases militares norte-americanas, por exemplo, no Kosovo (segundo se afirma) ou em Guantánamo. Uma espécie de ironia sinistra vem do fato de que esta última base está situada em Cuba, país conhecido por suas transgressões dos direitos humanos; graças a esta localização, fora de seu próprio território, é que os Estados Unidos podem infringir livremente tais direitos. Parece também que, de acordo com um relatório do Conselho da Europa, prisões secretas tenham sido instaladas na Polônia e na Romênia para encarcerar e torturar suspeitos. A escolha do lugar tem a ver, provavelmente, com o regime totalitário, ainda recente, desses dois países e com a maior tolerância em relação às transgressões da lei manifestada por seus governos e funcionários, ou ainda com sua adesão sistemática à política norte-americana, entendida como necessária perante o vizinho russo (é difícil imaginar que tais prisões pudessem passar despercebidas, durante muito tempo, na Grã-Bretanha ou na França). Mas, tal constatação significa também que os serviços secretos norte-americanos não sentem repugnância pelas práticas utilizadas pelos países totalitários.

Pela mesma razão, o governo norte-americano inventou uma categoria jurídica inédita, a saber: "inimigos combatentes ilegais". Em geral, os autores de violência dirigida contra a população estão distribuídos claramente em dois grupos que, depois de terem sido detidos, dependem de legislações diferentes, mas continuam usufruindo de alguns direitos: em tempo de paz, trata-se de criminosos, protegidos em qualquer Estado de direito pelo que se designa como *habeas corpus*, defendidos por advogados e julgados de acordo com as leis; em tempo de guerra, trata-se de soldados inimigos que, em caso de captura, devem ser tratados em conformidade com as Convenções Internacionais. Em que categoria deverão ser classificados os terroristas de Al Qaeda? Por não fazerem parte de um exército regular de um país signatário das Convenções de Genebra, eles não po-

dem reivindicar, portanto, sua aplicação. Estarão eles sob a alçada da legislação corrente? Neste aspecto, a fórmula "guerra contra o terrorismo" mostra sua real utilidade: já que se trata de uma "guerra", as leis do tempo de paz são inaplicáveis; mas, por tratar-se de uma guerra que não é declarada contra outro país, as Convenções Internacionais não podem também ser levadas em consideração! Ora, o governo que declara essa "guerra" – diante da eventualidade de que ela nunca venha a interromper-se – situa-se, durante um período indefinido, acima das leis nacionais, assim como das normas internacionais.

Ao permitir, precisamente, subtrair os indivíduos detidos a qualquer regulamento e norma, a nova categoria de "inimigos combatentes ilegais" fornece a possibilidade de praticar a tortura. O texto de *Torture Memo* levava em consideração essa oportunidade e, depois de ter enumerado as outras defesas contra as acusações de tortura, tirava esta conclusão: "Nas circunstâncias atuais, a necessidade ou a autodefesa podem justificar métodos de interrogatório que violam a Seção 2.340A." No entanto, a Convenção da ONU de 1984 indicava com precisão o seguinte: "Nenhuma circunstância excepcional, seja o estado ou a ameaça de guerra, a instabilidade interna ou outras urgências públicas, poderá ser invocada como justificativa para praticar a tortura".

Deixando de lado essa (enorme) exceção, o memorando nega que os atos observados possam ser considerados como práticas de tortura; de fato, como vimos, ele sugere que tal prática existe apenas quando o prisioneiro perde uma perna ou um braço, sofre de uma incapacidade permanente para manter-se de pé, é atingido no fígado ou se torna incontinente para toda a vida, ou ainda, afirma o *Memo* com toda a seriedade, acaba morrendo! A tortura que consiste em causar sofrimento, diante do prisioneiro, a seus entes queridos – por exemplo, a mulher ou os filhos – não merece tal qualificativo porque ele não perde nenhum órgão vital. No plano mental, é necessário que a loucura provocada venha a instalar-se de forma definitiva: se não houver uma atenuação ao fim de alguns anos, então, poderá ser constatada, retrospectivamente, a prática da tortura. Em todos os outros casos, não há tortura e, por conseguinte, o governo dos Estados Unidos terá respeitado as Convenções Internacionais.

Lembremos, em poucas palavras, os tratamentos infligidos aos prisioneiros que "não são qualificados como tortura", de acordo com o relato da imprensa internacional. Nas prisões disseminadas nos diversos países do mundo, e sempre fora dos Estados Unidos, os prisioneiros são regularmente estuprados, suspensos a ganchos, afogados em uma banheira, queimados, conectados a eletrodos, privados de alimentação, de água ou de medicamentos, atacados por cães e es-

pancados até sofrerem de alguma fratura. Nas bases militares ou no território norte-americano, eles são submetidos à privação sensorial ou a outros tratamentos sensoriais sistemáticos: são obrigados a usar capacete para deixarem de escutar, ou capuz para impedir sua visão, ou máscaras cirúrgicas para ficarem sem odor, ou luvas espessas para neutralizar seu tato. Infligem-lhes um "ruído branco" permanente, ou alternam, de forma irregular, um ruído violento com um silêncio total. Impedem que eles durmam, seja por uma forte luz elétrica que permanece acesa 24 horas por dia, ou por interrogatórios que podem durar até 20 horas seguidas, durante 48 dias sem interrupção; ou passam de um extremo grau de frio a um elevado grau de calor, e vice-versa. Como se pode observar, nenhuma dessas técnicas chega a provocar a "deterioração das funções corporais".

Um terrorista cidadão norte-americano que se converteu ao islã, José Padilla, acusado de ter conspirado contra os Estados Unidos, foi levado para uma prisão militar em Charleston, na Carolina do Norte. Durante os dois primeiros anos, ele foi privado de qualquer contato com o mundo exterior: sem possibilidade de encontrar os membros de sua família, nem os advogados (uma vez que ele não é um criminoso, mas um "inimigo combatente"), tampouco os guardas. Não consegue ver quem lhe traz a alimentação, confinado em uma célula de 2 x 3 metros, sem janela, cujas paredes são cobertas por pontas aguçadas. Durante vários dias e noites, uma forte luz fica permanentemente acesa; em seguida, ele é submerso em uma total obscuridade. Sem relógio, não consegue avaliar a passagem do tempo. Nenhum texto para ler, nada para olhar, está impedido de falar com alguém. Quando tenta dormir, é despertado pela violência dos ruídos. Enfiam-lhe um capuz para conduzi-lo aos interrogatórios e seus ouvidos são tampados; em seguida, ele deve permanecer de pé durante várias horas, sempre com os olhos vendados. Não será surpreendente ficar sabendo que, atualmente, sua capacidade intelectual parece estar alterada: ele encontra-se em um estado permanente de passividade e medo, "como uma estátua", afirmam seus advogados atuais. No decorrer de seu processo, no verão de 2007, ao perguntarem-lhe se havia sido torturado, ele repete mecanicamente esta resposta: "Trata-se de um segredo de Estado e proibiram-me de falar sobre o assunto." Podemos nos questionar se esses tratamentos devem ser considerados como físicos ou mentais; e, inclusive, se é possível separar uma espécie da outra.

Acrescentemos, finalmente, o seguinte: se a tortura é mais ou menos abertamente assumida pelo governo norte-americano, os dirigentes dos países aliados aos Estados Unidos – e, em particular, os da União Europeia – são obrigados a reconhecer sua parte de responsabilidade nessa matéria. Os serviços secretos

dos respectivos países colaboram ativamente com os serviços estadunidenses correspondentes e comunicam-lhes informações e contatos que levam a detenções, portanto, eventualmente, a práticas de tortura. Esse tipo de procedimento – devidamente comprovado – não suscitou qualquer condenação oficial da parte dos governos francês, britânico ou alemão; ora, quem cala, consente. Afinal, compreende-se tal discrição: os aliados, seja na Europa, na Ásia ou nas Américas, dependem dos Estados Unidos para sua segurança; portanto, não têm o direito moral de condenar esses métodos se, ao mesmo tempo, eles se beneficiam de seus resultados. E os governos não são os únicos em questão: na medida em que a população de todos esses países – você, leitor, e eu próprio – não reage contra a tortura, ela se torna cúmplice de sua perpetuação.

Tortura: o debate

A indignação, em várias oportunidades e acertadamente, tem sido a reação contra a tortura infligida a inocentes; no entanto, importa sublinhar que, em certo número de casos, as pessoas torturadas são realmente culpadas de diversos crimes ou de intenções criminosas, inclusive, que elas foram responsáveis, efetivamente, de algum assassinato, ou haviam a pretensão de executá-lo. À semelhança do que ocorre em relação com a pena de morte, se desejamos opor-nos à tortura como tal, convém evidentemente basear-nos nesses casos.

Para confrontar as justificativas apresentadas para aprovar as práticas de tortura, deve-se, em primeiro lugar, deixar de lado as dissimulações de *Torture Memo*. Este texto procede – paradoxalmente, ao tratar-se de um documento legal redigido por juristas competentes – de uma forma de pensamento mágico: como se fosse possível agir sobre as situações, trocando o nome que lhes é atribuído. Pelo fato de ter sido afirmado que a destruição sistemática de uma pessoa, como Padilla, não deveria *ser designada* como "tortura", tais práticas não deixam de *ter* esse qualificativo. O uso corrente, assim como os textos das Convenções Internacionais, atribuiriam a essas práticas a denominação de tortura; neste caso, a realidade não é, de modo algum, modificada por sua nova designação. O mesmo se pode dizer em relação às tentativas mais recentes, em outros discursos de G. Bush, de excluir algumas ações da categoria "tratamento cruel, desumano ou degradante". A desculpa que consiste em afirmar que elas não se produzem no território norte-americano quando, afinal, são o efeito de decisões governamentais estadunidenses, é igualmente um artifício puramente formal que procura conformar-se à letra da lei para dissimular melhor até que ponto ele atraiçoa seu espírito.

Para compreender as razões da tortura, convém, portanto, levar em consideração, em vez dos textos legais, as afirmações de seus defensores que, ao mesmo tempo, refletem e formam o espírito dos decididores políticos. O argumento encontrado com maior frequência, já elaborado pelos defensores franceses da tortura, tais como Lartéguy ou Trinquier, foi designado nos Estados Unidos por *ticking bomb*, a bomba-prestes-a-explodir; ele foi popularizado, recentemente, pela série televisiva norte-americana *Vinte e Quatro Horas*. O esquema é o seguinte: imagine que você prende um terrorista que havia instalado uma bomba; você sabe que esta vai explodir dentro de uma hora, mas ainda não identificou o local em que ela se encontra. Você aceitaria deixar que 1.000 pessoas (100.000 no caso de uma bomba nuclear!) corram o risco de vida, em decorrência dessa explosão, por ter renunciado a torturar uma só pessoa? Se der uma resposta negativa, você decide que a tortura é aceitável, até mesmo, recomendável em certos casos. A partir daí, basta embrenhar-se em um cálculo de ganhos e perdas: até mesmo uma única vida humana é insubstituível e inapreciável, tornando legítima, portanto, a prática da tortura – sobretudo, tratando-se de um cafajeste...

Na verdade, esse caso só é habitual para os defensores da tortura, sem nada a ver com o mundo real. Como exige a conjunção de numerosas circunstâncias, a situação torna-se altamente improvável: ficar sabendo da existência da bomba e da hora da explosão, saber quem é o culpado e capturá-lo exatamente no momento apropriado, garantir que tal captura não será comunicada aos cúmplices para que eles não instalem a bomba em outro local, obter as confissões verdadeiras logo na primeira tentativa, e assim por diante. Tal cenário adapta-se perfeitamente aos filmes de suspense ou, talvez, aos cursos de filosofia, no primeiro ano durante o qual se estuda a moral utilitarista. Trata-se de um caso de consciência sugestivo – mas que não corresponde, de modo algum, à prática da tortura, tal como é possível observá-la. Na Argélia, as forças armadas prendem qualquer pessoa que lhes pareça suspeita, por qualquer razão, e não aquele indivíduo identificado por elas como o instalador de uma bomba; em seguida, os serviços competentes vão torturá-la para que ela revele quem são – e onde estão escondidos – seus inimigos.

Na literatura norte-americana sobre a questão, cita-se com certa regularidade o exemplo de Abdul Hakim Mourad, torturado em Manila, nas Filipinas, entre 7 de janeiro e meados de abril de 1995, como um caso em que a tortura teria contribuído para evitar um atentado: o que visava o Papa João Paulo II no decorrer de sua visita a esta cidade, no dia 12 de janeiro. Observa-se imediatamente que esse encadeamento não permite, de modo algum, justificar as práticas de tortura nos três meses após sua prisão, período durante o qual Mourad "confessa" outros planos que não haviam saído do papel; até mesmo o atentado contra o papa foi impedido graças à detenção deste indivíduo, e não à tortura. E como utilizar esse argumento da urgência para detentos – por exemplo, em Guantánamo – que vivem em estado abjeto, durante vários anos, em suas masmorras? Além disso, o raciocínio baseia-se em um acontecimento futuro; ora, sabe-se que a predição do porvir não é uma ciência exata: haverá realmente uma bomba? Será que ela vai explodir?

Deixemos, portanto, esse caso imaginário e vamos levar em consideração a prática da tortura utilizada, em particular, quando um exército enfrenta uma guerilha. O objetivo de tais práticas consiste em coletar informações sobre o inimigo; estas não poderiam ser obtidas de outra forma já que, na maior parte das vezes, ignora-se inclusive quem é, e não é, inimigo. De fato, essa é a razão principal apresentada para justificá-las: esta guerra é diferente das outras, insiste-se nesse aspecto, ela é particularmente cruel e este inimigo é de tal modo horrível que, se ele vencer, corremos o risco de perder nossos bens mais preciosos. Ele será vencido apenas se nos servirmos, por nossa vez, de recursos ilegais. Essa é, aproximadamente, a posição assumida abertamente por G. Bush que, ao responder às críticas contra os métodos de interrogatório praticados pela CIA, afirmou o seguinte: "O povo norte-americano tem a expectativa de que encontremos a informação e todos os detalhes que possam servir ao planejamento de nossa ação para que estejamos em condições de protegê-lo. Esse é o nosso serviço (*job*)"[34].

Pode-se achar desumano e degradante o fato de ter de participar desse debate, como se já não existisse intuição comum a todos os seres humanos, segundo a qual a tortura é inaceitável; mas, uma vez que o debate está lançado, aceitemos provisoriamente argumentar a esse respeito.

Como mostra S. Holmes em seu livro[35], cada um dos elementos desse raciocínio pode ser questionado. Em primeiro lugar, nada comprova que a informação obtida sob tortura seja verdadeira. Como foi observado pelos filósofos de toda a história ocidental, desde Aristóteles até Beccaria, passando por Montaigne e Hobbes, essas confissões (ou sua ausência) transmitem-nos, certamente, informações sobre as capacidades de resistência do supliciado, mas permanecem

34. Cf. *International Herald Tribune*, 06-07/10/2007.

35. HOLMES, S. *The Matador's Cape*. Op. cit., cap. 12: "Battling Lawlessness with Lawless

pouco fiáveis em relação ao conteúdo do interrogatório: basta considerar o testemunho das inumeráveis confissões extorquidas no decorrer dos processos de bruxaria, no século XVI, em que umas acabavam sendo mais fantasistas do que as outras. Além disso, foi possível constatar que as confissões eram particularmente numerosas na Alemanha: não porque o diabo tivesse fixado residência nesse país, mas porque os métodos de tortura eram mais cruéis. A condição apresentada, atualmente, como indispensável – ou seja, recorrer à tortura somente se todos os outros meios não tiverem conseguido coletar as informações indispensáveis – não pode ser claramente definida: os recursos de um grande Estado moderno são inumeráveis; é impossível ter a certeza de que todos eles tenham sido utilizados. De fato, para que as informações coletadas possam ser conferidas, é necessário ampliar o mais possível o campo dessas buscas; neste caso, é certo que serão torturados, também, inocentes. Ora, a tortura equivale a punir alguém antes de saber se essa pessoa é culpada, o que infringe os mais elementares princípios do direito: uma suspeita não é uma prova, enquanto a punição tem efeitos imediatos.

Analisemos o argumento no terreno em que ele preferiu se situar. A tortura é necessária, diz-se em substância, para ganhar a guerra: eis uma justificativa pela utilidade. Mas o resultado é realmente decepcionante. O exemplo francês da guerra da Argélia é, neste aspecto, suficientemente expressivo. Durante esse conflito, a tortura era praticada pelas forças armadas para combater os atentados terroristas, tendo permitido, efetivamente, o desmantelamento de algumas redes dos independentistas de FLN (*Front de libération nationale* / Frente de Libertação Nacional) e a vitória na "batalha de Argel"; no entanto, tal prática conduziu, também, a França indiretamente à perda da guerra. As narrativas de torturas infligidas contribuíram para consolidar a solidariedade da população muçulmana. No lugar de cada combatente que era preso, vários outros se empenhavam na luta, bem decididos a vingá-lo: a parcela da população indígena que, até então, havia mantido a neutralidade, acabou aderindo à oposição. A hostilidade à guerra na própria metrópole francesa foi amplamente motivada por essas narrativas. Por sua vez, a opinião pública internacional e os governos de vários países influentes posicionaram-se ao lado dos independentistas argelinos: tendo sido questionada a determinação francesa em manter um Estado de direito, a causa deixou de aparecer como justa.

Os recursos ilegais utilizados, de forma recorrente, pelo governo norte-americano para combater os terroristas não conseguiram reduzir seu número, nem sua violência. Muito pelo contrário, eles tornaram-se um argumento para recrutar novos jihadistas que se revelam ser ainda mais nocivos: sabendo que, se forem presos, correm o risco da tortura, eles preferem morrer como camicases. Ao mesmo tempo, as minguadas vantagens obtidas graças aos interrogatórios truculentos de Abu Ghraib ficaram sem nenhum efeito pelo desmoronamento do prestígio moral estadunidense; o que deveria ter contribuído para abreviar a obtenção da vitória final, acabou por torná-la ainda mais longínqua. Com efeito, para ganhar esse combate, o governo é obrigado a conquistar a simpatia da população nos países muçulmanos; ora, é difícil atingir tal objetivo se os promotores da operação tiverem a reputação de torturadores. Eis o que parece ter sido compreendido pelo comandante das forças armadas norte-americanas no Iraque, em 2007, o General David Petraeus, que declarou às suas tropas: "Além da ilegalidade de tais práticas, a história mostra que, na maior parte das vezes, elas são inúteis e desnecessárias"[36]. No entanto, tal declaração não teve efeito notável sobre a política promovida pelo país.

O argumento "utilitarista" não consegue justificar a prática da tortura. Será que se pode imaginar que seus utilizadores não tenham tido tal percepção? É pouco provável. Mas, neste caso, outra razão deve ter motivado seu uso que, no entanto, é mais difícil de admitir em público ou, até mesmo, simplesmente pelo próprio torturador. Tal razão é, entretanto, manifestada perfeitamente pela fórmula "é necessário aterrorizar os terroristas": eles nos causaram um mal considerável ao matarem inocentes, ao instilarem o medo por toda parte e ao ameaçarem nossos valores mais preciosos; temos de vingar essa afronta, causando-lhes um sofrimento semelhante – e, até mesmo, de maior intensidade – ao que suportamos. É necessário mostrar-lhes que nossos princípios democráticos não interferiram em nossa determinação; trata-se de reparar simbolicamente o passado, infligindo-lhes um sofrimento comparável (Lei do Talião) e, ao mesmo tempo, de enviar-lhes uma mensagem relativa ao futuro para que eles fiquem sabendo dos riscos que correm. Aterrorizar os terroristas significa também que estamos prontos a assemelhar-nos a seu comportamento, ou seja, terroristas ainda mais decididos do que eles.

Essa necessidade de vingança contra os autores do mal sofrido pode explicar numerosos casos de tortura no decorrer da história; aí, é que se encontra a verdadeira razão da tortura assumida pelo governo norte-americano, assim como, de forma mais ampla, do apoio de sua população para desencadear a guerra no

36. Cf. *The Washington Post*, 11/05/2007.

Iraque e convencê-la a travar, na escala planetária, uma "guerra contra o terrorismo". Tais práticas explicam-se não pelos argumentos jurídicos invocados, nem pela obrigação de defender os princípios da democracia e os avanços da civilização ocidental, mas pelo medo que começou por subjugar os dirigentes do país e que eles acabaram transmitindo aos concidadãos. A ameaça, real ou imaginária, de perder a vida implica a conclusão: "Tudo é permitido".

A escolha da tortura como terror de retribuição fornece uma satisfação interna a quem a pratica, mesmo que tenha dificuldade em aceitá-la. Alguém que tenha sido machucado e humilhado pela agressão, pode agora humilhar, por sua vez, aqueles que são assimilados a seus agressores, voltando a encontrar sua autoestima. Como explica um ex-combatente da guerra da Argélia, quarenta anos depois da ocorrência dos fatos: "Era possível sentir certa forma de júbilo ao assistir a cenas tão atrozes... Ter à sua disposição um corpo para utilizá-lo a seu capricho..."[37]. Reduzir o outro ao estado de incapacidade completa confere ao torturador o sentimento de um poder supremo. No caso de assassinato, tal sentimento não perdura: tendo sido morto, o outro se torna objeto inerte e já não permite o júbilo suscitado pelo triunfo obtido pelo torturador sobre a vontade de outrem que, ainda por cima, continua vivo. Em compensação, o estupro de uma mulher diante do marido, pais ou filhos da própria vítima, a tortura de uma criança diante do próprio pai: tais atos produzem uma ilusão de onipotência, uma sensação de atingir a soberania absoluta. Essa transgressão dos regulamentos da convivência entre humanos leva, assim, o transgressor a sentir-se quase um super-homem.

Tal sentimento é experimentado não por alguns sádicos isolados, mas por um grande número de indivíduos e, somente, em condições excepcionais da guerra – para nós, essa é uma nova razão para evitar interpretar a luta contra o terrorismo como uma guerra, ou seja, uma situação em que são suspensas todas as normas legais. Não é verdade que a guerra revela o que existia antes de ter sido desencadeada; ela cria algo de novo. O desejo de torturar, estuprar e humilhar não exige, para ser compreendido, postular uma hipotética "pulsão de tortura" (ou "pulsão de morte"), mas provém de uma origem semelhante aos outros desejos; no entanto, ele assume essa forma violenta quando – por exemplo, na guerra – as outras vias do reconhecimento social se encontram bloqueadas.

Pode-se compreender a pulsão que impele os soldados à prática da tortura para neutralizar a própria tensão e permitir-lhes triunfar da própria fragilidade;

37. ROTMAN, P. *L'Ennemi intime*. Paris: Le Seuil, 2002, p. 231.

no entanto, o cálculo pelo qual eles a tornam justificável é falso. O mal sofrido no passado não é eliminado pelo mal infligido no presente: o apaziguamento pela vingança é uma ilusão. O mesmo ocorre com a garantia relativamente ao futuro: o terror nem sempre assusta os terroristas; pelo contrário, às vezes, acaba por servir-lhes de motivação para atacar ainda com mais vigor. Assim, a reação extremamente violenta do governo estadunidense frustrou os terroristas, cujas expectativas consistiam em paralisá-lo e levá-lo a recuar. Por que motivo esses terroristas não teriam adotado um procedimento semelhante? É porque a autorização concedida pelo governo para torturar, assim como o incentivo prodigalizado pelos manipuladores da opinião pública, não haviam produzido efeitos positivos.

Chegou a hora de abandonar o quadro utilitarista em que nos deixamos confinar pela necessidade de participar do debate. Além de ser incapaz de produzir os resultados pretendidos, a tortura é condenável, antes de mais nada, porque é uma afronta inadmissível à própria ideia de humanidade. Ela é o indício mais seguro da barbárie, desse polo extremo no comportamento humano que nos leva a pisotear a humanidade do outro. Uma vez mais, a tortura consegue superar o assassinato: ao torturar meu semelhante, não me contento em eliminar o que me incomoda, mas regozijo-me com seu sofrimento, com sua exclusão da humanidade; ora, essa fruição vai durar enquanto ele permanecer vivo. A tortura deixa uma marca indelével não só no torturado, mas também no torturador.

A tortura institucional é ainda pior que a tortura individual por subverter qualquer ideia de justiça e de direito. Se o próprio Estado se torna torturador, como acreditar na ordem que ele pretende construir ou caucionar? A tortura legal estende sua ação destrutiva para além do carrasco e da vítima, atingindo todos os outros membros da sociedade por saberem que essa prática faz-se em nome deles; no entanto, eles tentam eximir-se de qualquer responsabilidade, evitando tomar providências para suspendê-la. Em geral, os cidadãos das democracias liberais denunciam e condenam, sem qualquer hesitação, as práticas violentas dos Estados que a toleram e, com maior força de razão, dos Estados que a sistematizam, por exemplo, os regimes ditatoriais. Atualmente, descobrimos que essas mesmas democracias, sem qualquer alteração de sua estrutura global, podem adotar atitudes totalitárias. O câncer corrói não apenas um único ser, mas suas metástases encontram-se naqueles que acreditavam ter conseguido vencê-lo nos outros e julgavam-se indenes. O poder concentrado nas mãos de nossos governantes atinge tal amplitude que desperta o medo em todos nós: a escalada da guerra entre mundos confinados, cada qual em seu canto, corre o risco de ser também o fim do mundo.

4
Navegar entre arrecifes

Nada é totalmente branco ou preto; além disso, o branco é, quase sempre, algo preto que se dissimula, enquanto o preto é, às vezes, o branco que foi ludibriado.
Eu ainda não tinha a certeza se eu preferiria estar na polícia ou entre os terroristas; verei isso mais tarde quando eu tiver decidido.
GARY, R. *La Vie devant soi.*

O fim não justifica os meios, nem é capaz de indicar os recursos que nos permitiriam atingi-lo. Admitamos, durante um momento, que o presidente dos Estados Unidos tenha desejado sinceramente enfraquecer o terrorismo ao invadir o Iraque; somos obrigados a constatar que, contrariamente a suas promessas, o terrorismo se fortaleceu na sequência dessa operação. O fracasso de tal empreendimento não torna o terrorismo mais defensável, mas mostra que sua nocividade não justifica o uso de qualquer recurso para combatê-lo: o efeito de algumas iniciativas acaba por ser contrário àquele que era pretendido.

Um fim que merece ser perseguido preconiza que todos os seres humanos possam viver na dignidade, qualquer que seja seu sexo, religião ou condição social; no entanto, ignoramos o melhor meio para alcançá-lo. Neste aspecto, encontramos a dificuldade, mencionada no capítulo 1, para escapar tanto ao dogmatismo quanto ao niilismo, tanto ao julgamento etnocêntrico quanto ao relativismo radical. Cada qual é levado a navegar, no mínimo, entre dois arrecifes: aquele que consiste em permanecer tolerante demais diante dessas diferenças de cultura, quase sempre, bastante incômodas, e aquele que nos conduz a combatê-las com tal intransigência que elas acabam por fortalecer-se. Eis o que é ilustrado por vários episódios da vida pública recente, apresentados como conflitos, ou "choques", entre o modo de vida dos europeus e o dos muçulmanos do mundo inteiro: assassinato de um cineasta e ameaças proferidas contra sua rotei-

rista, na Holanda; caricaturas do Profeta Maomé, publicadas na Dinamarca; e discurso do papa, em que Bento XVI procede à comparação entre cristianismo e islã. Em vez de ditarmos regras gerais *a priori*, empenhar-nos-emos na análise de cada um desses casos, antes de nos questionarmos sobre a evolução do islã, atualmente, e das reações que ele suscita.

Assassinato em Amsterdã

Em 2 de novembro de 2004, um homem que percorria de bicicleta uma rua de Amsterdã é assassinado; em seguida, outro indivíduo que circulava também de bicicleta cortou-lhe a jugular. A vítima chamava-se Theo Van Gogh, animador de rádio e de televisão, além de diretor de vários filmes; um deles intitula-se *Submissão – Parte I*, realizado a partir de um roteiro de Ayaan Hirsi Ali, mulher ainda jovem de origem somali, na época, membro do parlamento holandês. O filme descreve as sevícias suportadas pelas mulheres na sociedade islâmica. A indignação que esse curta-metragem suscitou entre alguns muçulmanos, na Holanda, levou um deles, Mohammed Bouyeri, jovem holandês de origem marroquina, a assassinar T. Van Gogh, tendo espetado com uma faca, no cadáver, uma carta de ameaça de morte endereçada a Hirsi Ali. O assassino foi preso imediatamente e condenado à prisão perpétua.

Este assassinato e as circunstâncias de sua ocorrência causaram uma forte impressão na população holandesa, como se pode constatar em uma sondagem de opinião, empreendida algumas semanas mais tarde. À questão de saber qual é a personalidade mais importante da história da Holanda, a maioria dos entrevistados respondeu – não, como seria previsível, Erasmo ou Espinosa, Rembrandt ou Vermeer – Pim Fortuyn, um político assassinado dois anos antes, cujo programa de governo reduzia-se, no essencial, a exprimir sua xenofobia e seu desejo de que os muçulmanos deixassem o país (seu livro intitulava-se *Contra a islamização de nossa cultura*). O ato de Bouyeri é relacionado, portanto, unicamente com o espírito do islã, mas não com a motivação, por exemplo, do assassino (um holandês da gema que havia recebido uma educação cristã e era defensor dos direitos dos animais) do próprio Fortuyn. Desde então, este tema tem permanecido presente no debate público, na Holanda: em 2007, o chefe de um novo partido de extrema direita, Geert Wilders, interessado em chamar a atenção dos simpatizantes de Fortuyn, reivindica a interdição do Alcorão (em seu entender, um livro tão perigoso quanto *Mein Kampf*: metade de suas páginas têm de ser arrancadas e jogadas no lixo), anunciando que rodou, também, um

filme sobre o islã para revelar sua perniciosa natureza. Por sua vez, a ex-ministra liberal do Interior, Rita Verdone, fundou outro partido nacionalista, chamado "Ufanistas da Holanda", cujo objetivo principal consiste em tornar mais rígida a política de imigração. Assim, o tema de um "jihad liberal", anti-islâmico, está lançado.

Como se explica o assassinato do diretor do filme, em vez do autor do roteiro, ou seja, a pessoa que teve a ideia do tema? Por ser um alvo muito mais fácil de atingir. Hirsi Ali, ex-muçulmana que se tornou uma crítica em relação ao islã, era regularmente ameaçada, mas beneficiava-se, havia dois anos, de uma proteção policial. Por sua vez, T. Van Gogh tinha recusado sempre a ideia de tal proteção e continuava a deslocar-se de bicicleta; ele estava habituado, também, a receber ameaças, mas não as levava a sério. Nos programas que apresentava na televisão e em suas afirmações públicas, ele assumia voluntariamente um tom provocador: utilizava, de bom grado, expressões antissemitas ("as estrelas amarelas copulavam nas câmeras de gás"), islamófobas (os muçulmanos são simplesmente, para ele, "trepadores de cabras") ou hostis aos poderes constituídos. O verdadeiro alvo do assassinato cometido por Bouyeri era – como ficou imediatamente esclarecido – Hirsi Ali que havia situado a luta contra o islã no centro de sua atividade pública.

Dois anos depois do assassinato de T. Van Gogh, em 2006, Hirsi Ali publica sua autobiografia – *Infiel: a história de uma mulher que desafiou o Islã* (São Paulo: Cia. das Letras, 2007) – um livro inspirado pela paixão e emocionante que permite compreender melhor suas ideias e suas tomadas de posição. Nascida na Somália no seio de uma família muçulmana, ela foi educada pela mãe e pela avó; por sua vez, o pai, opositor político do governo, estava refugiado no exterior. A educação recebida é a do islã tradicional e popular, misturado com um grande número de superstições. Contra a opinião do pai, ela é submetida à excisão; e a mãe, uma crente fervorosa, não hesita em espancá-la impiedosamente quando ela não obedece estritamente às regras inculcadas. Para castigar sua insubmissão na escola corânica, seu professor vai espancá-la, também, violentamente, a ponto de colocar em perigo sua vida.

Na adolescência, ela se entusiasmou pelas ideias dos Irmãos Muçulmanos. Na origem do islamismo contemporâneo, esse movimento rejeita o islã popular e aspira a encontrar, de novo, para além das concessões feitas sucessivamente ao espírito do tempo e dos lugares, a pureza original da doutrina; trata-se de uma espécie de Contrarreforma e faz lembrar, igualmente, a renovação evangélica

entre os protestantes contemporâneos, a dos *born again*. Ele ganhou uma intensificação de popularidade na década de 1970, graças aos petrodólares que lhe eram enviados pelos fundamentalistas dos países do Golfo Pérsico. Com efeito, é o consumo desenfreado de energia, característica dos países ocidentais, que fortalece aqueles que irão declarar-se inimigos mortais do Ocidente (trata-se de uma variante da história do negociante que não consegue evitar a venda da corda com que será enforcado...).

Os Irmãos Muçulmanos frequentados por Hirsi Ali não são apenas mais sinceros em sua fé e mais inteligentes que os pregadores tradicionais; trata-se de indivíduos honestos, íntegros e corajosos, eles combatem a corrupção dos governantes, ajudam os pobres e os que sofrem, além de convencerem os jovens a deixar o consumo de drogas ou o crime. Por julgarem, ao mesmo tempo, ser o alvo de uma cruzada empreendida pelo Ocidente, eles pretendem envolver-se nesta guerra para vencê-la e estabelecer um governo islâmico mundial. Os inimigos do islã devem ser eliminados: em 1989, com 19 anos, Hirsi Ali não tem qualquer dúvida de que Salman Rushdie merece a *fatwa* (sentença de morte do islamismo) proferida pelo aiatolá Khomeiny.

No entanto, ela não deixa de ser incomodada por outras dúvidas. Bastante jovem, ela começou a ler: livros ocidentais, em primeiro lugar, para crianças e, em seguida, romances de amor água com açúcar que circulavam entre seus colegas de turma no Quênia e na Etiópia, países em que ela residiu durante algum tempo. Ainda mais tarde, vai descobrir os clássicos ingleses, russos e norte-americanos. A complexidade do mundo, revelada pela literatura, contrasta com o esquematismo do pensamento religioso que ela havia adotado. Sua atração pela música e pela dança, a descoberta de sua própria sexualidade contradizem, igualmente, o ensino rigoroso dos Irmãos Muçulmanos. A impossibilidade de reconciliar esses dois polos de atração é que a conduz, finalmente, à afirmação de sua autonomia pessoal: ela pretende obter sua autonomia financeira para ser capaz de decidir o curso de sua vida, refletir por si mesma e comportar-se como um indivíduo emancipado. Casada por obrigação a um somali residente, habitualmente, no Canadá, ela deixa seu país para encontrá-lo, em 1992; no entanto, por ocasião de sua escala na Alemanha, ela foge para a Holanda, país hospitaleiro para os refugiados.

Graças a seu talento para a aprendizagem de idiomas e à sua obstinação, ela encontra rapidamente trabalho como intérprete e consegue integrar-se facilmente na sociedade holandesa; ela fica deslumbrada pela qualidade de vida que descobre em seu novo país, assim como pelo respeito das normas comuns en-

quanto escolhas de cada um. A comparação inevitável entre as duas sociedades leva-a a pensar que nem todas as culturas são equivalentes: ela prefere, de forma bastante nítida, a sociedade em que os conflitos são resolvidos pela negociação, em vez da demonstração de força; em que são respeitadas as escolhas individuais, em vez de castigá-las; em que é cultivado o espírito crítico, em vez da submissão cega à tradição; em que os homossexuais não são molestados; e, talvez, acima de tudo, em que as mulheres não são tratadas como seres inferiores. Por essa razão, ela própria torna-se crítica em relação a determinadas ideias bem vistas no Ocidente sobre a relatividade dos valores e a equivalência entre culturas; ela lamenta também o retraimento de numerosos imigrantes em sua cultura de origem, o que transforma a sociedade em uma justaposição de células estanques, sem comunicação entre si (o que ela designa por "multiculturalismo").

Até então, o percurso de Hirsi Ali pode ser lido como uma ilustração eloquente dos ideais do Século das Luzes, valorizando a universalidade, os direitos do indivíduo e o espírito crítico; ele faz lembrar o trajeto de numerosos heróis e heroínas de romances europeus do século XIX que decidem emancipar-se da pesada tutela da religião e da família para tocarem a vida como bem entenderem. Diante dos ataques terroristas de 11 de setembro de 2001, ela vai transpor um novo patamar. Impressionada pela gravidade desse acontecimento, ela descobre estar investida de uma missão: abrir os olhos dos ocidentais em relação à nocividade do islã. Com efeito, desde o primeiro dia, ela está convencida de que os atentados são inspirados diretamente na religião muçulmana. "A culpa é do islã: esse ataque é um ato de fé; o islã é isso mesmo", eis o comentário que ela faz aos amigos, em 12 de setembro. Tudo se passa como se, por ter essa religião em comum com os autores dos atentados, ela sentisse a obrigação de estar entre as primeiras pessoas a denunciá-los. Essa suspeita de cumplicidade involuntária e de sentimento de culpa deve ser suprimido. "Será que minha religião permitia e, até mesmo, incentivava esse tipo de carnificina? Será que, por ser muçulmana, eu poderia justificar esse ataque?"[1] Já profundamente abalada em sua fé, ela declara-se, daí em diante, descrente.

Para fundamentar mais solidamente seu julgamento, ela presta atenção à literatura dedicada ao islã e ao terrorismo, mas acaba encontrando apenas o que a confirma em suas novas opiniões. "Li inúmeras páginas de comentários dogmáticos de uma estupidez consternante, escritas no essencial por pretensos arabi-

1. HIRSI ALI, A. *Ma vie rebelle*. Paris: NIL, 2006, p. 396-397.

zantes", escreve ela. Em compensação, vê com bons olhos os livros de Bernard Lewis e de Samuel Huntington que estigmatizam o islã e, portanto, correspondem a suas convicções; daí em diante, ele encara o mundo através da perspectiva de uma guerra das religiões. Essa é a única causa que presidiu a ação dos terroristas: "Eles eram animados unicamente pela fé. Nem a frustração, nem a pobreza, nem o colonialismo, tampouco a Palestina: nada, além da fé. Eles pretendiam ganhar um ingresso direto para o paraíso." O verdadeiro responsável não é o islamismo, mas efetivamente o islã; não Bin Laden, mas o Profeta Maomé. Além de ser contrário à razão e aos direitos humanos, o islã é totalitário e maniqueísta. "O ato desumano dos dezenove piratas do ar era o resultado desse monstruoso sistema de regulação da vida humana"[2].

Em 2003, Hirsi Ali é eleita para o parlamento holandês na lista do Partido Liberal, dedicando sua ação política, em particular, à luta contra a influência perniciosa do islã. Na legislação, ela procura introduzir medidas que, na sua maioria, visam a proteção das mulheres; assim, o recenseamento dos crimes de honra é o primeiro passo no esforço despendido para suprimi-los. Outras disposições legislativas dizem respeito aos costumes associados à religião: é necessário romper com o "multiculturalismo", deixar de subvencionar os cemitérios separados, os açougues *halal* ou, como é previsto pela lei holandesa, a construção das mesquitas e o apoio às escolas confessionais. "Eu propunha que os liberais se pronunciassem em favor do encerramento e a da proibição das escolas muçulmanas." De forma mais geral, ela decide desencadear um ataque frontal contra o islã: "Maomé é um perverso e um tirano"[3], declara ela no decorrer de um debate público. Animada ainda por este espírito é que, em colaboração com Theo Van Gogh, ela realiza o filme *Submissão*, em que se vê as costas de uma mulher com marcas de chicotadas, além da inscrição dos versículos do Alcorão que justificam a punição das mulheres: elas são culpadas por terem feito amor com um homem fora do casamento ou por oferecerem resistência ao marido, ou por terem sido estupradas.

O combate anti-islâmico

Na ação de Hirsi Ali, o problema não reside em seu objetivo final: o consenso se estabelece facilmente, na Europa, em torno de valores, tais como democracia, autonomia do indivíduo, espírito crítico, direitos humanos – e, mais especificamente, os direitos da mulher. A maneira adotada por ela para alcançar tal objetivo é, em compensação, menos convincente. Sua descrição do mundo, na origem de sua ação, impressiona, em primeiro lugar, por seu esquematismo: no exato momento dos atentados, antes de ter tido tempo ou oportunidade de estudar os elementos do dossiê, ela decide que o islã é a única causa dessa agressão. Na sequência, ela descarta imediatamente qualquer informação que apresente um ponto de vista diferente e limita-se a levar em consideração o que confirma sua opinião. A ideia de uma motivação política, de uma forma de vingança destinada a eliminar a humilhação coletiva, não chega a chamar sua atenção. Seus leitores são convidados a aceitar sob palavra essa responsabilidade exclusiva do islã: sua credibilidade baseia-se unicamente no fato de ter sido muçulmana. No entanto, a sinceridade de um autor ou seus sofrimentos suportados no passado são insuficientes para comprovar a veracidade de sua tese.

O mesmo pode ser afirmado em relação a seu julgamento global sobre o islã que, em seu entender, é a razão do atraso do mundo muçulmano, assim como do sofrimento das mulheres que vivem sob sua tutela. De fato, os fundamentalistas contemporâneos rejeitam situar o Alcorão e a ação do Profeta Maomé na história, pretendendo considerá-los como uma revelação divina com valor eterno e que, por sua vez, deve ser aplicada, sem qualquer modificação, ao mundo hodierno. No entanto, à sua maneira, Hirsi Ali acaba provando, também, sua obstinação ao adotar uma perspectiva histórica. Numerosos elementos da religião que, atualmente, parecem ser inaceitáveis para um europeu, não fazem parte de seus princípios originais, mas foram retomados a tradições anteriores. Em seu ensaio pioneiro, a grande antropóloga Germaine Tillion demonstrou que a posição inferior das mulheres é a consequência de uma mutação ocorrida na época da revolução neolítica, no momento do sedentarismo e do controle das técnicas agrícolas. Seu livro, *Le harem et les cousins* (O harém e os primos), de 1966, mostra o motivo e o modo como a endogamia e o confinamento das mulheres se impuseram em todo o contorno do Mediterrâneo. Em relação aos usos vigentes nas civilizações mais antigas – em que as mulheres não eram levadas em consideração na partilha da herança –, a doutrina islâmica é, neste caso, favorável às mulheres por ensinar que elas têm direito à metade dos bens. Tal prescrição é, certamente, chocante se for comparada à nossa legislação igualitária; mas, nem tanto assim, se for posicionada em seu contexto. Pode-se fazer um comentário semelhante em relação a um grande número de outras características do islã.

2. Ibid., p. 398, 399 e 402.

3. Ibid., p. 455 e 448.

Com base nesse saber esquemático e monolítico – que acaba por evocar o maniqueísmo condenado por ela –, Hirsi Ali empreende uma ação igualmente problemática. No início do século XX, Max Weber havia formulado uma distinção que, em seguida, foi retomada frequentemente, entre ética da convicção e ética da responsabilidade: a primeira é a do moralista e consiste em defender o que se pensa sem qualquer preocupação com os efeitos provocados por essas palavras. Por sua vez, a segunda é a do político que adota a perspectiva oposta: o que conta, para ele, não é a sinceridade, mas a eficácia de suas afirmações. Ora, as intervenções de Hirsi Ali justificam-se melhor como expressão de seus sentimentos e não tanto como ação política; ela dá a impressão de ter um ajuste de contas a fazer, no plano pessoal, com o islã, como se pretendesse eliminar, por sua virulência atual, seus próprios compromissos anteriores.

Segundo as circunstâncias, suas intervenções oscilam entre uma posição moderada – por exemplo, quando ela incentiva os muçulmanos a aceitarem a democracia – e uma posição radical quando faz apelo à erradicação do islã que, em sua opinião, é responsável por todos os males. Daí em diante, o nome e a imagem de Hirsi Ali passaram a estar associados a esta última posição; no entanto, a expectativa de que todos os muçulmanos do mundo – atualmente, mais de um bilhão – venham a seguir seu caminho e adotem o ateísmo, não é verdadeiramente uma esperança realista. A negação daquilo que se apresenta como sua identidade coletiva provoca irritação e hostilidade; a evolução é aceita tanto mais naturalmente quanto mais consolidado for o duplo sentimento de permanecer fiel a si e de ser respeitado pelos outros, tal como se é. Se a renúncia ao islã é a condição necessária para essa evolução e se os crentes não aceitam tal proposta, será necessário lançar uma nova cruzada para forçar sua adesão? Tal recurso anularia o objetivo visado: tornar essa população mais autônoma em sua maneira de pensar, libertá-la da tutela de um dogma oriundo de alhures. No Iraque contemporâneo, observa-se o exemplo dos estragos provocados por esse método: a liberdade não pode ser transmitida à força.

Atacar frontalmente o islã não é, aliás, indispensável se há o desejo de facilitar sua integração na democracia: basta defender a separação entre teologia e política que, voltaremos ao assunto, não é estranha à religião muçulmana. Na interpretação da mensagem religiosa, é possível apoiar-se nas afirmações do Alcorão compatíveis com o espírito democrático e orientar a explicação dos outros versículos no mesmo sentido. Os muçulmanos podem viver serenamente sua fé em uma democracia, com a condição de não reduzir o islã ao islamismo; aliás, essa tem sido a atitude não só dos islamitas (ao pretenderem ser os porta-vozes da comunidade inteira), mas também de seus virulentos críticos (que, deste modo, lhes prestam um grande serviço). Em seus atos mais espetaculares, Hirsi Ali tem privilegiado a provocação, em vez de facilitar a adaptação: na verdade, ela não pode esperar que suas declarações sobre a perversidade do profeta se tornem um assunto de debate com os crentes. As reações hostis a suas afirmações parecem, por sua vez, radicalizar sua tentativa, como se seu objetivo fosse a guerra civil; ora, para empreender o debate, para fazer ouvir seus argumentos ao interlocutor, convém dispor de um quadro de referências comuns.

Será que se deve responsabilizar o modelo "multiculturalista" pelo fracasso da integração que atinge alguns grupos de muçulmanos? A resposta não é assim tão evidente quanto a postura adotada por Hirsi Ali. Que nem todos os habitantes dos países ocidentais possuem a mesma cultura é uma constatação de fato, não um julgamento de valor. Nos Estados Unidos, verifica-se que essa diversidade foi levada em consideração; no entanto, é também nesse país que a população proclama o mais fortemente seus sentimentos patrióticos (norte-americanos). A possibilidade de praticar sua cultura de origem sem sofrer discriminações não impede a lealdade para com o país em que se habita. As solidariedades – cultural, nacional e ideológica – não se confundem entre si: "a mesma lei" não significa "a mesma cultura". A situação dos países europeus é diferente, sem que tal constatação venha a desqualificar, de antemão, o "multiculturalismo". Não existe uma humanidade universal: se os seres humanos fossem privados de sua própria cultura, eles deixariam simplesmente de ser humanos.

As intervenções de Hirsi Ali levantam três questões gerais; ora, devemos esforçar-nos por mantê-las distintas porque elas suscitam respostas diferenciadas. A primeira refere-se às ameaças à sua vida, desde 2002; portanto, a do direito de criticar, ou de rejeitar, as religiões, um direito inerente a qualquer regime democrático. Neste aspecto, não há qualquer dúvida: proferir ameaças contra a vida ou incentivar a violência contra quem defende opiniões que nos desagradam é um crime que deve ser sancionado. Diante da lei, assim como para a moral, a violência física é mais importante que a violência simbólica. A segunda questão diz respeito ao *status* das mulheres nas sociedades tradicionais – e, em particular, muçulmanas –, assim como às violências de que elas são vítimas: o combate que se deve travar, neste caso, é justo e necessário, mesmo que os meios escolhidos por Hirsi Ali nem sempre sejam os mais apropriados. Por último, a terceira questão tem a ver com as explicações globais, geopolíticas e históricas fornecidas por ela aos acontecimentos recentes, assim como as soluções radicais que ela preconiza: neste plano, é permitido julgar que suas posições são pouco convincentes.

Por sua vez, Hirsi Ali relata que sua ação estava orientada por três objetivos bem definidos: o primeiro consistia em sensibilizar a opinião pública, na Holanda, em relação ao sofrimento das mulheres muçulmanas: confinadas, espancadas e obrigadas a obedecer às decisões familiares e, às vezes, até mesmo – em caso de desobediência – assassinadas. Pode-se dizer que ela conseguiu chamar a atenção para esses sofrimentos e lembrou a necessidade de opor-se a tais práticas; desse ponto de vista, sua ação foi eficaz, mesmo que o combate não tenha chegado ao fim. Em segundo lugar, ela pretendia suscitar na comunidade muçulmana um debate sobre a reforma do islã. Neste aspecto, sua intervenção foi um fracasso porque foi percebida como exterior e hostil à religião, constituindo, portanto, um apelo não à reforma, mas à rejeição; ora, é impossível debater com alguém que nega a identidade do interlocutor. Em terceiro lugar, Hirsi Ali desejava incentivar as mulheres muçulmanas a denunciar seus sofrimentos como inaceitáveis. Neste plano, os resultados são bem precários: algumas mulheres mostram-se reconhecidas pela franqueza de sua linguagem, mas certo número de muçulmanas holandesas não aceitam identificar-se com as personagens de *Submissão*.

No livro dedicado aos recentes acontecimentos na Holanda, *Murder in Amsterdam: The Death of Theo van Gogh and the Limits of Tolerance*, Ian Buruma descreve um programa de televisão no decorrer do qual, na presença de Hirsi Ali, o filme *Submissão* é projetado em um lar para mulheres espancadas. Uma das pensionistas dirige-se à roteirista nestes termos: "A senhora nos ofende. Minha fé me deu forças e foi, assim, que me dei conta de que já não era possível aguentar minha situação"[4]. Em relação aos ateus militantes, esta mulher simples parece compreender melhor a utilidade da religião e a maneira como, para além da descrição fantasista do mundo e do preceito anacrônico contido em seu bojo, ela pode fornecer um apoio existencial a quem sofre. Em seu próprio livro, Hirsi Ali admite essa dificuldade de tornar compreensível seu ponto de vista a algumas mulheres que ela pretende defender, mas contenta-se em explicá-la pelo longo período de submissão vivenciado por elas. Mesmo que tal postura correspondesse à realidade, o convite para deixar sua religião corre o risco de ficar sem efeito: uma vez mais, é impossível forçar alguém a ser livre. Mas, segundo parece, tal constatação não chega a preocupar Hirsi Ali que percebe sua própria ação como um prolongamento da luta anticlerical desencadeada desde o Século das Luzes, uma guerra da razão contra os preconceitos ou, ainda, de acordo com o modelo leninista, como o combate de uma vanguarda iluminada em benefício das massas incapazes de se libertar por si mesmas.

Por não ter sido aceita como uma reformista pelos muçulmanos da Holanda, Hirsi Ali acabou sendo mais bem entendida alhures. Desde 2006, deixou de ser deputada do parlamento holandês e passou a trabalhar para um *think-tank* de Washington, *American Enterprise Institute*, organismo próximo dos meio neoconservadores que levaram o governo norte-americano à guerra do Iraque – portanto, também às prisões de Guantánamo e de Abu Ghraib – e, talvez, no futuro, irão incentivá-lo a bombardear o Irã. Neste âmbito, as palavras podem provocar ações não menos assassinas que as dos terroristas. Será esse o ponto final da evolução desta mulher, cuja ação está para além do comum? Ao ler sua autobiografia, pode-se dar uma resposta negativa: nesse texto, sobressai uma personalidade rica e complexa que não deveria satisfazer-se, durante muito tempo, com um simples apelo à guerra contra o islã.

As caricaturas publicadas na Dinamarca

Em 30 de setembro de 2005, o mais importante cotidiano dinamarquês, *Jyllansds-Posten*, publica doze caricaturas sobre o Profeta Maomé. O caso T. Van Gogh está presente, em segundo plano, nesta iniciativa: lembrando-se do destino trágico do cineasta, os desenhadores holandeses hesitam a avançar neste terreno perigoso; ora, o jornal pretendia incentivá-los a superar esse medo. Alguns porta-vozes da comunidade muçulmana reagem a essa publicação com veemência, mas inicialmente sem consequências. Então, eles recorrem à mídia e às autoridades religiosas e políticas dos países muçulmanos, de modo que os protestos acabam atingindo nesses territórios um grau assustador de violência: no final de janeiro de 2006, multiplicam-se as manifestações antidinamarquesas; além disso, o governo dinamarquês é intimado a apresentar desculpas. No decorrer desses acontecimentos, calcula-se que, no Afeganistão, Líbia, Nigéria e em outros lugares, tenham morrido 139 pessoas. O governo dinamarquês se esforça em acalmar os ânimos, verifica-se a intervenção no mesmo sentido de outros países europeus, assim como de várias personalidades muçulmanas: a controvérsia se apazigua no decorrer do mês de fevereiro. Entretanto, ela deixa marcas duradouras: daí em diante, será feita referência ao acontecimento

4. BURUMA, I. *On a tué Theo Van Gogh*: Enquête sur la fin de l'Europe des Lumières. Paris: Flammarion, 2006, p. 195.

pre que o lugar do islã na Europa for questionado. Analisemos, portanto, os fatos de forma mais aprofundada[5].

Convém evocar, em primeiro lugar, o contexto nacional em que se produz este "caso". Até recentemente, a Dinamarca havia recebido em seu território um número reduzido de estrangeiros; os primeiros grupos chegaram na década de 1970, e deveriam retornar a seu país no termo de seu trabalho; tratava-se, a exemplo do que se passava na Alemanha, de "trabalhadores convidados". O ligeiro crescimento de seu número fez surgir partidos de extrema direita que descrevem os imigrantes como os atores de uma nova invasão (após a ocupação pelos alemães, durante a Segunda Guerra Mundial) e como uma ameaça para os "valores dinamarqueses". Com efeito, à semelhança do que ocorre alhures na Europa, desde o desaparecimento do comunismo, o programa da extrema direita reduz-se a duas escolhas nacionalistas: devolver os imigrantes para seus países e opor-se à integração europeia. Os imigrantes muçulmanos são, particularmente, visíveis e, portanto, suscitam uma rejeição ainda maior. Na Dinamarca, a administração criou a categoria particular de "descendentes" para referir-se aos filhos dos imigrantes, incluindo aqueles que nasceram em território dinamarquês. O combate contra o "multiculturalismo" tornou-se um dos grandes temas do debate público; além disso, este país nórdico tem uma religião oficial – o protestantismo luterano –, os oficiantes do culto têm um *status* de funcionários e os cursos de cristianismo são obrigatórios na escola pública.

Em 2001, por ocasião das eleições legislativas, apresenta-se um partido – o Partido do Povo Dinamarquês –, criado alguns anos antes, a partir de cisão na extrema direita, liderado por Pia Kjærsgaard, uma enfermeira sem papas na língua. Sua propaganda eleitoral mostra as louras dinamarquesas ameaçadas pelos brutos bronzeados do Sul, responsáveis por estupros em massa, casamentos forçados e bandos de rua. Kjærsgaard preconiza "a Dinamarca para os dinamarqueses"; o islã é um câncer, afirma ela aos compatriotas, uma organização terrorista, seus asseclas estão de tocaia para nos assassinar. Ela declara também: "Há uma só civilização: a nossa", posicionando-se atrás de Oriana Fallaci e não ao lado de S. Huntington. Outro líder do partido afirma: "Existem numerosos pontos comuns entre Hitler e o islã." O representante de outro partido de extrema direita lança esta adivinha: "Quem sabe a diferença entre um camundongo e um muçulmano? O primeiro não recebe ajuda social". Tais afirmações públicas deixam marcas nos espíritos.

As eleições, realizadas pouco depois de 11 de setembro de 2001, levam ao poder uma coalizão formada por liberais e conservadores, apoiada pelo Partido do Povo Dinamarquês. Uma das urgências do novo parlamento consiste em adotar uma lei concebida para desanimar qualquer candidato à emigração. As condições do agrupamento familiar tornam-se mais rígidas: a autorização para viver com o cônjuge dinamarquês será concedida apenas ao estrangeiro que comprovar um vínculo mais importante na Dinamarca que no país de origem; além disso, ambos devem ter, no mínimo, 24 anos. A ministra do Interior, a ex-esquerdista Karen Jespersen, propõe que os solicitadores de asilo delinquentes sejam internados em uma ilha deserta. Resultado: em quatro anos, o número de autorizações de estadia, a pretexto de reunificação familiar, diminuiu drasticamente.

Neste contexto, em que a condenação do islã serve, na maior parte das vezes, de fachada para a rejeição dos imigrantes, é que intervém o caso das caricaturas. Um autor queixa-se, publicamente, por não ter encontrado ilustrador para seu livro sobre o Profeta Maomé; Flemming Rose, o redator das páginas culturais de *Jyllansds-Posten*, decide proceder a uma pesquisa sobre outros casos do que ele designa por censura e faz a encomenda dos desenhos. A publicação das caricaturas é acompanhada por um texto em que o jornalista explica que a modernidade se confunde com o cristianismo, enquanto o islã encarna as trevas; além disso, a guerra das civilizações é inevitável de modo que se deve superar seus próprios medos e, portanto, envolver-se no combate do bem contra o mal. No caso concreto, trata-se de comprovar seu apego à liberdade de expressão, o primeiro dos "valores dinamarqueses", que pressupõe, em seu entender, o seguinte: cada um deve estar "pronto a deixar-se pisotear, a ser objeto de deboche, a ser ridicularizado", disposição que ele recomenda, também, aos muçulmanos. O objetivo imediato consiste em comprovar que se pode denegrir o islã sem ter medo de sofrer o destino de T. Van Gogh. O diretor de redação do jornal apresenta a matéria – caricaturas e texto – em um editorial intitulado "A ameaça que vem das Trevas" em que ele deplora a "sensibilidade exacerbada" dos muçulmanos.

Os próprios desenhos não são particularmente agressivos: cinco evitam responder à encomenda e não representam Maomé; outros dois são simples imagens que não sugerem qualquer julgamento. Os cinco últimos podem ser qualificados como caricaturas: um, mostra o profeta com chifres; outros três fazem chacota das atitudes muçulmanas para com as mulheres; e, o último, citado com maior frequência, mostra Maomé com uma bomba no lugar do turbante. Um

5. Algumas informações sobre estes acontecimentos foram extraídas do livro de FAVRET-SAADA, J. *Comment produire une crise mondiale*. Paris: Les Prairies Ordinaires, 2007 [obra inteiramente favorável à posição de *Jyllands-Posten*].

sentido particular lhes é conferido pelo contexto em que eles são publicados: esses desenhos ilustram não tanto o direito à livre expressão, mas o direito de atacar o islã, ao zombarem do profeta que, no entanto, é considerado pelos muçulmanos como um personagem sagrado.

Passemos por cima da estranha concepção da liberdade de expressão defendida pelo redator do jornal que a reduz ao direito de escarnecer e zombar (neste caso, já não é Espinoza que seria a encarnação exemplar dessa virtude, mas programas de televisão, tais como *Les Guignols de l'info*, na França). Comentemos, de preferência, seu objetivo declarado: defender a liberdade de expressão, criticando ou ridicularizando o islã. Vamos formular duas questões. A primeira diz respeito ao alvo visado: por que adotar este exemplo de "censura" entre um tão grande número de possibilidades? É impossível que essa escolha seja obra do acaso. Se o redator tivesse solicitado a chacota dos homens negros ou das mulheres obesas, a resposta dos desenhadores teria sido, igualmente, um exemplo de liberdade de expressão já que tais zombarias são julgadas, em geral, inconvenientes. Se não o fez, apoiando-se no livro que não havia encontrado ilustrador, é porque ele havia também, ou sobretudo, outro objetivo: colocar em dúvida a legitimidade dos preceitos islâmicos e, afinal de contas, demonstrar que os muçulmanos são intolerantes.

A segunda questão refere-se à posição ocupada por esse tema na sociedade em que se desenrola a experiência. Em uma população tão permeável aos discursos e aos valores xenófobos e anti-imigrantes quanto a sociedade dinamarquesa desse momento, ninguém fica chocado se for insinuado que o islã é intrinsecamente misógino e terrorista. Confirma-se, muito pelo contrário, os sentimentos da maioria que, em vez de se dobrar aos dogmas "multiculturalistas" do politicamente correto, assiste, enfim, à manifestação livre do que ela pensa. Se houvesse, realmente, a vontade de comprovar que a liberdade de expressão é boa em si, qualquer que seja o conteúdo apresentado, teria sido necessário escolher afirmações que fossem ao encontro da opinião comum e que transgredissem proibições aceitas pela maioria dos cidadãos: por exemplo, proferir frases antissemitas. Se ninguém tem a ideia de defender a liberdade de expressão dessa maneira é porque, contrariamente ao que se ouve em determinadas tomadas de posição, essa liberdade não é o único, nem o mais fundamental, dos valores de uma democracia liberal; seu lugar está garantido entre eles, certamente, mas ao lado de outros, aos quais ela deve adaptar-se. Todos aceitam tacitamente tal hierarquia; além disso, não se fala de censura quando se proíbe a incitação ao ódio racial.

A liberdade de expressão não é um valor comum pelo fato de permitir desvencilhar-se de qualquer outro valor, mas trata-se de uma exigência de tolerância integral (qualquer que seja a afirmação proferida, esta não pode ser declarada intolerável); portanto, o relativismo generalizado de todos os valores. Reivindico o direito de defender qualquer opinião; por exemplo, difamar qualquer ideal. Ora, cada sociedade tem necessidade de um núcleo de valores a compartilhar; substituí-los por "tenho o direito de dizer tudo o que eu quiser" é insuficiente para servir de fundamento a uma vida em comum. Com toda a evidência, o direito de escapar a determinadas regras não pode ser a única regra para organizar a vida de uma coletividade. "É proibido proibir", eis uma fórmula engraçada, mas rejeitada por todas as sociedades no mundo.

O fundamento da democracia liberal é o poder do povo e a proteção do indivíduo. Ao lado da liberdade de escolha, reconhecida aos indivíduos que a compõem, o Estado tem ainda outros objetivos: proteger a vida, a integridade física e os bens de seus membros, combater as discriminações, orientar sua ação para obter a justiça, a paz e o bem-estar da comunidade, além de defender a dignidade de todos os cidadãos. Pelo fato de usufruir de direitos próprios, o indivíduo não deixa de viver em sociedade. Seus atos têm consequências para os outros membros do grupo; ora, além de exprimir o pensamento, a palavra é ação e ocupa um lugar no espaço social. Mais exatamente, determinadas palavras "performáticas" são, em si mesmas, ações autônomas, por exemplo, caluniar ou difamar: neste caso, dizer é fazer. Outras são, além disso, incitações a ações diferentes: ordens, apelos, súplicas que comprometem a responsabilidade de quem as profere. Entre o direito de promover um ato e executá-lo, existe uma distância que é percorrida ao levar em consideração as possíveis consequências desse ato no contexto presente. Neste aspecto, a palavra ou as outras formas de expressão são passíveis de restrições, impostas em razão dos valores adotados pela sociedade. Assim, a maior parte dos países europeus dispõem de leis antirracistas ou de leis para punir a difamação dos grupos, qualquer que seja seu caráter, e, até mesmo, de leis antiblasfêmia. O mesmo ocorre na Dinamarca, mas tais leis referem-se unicamente, convém sublinhar, ao culto luterano...

Os governos desses países não hesitam a recorrer a essas leis. No exato momento em que o caso das caricaturas atingiu o auge, em fevereiro de 2006, o historiador negacionista inglês, David Irving, foi condenado na Áustria a três anos de prisão por ter contestado a existência das câmeras de gás, em Auschwitz. Na mesma época, os bispos franceses conseguiram proibir, pela justiça, uma publicidade calcada em *A Ceia* de Leonardo Da Vinci e julgada ofensiva para os senti-

mentos dos cristãos por debochar da imagem do Cristo. Ainda em fevereiro de 2006, o dirigente da União Cristã Social Alemã, Edmund Stoiber, pede a desprogramação do filme turco *O vale dos lobos*, qualificando-o como "filme de ódio, racista e antiocidental". Em junho do mesmo ano, o ministro do Interior francês, Nicolas Sarkozy, apresenta queixa no Supremo Tribunal contra um grupo de *rap*: a letra de uma de suas canções é percebida como um atentado à honra e uma difamação da polícia francesa. Na própria Dinamarca, é tomada a decisão de suspender, durante três meses, a estação *Radio Holger* que, em julho de 2005, havia incitado a "exterminar todos os muçulmanos fanáticos, isto é, matar uma boa parte dos imigrantes muçulmanos". Portanto, existem efetivamente limites à liberdade de expressão que não devem ser transgredidos.

Entre a esfera legal, que se baseia nas proibições, e a esfera pessoal, em que se manifesta a liberdade, insere-se uma esfera pública e social, impregnada de valores. A ordem legal, além das leis, inclui os regulamentos e, até mesmo, as instituições, na medida em que estas são como que uma sedimentação das leis e das regras; o grande princípio dessa ordem é o da igualdade. Por sua vez, a vida social desenrola-se nesse quadro legal, sem ficar restrito a ele; e o princípio dessa vida não é, de modo algum, a igualdade (quem gostaria de viver em uma sociedade em que todos fossem tratados da mesma maneira?), mas o reconhecimento, obtido por alguém ao mostrar-se mais brilhante ou mais amável, ou mais leal, ou mais corajoso que os outros, em suma, ao mostrar-se superior e não igual; o que se exige, na sociedade, não é a igualdade, mas a distinção, a gratificação, a recompensa pelo que é fora do comum. Esse espaço social não é homogêneo: a imagem não é o verbo, o cartaz gigante não é a ilustração em um livro, a caricatura de imprensa não é o quadro dependurado em uma galeria de arte. Um *slogan* lançado em uma rubrica de natureza política não corresponde às mesmas exigências de uma tese universitária; existe, também, uma diferença entre criticar uma ideologia compartilhada pelo público em geral (é um ato de coragem) ou um grupo marginalizado e discriminado (é um ato odioso), entre zombar de si ou dos outros.

A esfera pública orienta-se pelo consenso social que, por sua vez, limita a liberdade de expressão. Assim, evita-se zombar, em público, dos obesos, mesmo que nenhuma lei proíba tal procedimento; além disso, no cinema contemporâneo, evita-se dar a impressão de que todos os negros são estupradores ou de que todos os judeus são banqueiros desonestos. É também por essa razão que, apesar de não serem proibidos pela lei, alguns textos têm dificuldade em encontrar um editor por transgredirem o consenso instituído: todos receiam o "linchamento midiático". Essa precaução não se estende, aparentemente, aos árabes muçulmanos. Rechaçada ao extremo, ela produz o "politicamente correto"; inteiramente abandonada, ela deixa o lugar ao que poderia ser designado por *politicamente abjeto*, apresentado sob a aparência do "dizer a verdade". Ora, se a busca da verdade e a manifestação das opiniões são liberdades preciosas, elas não são as únicas a orientar nossa existência.

Para resumir: as caricaturas do islã não ilustram perfeitamente o princípio da liberdade de expressão; e esse mesmo princípio não possui, na vida social, a força de absoluto que lhe prestam seus defensores. A justificativa de *Jyllands-Posten* para a publicação, baseada unicamente na defesa desse princípio, parece ser insuficiente. A sugestão segundo a qual tratar-se-ia de uma ajuda às massas muçulmanas para saírem de sua ignorância e de sua submissão passiva aos dogmas não parece também convincente: o estigma público é raramente um bom instrumento pedagógico. Mas, então, que razões suplementares teriam motivado essa publicação?

Não se deve negligenciar, em primeiro lugar, os benefícios auferidos por alguém que assume o papel de um esforçado cavaleiro defensor da liberdade, de um apóstolo do bem: eles fazem parte da atração exercida pelo maniqueísmo. Tiramos uma real satisfação ao nos sentirmos como reparadores de injustiças, ao estarmos animados pelo que se designa, em inglês, *righteous indignation*. Vimos que os redatores do jornal atribuíam-se, tranquilamente, a gratificação de serem os representantes do bem em luta corajosa contra as forças do mal, das Luzes contra as Trevas. Mas, é impossível ignorar outra explicação possível, sugerida logo depois da publicação das caricaturas. Segundo um dos doze desenhadores, "desde o início, a única pretensão do jornal era a provocação"; tal é também a apreciação manifestada pelos outros grandes cotidianos dinamarqueses.

Pode-se ter, com efeito, a impressão de que os jornalistas estão convencidos do seguinte aspecto: diferentemente de "nós" que somos dotados de virtudes mais genuínas, os muçulmanos são incapazes de adotar uma atitude crítica em relação a seus dogmas religiosos; para fazer tal demonstração, basta tentar ridicularizá-los. Se o objetivo dos redatores tivesse consistido em provocar uma reação violenta por parte de alguns muçulmanos e, por conseguinte, a rejeição do país em relação à sua minoria árabe, já exposta aos ataques do partido de extrema direita, coligado ao governo, eles teriam adotado, sem dúvida, esse procedimento. O resultado, desejado ou não, foi uma exacerbação das tensões à volta dos imigrantes, em vez de sua conversão aos "valores dinamarqueses". Deste modo, podemos achar discutível a própria formulação do dilema diante do qual

se encontram os intervenientes no debate público, na Dinamarca. Em vez de defender o bem e a liberdade ou ceder à autocensura, seria possível enunciar, assim, a verdadeira alternativa: contribuir para tornar mais tensas as relações entre grupos no seio da sociedade, ou facilitar sua mútua integração. Uma vez mais, constata-se que a ação política seria mais bem servida pela ética de responsabilidade do que pela ética de convicção.

As reações

As reações à publicação das caricaturas exprimem-se, no início, pela intervenção de alguns imames instalados na Dinamarca que a encaram como uma oportunidade de reanimar a sensibilidade religiosa de uma população de origem muçulmana e atraí-la para as mesquitas em que eles pregam um islã de cunho fundamentalista. Eles se voltam, em primeiro lugar, para o jornal a fim de exigir desculpas; ao se depararem com a recusa dos redatores, eles organizam uma manifestação nas ruas de Copenhague e, através de uma petição assinada por numerosos muçulmanos, pedem a intervenção do primeiro-ministro. Os desenhadores recebem ameaças de morte, cujo autor – identificado e preso rapidamente pela polícia – é um jovem de dezessete anos, considerado como "psicologicamente instável". Em seguida, os imames decidem conferir maior repercussão à sua iniciativa e dirigem-se tanto à Organização da Conferência Islâmica (OCI), organismo que agrupa 57 Estados, quanto aos embaixadores dos países muçulmanos, credenciados em Copenhague. Portanto, eles consideram que as instâncias religiosas internacionais ou os países muçulmanos devem exprimir sua opinião a respeito da conduta das questões públicas na Dinamarca. Em meados de outubro, a OCI e 11 embaixadores dirigem cartas ao primeiro-ministro para manifestar sua inquietação; além disso, os diplomatas solicitam uma audiência com ele.

O primeiro-ministro opõe uma recusa categórica a tal petição: além de invocar o princípio de liberdade de expressão, ele lembra que "o governo dinamarquês não dispõe de recursos para exercer influência sobre a imprensa". Esta resposta é, na verdade, um tanto restrita. A ação de um político não se limita à aplicação da lei, mas possui uma margem de manobra muito maior e nada o obriga a ignorar os outros objetivos de sua ação, tais como a vida tranquila e harmoniosa dos diferentes componentes de sua sociedade. Quando um número importante de indivíduos afirmam sentir-se ofendidos, ele pode recebê-los, garantir-lhes seu respeito e sua solicitude, explicar-lhes a razão pela qual ele se recusa a tocar na liberdade da imprensa e indicar-lhes a forma legal que poderia assumir semelhante protesto.

Neste aspecto, deve-se distinguir entre as razões possíveis do protesto: a proibição de representar o profeta é uma exigência teológica (iconofobia) que pode ser deixada de lado pela mídia europeia; em compensação, o fato de representar o profeta com uma bomba no lugar do turbante pode ofender, não a teologia, mas os próprios muçulmanos, já que se trata de uma forma de insinuar que eles são todos terroristas ou que a prática do terror deriva do islã (o que é, talvez, a convicção de Bin Laden, mas não corresponde certamente à atitude dos crentes comuns). Tal reação governamental, sem nada ceder em relação aos princípios, teria permitido apaziguar as tensões entre comunidades no país. De resto, alguns meses depois, vozes não muçulmanas elevaram-se na Dinamarca para lamentar essa não intervenção: vinte e dois ex-embaixadores dinamarqueses manifestaram sua decepção por essa ocorrência; o comissário europeu para a Justiça, Franco Frattini, exprimiu sua reprovação pessoal à publicação das caricaturas. Ao exprimir seus votos de Bom Ano Novo é que o primeiro-ministro apresentou uma posição mais conciliadora. Mas, já tinha transcorrido um período de dois meses e meio; além disso, os estragos já haviam sido registrados.

Ao ser repelida sua petição, os imames decidem, entrementes, fazer apelo diretamente aos muçulmanos de seus respectivos países de origem. Eles constituem um dossiê que, além de conter os 12 desenhos originais, inclui os 9 publicados em outro jornal e ainda 3, particularmente agressivos, extraídos da internet. No início de dezembro, eles dirigem-se ao Egito, à Arábia Saudita, ao Líbano, à Síria e ainda a outros países; por toda parte, eles apresentam suas queixas tanto às autoridades religiosas, quanto aos ministros e outras personalidades oficiais. Em cada país, esse pedido de ajuda será manipulado de acordo com as necessidades políticas do momento. Por exemplo, no Egito, para evitar que os Irmãos Muçulmanos venham a obter um bom resultado nas eleições, o governo encara esse pedido como uma boa oportunidade para comprovar à população que ele também está vigilante para proteger o islã. Na Síria, país em que o governo é suspeito de interferir, de maneira insolente, na vida política libanesa, o caso aparece no momento apropriado para desviar a atenção do público. Na Palestina, o *Fatah* serve-se desse pretexto para se apresentar como o defensor das crenças populares e, portanto, para rivalizar com o *Hamas*. A delegação dos imames estabelece, também, um contato com as redes de televisão; os milhões de telespectadores de Al-Jazira tomam conhecimento de uma versão, consideravelmente manipulada, da história das caricaturas.

Nada parece capaz de interromper o movimento de protesto nos países muçulmanos, fortalecido por uma nova publicação dos desenhos, desta vez, em um

pequeno magazine norueguês. Orquestrado, no começo, pelos governos e pelas instituições religiosas, ele acaba desencadeando passeatas; organiza-se o boicote dos produtos dinamarqueses e as ameaças de morte pipocam por toda parte. No início de fevereiro, o movimento começa a escapar ao controle das autoridades que permanecem indiferentes, sem terem tentado qualquer iniciativa para interrompê-lo. Em vários países, as embaixadas dinamarquesas são alvo de ataques e, até mesmo, incendiadas. A violência instala-se, além de aumentar o número de mortos e feridos.

A conduta dos muçulmanos implicados nessas reações não é, evidentemente, isenta de críticas. Em primeiro lugar, é inapropriado solicitar aos embaixadores estrangeiros ou, ainda pior, aos ministros dos países estrangeiros, para que intervenham nas questões de política interna da Dinamarca: essa é uma forma de menosprezar a soberania de cada país e, ao mesmo tempo, excluir-se da comunidade que se pretende reformar. O apelo às instâncias religiosas estrangeiras, assim como às redes de televisão, tem a ver com a chantagem: se vocês não aceitarem nosso pedido – parece ser a insinuação tentada pelos imames – as multidões poderão causar-lhes um grande prejuízo; as embaixadas serão incendiadas, os produtos oriundos dos países de vocês serão boicotados. Portanto, os imames não mostram qualquer respeito pelas instituições públicas do país em que eles habitam e, simultaneamente, solicitam ao governo desses países para serem tratados com deferência. O dossiê apresentado por eles nos países muçulmanos contém uma mistura dos 12 desenhos originais com outros, oriundos de diferentes procedências, ilustrando assim seu desejo de convencer as audiências, em vez de fazer reinar a justiça.

Os jornalistas da imprensa escrita e da televisão produzem a versão dos fatos que lhes convém; raramente, sua preocupação incide nos matizes e na complexidade dos eventos. Por sua vez, os governos desses países estão plenamente cientes de suas manobras: a pretexto de manifestarem seu repúdio "bem-intencionado" contra o governo dinamarquês, eles dirigem-se, na realidade, à sua própria população. Enfim, a violência das multidões nas ruas é tanto mais paradoxal na medida em que, supostamente, tais desordens deveriam desmentir a violência islâmica, sugerida pelas caricaturas: em vez da única bomba que ocupava o lugar do turbante do profeta, os manifestantes ostentam uma centena, como se eles sentissem uma secreta afeição pela imagem que, em seu entender, é ofensiva! Consequência paradoxal: as afrontas contra a imagem do islã desferidas por seus zelosos partidários são ainda mais graves que as ofensas infligidas por seus detratores...

É claro que tais manifestações servem perfeitamente aos desígnios de seus manipuladores, dirigentes políticos ou religiosos: fortalecem seu prestígio junto aos crentes, ao apresentarem-se como seus defensores intransigentes (eles são, também, apóstolos do bem!) e, ao mesmo tempo, desviam a atenção dos problemas existentes na comunidade, ao designarem um bode expiatório conveniente. A exacerbação do conflito e a impressão de um choque inevitável entre as civilizações são para eles, se é que se pode falar assim, pão bento na medida em que lhes permitem eliminar a fronteira entre islã e fundamentalismo islâmico. Os propagandistas de Al Qaeda tiram proveito da situação para fortalecer a rede de simpatizantes de que têm necessidade para fomentar novos atentados terroristas.

Ao mesmo tempo, não se deve superestimar a importância desses cabecilhas: se milhares de pessoas estão prontas para escutá-los, não é somente, nem mesmo principalmente, por causa das caricaturas dinamarquesas, mas porque se trata de uma oportunidade de exprimir seu ressentimento contra aqueles que, em seu entender, são os responsáveis por seus infortúnios, ou seja, as arrogantes potências ocidentais. A humilhação – que é, afinal, seu verdadeiro ponto de partida – alimenta-se em várias fontes: a presença das forças armadas ocidentais no território de países muçulmanos, tais como Afeganistão e Iraque (incluindo um contingente dinamarquês); as injustiças infligidas aos palestinos; as imagens de tortura nos campos de detenção e nas prisões. Tais acontecimentos ocorrem em uma moldura bem delimitada: a dos efeitos negativos da urbanização e da globalização sobre a identidade tradicional, apresentados por seus governos como uma iniciativa empreendida pelo Ocidente. Lembremos, por último, a existência de certa opulência ocidental nas telas de televisão, ao passo que é proibido o acesso aos países – e, portanto, a essa riqueza – em que ela é exibida. Por seu turno, ficam sem efeito os discursos edificantes sobre os direitos humanos, destilados aos habitantes dessas terras do ressentimento por aqueles que, em seu entender, são responsáveis por sua situação deplorável; portanto, na publicação das caricaturas, eles veem apenas uma incitação ao ódio. Todos esses ingredientes reunidos formam uma mistura explosiva: apesar de seu vocabulário ser tributário da religião, suas causas são políticas.

A partir de fevereiro de 2006, a imprensa ocidental envolve-se na defesa da liberdade de expressão; os governos europeus e as organizações internacionais intervêm junto aos dirigentes dos países muçulmanos para incentivá-los a impedir as violências; já inquietos por terem perdido o controle desse movimento, eles acabam por interrompê-lo rapidamente. Algumas tentativas de provocação continuam a ser promovidas nos países europeus que estariam empenhados em

verificar, de novo, o teorema estabelecido no momento da publicação dos desenhos: basta tratar sem deferência o profeta para demonstrar que os muçulmanos são extremistas. Um pequeno grupo dinamarquês divulga uma imagem de Maomé como camelo-de-uma-bossa, bebendo cerveja. Outro grupo anuncia sua intenção de queimar publicamente o Alcorão. Em 2007, um jornal sueco publica um desenho do profeta com um corpo de cão; reivindicando-se como integrantes da Al Qaeda, alguns indivíduos proferem imediatamente ameaças contra os jornalistas. No decorrer da campanha eleitoral de 2007, o Partido do Povo Dinamarquês exibe, em seus cartazes, um retrato de Maomé com este *slogan*: "A liberdade de expressão é dinamarquesa, mas não a censura"; após as eleições, esse partido conserva a coligação com o governo.

Vamos evocar, ainda, dois episódios associados a este tema. No outono de 2006, um professor francês, Robert Redeker, publicou no cotidiano de direita, *Le Figaro*, uma diatribe antimuçulmana; mais tarde, ele recebeu ameaças de morte e foi obrigado a solicitar a proteção policial. Ameaçar a vida de alguém por suas opiniões é, uma vez mais, um crime que deve ser punido. Tendo afirmado, de novo, esse princípio, é possível também desaprovar a publicação, em um grande jornal parisiense, desse artigo odioso e violento que descreve a religião muçulmana como se tivesse animada unicamente pelo ódio e pela violência que, supostamente, estariam ausentes do "mundo livre". Qual poderia ter sido a repercussão desse texto, além de uma (temível) notoriedade para seu autor, senão a confirmação de que, ao apresentar os muçulmanos como "uma multidão submersa na histeria que flerte com a barbárie", haverá forçosamente, pelo menos, uma pessoa entre eles com a pretensão de punir o signatário dessa declaração? Não será a ilustração eloquente da postura que, a pretexto de criticar uma religião (a reivindicação de um "direito à blasfêmia", colocada sob a proteção de Voltaire), permite estigmatizar seus fiéis? A respeito deste artigo, a responsável da mesma rubrica no cotidiano *Le Monde* formulou este comentário: "Nós teríamos rejeitado, certamente, sua publicação; em vez de um espaço de vociferações, as páginas *Débats* (Debates) pretendem propor análises". Em nossos dias, na Europa, os muçulmanos constituem a principal comunidade que é objeto desse tipo de provocação pelos órgãos de comunicação de ampla difusão, sem que pese sobre estes qualquer risco de punição; ora, tais provocações acrescentam-se aos trotes cotidianos sofridos por esses imigrantes e seus descendentes, cuja aparência física ou nome denunciam uma origem estrangeira.

Neste aspecto, uma comparação pode ser estabelecida com outro grupo étnico tradicionalmente discriminado na Europa: o dos judeus. Seu trágico destino no decorrer da Segunda Guerra Mundial criou nos países europeus um consenso graças ao qual todas as manifestações de antissemitismo tornaram-se intoleráveis. Os negacionistas são, com certa regularidade, processados diante da justiça e condenados; além disso, se trabalharem na função pública correm o risco de perder o emprego. Os raros personagens que ousem proferir, em público, observações grosseiras a respeito dos judeus são, imediata e unanimemente, estigmatizados. Os pequenos grupos neonazistas ou satânicos que profanaram sepulturas judaicas (e, aliás, também muçulmanas) foram condenados com pesadas penas sempre que foram presos. É verdade que, em alguns bairros dos subúrbios, os adolescentes de origem magrebina, identificando-se fantasmaticamente com a população palestina, acabaram passando da hostilidade, em relação à política israelita, para sentimentos antissemitas; mas sua expressão, no espaço público, é sistematicamente reprimida. Essa vigilância assume uma amplitude ainda maior e chega a criar um clima nocivo ao debate público, em que todas as críticas pontuais contra o governo israelense são consideradas como uma manifestação de antissemitismo; por exemplo, o recente processo movido contra Edgar Morin, Danièle Sallenave e Sami Nair, autores de um ponto de vista publicado em *Le Monde*.

Em fevereiro de 2006, o semanário satírico *Charlie-Hebdo* decide publicar, por sua vez, as caricaturas controversas, acompanhadas por outros desenhos. A tiragem do número será decuplicado: a média de 60.000 exemplares passa para cerca de 600.000. Duas organizações muçulmanas apresentam queixa na justiça contra o jornal; o caso é julgado em fevereiro de 2007. No decorrer do processo, o diretor de redação declara que sua pretensão consistiu em defender a liberdade da imprensa e, ao mesmo tempo, lutar contra o integrismo; além disso, ele se considera a encarnação do Iluminismo, ao lado de Descartes e de Espinosa, para dissipar as Trevas. A França encontra-se em período eleitoral para a presidência; os representantes dos diferentes partidos vêm testemunhar, diante do tribunal, que eles preferem a liberdade à submissão. Nicolas Sarkozy, na época, ministro do Interior, envia para o processo uma carta em que ele exprime seu apoio declarado: "À ausência de caricaturas, prefiro que elas sejam publicadas em grande número". Sem surpresa, um mês depois, o jornal será absolvido. Não estou sugerindo que ele deveria ter sido condenado; simplesmente, deploro que a justiça, nesta circunstância, tenha cedido sua independência diante do poder político, além de ter perdido sua autoridade própria.

Algumas reflexões

Que conclusões podem ser tiradas desse caso das caricaturas? Ele estabeleceu, incontestavelmente, um modelo para a interpretação de incidentes do passado e, sem dúvida, do futuro. De fato, o "caso Rushdie" – citado, às vezes, como parecido – apenas, em parte, é semelhante: se a *fatwa* sentenciada por Khomeiny e as manifestações no mundo muçulmano evocam os acontecimentos recentes, o romance *Os versos satânicos* nada tem a ver com a publicação dos desenhos. Ao escrevê-lo, Salman Rushdie não procurava defender a liberdade de imprensa, nem fazer cair a máscara do fanatismo muçulmano.

As caricaturas revelaram um conflito, no âmago dos países europeus, entre duas atitudes em relação a suas populações muçulmanas e às veleidades fundamentalistas dessas comunidades: impelir ao confronto ao exacerbar o conflito ou, antes de mais nada, tratar com deferência as suscetibilidades. Vamos tomar a ousadia de desaprovar, sem reservas, a primeira atitude, ilustrada pelos jornalistas de *Jyllands-Posten*. É falacioso apresentar essas peripécias como um combate entre censura e liberdade de expressão, de acordo com o que foi defendido pelos demagogos do Partido do Povo Dinamarquês, ao fazerem abstração do conteúdo das palavras proferidas, no momento em que se impunha a decisão de rejeitar ou de acolher aqueles que não se assemelham à maioria. Atualmente, a demanda da liberdade de expressão integral é a fachada habitual da xenofobia, ou seja, o tema comum de movimentos, tais como o Partido do Povo Dinamarquês (DFP – *Danske Folkeparti*), o Interesse Flamengo (VB – *Vlaams Belang*), na Bélgica, ou o Partido da Liberdade (FPÖ – *Freiheitliche Partei Österreichs*), na Áustria. Quando o dirigente da extrema direita suíça, Christoph Blocher, defende a propaganda de seu partido – no cartaz, os estrangeiros são representados como carneiros pretos a pastar fora do país –, ele pretende simplesmente abrir uma discussão; quem ousar criticá-lo por isso, está praticando uma forma de censura. "Os cartazes têm o objetivo de provocar, suscitar o debate. Deixem de ver racismo por toda parte"[6]. Um precedente significativo ocorre à mente: na época (1894-1906) do caso Dreyfus, o jornal mais virulento do antissemitismo, animado por Édouard Drumont, já ostentava o título de *La libre parole* (A palavra livre)...

É, igualmente, abusivo situar essa atitude na esteira de Voltaire que, no século XVIII, lutou contra os abusos da Igreja Católica. Os defensores dessa equiparação evitam lembrar uma importante diferença: Voltaire e seus companheiros de combate opunham-se às instituições dominantes na sociedade da época, ou seja, o Estado e a Igreja, ao passo que os militantes atuais recebem o apoio e o incentivo dos ministros e dos dirigentes de partidos que estão no poder. A amálgama torna-se chocante quando tais combatentes pela liberdade assimilam-se a si mesmos aos dissidentes dos países comunistas do Leste Europeu: estes arriscavam pagar sua audácia com vários anos de deportação no *gulag*, enquanto aqueles vivem sob a "ameaça" de serem convidados para a mesa do chefe do Estado. É um tanto exagerado, devemos confessá-lo, pretender beneficiar-se, ao mesmo tempo, das honras reservadas aos perseguidos e dos favores atribuídos pelos poderes instituídos.

As populações autóctones dos países europeus tornaram-se mais intransigentes com os imigrantes, em particular, muçulmanos. O medo dessas populações aumenta, como é testemunhado por esta proposição estapafúrdia: as autoridades de Rotterdam tiveram a intenção de proibir, nas ruas da cidade, o uso de outra língua além do holandês! Ora, a consequência deplorável do medo consiste em fortalecer as razões de ter medo: a repressão e a discriminação alimentam o ressentimento e, por sua vez, provocam atos violentos. A extrema direita xenófoba fortaleceu-se na Áustria, na parte flamenga da Bélgica, na Dinamarca, na França, na Itália, na Holanda, na Suíça... A palavra "islamofobia" corresponde perfeitamente a uma realidade: além de ser lícito, fica bem difamar o islã. No Ocidente, as pessoas acreditam que possuem toda a razão: "nós" defendemos a liberdade, mesmo que seja de maneira um tanto desrespeitosa; "eles" respondem a nossas palavras com violência e assassinatos. Ao proceder desta forma, esquecemos que nossas palavras podem, por sua vez, ter consequências nefastas: se, por seu intermédio, os decididores políticos adquirem a convicção de que os muçulmanos são intrinsecamente violentos e insensatos; assim, no futuro, não hesitarão em bombardeá-los e em enviar mísseis para que eles escutem a voz da razão... A violência não se encontra apenas no lado em que se imagina.

Por sua vez, os imames fundamentalistas europeus adquiriram uma notoriedade pública que não tinham anteriormente. Nos países muçulmanos, as massas manipuladas reforçaram a convicção de que, por continuarem a ser humilhadas e menosprezadas pelos ocidentais, estão preparadas a aproveitar qualquer oportunidade para exercer sua vingança; a influência exercida sobre elas pelos fundamentalistas é cada vez maior. Várias dezenas de homens e de mulheres morreram após a publicação das caricaturas; mesmo que não se possa criticar os jornalistas por essas mortes, deve-se admitir, daqui em diante, a probabilidade de tal encadeamento de causa e efeito. Os governos ditatoriais e demagógicos de

6. Cf. *Le Monde*, 02-03/2007.

vários países muçulmanos tiram proveito dessa situação para orientar o descontentamento de suas populações no sentido que lhes convém. Podemos concluir, neste caso, que o deboche deliberado não é um recurso apropriado para fazer coexistir, em harmonia, comunidades diferentes.

A reação por parte dos países muçulmanos, mesmo que tenha sido enquadrada e manipulada pelas autoridades políticas, mostra também que a experiência religiosa assume nesses países uma forma inusitada para os europeus que encaram a religião como um assunto da vida privada que não deve interferir na organização da vida social; neste aspecto, até mesmo os fiéis católicos comportam-se como protestantes individualistas... Nos países muçulmanos, o contrário é que corresponde à verdade. Por esse motivo, contestar o lugar ocupado pela religião na sociedade equivale a questionar a imagem formada por cada um em relação à sua identidade coletiva, assim como à sua identidade íntima, ou seja, uma operação que não se empreende de maneira superficial. Em relação aos crentes cristãos, o mundo mental em que vivem os crentes muçulmanos é estruturado diferentemente; ora, eles sentem que esse mundo encontra-se, atualmente, fragilizado e ameaçado. Nos países europeus, os indivíduos de origens diversas são levados a viver uns ao lado dos outros, no âmbito de um Estado secular; para os muçulmanos, oriundos na maior parte das vezes de famílias camponesas tradicionais, nem sempre é simples adaptar-se, de um dia para o outro, a essa mentalidade. Assim, por seu sentimento de marginalidade, são impelidos a refugiar-se um pouco mais em uma identidade tradicional. Na geração seguinte, em vez de se atenuar, a situação agrava-se: aqueles que permaneceram no Ocidente, já não dispõem dessa identidade, de modo que alguns são tentados pelos esquemas simplistas propostos pelos pregadores islamitas; neste caso, uma tradição fantasmática torna-se seu quadro mental.

Outra lição desses acontecimentos diz respeito ao grau de interconexão dos habitantes do Planeta. Tal configuração ainda não tinha ocorrido anteriormente: a publicação dos desenhos em um cotidiano de Copenhague provoca, nos dias seguintes, uma revolta com mortes na Nigéria! Quem poderia imaginar tal ocorrência? A difusão instantânea da informação – acompanhada, em particular, pela circulação de imagens na televisão – está em via de tumultuar nossa relação com o mundo, além de influenciar profundamente o comportamento de todos. Essa divulgação é planetária (graças às antenas parabólicas e à internet); oriunda de múltiplas fontes, ela escapa a qualquer controle centralizado. Al-Jazira faz concorrência à CNN, o que implica que os acontecimentos de Gaza têm, atualmente, um impacto imediato nos bairros de Londres e de Paris. Descobre-se, portanto, que as consequências de nossos atos podem ter uma repercussão muito mais ampla do que poderia ter sido previsto – chegou a hora de interiorizarmos este novo dado. Tal constatação suscita a inquietação: por exemplo, ela pode significar que, no bilhão de muçulmanos que habitam a Terra, haverá sempre alguns, fanáticos ou desequilibrados, prontos para executar quem lhes parecer como um inimigo de sua fé. Aliás, não será difícil encontrar armas; nenhuma polícia do mundo é capaz de garantir que todos fiquem imunizados contra esta nova ameaça que atravessa as fronteiras com a facilidade de uma mensagem enviada pela internet. Em suma, temos de nos habituar a viver com a presença desse perigo inédito. A livre circulação da informação incentiva, paradoxalmente, uma restrição da livre expressão.

As reservas que, eventualmente, cheguei a formular a respeito das caricaturas não implicam, de modo algum, que se deva renunciar aos princípios fundadores da democracia liberal. O aspecto teológico não deve interferir no campo político, a liberdade e a pluralidade da mídia devem ser protegidas, além de ser defendido o direito das mulheres à livre escolha e à dignidade. A tolerância para com os outros há de exercer-se tanto mais facilmente na medida em que ela apoiar-se-á em uma base de intransigência em relação a tudo o que é intolerável. Tais exigências prolongam-se na esfera internacional: é inadmissível que as embaixadas sejam atacadas e que seja pronunciada a "condenação à morte" de cidadãos de outros países; essas regras devem ser lembradas a todos os governos. Não se trata, portanto, de modo algum, de exigir a instauração de uma censura ou a renúncia à livre crítica. Em compensação, devemos lembrar-nos que nossas ações públicas não tomam lugar em um espaço abstrato, mas necessariamente no âmago de um contexto histórico e social. Eis por que, ao mesmo tempo, devemos levar em consideração os princípios jurídicos, assim como o reconhecimento a que têm direito os imigrantes que habitam na Europa. Podemos atingir tal objetivo ao mostrarmos nosso respeito – não para as crenças, mas para os crentes, não tanto pelo Profeta Maomé, mas pelos humildes trabalhadores imigrantes, Abdallah e Mustafá...

Uma derradeira observação. Desde que alguém exerce responsabilidades públicas, já não basta reivindicar unicamente suas convicções e o direito de exprimi-las; deve-se acrescentar a exigência de exercer sua função como indivíduo responsável que leva em consideração as consequências previsíveis de seus atos. Essa responsabilidade é diferenciada para cada um e aumenta à medida que cresce o poder de que se dispõe. Um papel decisivo incumbe, portanto, a todos aqueles que participam da organização da esfera social. Além dos políticos, talvez, inclu-

em-se sobretudo aqueles que estão encarregados da função de gerenciar e de orientar a mídia de mais ampla difusão: diretores e redatores das redes de televisão e das estações de rádio, jornais e magazines. O homem da rua dispõe de um grau de liberdade superior ao do primeiro-ministro – e o mesmo ocorre com um jornal satírico e provocador, por exemplo, *Charlie-Hebdo*, em relação a um cotidiano influente, tal como *Jyllands-Posten*; ou com o recinto da universidade em relação às redes de televisão – porque a responsabilidade constitui um limite para a liberdade. Mas, essa regra limita-se a considerar o maior ou menor grau de intensidade, de modo que sua aplicação nada tem de mecânico; ocorrem exageros, tanto na provocação quanto na autocensura.

No entanto, existe esta certeza: sem que seu poder seja oriundo da vontade popular, os diferentes órgãos da mídia exercem influência, de maneira decisiva, sobre a opinião pública. Para adquirirem uma legitimidade democrática, resta-lhes uma única via: eles têm de se impor limites a si mesmos. A liberdade ilimitada acaba por autodestruir-se.

O discurso do papa

Em 12 de setembro de 2006, o Papa Bento XVI pronunciou um discurso na Universidade de Ratisbona [em alemão, *Regensburg*], na Alemanha, sobre as relações da fé com a razão. Alguns trechos desse discurso, relativos à conexão entre islã e violência, provocaram imediatamente fortes reações no mundo inteiro e, em particular, nos países muçulmanos. Durante um instante, ficou a impressão de que o caso das caricaturas dinamarquesas estava em via de se reproduzir, tanto mais que uma explosão de violências parecia confirmar a veracidade das insinuações papais. O próprio Bento XVI manifestou seu embaraço ao ponto de ter pedido desculpa a todos aqueles que teriam sido molestados por essa mensagem. Suas afirmações conciliadoras, por sua vez, provocaram a indignação de outros grupos, daqueles que haviam aprovado o discurso original. Tal era, em particular – se dermos crédito a David Brooks, editorialista do *New York Times* –, a reação do povo norte-americano: "Milhões de norte-americanos acham que não há motivo para que o papa apresente suas desculpas. A violenta reação exagerada a seu discurso é considerada por eles como outro sinal de que uma espécie de doença intelectual invade o mundo árabe"[7].

7. BROOKS, D. "The Sad Lessons of the Week". *New York Times*, 22/09/2006.

Ao certo, o que teria ocorrido? O discurso do papa "Fé, razão e universidade: Recordações e reflexões" foi publicado, posteriormente[8], oferecendo a possibilidade de sua leitura e sua meditação, sem pressas. Nesse texto, a descrição do islã limita-se a ocupar um reduzido espaço. O essencial do discurso incide, como é indicado por seu título, sobre as relações entre fé e razão. De acordo com a tese de Bento XVI, a religião cristã, tendo absorvido a herança grega da razão, mostra, neste aspecto, o caminho a seguir para qualquer prática religiosa no mundo contemporâneo. Como se pode imaginar, essa visão sincrética da religião cristã enfrenta dois adversários: por um lado, os defensores da pura razão que fazem questão de situar as questões de fé fora dessa faculdade. Por outro, os partidários da pura religião que não veem relação intrínseca entre ela e a razão; por conseguinte, aceitam também a propagação da religião pelo uso de recursos pouco razoáveis, tais como a violência e a guerra.

Neste contexto é que intervém o islã. Bento XVI não formula suas apreciações em seu próprio nome, mas contenta-se em citar dois autores antigos: o primeiro, trata-se do imperador bizantino, Manuel II, Paleólogo, que escreveu, no final do século XIV, uma obra em que ele entabula um diálogo com um persa erudito sobre os méritos respectivos das religiões. "A contribuição de Maomé limitou-se, diz ele, a coisas ruins e desumanas, tais como o direito de propagar, pela espada, a fé que pregava." Em compensação, o Deus cristão "não se compraz com o sangue; assim, deixar de agir segundo a razão é contrário à natureza de Deus". A alma é sensata; portanto, deve-se abordá-la com os recursos da razão – as palavras e não as armas. O segundo comentarista é um teólogo árabe-andaluz do século XI, Ibn Hazm, que teria escrito que Deus não tem relação com este mundo, que ele é absolutamente transcendente, acima de qualquer categoria, incluindo a da razão. O islã é, portanto, simplesmente convocado, neste contexto, como o exemplo de uma religião que recusa transigir com a razão; e, uma vez mais, o papa não estaria exprimindo uma opinião pessoal.

Em primeiro lugar, vamos questionar-nos – mesmo que não seja, evidentemente, o ponto que provocou a controvérsia – em que medida essas imagens das religiões cristã e muçulmana correspondem à realidade. Sérias dúvidas surgem, imediatamente, em relação à exatidão do quadro. O islã propagou-se, às vezes, a ferro e fogo, mas também pelo verbo; alguns de seus representantes rejeitaram

8. No portal do Vaticano: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg_po.html > • *La Documentation catholique*, 2.366, 15/10/2006.

qualquer nexo entre fé e razão, enquanto outros, pelo contrário, pretenderam defender a solidariedade entre elas. Como foi lembrado por todos os comentaristas da controvérsia, é difícil, neste contexto, deixar de evocar a figura daquele que os europeus chamam Averróis, o pensador árabe do século XII, cujo manifesto doutrinal se intitula *Discurso decisivo sobre o acordo entre a religião e a filosofia*. Além disso, graças a este pensador e a outros letrados muçulmanos como ele, é que a herança do pensamento grego foi transmitida aos teólogos e filósofos europeus – em particular, a Tomás de Aquino que, no século XIII, formulou sua própria síntese entre filosofia (aristotélica) e religião (cristã). Bento XVI inspira-se no teólogo medieval que, por sua vez, não ignorava o muçulmano Averróis...

Não se pode afirmar, tampouco, que o cristianismo tenha reivindicado sempre a unidade entre fé e razão. Nos primeiros séculos da era cristã, os gregos criticavam a nova religião, precisamente, por pretender deixar Deus fora de qualquer relação com as leis da natureza e da razão. No século II, Galeano escrevia o seguinte: "Moisés pensa que tudo é possível para Deus; no entanto, nós, os gregos, afirmamos que existem coisas impossíveis por natureza". E, um século depois, eis o que dizia Porfírio: "Nem tudo é possível para Deus; ele não consegue que dois vezes dois façam cem, em vez de quatro. Com efeito, seu poder não é a única regra de seus atos e de sua vontade". Portanto, a crítica dos gregos contra os cristãos é precisamente o que Bento XVI imputa aos muçulmanos.

Sem pretender entrar no detalhe da questão complexa à qual foram dedicados numerosos livros[9], pode-se observar que a fusão harmoniosa entre fé e razão nos cristãos está longe de ser evidente. É impossível afirmar, com base em uma palavra, que o *logos* de Platão seja semelhante ao de São João, ou que São Paulo tenha escolhido pregar na Grécia por amor da filosofia; e se isso ocorreu, simplesmente, por ter sido impedido de transmitir a palavra divina na Ásia? Um grande número de autores cristãos, além dos protestantes e dos positivistas modernos mencionados pelo papa, renunciaram a conciliar Deus com a razão humana ao afirmarem que tal postura seria diminuí-lo: "Creio porque é absurdo", dizia o apologista cristão Tertuliano (Cartago, c. 155-c. 220). O cristianismo é uma religião com aspirações universais que valorizou o amor humano; nem por isso, a criação divina do mundo, ou o advento do homem-Deus, ou a Imaculada Conceição, ou a Trindade, ou a transubstanciação, ou a ressurreição, são crenças fundadas na razão.

9. Consultar sobre este tema, a propósito do discurso do papa, o livro de BOLLACK, J.; LAMBET, C. & MEDDEB, A. *La Conférence de Ratisbonne*. Paris: Bayard, 2007.

A relação entre doutrina cristã e filosofia grega é mais complexa do que Bento XVI possa dar a entender, mas o papa tem necessidade de apresentá-la como harmoniosa para propor duas teses contestáveis, a saber: entre as grandes religiões, somente o cristianismo está intimamente associado à razão; e a identidade da Europa procede do encontro entre tradição grega e tradição cristã, com a adição mais tardia de um ingrediente romano. Ora, para apoiar sua primeira tese, o papa é obrigado a servir-se das várias acepções da palavra "razão", seja restringindo-a ou ampliando-a (a razão dos cientistas é considerada estreita demais; a das outras religiões, instável demais; e é a da doutrina cristã que tem a boa extensão – e que coincide, por sorte, com a dos filósofos gregos...). No que diz respeito à segunda tese, a ideia do papa em relação à identidade coletiva acaba sendo problemática: com efeito, ela não se fixa de uma só vez, mas é feita de encontros com o exterior e de conflitos internos; uns e outros virão a interromper-se apenas com a morte da coletividade. Os ingredientes gregos e cristãos estão, com toda a certeza, presentes na identidade europeia, mas não são os únicos e, enquanto a Europa se mantiver viva, ela há de continuar absorvendo outros elementos.

O ensinamento original do Cristo não preconiza, de modo nenhum, o uso das armas para a propagação da fé; as lutas anunciadas por ele são puramente espirituais. No entanto, os cristãos nem sempre procederam dessa maneira. A fórmula do Evangelho – "Força as pessoas a entrar" (na casa de Deus; cf. Lc 14,23)[10] – serviu de justificativa para praticar numerosas violências. Não nos sentimos com direito de lembrar ao papa os longos séculos de história, no decorrer dos quais a guerra e, até mesmo, a guerra santa, foi considerada como um recurso perfeitamente legítimo, inclusive, lógico, para espalhar a doutrina do Cristo, ou determinada versão contra uma outra. Teríamos dificuldade em escolher entre cruzadas, conquistas coloniais e guerras de religião.

Recursos pacíficos e violentos encontram-se bem representados em cada uma dessas duas grandes religiões monoteístas. Pode-se, até mesmo, com certa facilidade, descobrir as circunstâncias em que a preferência se manifesta em favor de um desses recursos. Lembremos que o Imperador Manuel, tanto apreciado pelo papa, redige seu diálogo em um momento em que, cercada pelo exército otomano, sua cidade está na iminência de cair nas mãos dos sitiantes. Dir-se-ia que, em momentos de incapacidade de se imporem pela força, os homens se tornam sensatos... Se os apóstolos do Cristo não preconizam o uso de armas, é tam-

10. Lc 14,23

bém porque sabem que não têm a mínima hipótese de sucesso contra as legiões romanas; portanto, eles preferem a palavra e a persuasão pacífica. No entanto, na Idade Média, os procedimentos serão diferentes. E nova mudança vai ocorrer quando, na Europa, os reis açambarcarão a totalidade do poder secular: neste caso, a Igreja cristã irá favorecer, de novo, a via espiritual.

O mesmo se pode dizer, provavelmente, a respeito do islã. Há muito tempo que os exegetas sublinharam que, durante sua estada em Meca, o profeta é pacífico ao passo que, instalado em Medina, ele procede à convocação para a guerra santa. É porque, entrementes, se desenrolaram outros acontecimentos e o contexto é completamente diferente. Assim, em Meca, ele não passa de um pregador, enquanto, em Medina, ao assumir a autoridade religiosa e, ao mesmo tempo, o poder político, ele torna-se um chefe de guerra. No entanto, o papa equivoca-se quando atribui um versículo pacífico do Alcorão "Nenhuma coação nas coisas da fé" (II, 256) ao período em que o profeta vivia em Meca. Pelo contrário, ao situá-lo no tempo de Medina, ele confere-lhe seu verdadeiro sentido: até mesmo em posição de força, não se deve impor a conversão.

O papa poderia ter extraído seus exemplos de violência ou de não violência, tanto entre os cristãos, quanto entre os muçulmanos. Comparáveis no plano histórico, as duas escolhas deixam de ser semelhantes no plano da moral – com efeito, o próprio papa é cristão. A exigência moral, como se sabe, formula-se apenas na primeira pessoa. O mérito em comportar-se de maneira edificante (por exemplo, renunciando à violência) já não existe ao exigir que os outros assumam tal atitude. Esse é, aliás, um dos ensinamentos do Cristo: "Por que olhas o cisco no olho de teu irmão e não vês a trave no teu?"[11].

Nas explicações fornecidas após os protestos muçulmanos, o papa alegou sua boa-fé: em vez de ter manifestado seus sentimentos, ele tinha-se contentado em citar dois autores antigos, um do século XI e outro do século XIV. Mas, esse argumento não é convincente: nada impedia Bento XVI de indicar seu desacordo em relação aos autores citados. Fica-se, sobretudo, com a impressão de que ele preferiu utilizar esse procedimento indireto para se proteger, no caso em que fosse criticado por manifestar tal opinião (à semelhança, em parte, a Brooks que, na matéria jornalística citada mais acima, não indica diretamente sua opinião, mas abriga-se atrás da "maneira como os norte-americanos comuns veem o mundo árabe"). Todavia, a sutileza do procedimento foi anulada pela simplificação própria ao mundo midiático: as opiniões dos autores antigos foram atribuídas, na realidade, ao papa! Bento XVI teria esquecido que não se dirigia unicamente aos participantes de um seminário universitário, mas que sua palavra, resumida e simplificada, iria ser imediatamente divulgada à volta do globo?

11. Mt 7,3

Além disso, temos dificuldade em imaginar que o papa, ao citar o imperador bizantino, não tenha previsto, antecipadamente, a reação hostil à imagem que ele fornece do islã ("A contribuição de Maomé limitou-se a coisas ruins e desumanas"). Ele não nos incentiva, certamente, no sentido de uma guerra entre civilizações, mas seu discurso, por suas simplificações e omissões, contribui para o famoso "choque" promovido, também, pelos pregadores muçulmanos mais intransigentes.

O papa tem razão de condenar a violência posta a serviço das ideias, mesmo que estas fossem as mais justas do mundo; ele tem razão, igualmente, de dirigir esse apelo aos muçulmanos já que alguns são tentados, atualmente, pela guerra santa. No entanto, seu argumento teria sido muito mais convincente se, em vez de lembrar a violência muçulmana do século XIV, ele tivesse começado por evocar a violência dos cristãos. Neste caso, ele poderia ter dito: renunciamos à violência que praticávamos, por que vocês não adotariam um procedimento semelhante? É verdade que, apesar de ter sido um guerreiro violento, Maomé nem sempre utilizou a violência, além de que os partidários de outras ideologias também chegaram a praticar atos violentos: a afirmação exige um tão grande número de qualificações que ela acaba por perder sua razão de ser. Tanto mais que – se, em nossos dias, os cristãos deixaram de propagar sua religião por meio da guerra – os Estados em que eles vivem não renunciaram a servir-se da força para impor suas ideias e a ordem social que julgam ser a melhor: por exemplo, na guerra do Iraque, justificada em nome dos valores democráticos (aliás, quase sempre, enunciados com a ajuda de um vocabulário religioso).

Pode-se, portanto, experimentar algumas dúvidas em relação à pertinência e à utilidade da intervenção papal. Será que, por isso, se deve julgar legítima a reação suscitada em determinados países muçulmanos? Uma vez mais, foi possível escutar tais pregadores, agitadores e manipuladores profissionais, proferir ameaças, provocar a violência física e fazer apelo à guerra santa. Tudo se passava como se, pela violência, eles procurassem defender a ideia de que o islã não é intrinsecamente violento! Por sua vez, eles limitam-se a apontar os erros dos outros e evitam questionar-se sobre suas próprias insuficiências. Eles preferem encarnar o papel de vítima para legitimar as violências que eles próprios infligem aos outros. Certamente, o apelo à violência está presente em outras grandes reli-

giões e não somente no islã; mas, atualmente, o islã é o único a ser invocado como justificativa religiosa de atos mortíferos. Se essa postura caracteriza um abuso (essa é a minha opinião), incumbe aos próprios muçulmanos condená-lo e impedi-lo no futuro.

Convém assinalar, todavia, que outra reação é oriunda, igualmente, do mundo muçulmano que assumiu a forma de uma carta aberta ao papa, publicada na imprensa em 15 de outubro de 2006, assinada por 38 ulemás (ou teólogos islâmicos), provenientes de numerosos países asiáticos, africanos e europeus. Escrita em um tom de deferência respeitosa, a carta sublinha as numerosas inexatidões históricas no discurso de Ratisbona, procura apresentar uma imagem muito mais pacífica do islã (o atributo mais frequente de Deus não será "o Misericordioso"?) e manifesta-se a favor de um "diálogo franco e sincero". Pode-se, todavia, lamentar que, ao proceder desta forma, os ulemás não expliquem como reconciliar os versículos pacíficos do Alcorão com outros que pregam a conversão pela força ou, até mesmo, o assassinato em caso de recusa (não há qualquer menção a tais versículos). Ainda é mais lamentável que eles não tenham utilizado uma insistência semelhante – senão ainda maior – para se dirigirem àqueles que, cotidianamente, vilipendiam sua interpretação do islã, ou seja, os islamitas, esses "agitadores – como escreve Abdelwahab Meddeb – que transformaram uma tradição aberta à experiência do Absoluto e do Invisível em uma ideologia sangrenta que reúne todos os excluídos e frustrados da Terra"[12].

O discurso do papa foi, sem dúvida, uma inépcia – talvez, até mesmo, um equívoco –, mas as reações suscitadas transpuseram a fronteira do crime. A iniciativa papal não serve de desculpa para essas explosões mortíferas, mesmo que ela mostre, uma vez mais, que declarar peremptoriamente que os outros são irracionais e violentos não é o melhor meio para levá-los a serem um pouco mais sensatos e a diminuírem sua violência.

Ponto de vista do islã

Pode-se encontrar uma plataforma de entendimento para quem, na Europa ou alhures, tenha o desejo de estabelecer um intercâmbio construtivo entre muçulmanos e não muçulmanos. Para atingir tal objetivo, basta aceitar dois postulados que, no continente europeu, fazem parte da herança do Século das Luzes.

12. Cf. BOLLACK, J.; LAMBET, C. & MEDDEB, A. *La Conférence de Ratisbonne*. Op. cit., p. 73 [Nesse livro se encontra a tradução da carta dos ulemás].

O primeiro é de ordem jurídica e política: ele estabelece que as sociedades humanas são governadas com a ajuda de leis instituídas por seus cidadãos e que, na vida pública, tais leis prevalecem em relação a qualquer outra obrigação. Esse é o próprio princípio da democracia, ou soberania do povo (combatido por Sayyid Qotb e pelos islamitas em nome da "soberania de Deus"), cujo corolário é o reconhecimento de uma dignidade igual de todos aqueles que formam o povo, por conseguinte, a igualdade de seus integrantes diante da lei, sejam eles homens ou mulheres, negros ou brancos, adeptos desta ou daquela religião. Em um Estado de direito desse tipo, é proibido fazer justiça por suas próprias mãos: não é reconhecida qualquer circunstância atenuante para os "crimes de honra", nem para as violências perpetradas por motivos religiosos. Por força desse mesmo princípio, não existe qualquer direito de impor determinado comportamento aos habitantes de outros países: a *fatwa* proferida por Khomeiny que "condena" à morte um cidadão britânico desdenha, por si mesma, o código das nações. Esse princípio consagra, portanto, a separação entre aspecto político e aspecto religioso.

O segundo postulado é de ordem antropológica. Ele afirma a diversidade das sociedades e das culturas humanas quando, afinal, todos os seres humanos pertencem à mesma espécie, participando da mesma humanidade. Essa pluralidade desenrola-se, ao mesmo tempo, no tempo e no espaço – o que significa que se deve aceitar um olhar histórico em relação ao passado e constatar a transformação das mentalidades. A etnologia e o estudo das culturas completam a contribuição da história: elas nos mostram que os povos da Terra organizam suas existências de uma infinidade de maneiras diferentes, de modo que cada um manifesta um afeto particular por sua religião, por seus costumes e por suas práticas cotidianas. Considerando que essa é a verdade de nossa espécie, a sociedade que acolhe favoravelmente tal pluralidade encontra-se em vantagem em relação às outras. Não é um acaso se a idade dourada da cultura muçulmana corresponde também a um período de máxima abertura às outras culturas: grega e romana, persa e indiana, judaica e cristã. A perseguição dos adeptos de outra religião, sejam eles "fiéis do Livro" (monoteístas) ou pagãos, a condenação dos apóstatas que trocam de crença ou dos ateus, são procedimentos que equivalem a desconhecer essa característica constitutiva da humanidade.

Para aceitar esses dois postulados, condição prévia para entabular qualquer diálogo que não se limite a uma simples troca de cortesias, os muçulmanos não têm, de modo algum, necessidade de renunciar ao islã: em primeiro lugar, porque o fato de ser crente não implica que alguém tenha de desfazer-se de outras identidades do indivíduo, nem que deixe de ser, ao mesmo tempo, o cidadão de

determinado país, respeitador de suas leis. Contrariamente ao que pretendem os integristas, a religião nunca orientou a integralidade da existência; contrariamente, também, à análise dos especialistas midiáticos do islã, no Ocidente, os muçulmanos não são uma espécie excepcional no seio do gênero humano, cujo menor gesto seria ditado por sua filiação cultural, portanto, sua religião, com exclusão de qualquer outra determinação. Ao contrário do que possa ser imaginado por uns e pelos outros, as normas morais e religiosas, quando elas existem, não engendram mecanicamente os atos. "Um dogma religioso nunca teve efeito direto na política", observa criteriosamente Olivier Roy[13]. Como todos os outros seres humanos, os muçulmanos modelam seus comportamentos sob pressão de uma infinidade de fatores – entre os quais, também, os princípios tirados da religião. No decorrer da história, os cidadãos dos países muçulmanos obedeceram, como todo o mundo, às leis – de resto, bastante diversificadas – dos países em que eles habitavam.

Portanto, para começar, convém deixar de imaginar que o Alcorão dispõe da chave única dos comportamentos dos muçulmanos de nossos dias. Essa constatação não impede, evidentemente, de se questionar, neste aspecto, sobre a mensagem dos textos fundadores islâmicos. Mas, a resposta a essa questão está longe de ser simples. À semelhança de qualquer texto na origem de uma religião mundial, o Alcorão e os outros escritos islâmicos sagrados contêm afirmações que se orientam para diferentes direções ou se prestam a várias interpretações. Neste terreno, há vários séculos, verifica-se o confronto entre escolas exegéticas muçulmanas: não existe uma doutrina islâmica única – tampouco, uma versão única do cristianismo –, mas uma pluralidade de tradições. Por ser um campo estranho para mim, não estou em condições de formular uma opinião autorizada sobre esse assunto; no máximo, poderia resumir as impressões extraídas de minhas leituras.

O risco de levantar um grande número de objeções será, certamente, mínimo se meu ponto de partida for esta constatação: entre os leitores atuais do Alcorão, verifica-se a oposição entre duas grandes tendências. A primeira é a dos fundamentalistas que pretenderiam estabelecer o sentido literal dos textos como verdadeiro e justo para a eternidade; portanto, eles rejeitam levar em consideração o fato de que esses textos apareceram em determinada época da qual conservam os vestígios. Por conseguinte, envolvidos em sua Contrarreforma,

13. ROY, O. *La Laïcité face à l'islam*. Paris: Stock, 2005, p. 102.

eles aspiram a submeter os costumes hodiernos aos princípios de outrora. Esses exegetas fundamentalistas, sejam eles conservadores ou reformadores, não devem ser confundidos, evidentemente, com os islamitas, cujo programa é propriamente político. A segunda tendência é a da corrente liberal de interpretação, aberta à modernidade – e, de forma mais geral, às alterações decorrentes da passagem do tempo – portanto, à pluralidade e à mobilidade das sociedades humanas. Em sua óptica, o Alcorão e os outros textos sagrados contêm fórmulas cujo sentido aparece apenas em relação com o contexto histórico da época; por conseguinte, em um contexto diferente, tal sentido deve ser reformulado.

Numerosos especialistas do islã ilustraram essa possibilidade de ler o Alcorão, levando em consideração as circunstâncias de sua criação. Em seu livro *Islam et liberté* (Islã e liberdade), Mohamed Charfi apresentou uma síntese dos argumentos desta corrente e uma defesa em favor do islã moderno. Ele lembra o estado da sociedade anterior que permite compreender o espírito geral das inovações corânicas, tal como a que se refere à herança. Às vezes, basta uma leitura atenta do que está escrito. Assim, a unidade entre política e teologia, reivindicada pelos islamitas, mas também incriminada por bom número de orientalistas, não é afirmada pelo Alcorão. Um dos primeiros representantes dessa corrente liberal de interpretação, o egípcio Ali Abderraziq (1888-1966), lançou um debate sobre esse tema que ainda prossegue atualmente; em seu livro *O islã e os fundamentos do poder* (1925), ele baseia-se na afirmação, recorrente no Alcorão, de que a revelação relatada por esse livro sagrado é completa, sem ter deixado qualquer não dito; ora, nesse texto, não há qualquer menção ao califado, nem a qualquer Estado islâmico. Sem qualquer embasamento na doutrina religiosa, as estruturas estatais posteriores devem-se à iniciativa de governantes que dão continuidade a seus próprios interesses. "O que é designado por trono eleva-se apenas em cima da cabeça dos homens e se mantém unicamente ao apoiar seu peso sobre a coluna deles"[14]. A diferença das finalidades explica essa separação: a religião (muçulmana) é universal, enquanto o Estado é forçosamente particular. Se os califas ou os chefes de Estado modernos reivindicam o islã é porque procuram as vantagens da legitimidade divina: eis um exemplo da submissão do aspecto religioso pelo aspecto político, em vez do inverso. A religião é uma fachada, e não a realidade desses regimes.

14. ABDERRAZIQ, A. *L'Islam et les fondements du pouvoir*. Paris: La Découverte, 1994, p. 76.

Charfi, por sua vez, evoca vários versículos que confirmam esse sentido, tais como estas injunções dirigidas por Deus a Maomé: "Tua missão não é a de forçá-los à fé" (L, 45). "Estás aí unicamente para lembrar a palavra de Deus. Não dispões de qualquer autoridade repressora para exercer sobre eles" (LXXXVIII, 21-22). Eis o que é compreensível: a sociedade contemporânea de Maomé não conhece a entidade Estado, mas apenas uma comunidade religiosa de fiéis. O imame Khomeiny e outros islamitas é que impõem, neste caso, uma leitura anacrônica – e, poderíamos acrescentar, herética – dos textos sagrados, ao abordar o Alcorão como se tratasse da Constituição de um Estado moderno. A história integral dos países muçulmanos ilustra essa manipulação do islã pelos chefes de Estado que, monarcas hereditários ou ditadores, perseguem exclusivamente seus próprios objetivos. Outro indício que mostra a distinção entre política e religião é fornecido pela atitude dos partidos de subserviência islâmica na época contemporânea, posicionados diante de uma escolha radical: ou pregam a fusão dos dois aspectos e correm o risco de serem condenados à marginalidade (assim, no Paquistão, em que os partidos religiosos nunca superaram a marca de 10% do voto popular). Ou, então, tomam o poder, mas têm de pagar um preço elevado: eles renunciam a islamizar o direito e as instituições do Estado (por exemplo, na Turquia).

Além de exigir a separação entre política e religião, o Profeta Maomé aceita a pluralidade dos povos e a distinção entre o que é justo (no mundo humano daqui embaixo) e o que está em conformidade com a fé (nas relações com Deus). Em vez da divulgação do islã, a justiça consiste em não maltratar os outros, mesmo que sejam não muçulmanos. "Deus não vos impede de serem bons e justos para com aqueles que respeitam vossa religião e não vos expulsam de vossos lares" (LX, 8). A coexistência pacífica é perfeitamente aceita e, inclusive, recomendada. "Não cometam injustiça ao tomarem a iniciativa de atacar porque Deus não se compraz com os injustos" (II, 186).

Para interpretar o texto do Alcorão para além do sentido literal das palavras, basta, às vezes, evocar um elemento do contexto. Assim, a hora em que será rompido o jejum foi decidida de acordo com as condições geográficas da Arábia. "Mas – questiona-se, ingenuamente, Charfi – que fazer em relação aos habitantes das zonas polares em que os dias são, às vezes, intermináveis?"[15] É evidente que se deve adaptar a prescrição às circunstâncias; na verdade, essa adaptação é

15. CHARFI, M. *Islam et liberté*. Paris: Albin Michel, 1998, p. 151.

exigida por um grande número de preceitos. Ainda em outras ocasiões, os textos contradizem-se. A escola fundamentalista sugere uma solução para esses casos sem levar em consideração o sentido, limitando-se a recorrer à cronologia: as suratas tardias ab-rogariam as mais antigas. Ora, como já vimos, o profeta foi pacífico nos primeiros anos de sua pregação, tendo-se tornado um guerreiro na última parte de sua vida. Os fundamentalistas preferem, portanto, aderir à interpretação belicosa de seu ensinamento. Charfi evoca e defende a sugestão diferente de Mahmoud Mohammed Taha, especialista sudanês do islã: uma recomendação mais universal deve prevalecer em relação a outra que seja menos universal porque o horizonte derradeiro do islã é, precisamente, a humanidade inteira[16]. Neste caso, são as suratas pacíficas, pelo contrário, que hão de levar a melhor porque só a paz exerce um atrativo universal.

Taha é o mártir da escola liberal de interpretação: este animador do círculo dos Irmãos Republicanos será acusado de apostasia por suas concepções; tendo recusado abjurá-las, ele foi enforcado em 1985, com 75 anos. Em relação aos fundamentalistas, portanto, o espírito dessa escola interpretativa é, a um só tempo, mais histórico e mais universal – uma conjunção que o equipara ao espírito do Iluminismo, afirmando, simultaneamente, a pluralidade das culturas e a unicidade da civilização.

De qualquer modo, não é necessário abjurar o islã para entrar na modernidade, aderir à democracia e praticar um intercâmbio fecundo com alguém que seja diferente: o fato de ser crente não é um empecilho para cumprir seus deveres de cidadão. Mas, além disso, é possível renunciar ao literalismo fundamentalista na leitura dos textos sagrados, como é sugerido por Abderraziq, Taha e um grande número de outros autores contemporâneos, educados originalmente na cultura muçulmana. Por sua vez, a luta contra as bases ideológicas do islamismo poderá ser travada a partir de uma leitura não dogmática do próprio islã; neste caso, não há necessidade de forçar o sentido da tradição, basta assumi-la em toda a sua amplitude. Em todos os aspectos, esta escolha é preferível: eis uma forma muito mais promissora, em relação à amálgama entre islamismo e islã, de combater os extremismos. Para que venha a frutificar realmente, ela deve ser defendida, de forma mais vigorosa do que ocorre atualmente, pelas elites intelectuais, espirituais e políticas dos países com população majoritariamente muçulmana, e não tanto por personalidades ocidentais. Chegou o tempo de escutar,

16. TAHA, M.M. *Un islam à vocation libératrice*. Paris: L'Harmattan, 2003.

sobretudo, a voz da maioria silenciosa e pacífica dos muçulmanos desses países, em vez dos apelos à guerra e à intolerância, lançados pelos agitadores islamitas. Se as redes de televisão, tais como Al-Jazira, contratassem pregadores abertos ao mundo contemporâneo e ao diálogo com aqueles que são diferentes, elas contribuiriam consideravelmente para a evolução favorável das regiões do mundo em que são difundidos seus programas.

Em vez de ser imposta do exterior, a evolução para um islã liberal só pode ser promovida pelos próprios muçulmanos: a identidade – desta vez, positiva – daquele que transmite a mensagem é essencial para a maneira como ela será recebida. Na França, a persistência da rivalidade e dos conflitos com a Alemanha, durante centenas de anos, implicou guerras repetitivas e inumeráveis sofrimentos, ao ponto de ser possível acreditar que o ódio entre os dois povos seria inextinguível. No entanto, tal hostilidade foi superada graças à identidade daquele que assumiu a mensagem de reconciliação, ou seja, o General De Gaulle. A mesma mensagem defendida, na época, por um ex-colaborador dos nazistas ou, simplesmente, por alguém que tivesse feito corpo mole durante a guerra, teria sido rejeitada com indignação; mas, difundida pelo grande herói da guerra – por aquele que havia dito "não", desde o primeiro dia, e dispunha de um maior número de motivos que qualquer outra pessoa para negar o perdão aos antigos inimigos – e revezada por outros ex-combatentes, resistentes à invasão dos nazistas, além de deportados, ela não poderia ser ignorada. Inconcebível na geração anterior, o resultado levou à instauração de um entendimento exemplar entre os dois povos; no entanto, as paixões nacionalistas suscitam um fervor que não fica atrás da intensidade da devoção religiosa. De maneira análoga, portanto, aqueles cuja fé não esteja sob suspeita dispõem das melhores possibilidades para conduzir o islã para sua reconciliação com o mundo moderno.

Tal evolução da doutrina islâmica é desejável; apesar disso, conviria evitar considerá-la como uma condição necessária para a transformação dos países muçulmanos. A verdadeira fonte das tensões não reside nos impasses da exegese teológica, mas no sentimento de frustração e de humilhação experimentado, em diferentes circunstâncias, pela população. Seu remédio não é de ordem religiosa, nem cultural, mas de natureza política e implica que esses países consigam negociar seu acesso à modernidade. Na realidade, esta não se confunde – ou deixou de se confundir – com o Ocidente europeu e norte-americano; além disso, os países muçulmanos têm interesse, sem dúvida, em sair do confronto direto e doloroso com esse irmão inimigo, tanto mais irritante por ser também detentor de bens cobiçáveis. O Japão, alguns países do Sudeste Asiático, a Índia e o Brasil

constituem, atualmente, a ilustração de outras vias de acesso a uma existência mais próspera e democrática. A China e a Rússia empreenderam, com um maior número de dificuldades, a via das reformas políticas, mas também conseguiram escapar à influência do ressentimento e tornam possível o enriquecimento das respectivas populações.

Os Estados, cujos habitantes são majoritariamente muçulmanos, poderiam inspirar-se nesses outros modelos e, assim, abandonar a "rivalidade mimética", para retomar uma expressão de René Girard. Para isso, no entanto, seria necessário que os dirigentes dos países ricos dessa região do mundo utilizassem melhor os imensos rendimentos auferidos por seus recursos naturais, ou seja, gás e petróleo. Em vez de investi-los unicamente na defesa e promoção do islã, portanto, de sua identidade cultural tradicional, eles deveriam incentivar a educação de alta qualidade, tanto nas ciências naturais quanto nas ciências sociais, uma educação aberta a todos – homens ou mulheres, crentes ou não. Se desejam o bem-estar de seus povos, eles deveriam tornar possível um conhecimento mais aprofundado das outras culturas, portanto, também a aprendizagem de outras línguas, traduções em profusão, tanto de cunho científico quanto literário, viagens frequentes e estadas no exterior. Por enquanto, estamos longe de ter atingido tal objetivo.

A tomada de consciência desse mundo multipolar – atualmente, em via de se instalar – permitiria também deixar de atribuir todas as dificuldades aos crimes graves, do passado ou do presente, perpetrados pelo Ocidente, abandonar o ressentimento e aplicar o espírito crítico a si mesmo. De acordo com a afirmação de Charfi: "É muito mais fácil acusar os outros, atribuir a responsabilidade a outrem quando, sobretudo, efetivamente, ele não é inocente"[17]. Mas, é preferível não ceder a essa facilidade. Diante de uma situação deplorável, em vez de considerar unicamente as causas externas que, na maior parte do tempo, estão fora de controle do comum mortal – as vociferações contra a injustiça nunca interferiram no egocentrismo dos poderosos –, deve-se enfrentar os fatores internos que, em grande parte, são responsáveis pelo mal-estar em cada sociedade: desigualdades sociais gritantes, deficiência dos sistemas de educação, ausência de imprensa livre, enfraquecimento dos contrapoderes, regimes policiais, apropriação ilícita do Estado por aqueles que, supostamente, deveriam estar a seu serviço. Convém incriminar, em primeiro lugar, os dirigentes políticos corrompidos e

17. CHARFI, M. *Islam et liberté*. Op. cit., p. 34.

cínicos, preocupados unicamente com seu enriquecimento pessoal, sem deixarem de pregar a virtude aos outros, além de manipularem as massas desorientadas, induzindo-as a acreditar que tudo é culpa do Ocidente.

O ressentimento dessas populações muçulmanas é alimentado por uma humilhação proveniente de várias fontes: além da presença de forças armadas estrangeiras no território de seus países ou de outras intervenções mais truculentas, ela é motivada pela necessidade de viver em um mundo formado, do ponto de vista material e conceitual, por experiências que não são próprias a essas populações. Os países ocidentais podem retirar suas forças armadas dos países muçulmanos ou conduzir uma política mais equitativa para com o conjunto dos Estados da região. No entanto, incumbe à própria população muçulmana superar a confusão entre modernidade e Ocidente ao acolher com serenidade os valores democráticos, deixando de interpretá-los como o sinal de subserviência aos países ocidentais, a pretexto de aceitarem apenas os valores oriundos de sua comunidade: a origem de uma prática não se confunde com seu sentido.

Em algumas páginas de seu livro *Luzes obcecantes*, Régis Debray descreve uma viagem que o levou ao Cairo, por ocasião de um encontro destinado a facilitar o "diálogo entre civilizações"; contra a vontade, ele constata que cada qual acabou preferindo o calor e o conforto de suas próprias convicções, sem deixar de mostrar espanto pelo desvario dos outros. "Cada lado se confina em suas certezas, sem deixar de exigir que o outro as aceite." Ao proceder deste modo, a pessoa enaltece sua própria virtude e se convence da nocividade do adversário. "Há o dia, nós; e a noite, eles. Quem teria a ousadia de implicar com os guerreiros empenhados na cruzada pelo Bem?" Além disso, Debray constata que, por ser incapaz de identificar-se plenamente com qualquer uma das opiniões declaradas, ele modifica sua atitude em função de seus interlocutores. "Diante dos imames, mostro-me decidido, assumo a fúria de um Voltaire, renasço como combatente do livre-pensamento. Em Paris, diante de meus pares, cujas certezas me irritam, abro mão imediatamente de minhas posições." Ou, observando-se através do olhar dos outros: "Orientalizante desorientado, complacente e pusilânime diante dos ulemás, na opinião do ortodoxo leitor do *Nouvel Observateur*, sou considerado pelo ortodoxo sunita do Cairo como ocidentalista arrogante e obstinado"[18].

Renunciar ao papel de cavaleiro do bem não implica considerar todas as posturas como equivalentes. Pode-se manifestar sérias reservas a respeito do filme de T. Van Gogh e A. Hirsi Ali, ou em relação à iniciativa do jornal dinamarquês; entretanto, não há dúvida de que o assassinato e as violências coletivas são atos realmente graves. Todavia, não se tira qualquer benefício ao apresentar os "outros" como inimigos, nem os encontros com eles como uma guerra; na medida em que a representação modifica forçosamente seu objeto, corre-se o risco, neste caso, de fortalecer o mal contra o qual se pretendia combater.

Para tornar fácil a integração em um conjunto único, é necessário reconhecer a mesma dignidade aos membros da sociedade. O sentimento de que é respeitado o que se considera como sua identidade coletiva conduz à abertura aos outros e não ao confinamento defensivo entre seus próprios integrantes. É bem conhecido este princípio educativo: uma criança progride mais rapidamente por incentivos que por críticas; neste aspecto, a reação dos adultos não é muito diferente. Além de denunciar as discriminações em relação à lei e às normas oficiais, seja na busca de um trabalho ou de um alojamento, é necessário tomar medidas positivas de incentivo. Por essa razão, é tão útil ver, no mundo político e na mídia, rostos e nomes que evocam as minorias do país na medida em que essas duas esferas são expostas à vista de todos.

Pode-se imaginar tais medidas simbólicas de modo que contribuam para valorizar essa dignidade igual de todos, nos mais diversos domínios da vida social. Não seria escandaloso, por exemplo, em um país laico como a França em que existem seis dias feriados, associados a festas católicas (Páscoa, Ascensão, Pentecostes, Assunção, Todos os Santos e Natal), que houvesse um dia feriado relacionado com a segunda religião do país, ou seja, o islã. Nada há de chocante que a evolução da população seja levada em consideração no estabelecimento das regras de vida comum; nem que seja apresentada a proposta de ensinar, de forma mais abrangente, o árabe na escola, não para confinar nessa aprendizagem as crianças, cujos pais falam esse idioma, mas para transformá-lo em uma língua como as outras. Se o pedido vier realmente das mulheres, por que não reservar também, nas piscinas municipais, determinados horários para o público feminino, tanto mais que a promiscuidade dos corpos desnudos dos dois sexos é, certamente, uma característica da cultura ocidental contemporânea, mas não uma consequência intangível dos princípios democráticos? Neste aspecto, é desnecessário modificar a legislação, mas é insuficiente dizer que, em sua esfera privada, cada qual pode fazer o que bem entender: com efeito, entre o legal e o individual, insere-se uma terceira zona, a da vida social, regida por normas adotadas por consenso, e não por obrigação. Convém, portanto, discutir cada problema que for surgindo na vida em sociedade.

18. DEBRAY, R. *Aveuglantes Lumières*. Paris: Gallimard, 2006, p. 80-86.

5
A identidade europeia

Ele tinha um perfeito conhecimento desses crimes perpetrados pela Europa, cujas obscenidade e odiosa pornografia tinham esclarecido, pela primeira vez, em 1945, o mundo a respeito do que era apenas uma mentira, dando testemunho sem rodeios da implacável dualidade e da separação total – tão sabiamente dissimulada, no decorrer dos séculos –, entre a Europa e sua belíssima narração.
GARY, R. *Europa.*

A União Europeia constitui, atualmente, uma realidade tanto econômica, quanto jurídica e administrativa. No entanto, todos nós sabemos que, ainda agora, esse conjunto não desempenha um papel político internacional de primeiro plano e que o essencial da vida política continua reservado aos Estados-membro. Numerosas personalidades já exprimiram sua decepção por constatarem que os políticos europeus interessam-se naturalmente pela suspensão das barreiras alfandegárias e por suas consequências, ou pelas diversas regulamentações, mas perderam de vista o próprio projeto europeu. Assim, formulamo-nos a questão de saber se a ação política desta União não poderia receber um impulso suplementar para enfatizar e fortalecer sua identidade cultural (ou "civilizacional"), de modo que a cultura se tornasse, ao lado da economia e das instituições jurídico-políticas, o terceiro pilar da construção europeia. Deste modo, espera-se encontrar o que inexiste alhures, ou seja, um suplemento anímico, uma dimensão espiritual e afetiva. Aliás, trata-se de uma tarefa, aparentemente, mais abordável já que se sabe que, hoje em dia, na Europa, o consenso faz-se mais facilmente sobre os grandes monumentos culturais que em torno dos regulamentos administrativos ou das decisões econômicas. Todos os europeus manifestam orgulho em reivindicar a região do mundo que foi o berço de Montaigne e Michelangelo,

Shakespeare e Cervantes, Mozart e Goethe, ou ainda, dos princípios sociais e políticos que servem de referência para a expressão "direitos humanos". (Já vimos, também, com o exemplo de Oriana Fallaci, que esse orgulho poderia assemelhar-se a uma caricatura.)

Pode-se compreender as razões desse apelo: o sentimento de uma identidade comum forneceria mais força ao projeto europeu. Ao utilizar o vocabulário do século XVIII, dir-se-ia que uma ideia política incrementa sua eficácia se for assumida não só por interesses comuns, mas também por paixões compartilhadas; ora, as paixões só se desencadeiam se nos sentirmos atingidos em nossa própria identidade. Seria necessário, portanto, indicar com precisão o conteúdo dessa identidade: voltamos a encontrar, neste aspecto, a questão da pluralidade das culturas e das formas de coexistência entre elas.

À busca de uma identidade

No passado, já haviam sido empreendidas várias tentativas para tornar explícita a dimensão espiritual e cultural da Europa. Assim, após a Primeira Guerra Mundial, o poeta e ensaísta francês Paul Valéry chegou a propor uma interpretação sobre o tema que obteve certa repercussão. Designo por europeus, eis o que Valéry dizia em substância, os povos que no decorrer de sua história estiveram submetidos a três grandes influências, aquelas que podem ser simbolizadas pelos nomes de Roma, Jerusalém e Atenas. De Roma, vem o império com a organização do poder estatal, o direito e as instituições, além do estatuto do cidadão. De Jerusalém, ou melhor, do cristianismo, os europeus herdaram a moral subjetiva, o exame de consciência e a justiça universal. Por último, Atenas legou-lhes o gosto pelo conhecimento e pela argumentação racional, o ideal da harmonia e a ideia do homem como medida de todas as coisas. Todo aquele que reivindicar essa tripla herança, concluía Valéry, pode ser qualificado, com toda a razão, como europeu[1].

A interpretação do pensador francês, cuja originalidade tem mais a ver com a elegância da apresentação e não tanto com a originalidade, foi objeto de numerosos comentários. Um deles deve-se a um ardoroso partidário da Europa, o intelectual suíço, Denis de Rougemont; em grande número de textos que, em particular, datam das décadas de 1950 e de 1960, ele defendeu a causa europeia e, por sua vez, formulou-se a questão da identidade. As correções propostas às

1. VALÉRY, P. "La crise de l'esprit" e "Note". *Variété*. Paris: Gallimard, 1924.

sugestões de Valéry são de duas espécies: por um lado, as heranças identificadas pelo ensaísta francês são, do ponto de vista de sua fecundidade e complexidade, mais importantes do que ele havia afirmado. Rougement chama a atenção, em particular, para duas consequências suplementares da doutrina cristã: ela rompe com a concepção cíclica do tempo, predominante na maior parte das culturas pagãs, para substituí-la por uma ideia do tempo irreversível, dando origem, assim, às noções de história e de progresso; paralelamente, ela cultiva o interesse pela realidade material, ou seja, outro traço característico do mundo ocidental. Diferentemente do judaísmo, o cristianismo é uma religião da encarnação: Deus fez-se homem. Por isso mesmo, o mundo aqui embaixo não é considerado como amaldiçoado, mas merece ser conhecido. Essa particularidade histórica permite compreender o motivo pelo qual os homens, vários séculos depois, foram levados a perscrutar com atenção o mundo circundante, transformando-o em um objeto de análise e de conhecimento científico.

Por outro lado, D. de Rougemont lembra que a história do continente não foi marcada unicamente por essas três fontes de influência. Da tradição persa, os europeus receberam a doutrina do bem e do mal; sua ideia do amor deriva dos poetas árabes; seu misticismo, dos povos celtas que habitavam o continente na mesma época dos gregos e dos romanos.

Seria possível, sem qualquer dificuldade, empreender a via percorrida por Rougemont e acrescentar novos elementos, em particular, sobre as contribuições da época moderna que, segundo parece, são tão essenciais para a identidade cultural da Europa. O Século das Luzes – síntese e sistematização do pensamento dos séculos precedentes – ocuparia, aqui, um lugar de primeiro plano. Uma de suas contribuições seria a ideia de autonomia, segundo a qual cada ser humano é capaz de conhecer, por si mesmo, o mundo e decidir seu próprio destino. Do mesmo modo que o povo é soberano no seio da democracia, o indivíduo pode assumir a mesma postura em sua esfera pessoal; por isso, verifica-se a transformação da própria ideia de democracia já que ela garante, ao mesmo tempo, o poder do povo e a liberdade do indivíduo, inclusive em relação a esse poder. Além disso, o século XVIII assiste ao surgimento do humanismo, ou seja, da escolha que consiste em transformar o homem na finalidade da ação humana. A finalidade da existência humana na terra já não consiste em procurar a salvação de sua alma no além, mas em atingir a felicidade aqui embaixo. O reconhecimento de uma pluralidade legítima – seja a das religiões, das culturas ou, enfim, dos poderes, no âmago de um Estado – acrescenta-se ainda ao legado que o Iluminismo deixou à história da humanidade: esta integra a ideia de pluralismo.

Por todas essas razões, aos nomes de Atenas, Roma e Jerusalém, invocados para simbolizar a identidade europeia, deveriam ser acrescentados, também, os de Londres e Paris, de Amsterdã e Genebra, de Berlim e Viena, de Milão e Veneza.

Tendo chegado a esta constatação, pode-se, no entanto, experimentar algumas dúvidas diante de uma interpretação tão benevolente, até mesmo, eufórica, da identidade europeia. Em primeiro lugar, lembremo-nos que uma cultura, além das obras criadas em seu âmago, inclui o conjunto dos modos de vida coletivos. Ora, desse ponto de vista, o que é próprio das culturas dos diferentes países e regiões constitutivos da Europa tem mais peso do que os aspectos comuns entre elas. O primeiro ingrediente da cultura de um grupo é a língua – e existe, realmente, mais de um idioma na Europa! Essa pluralidade não é insignificante: cada ser humano vem ao mundo em um país particular e não em um ambiente indiferenciado. Educados no ideal da modernidade, segundo o qual pensamo-nos como sujeitos livres, não apreciamos reconhecer os efeitos dessa determinação; nem por isso ela deixa de estar presente.

Além das línguas, existem outras diferenças. Atualmente, a distância entre a maior parte das cidades europeias reduz-se a uma ou duas horas de avião: é possível fazer a ligação entre Paris e Milão no decorrer da mesma manhã. No entanto, sempre que viajo para um país vizinho da França, fico impressionado, antes de mais nada, por suas singularidades: entra-se em um universo linguístico diferente e, ao mesmo tempo, pode-se descobrir que as pessoas adotam maneiras de se deslocarem, de organizarem o tempo e o espaço, em poucas palavras, modalidades de vida que são peculiares de cada país. Os italianos habitam a rua de uma forma diferente dos franceses que, por sua vez, não são de modo algum semelhantes aos alemães, e assim por diante. As tradições estão muito mais incrustadas do que se possa dizer; e, neste aspecto, é considerável o papel desempenhado pela impermeabilidade das línguas.

A memória coletiva construída por determinado país não coincide com a de seu vizinho, inclusive, ao tratar-se do mesmo acontecimento. Neste caso, a memória da Segunda Guerra Mundial constitui, em vez da regra, uma exceção: os sobreviventes alemães adotaram, globalmente, o ponto de vista de seus vencedores. Em compensação, pela dificuldade em distribuir as culpas com tanta nitidez, outros conflitos engendraram interpretações irreconciliáveis. Se, na Europa, Hitler é condenado em uníssono, essa unanimidade desaparece quando se fala de Napoleão, herói para uns e tirano para os outros. Duzentos anos depois dos fatos, a comemoração da Batalha de Waterloo em Paris é diferente do que é

comemorado em Londres; mais recentemente, o comunismo será julgado, de uma forma, por aqueles que viveram nos países em que ele estava no poder e, de outro modo, por quem o imaginou de longe.

As grandes obras que, de bom grado, são identificadas atualmente como constitutivas da cultura europeia surgiram no seio de tradições particulares. É verdade que elas foram rapidamente conhecidas para além das fronteiras do país de origem, mas essa influência não se limitou também às obras da Europa. Reciprocamente, desde a origem, os criadores europeus absorveram as contribuições oriundas de outros horizontes: o Egito e a Pérsia, a Índia e a China. Em nossos dias, os traços culturais europeus encontram-se longe da Europa; as invenções não europeias penetraram também no espaço europeu. Por exemplo, às vezes, diz-se que o romance é um gênero especificamente europeu – o que corresponde, sem dúvida, a uma situação no passado, mas não no presente: como será possível imaginar, hoje em dia, o romance sem pensar em seus representantes russos ou latino-americanos, ou norte-americanos, ou, mais recentemente, asiáticos e africanos? O mesmo se passa com a pintura, com a filosofia, com a religião ou com qualquer outro ingrediente da cultura: o que havia surgido na Europa, retorna ao continente transformado durante sua estada em outras paragens; ao mesmo tempo, a Europa apressa-se em absorver as influências estrangeiras, desde as máscaras africanas até a caligrafia chinesa, desde as tradições budistas até o realismo mágico dos caribenhos. Aliás, tal intercâmbio deveria ocorrer forçosamente: as obras do espírito têm uma vocação universal, lançam mão de todos os recursos e pretendem deslocar-se por toda parte; oriundas em uma tradição particular, elas aspiram a ser recepcionadas por todos.

A pluralidade das tradições nacionais e regionais é uma das razões pelas quais a identidade europeia carece de coerência; outra razão deriva da própria duração da história dos países nesta região do mundo. Os traços detectados por Valéry, Rougemont ou outros ensaístas existem realmente, mas seria possível identificar outras características, desta vez, mais negativas. A ideia de igualdade entre todos os seres humanos nos é sugerida pela história europeia, mas a ideia da escravidão não lhe é, de modo algum, estranha. Nessa identidade, o proselitismo religioso e a laicidade estão situados no mesmo plano, assim como o espírito revolucionário e o conservadorismo. A tolerância é europeia e, igualmente, o fanatismo e as guerras de religião. O respeito pela autonomia individual é uma conquista europeia; no entanto, outras conquistas muito mais visíveis – tais como a submissão dos povos estrangeiros à vontade do mais forte e o próprio imperialismo – fazem parte também da herança europeia. O liberalismo perten-

ce à tradição europeia, assim como o comunismo. Na verdade, as personalidades que solicitam à Europa que se arrependa de seu vergonhoso passado escravista e colonialista são, atualmente, mais numerosas que aquelas que se limitam a sublinhar os aspectos positivos de sua identidade.

Seria possível dizer que, na Europa, cada doutrina suscitou também seu contrário porque uma das características da tradição europeia é precisamente o exercício do pensamento crítico: deste modo, todos os valores podem ser submetidos a uma análise. Esse traço pode ser fonte de orgulho, mas não facilita a identificação do que é propriamente europeu. Ao escolher no passado unicamente o que convém ao presente, abandonamo-nos a uma leitura absolutamente seletiva do passado e atraiçoamos a história real, substituindo-a por uma história edificante, em conformidade com as exigências do "politicamente correto" de nossa época.

O caráter demasiado parcial dessa leitura da história, reduzida à coleta de seus "pontos positivos", não é a única crítica contra a imagem inicialmente evocada. A própria ideia de alicerçar a identidade europeia exclusivamente na história desse continente poderia ser questionada: será que a identidade coletiva pode reduzir-se unicamente à fidelidade ao passado? Não existe, como vimos, identidade coletiva imutável, fixada de uma vez por todas. Aqueles que pretendem o contrário participam habitualmente de um projeto político bem definido: eles desejam fornecer um conteúdo substancial à nossa identidade para legitimar a exclusão de todos aqueles que não a compartilham. Essa estratégia é adotada, atualmente, pelos partidos europeus de extrema direita. Nacionalistas fervorosos no plano institucional (obstinadamente opostos a qualquer fortalecimento da União Europeia), em compensação, eles se revelam como pró-europeus no plano cultural; neste caso, a cultura é definida como uma pura herança do passado. Em sua opinião, afirmar que a Europa é cristã torna-se um novo argumento para impedir a entrada dos muçulmanos neste território. Eles reivindicam inclusive, naturalmente, o pensamento do Século das Luzes, entendido como uma simples rejeição da fé: novo recurso para excluir os fiéis do islã, na medida em que as outras religiões não suscitam, atualmente, o mesmo grau de devoção.

Ao escolher, no passado exuberante da Europa, as características que lhes convêm e ao rejeitar o caráter necessariamente variável das culturas, todos aqueles que identificam seu núcleo substancial como estável projetam, efetivamente, no passado um juízo respaldado no presente e reiteram aí seu ideal contemporâneo ao procurar prefigurações antigas. Mas, se é o ideal presente que nos conduz à leitura seletiva do passado, por que motivo preocupar-se com essa busca e não se contentar em afirmar francamente sua visão atual do mundo? Sem dúvida, porque se confunde, neste caso, a cultura europeia (particular) com os valores de natureza moral e política que, já vimos também, têm uma vocação universal. O mesmo se pode dizer a respeito tanto da ideia de democracia e de direitos humanos, quanto da racionalidade científica e tecnológica, atualmente, apanágio da humanidade inteira.

Portanto, no que se refere às culturas e às obras, as tradições nacionais ou regionais prevalecem relativamente à tradição europeia, e a diversidade em relação à unidade. A ideia de constituir um cânon cultural europeu, comum e imutável, é indefensável. Aliás, a União Europeia não tem a ambição de eliminar a especificidade de seus Estados-membro, seja no plano econômico e social, seja no plano das estruturas jurídicas e administrativas: em vez de constituir um Estado europeu ou um povo europeu, seu projeto consiste em unir os Estados e povos já existentes em seu território. Por sua vez, no que se refere aos valores, essa tradição se dissolve na universalidade; a própria busca de um núcleo irredutível se revela problemática. Neste caso, estaremos condenados a renunciar à ideia de uma identidade europeia?

A pluralidade como base da unidade

Minha hipótese será a seguinte: a unidade da cultura europeia reside em sua maneira de gerenciar as diferentes identidades regionais, nacionais, religiosas e culturais que a constituem, atribuindo-lhes um novo *status* e tirando proveito dessa mesma pluralidade. A identidade espiritual da Europa não implica a eliminação seja das culturas particulares ou das memórias locais; em vez de uma lista de nomes próprios ou de um repertório de ideias gerais, ela consiste na adoção da mesma atitude perante a diversidade.

No Século das Luzes, acabei de referir-me a esse aspecto, é que a pluralidade, na Europa, começa a ser sistematicamente percebida como um valor. No livro *Cartas persas* (1721), Montesquieu chega a essa conclusão ao defender a tolerância religiosa: além de evitar a aspiração da unidade, deve-se incentivar a pluralidade porque ela estimula, por sua vez, a competição. Os fiéis de uma religião minoritária, por estarem "afastados das honras", empenham-se ainda mais em seu trabalho e, assim, contribuem para o bem-estar geral. O zelo de cada um para se mostrar como o melhor é instigado pela multiplicidade dos grupos. As guerras civis são o resultado não dessa pluralidade, mas da intolerância dos dominadores. Em poucas palavras, é "bom que, em um Estado, exis-

tam várias religiões"[2]. Alguns anos depois, em suas *Cartas filosóficas* (1734), Voltaire compartilha a mesma opinião: "Se, na Inglaterra, houvesse apenas uma religião, deveríamos recear o despotismo; se houvesse duas, elas exterminar-se-iam reciprocamente; mas, existe uma trintena, de modo que elas vivem em paz e conseguem realizar suas aspirações". E, ao proceder à comparação entre ingleses, franceses e italianos, ele estende seu julgamento às nações: "Sou incapaz de dar preferência a uma dessas três nações, mas feliz de quem souber sentir os diferentes méritos de cada uma"[3].

A ideia de pluralidade será associada mais nitidamente à ideia de Europa pelo filósofo escocês David Hume, em um ensaio intitulado "Do surgimento e do progresso das artes e das ciências", publicado em 1742. Antes deste filósofo, aqueles que se questionavam sobre a identidade europeia haviam proposto um traço comum: a herança do Império Romano, a religião cristã. Hume é, segundo parece, o primeiro pensador que vai identificá-la não em uma característica compartilhada por todos, mas na pluralidade dos países que formam a Europa. Desde tempos imemoriais, os agrupamentos humanos procuraram garantir sua coesão interna, portanto, também sua unidade cultural, porque ela fornece-lhes energias e permite combater os inimigos em melhores condições. Pela primeira vez na história, o adágio antigo deveria ser substituído pelo seu contrário: aqui, a divisão é que faz a força!

Neste ensaio, a argumentação de Hume consiste em explicar o que lhe parece ser como que um desenvolvimento cultural notável, o da Europa de seu tempo. Ele se questiona, portanto, sobre as condições que o tornaram possível e identifica uma delas com a existência de "certo número de Estados vizinhos independentes, associados pelo comércio e pela política"[4]. Os Estados que formam a Europa dispõem de um conjunto de traços comuns, de vínculos econômicos e políticos. Além disso, são suficientemente semelhantes em tamanho e em poder, de modo que nenhum esteja em condições de submeter os outros: cada um permanece independente. É esse equilíbrio entre unidade e pluralidade que se torna, portanto, a característica da Europa.

A vantagem da pluralidade reside no fato de garantir, a cada um, a liberdade de pensar e de julgar. Aquele que se limita a conhecer as normas de seu país é

2. MONTESQUIEU. *Lettres persanes*, carta 85. [s.n.t.], 1964. Paris: Le Seuil [Œuvres completes].
3. VOLTAIRE. *Lettres philosophiques*. Paris: Flammarion, 1964, p. 47 e 145.
4. HUME, D. *Essais moraux, politiques et littéraires*. Paris: Alive, 1999, p. 164-167.

impelido a submeter-se a essa legislação; quando alguém tem a oportunidade de comparar entre várias normas, ele distingue mais facilmente os preconceitos ou a moda do que é justo e verdadeiro. A rivalidade entre os Estados impele cada um a fazer melhor que o vizinho e, ao mesmo tempo, a exercer seu espírito crítico. Descartes foi submetido a uma meticulosa análise fora da França; por sua vez, Newton, fora da Inglaterra. Como se explica que, em seu território, a Europa tenha preservado essa pluralidade de Estados com poder comparável? De acordo com Hume, à semelhança de Montesquieu na mesma época, a explicação reside nas condições geográficas do continente: "Se considerarmos a superfície do globo, a Europa é, entre os quatro cantos do mundo, a mais fragmentada por mares, rios e montanhas."

Para apoiar sua tese, Hume fornece um exemplo paralelo e dois contraexemplos. O primeiro é o da Grécia Antiga que, à semelhança da Europa, mantém um quadro comum a todas as cidades, formado pelos "vínculos de uma linguagem e de interesses semelhantes". Ao mesmo tempo, em razão de condições geográficas comparáveis, cada cidade conserva um elevado grau de autonomia e rejeita reconhecer a supremacia das outras. "As rivalidades e os debates entre elas instigaram as inteligências." O primeiro contraexemplo é o da própria Europa, no período em que ela era dominada unicamente pela religião católica: essa uniformidade havia acarretado uma "degenerescência de qualquer tipo de saber", da qual o continente só conseguiu libertar-se graças às divisões, em primeiro lugar, entre católicos e ortodoxos; em seguida, entre católicos e protestantes; e, por último, entre cristãos e livres-pensadores. A Europa tornou-se, portanto, essa terra de pluralismo, à semelhança da Grécia no passado: eis por que as duas souberam cultivar a liberdade e a ciência. O segundo contraexemplo apresentado por Hume é a China: ela assistiu à emergência de uma cultura brilhante, mas a partir de determinado momento sua evolução foi interrompida. O filósofo explica tal fenômeno pela ausência de pluralidade interna: "A China é um vasto império em que se fala uma única língua, além de ser governado por uma lei única e estar unido por uma só maneira de viver", o que facilitou a tirania de seus dirigentes, assim como a da opinião popular.

Neste aspecto, os historiadores modernos não estão longe de dar razão a Hume. Em sua obra *The European Miracle*, E.L. Jones considera que uma das principais condições do "milagre europeu", ou seja, do processo da industrialização, no início do século XIX, é o equilíbrio adequado entre pluralidade e unidade. "A diversidade limitada conferiu certa comunidade (*togetherness*) aos europeus, assim como certa liberdade de pensamento. Tratava-se de um melhor

resultado que o totalitarismo religioso ou a subdivisão ilimitada." Por um lado, portanto, uma herança comum e certo conhecimento das práticas dos vizinhos que – de acordo com a afirmação do estadista e escritor irlandês, Edmund Burke (1728-1797) – permitem, no século XVIII, que "nenhum europeu se sinta inteiramente exilado em qualquer país do continente"[5]. Apesar de sua grande diversidade linguística, os europeus dispuseram também de idiomas comuns: durante longos séculos, o latim; na época moderna, o francês; e, atualmente, o inglês. O resultado é que uma novidade introduzida em um dos países europeus se difunde muito rapidamente em todos os outros.

Ao mesmo tempo, a existência de vários Estados de tamanho comparável impede a instauração de um império como se se tratasse de um poder centralizado. Essa divisão explica-se, uma vez mais, pelas condições geográficas do continente e pela dispersão de suas terras férteis. Ela pode constituir um freio ao desenvolvimento ocasional; no entanto, em geral, as vantagens superam os inconvenientes. Lembremo-nos como Cristóvão Colombo consegue organizar sua viagem inaugural: repelido, inicialmente, por um rei, o de Portugal, esse genovês dirige-se a um segundo rei (o da Inglaterra) e depois a um terceiro (o da França) e, ainda, a outro (na Espanha), antes de encontrar o mecenas de suas expedições, a Rainha Isabel de Castela. Se a Europa tivesse formado um império unificado, a recusa do primeiro e único príncipe teria significado o termo de seus projetos. Do mesmo modo, Galileu foi obrigado a interromper suas pesquisas por causa das perseguições da Igreja Católica, mas seus resultados foram imediatamente retomados e desenvolvidos nos territórios protestantes. Se a mesma religião tivesse controlado o poder por toda parte, a pesquisa científica teria sido interrompida. A censura imposta em um país pode ser contornada por publicações no país vizinho: felizmente, os dirigentes, temporais ou espirituais, nunca estão inteiramente de acordo entre si.

Há vários séculos, os europeus são levados a coordenar e adaptar ideologias de origem diferente. O pensamento grego chega até eles por intermédio da civilização romana que já se dedica, portanto, a um trabalho de reinterpretação. Por sua vez, o cristianismo implanta-se em uma religião anterior, o judaísmo, do qual se serve à sua maneira. Neste aspecto, encontramos a intuição de Valéry, mas sem reduzir a identidade europeia a esta ou aquela herança: é sua própria pluralidade que é reveladora. Quando, na época do Renascimento, multiplicam-se as tentativas para amalgamar e harmonizar as duas grandes correntes (a greco-romana e a judaico-cristã), já híbridas, verifica-se novo envolvimento em uma atividade de conversão e de adaptação conceitual que, entretanto, não consegue dissimular a multiplicidade das origens. Aliás, ao lado desses dois pensamentos dominantes, um grande número de outras fontes continuam alimentando a identidade cultural do continente. Graças a esse trabalho de absorção, os europeus tornam-se capazes de se adaptar rapidamente às circunstâncias variáveis. A vantagem dessa postura revela-se claramente no momento de seus contatos com as populações indígenas da América: muito mais rapidamente que seus adversários, eles compreendem a organização da sociedade dos outros e seu universo mental, o que lhes permite levar a bom termo seus projetos de conquista e de colonização.

Essa pluralidade interna é acompanhada pela abertura às influências externas: a Europa foi sempre bastante pródiga ao tomar de empréstimo (e emprestar) a seus vizinhos. No que diz respeito à contribuição das populações que habitam as margens do sul do Mediterrâneo, mal se pode falar de exterioridade: as terras da África do Norte fazem parte do Império Romano e seus habitantes, os berberes, chegam a fornecer-lhe imperadores e, posteriormente, Padres da Igreja. Na Espanha ocupada pelos mouros, floresce uma civilização muçulmana tolerante, por intermédio da qual uma boa parte da herança grega clássica passa para os outros Estados. A partir do século XIV, os turcos ocupam o Sudeste Europeu e entram em interação com seus vizinhos; eles submetem Constantinopla – trocando, em 1453, o nome dessa cidade por Istambul –, sem deixarem de absorver, também, sua herança.

Ao mesmo tempo, os países muçulmanos tornam-se a passagem obrigatória para as influências mais longínquas, na Índia e China; por sua vez, as cruzadas permitem tirar proveito do acervo dos conhecimentos de um Oriente mais letrado que o Ocidente. No início do século XVII, o que Francis Bacon havia designado como as três maiores invenções, conhecidas pelos homens – bússola, pólvora e impressão tipográfica – surgiram na China; ela é, também, a origem do papel que chega à Europa, graças ao canal árabe. Entretanto, os europeus não se contentam em ser simples receptores passivos: em decorrência da emulação que existe entre diferentes países, as invenções de origem estrangeira espalham-se rapidamente por toda parte. Quinze anos após a morte de Gutenberg (1468), todos os grandes países europeus servem-se da tipografia, ao passo que na China o procedimento continuava sendo reservado ao poder centralizado.

5. JONES, E.L. *The European Miracle*. Cambridge/Nova York: Cambridge University Press, 1981, p. 111-112.

A noção de "bárbaro", existente na Europa, mas ausente nas outras grandes culturas – por exemplo, China e Índia – é reveladora neste aspecto: para além do julgamento pejorativo inerente a essa noção, ela tem o mérito de designar os *outros* exteriores, de constituí-los como entidade e, portanto, de incitar a prestar-lhes maior atenção. Essa curiosidade serviu aos objetivos coloniais e imperiais dos europeus, mas não se reduziu a essa consequência: os intercâmbios com os outros assumem múltiplas formas.

E.L. Jones dá consistência à hipótese de Hume (sem mencioná-lo) ao prosseguir a comparação entre a Europa e a China. Por ser hostil às invenções mecânicas, a dinastia dos Ming impõe a destruição dos relógios astronômicos inventados no século XI. Nas vésperas da época das grandes viagens, no início do século XV, os barcos chineses sulcavam os mares em melhores condições que as caravelas dos portugueses e dos espanhóis: seus instrumentos de navegação eram mais sofisticados e suas cartas marítimas muito mais preciosas. Os chineses chegam não só a Kamtchatka, mas também a Zanzibar. Entretanto, um conflito na corte provoca a derrota do partido que apoiava as expedições marítimas e, em 1430, foi tomada a decisão de interrompê-las. O comércio marítimo é declarado ilegal; ainda em 1480, fracassa uma tentativa para restabelecê-lo, na sequência da qual a corte ordena a destruição de todos os documentos relacionados com as viagens anteriores. Perde-se a arte de construir grandes barcos e as regiões litorâneas são abandonadas. Essas medidas podem ser impostas porque a China é um império centralizado e unificado; na Europa, a aberração de um governo particular seria compensada pela ação de todos os outros.

A evolução recente da China fornece, ainda, um argumento no mesmo sentido. Após um longo período de isolamento e de fortalecimento do poder central, em decorrência da ditadura maoísta, o país escolheu, em 1992, abrir-se para o mundo exterior, enviando seus estudantes para o estrangeiro e abrindo as fronteiras aos visitantes; ao mesmo tempo, o governo desistiu de administrar todos os aspectos da vida social, deixando um espaço para as iniciativas locais, soltando o controle do político sobre a economia; portanto, tornou-se possível a introdução de uma dose de pluralismo no plano interno. Acrescente-se que, graças à internet, verifica-se uma maior liberdade na circulação da informação. O resultado desses movimentos de abertura e de pluralização foi um fortalecimento espetacular da economia do país e de sua irradiação no mundo.

Um debate havia agitado os europeus em 2003, no momento de um Tratado Constitucional, destinado aos países da União Europeia: no preâmbulo dessa Constituição, devia-se, ou não, fazer menção às "raízes cristãs" da Europa? Finalmente, foi tomada a decisão de rejeitar tal proposta: não se nega a existência dessas raízes, mas essa informação devia constar nos compêndios de história, e não em um texto jurídico. Teria sido possível acrescentar, para fortalecer essa argumentação, que a avaliação do peso relativo da religião cristã, do pensamento grego ou dos princípios humanistas na história da Europa, não incumbe às instâncias políticas. Mas, deve-se lembrar, sobretudo, que a União Europeia se tornou possível graças unicamente à aceitação da diversidade de seus membros. Ora, a visão positiva do pluralismo impôs-se apenas na época do Século das Luzes, por causa de pensadores, tais como Montesquieu e Hume; por essa razão, se tivéssemos de limitar-nos a uma única tradição decisiva para a emergência da Europa atual, escolheríamos a herança do Iluminismo.

O continente europeu ostenta o nome de uma moça, Europa, que teria sido raptada por Zeus, transformado em touro, e abandonada em Creta, ilha em que deu à luz três filhos. No entanto, dessa lenda, Heródoto relata uma versão muito mais realista: em seu entender, Europa, filha do Rei Agenor da Fenícia (território correspondente ao Líbano atual), foi raptada, não por um deus, mas por homens bem comuns, gregos de Creta. Em seguida, ela viveu nesta ilha, tendo sido a origem de uma dinastia régia. É, portanto, uma asiática que veio viver em uma ilha do Mediterrâneo que dará seu nome ao continente[6]. Essa designação parece anunciar, desde os mais recuados tempos, a futura vocação da Europa. Uma mulher duplamente marginal torna-se seu emblema: de origem estrangeira, ela é uma desenraizada, uma imigrante involuntária; além disso, ela habita nos confins, longe do centro das terras, em uma ilha. Acabou sendo transformada pelos cretenses em sua rainha; e pelos europeus, em seu símbolo. O pluralismo das origens e a abertura aos outros tornaram-se a marca registrada da Europa.

Formas de coexistência

Se a única característica da identidade europeia fosse a aceitação do outro ou do diferente, tratar-se-ia de uma identidade extremamente frágil já que ela poderia acolher qualquer ingrediente estrangeiro. Na realidade, em vez de residir na própria diversidade, a identidade manifesta-se no estatuto que lhe é atribuído. É assim que um traço puramente negativo e relativo transforma-se em qualidade positiva absoluta, a diferença torna-se identidade e a pluralidade, por sua vez, unidade. Com efeito, trata-se realmente de unidade, por mais paradoxal

6. HERÓDOTO. Op. cit., I, 2 e IV, 45.

que isso possa parecer: de um modo de conferir o *mesmo* estatuto às diferenças. É, nesse sentido, que a identidade europeia pode ser assumida pela União Europeia e contribuir para o fortalecimento de seu projeto.

Na verdade, até o fim da Segunda Guerra Mundial, sem deixar de tirar proveito de sua pluralidade interna, a Europa sofreu bastante também com essa situação. Não se pode esquecer que a história do continente é, incessantemente, permeada por guerras, com nomes diferentes, mas com os mesmos efeitos desastrosos, desde os combates entre o Império Romano e as populações de bárbaros do Norte, até os conflitos mundiais do século XX, passando, à escolha, pela Guerra de Cem Anos, de Trinta Anos, de Sete Anos... Foi necessário o traumatismo da Guerra de 1939-1945 para que tivesse surgido a União Europeia; seu ponto de partida é a vontade de eliminar as guerras entre os países-membros a renúncia ao uso da força em caso de conflito (com efeito, infelizmente, os conflitos não desapareceram). Graças à aceitação desse princípio, os países da União usufruem, agora, em suas relações, de uma paz que eles nunca haviam conhecido anteriormente.

Tendo estabelecido, assim, um limite intransponível aos efeitos da diversidade, os países europeus conseguiram explorar, a seu favor, as diferentes formas de coexistência. Seria possível dizer que a forma mínima é a tolerância: condena-se o outro de quem nada se toma de empréstimo; neste caso, basta evitar persegui-lo. Essa foi a experiência essencial extraída das lutas travadas nos séculos XVII e XVIII em favor da tolerância religiosa; com efeito, ela implica que, em vez de recorrer à força, os desacordos entre grupos sejam resolvidos unicamente pela negociação e pela persuasão.

Todavia, os países ou as culturas que coabitam na Europa não se contentaram com a tolerância mútua, mas envolveram-se em interações mais consistentes. Já vimos que Montesquieu insistia sobre os efeitos benéficos da coexistência: ela provoca emulação e competição, na medida em que cada um tenta comprovar que é tão bom, ou melhor, que o vizinho. A essa vantagem, Hume acrescentava o desenvolvimento do espírito crítico: graças à distância entre a cultura e seu observador, este acaba por não compartilhar os mesmos "preconceitos". Com a ajuda do olhar do outro sobre si, ou da autocrítica ao imaginar-se no lugar do outro (Montesquieu é que inventa o olhar dos persas em relação aos franceses), torna-se possível distinguir entre "costume" e "natureza", estabelecer a separação entre os argumentos baseados na autoridade da tradição e os argumentos racionais. Ao procedermos à comparação entre identidades particulares, aprendemos a analisar qualquer doutrina com um espírito crítico.

O pluralismo implica, ainda, outra consequência: ele impede que um dos participantes venha a assumir uma posição hegemônica e exerça a tirania sobre os outros. Eis a razão pela qual Voltaire regozija-se por constatar a existência de trinta religiões na Inglaterra: nenhuma é capaz de possuir uma "plenitude de poder", de acordo com o que se dizia na época dos conflitos entre papas e imperadores, nem de reinar sem partilha. Esse mesmo princípio é colocado por Montesquieu na base de um governo "moderado" (e, portanto, benfazejo): a fim de que o poder esteja em condição de anular sua influência, evite-se a concentração de todos os poderes nas mesmas mãos.

O princípio de laicidade, adotado atualmente sob diferentes formas por quase todos os países europeus, permite dar outro passo: não só as religiões devem tolerar-se mutuamente, mas atribui-se a uma instância não religiosa – o Estado – a função de assegurar sua adequada distribuição no espaço público e de garantir que cada cidadão dispuonha, por acréscimo, de uma esfera pessoal que escapa ao controle tanto do próprio Estado, quanto das religiões.

Por último, convém evocar a ideia de "vontade geral", tal como ela foi definida por Rousseau e distinta de uma hipotética "vontade de todos": esta corresponde à unanimidade de todos os cidadãos no seio de um Estado, unanimidade bem improvável na ausência de uma obrigação; enquanto a primeira tem a ver com a "soma das diferenças"[7], com um ponto de vista que leva em consideração os desacordos, mas propõe uma ação em nome do interesse geral. Essa ideia de Rousseau será retomada por Kant em sua defesa do "senso comum" que, já vimos, confunde-se com o que designamos por civilização. A relação entre culturas, sociedades e Estados, no âmago de um conjunto mais amplo, pode ser pensada a partir do mesmo modelo. Apesar de não aparecer claramente a todos, esse interesse geral poderá ser estabelecido no termo de um debate argumentado e bem informado. No final do século XVIII, Condorcet formula, assim, sua prudente conclusão sobre a possibilidade de chegar a um consenso: "Se analiso o estado atual dos conhecimentos no continente europeu, vejo que, apesar da diversidade dos governos, instituições, usos e preconceitos, os homens esclarecidos da Europa inteira estão de acordo em relação às verdades..."[8]. Será impossível que, algum dia, todos cheguem a acordo em relação a tudo; mas, tal consenso pode ser alcançado pelos "homens esclarecidos".

---

7. ROUSSEAU, J.-J. *Du contrat social*, II, 2. Op. cit, t. III.

8. CONDORCET. "Rapport sur l'instruction publique" (1792). *Écrits sur l'instruction publique*. T. II. Edilig: [s.l.], 1989, p. 127 (190).

No processo atual de construção europeia, tem sido formulada a questão de saber se, a fim de chegar a uma identidade comum, os europeus seriam capazes de adotar, como ponto de partida, uma memória comum. O modelo da "vontade geral" como distinta da "vontade de todos" poderia ser útil para nós, neste caso, porque ela assume a forma de uma "memória geral". A "memória de todos" exigiria que as memórias particulares se tornassem idênticas: eis uma tarefa irrealizável e, afinal de contas, pouco desejável. Uma "memória geral" europeia seria, pelo contrário, uma "soma das diferenças", uma forma de levar em consideração pontos de vista nacionais ou regionais. Exigir que cada francês, alemão ou polonês, tenha a mesma memória do passado é inútil; seria como que pedir-lhe para renunciar à filiação à sua comunidade. Em compensação, é possível solicitar-lhe para levar em consideração o ponto de vista dos outros, identificar semelhanças e diferenças, além de situá-las em um plano geral; eis o que chega a constituir uma realidade corrente – não para todos, é verdade, mas para os homens e mulheres de boa vontade, suficientemente "esclarecidos". Eis também, como já vimos, um horizonte para a educação de todos.

Por conseguinte, os europeus de amanhã serão aqueles que, em vez de compartilhar a mesma memória, saberão reconhecer – no "silêncio das paixões", de acordo com a expressão forjada por Diderot, e, no entanto, com fervor – que a memória do vizinho é tão legítima quanto a própria. Ao confrontarem sua versão do passado com a dos inimigos de ontem, eles descobrirão que seu povo nem sempre desempenhou o papel, definido convencionalmente, de herói ou de vítima. Deste modo, hão de escapar à tentação maniqueísta de pretender distribuir o bem e o mal dos dois lados de uma fronteira – atribuindo o primeiro a "nós", e o segundo aos outros; assim como, de forma mais geral, hão de escapar à tentação de reduzir o passado a categorias morais maciças, tais como "bem" e "mal", como se a experiência múltipla e complexa de milhões de homens, durante vários séculos, pudesse ser confinada em tal configuração.

O modelo cosmopolita

Portanto, a identidade europeia consiste em uma forma de aceitar a pluralidade das entidades que formam a Europa e de tirar proveito dessa situação. A Europa não é uma nação, mas uma forma de coabitação de nações. Trata-se de um traço cultural – os países e as regiões do continente integraram, no decorrer de sua história, a necessidade de reconhecer a alteridade dos outros e de adaptar-se a essa realidade – e, ao mesmo tempo, de um valor político que, atualmente, aparece no programa da União Europeia. Pela maneira de gerenciar essa pluralidade, a Europa distingue-se de outros grandes conjuntos políticos, presentes hoje em dia no mundo: Estados multinacionais, tais como a Rússia ou a Índia, ou ainda Estados, cuja população é bastante diversificada, tais como a China ou os Estados Unidos.

O sociólogo alemão, Ulrich Beck, propôs recentemente designar a via empreendida pela União Europeia como a do *cosmopolitismo* e situá-la ao âmago de um modelo conceitual que integra as diferentes maneiras de viver a alteridade cultural. Nos dois livros publicados, em 2004, *Das kosmopolitische Blick* (A visão cosmopolita; em francês: *Qu'est-ce que le cosmopolitisme?*, 2006) e *Das kosmopolitische Europa* (A Europa cosmopolita; em francês: *Pour un empire européen*, 2007), ele analisa detalhadamente a realidade social e jurídica da Europa contemporânea, além de sugerir um conjunto de categorias que permitam definir seu projeto. O sentido conferido por U. Beck ao termo antigo "cosmopolita" está associado a três condições: em primeiro lugar, ele qualifica um conjunto formado por entidades de pequeno porte que obedecem a uma norma comum; em segundo lugar, as diferenças entre essas entidades possuem, por sua vez, um estatuto legal; enfim, em terceiro lugar, todas elas são dotadas de direitos iguais.

A ausência de uma dessas características dá origem a outras formas de coexistência entre entidades políticas ou culturais. Se os diferentes ingredientes do conjunto não são tratados em pé de igualdade, deparamo-nos com um *império*: apesar de possuir normas comuns e de reconhecer a diversidade de seus constituintes, ele vai tratá-los sob o modelo da hierarquia e da hegemonia, em vez da igualdade – assim, no Império Britânico, ou Francês, ou Austro-Húngaro, ou Otomano (cada um segundo suas próprias modalidades). A metrópole detém um grande número de privilégios, recusados às colônias, ou províncias, ou satélites. A cultura predominante tolera as culturas minoritárias, sem aceitar que elas atinjam um nível semelhante ao seu.

Se as diferenças entre as partes que formam o conjunto são reconhecidas, neste caso, verifica-se uma equiparação ao modelo da nação, tais como no caso da China ou dos Estados Unidos: por maiores que sejam as diferenças entre os indivíduos, a nação é una com um só governo e um só parlamento. Para além das fronteiras do Estado, essa atitude confunde-se com o *universalismo*, tal como ele é imputado, às vezes, à tradição política francesa que teria recusado reconhecer a existência da pertinência das culturas. "A abordagem universalista substitui a variedade das diversas normas, classes, etnias e religiões, por uma só e única norma"[9]. Por sua vez, a abordagem cosmopolita não abole as diferenças, mas confere-lhes um quadro comum e um estatuto de igualdade de direitos.

9. BECK, U. *Pour un empire européen*. Paris: Flammarion, 2007, p. 25.

Se, em compensação, é reconhecida a pluralidade dos elementos constitutivos e que lhes são atribuídos direitos iguais, mas renunciando a qualquer moldura comum normativa, adere-se a um modelo pós-moderno, favorecendo unicamente as diferenças. Por sua vez, o cosmopolitismo "tem necessidade de um mínimo de normas universais que permitam regulamentar o tratamento da alteridade"[10]. O pós-modernismo, neste sentido da palavra, absolutiza o relativismo e essencializa a diferença entre uns e outros. No âmago de um só Estado, ele promove o comunitarismo (ou o que se designa às vezes, equivocadamente, o multiculturalismo), exigindo o reconhecimento da diferença entre as comunidades, mas recusando tanto a diferença dos indivíduos no seio de cada comunidade, quanto a necessidade de um quadro único para todas as comunidades no âmago do Estado. Por sua vez, o cosmopolitismo promove a pluralidade cultural com base em uma norma universal concernente à igualdade de todos os seres humanos, além de impor uma regulamentação das diferenças.

A ideia de uma Europa cosmopolita é complementar à ideia de uma Europa de nações: uma pressupõe a outra e, ao mesmo tempo, fornece-lhe um quadro. Tal aspecto é bem visível, por exemplo, na relação entre o direito e a força pública (a polícia): todos os Estados europeus integraram elementos do direito comunitário e essa ampliação permite ter acesso a uma justiça mais abrangente, mas nenhuma nação renunciou à sua polícia nacional: "Sem os Estados-membro, é impossível a aplicação do direito", eis o que U. Beck afirma acertadamente. Não é por altruísmo que alguém aprende a se ver através do olhar dos outros, mas porque tem algo a ganhar. "Aqueles que integram o ponto de vista do outro à sua perspectiva existencial ficam conhecendo mais aspectos de si mesmos *e* dos outros"[11].

Atualmente, a União Europeia deixou de lado as tentativas de unificação pela força – tal como havia sido o caso de um Carlos Magno e de um Carlos V, de um Napoleão e de um Hitler –, inspirando-se, de preferência, no modelo pluralista, legado pelo pensamento do Século das Luzes. "O milagre europeu, escreve U. Beck, consiste em ter a possibilidade de transformar os inimigos em vizinhos"[12]. O processo singular que levou à criação da União Europeia, a partir de uma pluralidade de Estados autônomos e consentidores, produz uma identidade única e, ao mesmo tempo, complexa. Ela implica que os direitos sejam reconhecidos não só aos indivíduos, mas também às comunidades históricas, culturais e políticas como são os Estados-membro da União. Em relação à sua identidade espiritual, ela não se reduz à soma de seus ingredientes, nem se define de maneira puramente negativa, por sua variedade ou suas diferenças, mas resulta do fato de que ela aprendeu a converter o negativo em positivo, ou seja, a pluralidade em unidade.

A identidade europeia está baseada na renúncia à violência; esse princípio pode ser considerado, atualmente, como aceito por unanimidade. Todavia, o reconhecimento da pluralidade interna não se limita à ausência de hostilidades com o recurso às armas. Além de ter deixado de ser uma ameaça, a proximidade dos outros torna-se fonte de benefícios. No âmago da União, nem todos os Estados têm o mesmo peso, mas todos se submetem à mesma justiça. Eis por que os Estados mais poderosos são obrigados a ajudar os mais frágeis: os direitos não dependem da força.

Existe, portanto, uma verdadeira identidade cultural da Europa, original e digna de respeito. Entretanto, constata-se, claramente, que ela é insuficiente para incentivar a política da União e garantir sua ação em numerosos domínios da vida comum em que a unidade é preferível à pluralidade. Por que motivo seria desejável o fortalecimento da presidência política da União? Porque a integração dos Estados europeus já avançou demais; assim, as medidas empreendidas por um único membro correm o risco de serem menos eficazes. E, também, porque sua palavra terá maior peso que a de cada um de seus membros. Em suma, tal providência conviria, perfeitamente, ao interesse de todos.

Essa ação unitária seria benéfica em numerosos domínios. Por exemplo, a ecologia: as ameaças ignoram as fronteiras; a nuvem radioativa de Tchernobil não se deteve nas margens Reno, do mesmo modo que é impossível conter as vagas de micróbios ou de substâncias químicas. Ou a pesquisa científica: os projetos dispendiosos exigem a colaboração de todos, estejam eles relacionados com a luta contra as doenças ou contra o aquecimento climático, a comunicação ou a tecnologia. Ou a imigração: aqueles que entraram em um país do Espaço Schengen* podem instalar-se em qualquer outro Estado signatário do Acordo, de modo que a vigilância se exerce nas fronteiras, não de cada país, mas da Europa.

---

10. Ibid., p. 29.

11. Ibid., p. 26 e 54.

12. Ibid, p. 317.

* Referência ao Acordo de Schengen (pequena cidade, no sudeste do Luxemburgo, próximo à divisa deste país com a Alemanha e a França) – assinado entre Alemanha, Bélgica, França, Holanda e Luxemburgo, em 14 de Junho de 1985 –, que visa suprimir, gradualmente, os controles nas fronteiras comuns e instaurar um regime de livre circulação para todos os nacionais dos Estados signatários, dos outros Estados da Comunidade Europeia ou de países terceiros; desde 1999, as condições de aplicação e as garantias de realização desta livre circulação foram integradas no quadro institucional e jurídico da União Europeia [N.T.].

Ou a economia: a União Europeia, cuja população eleva-se a cerca de 500 milhões de indivíduos, possui meios de ação mais importantes relativamente àqueles que possa dispor, isoladamente, um dos Estados-membro; ela pode tomar providências no sentido de que seus habitantes se beneficiem das vantagens da globalização e fiquem protegidos contra seus inconvenientes. As grandes empresas multinacionais escapam, atualmente, ao controle dos Estados; neste caso, uma iniciativa da União pode ter mais efeito sobre elas. Ou a segurança: terroristas e criminosos circulam entre os países, segundo parece, mais facilmente que os policiais e os juízes. Ou a energia: uma vez que é possível abastecer-se no país vizinho, não se torna evidente que a questão deve ser tratada no nível europeu? A lista poderia ser facilmente prolongada.

Ora, em todos esses domínios, e ainda em muitos outros, o poder de decisão permanece entre as mãos dos governos nacionais. De resto, basta comparar a paixão desencadeada pelas eleições nacionais, legislativas ou presidenciais, assim como as disputas oratórias organizadas a seu respeito, com a relativa indiferença na qual se desenrolam as eleições europeias para detectar os centros nevrálgicos da ação política. Nas próprias iniciativas europeias, a influência predominante é exercida não pelo parlamento eleito, mas pelo Conselho que reúne os dirigentes dos Estados-membro. E essa situação não deve alterar-se tão cedo: as elites políticas de cada país preferem conservar seu poder local, mesmo limitado, em vez de correr o risco de não conseguir exercê-lo no nível europeu. Os povos teriam interesse a uma maior integração no âmago da União Europeia, mas são incapazes de promovê-la diretamente; aliás, as possibilidades de que eles venham a reagir são mínimas... Portanto, o conservadorismo em determinadas áreas há de subsistir ainda durante muito tempo.

Um dos efeitos negativos dessa precária integração é a ausência de solidariedade entre os povos europeus, a qual não deixa de ser indispensável ao funcionamento de qualquer projeto político: por sua causa, é que os homens e as mulheres de cada país estarão prontos a aceitar as privações e sacrifícios decorrentes, eventualmente, de sua filiação a um conjunto mais amplo. No plano nacional, já estamos acostumados a essa dependência: em tempo de paz, cada um cotiza, atualmente, para garantir o direito a um seguro de desemprego; em tempo de guerra, alguns arriscam a própria vida para que todos continuem a viver em liberdade. Mas, tal solidariedade não pode surgir sem que os povos experimentem um sentimento de responsabilidade de uns pelos outros; ora, esse sentimento emerge, por sua vez, da participação democrática, da escolha de um destino comum. Os franceses sentir-se-ão responsáveis pelo que acontece com os eslovacos (e reciprocamente): uns estarão prontos a arriscar a própria vida para a defesa dos outros, no dia em que vierem a decidir, conjuntamente, o sentido a conferir a suas vidas. Quem estaria disposto a morrer, de bom grado, para que sejam reduzidas as barreiras alfandegárias, ou a se privar naturalmente de uma parcela de seus rendimentos, sem ter o sentimento de compartilhar algo com os beneficiários dessa contribuição? Ora, os povos europeus não estão convencidos de ter uma vida democrática em comum; portanto, cada um zela por seus próprios interesses.

A união dos Estados europeus recebeu um impulso decisivo pelo fato de terem sofrido sérias ameaças. Os projetos de um entendimento a fim de eliminar os riscos de conflito na Europa são antigos, mas teriam permanecido no estado de puro sonho se as lembranças traumatizantes da Segunda Guerra Mundial não tivessem estado presentes nos espíritos dos sobreviventes. A segunda fada que se debruçou sobre o berço da Europa era, igualmente, ameaçadora: após Hitler, foi o generalíssimo Stalin que estava preparado para enviar suas divisões através dos campos e florestas europeus. Atualmente, a Europa deixou de ter inimigos à sua altura: a Rússia pacificou-se, a China está bem longe, o islã não representa uma ameaça crível, os Estados Unidos são um aliado... Desta vez, a construção europeia está paralisada.

A Europa no Ocidente

Até uma época recente, a questão europeia esteve situada sempre no âmago de um quadro mais amplo, o do Ocidente, entidade formada pela Europa Ocidental e a América do Norte, mais especificamente, os Estados Unidos. Com efeito, os estadunidenses estão associados, por sua origem, à herança europeia e os "pais fundadores" dessa nação inspiraram-se diretamente do espírito do Século das Luzes; sua identidade política e cultural integra períodos inteiros da história europeia. Após a Segunda Guerra Mundial, a ideia de Ocidente havia adquirido, inclusive, uma nova atualidade, na medida em que norte-americanos e europeus opunham-se ao mesmo inimigo, o comunismo conquistador da União Europeia e de seus satélites. Para os originários, como eu próprio, das "democracias populares" tão pouco democráticas, o Ocidente constituía um bloco homogêneo e uma ordem política ideal, um modelo oposto em relação ao regime totalitário em que vivíamos.

Todavia, diante da derrubada do Muro de Berlim e do desaparecimento do projeto soviético, esta última interpretação da ideia de Ocidente tornou-se cadu-

ca. Com efeito, daí em diante, o Ocidente deixou de dispor de um antagonismo único. Com certeza, ele havia tido sempre adversários que, no entanto, estavam dispersos em diferentes regiões do globo e já não provocam automaticamente o mesmo tipo de reações. Deste modo, uma fissura introduziu-se no âmago do Ocidente, órfão da ameaça soviética, entre a União Europeia e os Estados Unidos. É óbvio que o contraste entre essas duas entidades existe, há muito tempo; além disso, ele foi analisado, frequentemente, por historiadores e sociólogos. Mas, nos últimos quinze anos, ele assumiu uma nova forma no plano da ação política, assim como dos ideais que a subentendem: evidentemente, à escala de vários séculos, quinze anos não representam grande coisa; entretanto, à escala de uma vida humana, eles são importantes. Tal confusão sobre o conceito de Ocidente pode ser interpretado de múltiplas maneiras; mas não pode ser ignorado.

Algumas diferenças nas reações a acontecimentos recentes podem explicar-se pelas formas que assume a pluralidade interna da população dos dois lados do Atlântico. Os Estados Unidos são habitados por uma população ainda mais heterogênea que a da Europa; entretanto, no plano da política estrangeira, eles formam, diferentemente dos europeus, um Estado único, um Estado-nação. Tal constatação implica múltiplas consequências. Numerosos observadores ficaram impressionados ao verificarem que, em um primeiro momento, a guerra do Iraque havia recebido, na mídia norte-americana, um tratamento bastante diferente do que lhe havia sido atribuído pela mídia europeia quando, afinal, essas regiões do mundo compartilham, em ampla medida, os mesmos valores e as mesmas preocupações. A competência profissional dos jornalistas não poderia ser contestada; em compensação, é relevante o contraste entre unidade e pluralidade. Os jornalistas norte-americanos produziram uma informação uniformizada, de acordo com as declarações de seu governo. Em vez de pressupor que eles tenham suportado a pressão direta dos governantes, seria preferível reconhecer que, não tendo confrontado diretamente opiniões de outra fonte, eles permaneceram prisioneiros do que, no século XVIII, era designado por preconceitos nacionais, ou seja, pela opinião comum à sociedade em que se vive. Por sua vez, a Europa se beneficiou do que é fonte de fragilidade em outras circunstâncias: sua diversidade. A União Europeia é composta por numerosos países, cada um dos quais está dividido, por seu turno, entre forças políticas opostas. Uma informação revelada na Itália, dificilmente, vai passar despercebida na França ou na Alemanha, e reciprocamente. Neste aspecto, a pluralidade está a serviço da concorrência e, por isso mesmo, da verdade.

Outra diferença significativa provém, provavelmente, da relação que uns e outros estabelecem com a história. Os europeus, segundo parece, têm uma consciência nacional menos orgulhosa que a dos norte-americanos, entre outros motivos, graças a uma intensa presença do passado em sua memória: eles sabem que seus Estados foram responsáveis, no passado, por decisões políticas catastróficas, pela instauração de ditaduras e pela exploração dos povos subjugados. Essa situação explica, talvez, a razão pela qual o reflexo autocrítico está mais disseminado nos países europeus que na sociedade norte-americana. Aliás, esse seria um dos motivos que levou a União Europeia e a população de seus Estados-membro a abandonar o sonho de constituir um império. Eles foram realmente tentados por essa postura no século XIX e no início do século XX, mas voltaram escaldados e machucados dessas tentativas (o apoio incondicional da Grã-Bretanha à política norte-americana é, atualmente, um sinal de submissão, não de dominação). Neste caso, a explicação desta escolha europeia deve ser procurada, não tanto em um maior apego à virtude, mas em uma presença mais intensa do passado e de suas sequelas. É verdade que se acrescentava uma preocupação de eficácia: os europeus estavam convencidos de que uma ocupação do Iraque ia intensificar o terrorismo, em vez de diminuí-lo (e ficou comprovado que eles tinham razão).

Não se pode dizer, entretanto, que esse contraste entre a opinião pública europeia e a opinião pública norte-americana, essa divergência entre duas sociedades, reflete-se nas políticas governamentais. Eis o que é compreensível: o ponto de vista dos dirigentes é diferente da opinião das massas. Se é verdade que os conflitos armados entre países-membro da União Europeia tornaram-se impensáveis, a situação é diferente nas relações com o resto do mundo. Os recentes atentados de Madri (11 de março de 2004) e de Londres (7 de julho de 2005) mostraram como tal visão baseava-se na ilusão. As situações de perigo não deixaram de existir, miraculosamente, neste nosso mundo – o que, aliás, seria impossível: os vulcões não ativos podem entrar, de novo, em erupção. A Rússia, atualmente neutra, ameaça amanhã tornar-se novamente hostil. Ora, os países europeus renunciaram, na sua maioria, a garantir sua defesa e preferiram abrigar-se atrás do escudo representado pela Otan (Organização [militar] do Tratado do Atlântico Norte), sob o controle norte-americano. Na altura, eles mostraram certa hesitação em acompanhar a política externa dos Estados Unidos, mas incapazes de assumir inteiramente suas próprias escolhas, eles tiveram de aceitá-la, nem que seja a contragosto. Eles chegaram inclusive a participar – convém sublinhar, discretamente – da "guerra contra o terrorismo" (como já vimos a

propósito da tortura) e aquiesceram em transformar a Otan: tendo sido criada para garantir a segurança na Europa, a organização se tornou uma força militar para promover os interesses do Ocidente por toda parte no mundo – por exemplo, atualmente, no Afeganistão.

Entretanto, se um conflito entre europeus e norte-americanos está descartado, não é verdade que seus julgamentos e seus interesses coincidam em todos os aspectos. Desde o desaparecimento da URSS, o governo dos Estados Unidos parece inspirar-se em um modelo hegemônico e imperial. Ele considera que o interesse de seu país tem a ver com o que se passa em qualquer região do mundo; além disso, o uso da força é um recurso legítimo para manter os equilíbrios internacionais que, em seu entender, sejam os melhores possíveis. Essa escolha é explicitada na última versão da doutrina estratégica dos Estados Unidos, apresentada no Congresso pelo governo, em março de 2006. Ela comporta dois grandes princípios. O primeiro: o "objetivo supremo" da ação norte-americana consiste em "acabar com a tirania no nosso mundo". E o segundo: para garantir sua defesa, o país não deve contentar-se em reagir a uma agressão, mas conduzir uma política de prevenção por toda parte, "mesmo que subsistam algumas incertezas relativamente ao lugar e momento escolhidos pelo inimigo para atacar". O fim é, portanto, uma nova ordem mundial, e não só a defesa dos interesses de um país; por sua vez, os meios consistem na intervenção pela força das armas, o que deixa pressupor que os inimigos em questão não podem ser levados a cooperar e a mudar de atitude, a não ser por obrigação. Sem circunlóquios, o mal faz parte intrínseca da própria identidade desse inimigo.

Outra via seria aberta à União Europeia, com a condição de que ela consiga reconciliar as escolhas de sua população com o realismo de seus dirigentes. Os jovens europeus de nosso tempo têm dificuldade em imaginar que esses países, pelos quais eles circulam com toda a liberdade, tenham declarado a guerra entre si, em um passado recente; assim, eles têm tendência a projetar essa situação no resto do planeta. Por essa razão, o apelo à proteção da paz deixou de ser mobilizador em nossa época, entre os europeus: a ausência de guerra parece, para eles, algo de evidente. É verdade que, na maior parte dos casos, os governos europeus podem intervir nas situações conflitantes por meios econômicos, jurídicos, diplomáticos, mas não militares, e favorecer a negociação em detrimento da força; o que permite servir o interesse de ambos os campos. Eles poderiam, portanto, encarnar uma política diferente, aliando a renúncia aos projetos hegemônicos com a firmeza. No entanto, o recurso à força armada não pode, por princípio, ser excluído. Os europeus deveriam saber que eles não vivem em um mundo do qual teria desaparecido, por milagre, qualquer motivo de violência ou de agressividade.

A estrita igualdade não pode constituir o princípio da política da União Europeia em relação aos restantes países do mundo, mas essa política pode aspirar a um ideal de equidade, ou seja, uma "igualdade qualificada", uma justiça no sentido moral e não legal. Diferentemente da igualdade, a equidade leva em consideração o passado e o futuro de uma relação, seu contexto atual, necessidades e aptidões dos participantes. No território europeu, os originários dos países estrangeiros não podem ter os mesmos direitos dos cidadãos, mas conviria não esquecer que eles são seres humanos semelhantes aos outros, animados pelas mesmas ambições e sofrendo com as mesmas carências. Se ela conseguir manter essa linha de conduta, a União Europeia servirá de exemplo para outras regiões do mundo por sua maneira de gerenciar as relações entre seus múltiplos membros.

A diabolização do inimigo, subjacente à decisão norte-americana, assim como o angelismo presente, às vezes, no debate europeu, parecem inadequados para superar os desafios diante da pluralidade das sociedades humanas. No que diz respeito aos Estados Unidos, sua tentação hegemônica deveria ser atenuada pela aceitação da pluralidade do mundo, de seu caráter inevitavelmente multipolar. Seu próprio interesse consistiria em procurar um estado de coexistência e de equilíbrio: que as diferentes potências sejam suficientemente fortes para impedir qualquer tentativa de agressão, mas insuficientemente influentes para manter situações de dominação. Seu objetivo deveria ser o da estabilidade dos compromissos, tornada visível pela assinatura de acordos, o respeito pelos tratados internacionais e a renúncia ao uso preventivo da força. Por seu lado, a Europa assumiria cada vez mais o papel do que designo por "potência tranquila", ou seja, uma potência desprovida de qualquer projeto imperial, sem renunciar, de modo algum, à capacidade de enfrentar o adversário para se defender. Ela deveria dispor de uma força militar porque o mundo nunca será definitivamente pacificado; além disso, tal força deveria estar sob a alçada da própria União Europeia porque seus interesses não coincidem com aqueles que possam ser defendidos por qualquer outra região do planeta.

Essa iniciativa por parte tanto dos Estados Unidos, quanto da Europa, constituiria uma verdadeira contribuição para a consolidação da paz na Terra.

Fronteiras da Europa

Se for aceito que a identidade europeia se baseia na pluralidade interna, poder-se-á ser tentado em concluir que é impossível fixar-lhe limites: nenhuma alteridade poderia ser demasiado estranha para ela, desde que seus portadores aceitem os procedimentos formais da coabitação. Assim entendida, a Europa

seria o germe de uma nova Sociedade das Nações, destinada a absorver, no termo da operação, todos os países da Terra. Tal parece ser o anseio de Ulrich Beck que considera a *europeização* como um processo que não deve ser interrompido. Por minha parte, reformularei a questão dos limites de um modo um pouco mais concreto, a saber: quais seriam as fronteiras *mais convenientes possíveis* para a União Europeia?

As fronteiras entre países nem sempre exerceram o mesmo papel; no decorrer de um longo primeiro período, o que poderia ser designado por fase religiosa da história da humanidade, a divisa decisiva era a que estabelece a separação entre céu e terra, não a fronteira entre diferentes territórios. O sagrado se define em uma relação com Deus, não com os outros homens. Cada um habita, é verdade, em um país particular, mas suas fronteiras evoluem ao sabor dos casamentos, heranças ou transações entre príncipes, sem que os habitantes tenham sentido imediatamente as consequências dessas alterações em sua vida cotidiana. Durante algum tempo, a Holanda e a Espanha formaram um único país; em seguida, essas duas nações se separaram. A Borgonha constituiu uma parcela da França e depois se tornou independente, chegando ao ponto de conspirar contra ela, ao lado Inglaterra, durante a Guerra dos Cem Anos; enfim, voltou à situação inicial. A França vendeu a Louisiana como se se tratasse de um território particular. Além dos conluios entre príncipes, as decisões para definir as fronteiras podem depender do acaso das ações guerreiras ou da localização das forças armadas no momento do armistício.

A este primeiro longo período religioso, seguiu-se a fase nacional. Os súditos do príncipe são, então, substituídos pelos cidadãos da nação que, afinal, são sua encarnação viva; por conseguinte, deixam de ser indiferentes aos limites de sua extensão. É a nação que, a partir desse momento, define o sagrado: em vez de morrer pela fé, o dever apela a morrer pela pátria. Por este motivo, os primeiros teóricos da nação moderna – por exemplo, Rousseau – pensam que os bons cristãos seriam maus cidadãos: sua solidariedade estende-se a todos os homens, ao passo que a do cidadão limita-se às fronteiras de seu país.

Desde o final da Segunda Guerra Mundial, os europeus parecem ter entrado em uma terceira fase: pós-religiosa e pós-nacional. Em vez de terem perdido qualquer relação com a transcendência e com o sagrado – o que, afinal, não poderia ser concebido sem uma mutação radical da espécie –, o objeto de sua devoção é constituído, daí em diante, por outros seres humanos individuais, seus semelhantes, seus entes queridos: filhos, pais, amantes e amigos. Cada um constrói sua própria hierarquia dos valores. Neste contexto, a fronteira perde, de novo,

grande parte de sua importância. O que conta, antes de mais nada, é a qualidade tanto dos indivíduos por quem tenho afeição, quanto da experiência que cimenta minha ligação com eles, e não a cor do passaporte que devo apresentar aos funcionários das alfândegas. Se as fronteiras ainda existem, elas são consideradas não como muros de separação, mas, de preferência, como pontes, articulações, interfaces que permitem mediações e conexões. É nesse espírito também que, na Europa, as únicas fronteiras são provisórias e imagina-se que qualquer país poderia, um dia, ser "europeizado".

Pode-se questionar, no entanto, se tal visão do mundo contemporâneo não é demasiado utópica. Uma entidade política tem necessidade de fronteiras ou, dito por outras palavras, de uma distinção entre aqueles que são seus cidadãos e os estrangeiros. Esse é o caráter próprio de qualquer perspectiva política: diferentemente do ponto de vista humanitário que se formula em nome de todos os seres humanos, a política é sempre a de um grupo, de um Estado e de um conjunto de Estados ou de forças no interior de um Estado. Não existe ação política sem território delimitado em relação a outros territórios. Nem por isso tal perspectiva é incompatível com a atitude universalista e humanitária. Ser hospitaleiro, ou generoso, ou caritativo para com os estrangeiros não significa que se ignore a diferença entre cidadãos e estrangeiros; as duas ópticas podem ser complementares. A dos humanitários estabelece um horizonte e parapeitos para a ação dos políticos: existem limites que, em nenhuma circunstância, deveriam ser transpostos pela razão de Estado. Por seu turno, a ação humanitária tem necessidade de um quadro político; ora, os direitos humanos se tornam uma realidade palpável apenas quando os próprios Estados assumem sua defesa – ou, dito por outras palavras, quando eles se tornam também direitos políticos. Como já vimos: as fronteiras, quaisquer que sejam as de cada nação ou da União Europeia, permanecem indispensáveis.

Os critérios explícitos para aderir à União reduzem-se a três exigências e nenhuma delas permite fixar as fronteiras definitivas do conjunto. A primeira é de ordem formal e jurídica: o Estado candidato deve aceitar todo o arsenal comunitário em matéria de leis, normas e tratados. A segunda é política: ele deve ser um Estado de direito, uma democracia liberal, ou seja, garantir ao mesmo tempo a igualdade rigorosa dos direitos de todos, sem qualquer discriminação racial, étnica, religiosa ou sexual, portanto, também um sufrágio universal efetivo; e a liberdade, assim como a segurança, dos indivíduos contra qualquer usurpação por parte de outros indivíduos ou do próprio Estado. Liberdade garantida pelo pluralismo não só dos partidos ou dos meios de comunicação de massa, mas tam-

bém das esferas de vida: pública e privada, política e econômica, e assim por diante. Enfim, o terceiro critério é econômico: somente os Estados dotados de uma economia de mercado e de certo nível de desenvolvimento podem postular o ingresso na União Europeia; seria recusada a entrada de um Estado demasiado pobre em relação aos outros. A estas exigências, acrescentam-se, pontualmente, outras demandas explicitamente formuladas (por exemplo, para os Estados oriundos da ex-Iugoslávia, a de colaborarem com o Tribunal Internacional).

Ao lado desses critérios explícitos, outros – não formulados, mas que parecem evidentes – são, igualmente, aplicados. Assim, a exigência de continuidade geográfica: mesmo que satisfaça todas as condições que definem o projeto político europeu, o Canadá não poderia integrar-se nele – por causa, simplesmente, do Oceano Atlântico! A adesão da Grécia foi uma exceção, neste aspecto, antes da entrada na União Europeia dos países da Europa do Leste, mas que se explica pelo caráter, de algum modo, interno do Mar Mediterrâneo. Outro critério não dito diz respeito ao tamanho dos países candidatos: mesmo que a Rússia satisfaça aos outros critérios de adesão, seu lugar nunca seria no interior da União Europeia: sua superfície é duas vezes maior que a da Europa comunitária, sua política é a de uma grande potência.

Será necessário acrescentar um critério cultural a esta lista? Ele chegou a ser sugerido no momento da apresentação da candidatura turca: para apoiá-la ou rejeitá-la, foi invocada a ideia da Europa como um "clube cristão". No entanto, confunde-se, então, história e direito. A religião cristã deixou, já lembrei esse aspecto, uma marca indelével sobre a identidade cultural dos europeus, mas a exigência da União Europeia é, em vez da imposição da unidade, a aceitação da pluralidade. Vimos que o valor especificamente europeu era precisamente a recusa de formular tal exigência de identidade substancial. Se esse é o caso, a Europa seria, de preferência, um "clube laico": sua exigência é a da liberdade de consciência e de igualdade para todos os cidadãos diante da lei. A questão da adesão da Turquia não pode ser resolvida em relação a um critério cultural; tudo o que se pode solicitar, neste plano, é que esse país venha a aderir a uma política laica (o que já está em vigor).

Seria possível, entretanto, invocar ainda outro critério para decidir o caso da Turquia ou de outros semelhantes, a saber: o do interesse estratégico. Os políticos permanecem, na maior parte do tempo, fiéis à sua tradição nacional e não refletem em função do interesse europeu; ora, este existe realmente. Não é, de modo algum, absurdo reformular assim a questão inicial: quais são os vizinhos que poderiam interessar à União Europeia? O vizinho ideal deveria ser um país

relativamente próximo, no plano político, econômico e administrativo, um país destinado a ser parceiro e amigo, em vez de um país hostil ou já comprometido em outra esfera de alianças.

Deste ponto de vista, a Europa deveria estar interessada na vizinhança da Turquia, em vez de outros países muito mais longínquos, tais como Irã, Iraque e Síria; tal seria o caso se a Turquia já fizesse parte da União Europeia. Do mesmo modo, mais ao norte, os vizinhos desejáveis seriam a Ucrânia ou, um dia, a Belarus, em vez da própria Rússia. O Marrocos poderia desempenhar o mesmo papel em relação ao Magrebe, no que se refere à África. Esses Estados teriam o estatuto – de modo algum, desprezível – de Estados de transição, Estados-charneira, o que lhes garantiria um papel-chave nas relações entre a União Europeia e outros conjuntos de países, no Oriente Médio, no Magrebe ou, ainda, com a Rússia. Tratados particulares garantiriam esse estatuto, em vários aspectos, privilegiado. Assim delimitada, a Europa pode acolher ainda novos membros, tais como os antigos países comunistas, no Leste, ou, no Ocidente, aqueles que nunca manifestaram grande entusiasmo por essa adesão, por exemplo, Noruega, Islândia ou Suíça; mas, tais inclusões não modificariam sua identidade.

Em vez de escolher o realismo contra o idealismo, ou o inverso, a boa política consiste em reivindicar esses dois aspectos: estabelecer um ideal – neste caso, o bem-estar dos povos europeus – e adotar os meios para alcançá-lo.

No início deste livro, vimos que a barbárie, no sentido absoluto, consistia em não reconhecer a humanidade dos outros, ao passo que seu contrário, a civilização, era precisamente essa capacidade de considerar os outros como diferentes e, por conseguinte, aceitar que eles sejam tão humanos quanto nós. Se a identidade europeia, por sua vez, define-se por uma gestão criteriosa da pluralidade – a dos Estados-membro, a das opiniões políticas e das escolhas econômicas, a das tradições culturais – não seria possível pretender que a ideia de civilização se confunde com a de Europa? Apesar da adesão de alguns pensadores a essa proposta, eu não os acompanharei nesse sentido. Convém constatar que a história da Europa é também a dos conflitos, perseguições e guerras, não porque os europeus tivessem sido mais bárbaros que os outros povos do mundo – conforme eles afirmam, às vezes, em surtos de autodescrédito –, mas porque essa situação tem sido uma constante da história humana. Em compensação, o projeto de uma União Europeia corresponde precisamente à tentativa para que a evolução do mundo se torne um pouco mais civilizada. Para chegar mais perto desse ideal,

ainda longínquo, os europeus devem dar, atualmente, um passo suplementar e superar o medo pelo qual têm sido impedidos, frequentemente, de avançar.

A civilização não é o passado da Europa; mas, graças às iniciativas dos europeus, ela poderia ser seu futuro.

Para além dos maniqueísmos

Para ser eficaz, o diálogo deve submeter-se a uma dupla exigência: por um lado, deve reconhecer a diferença das opiniões envolvidas no intercâmbio, sem que seja imposto, de antemão, que uma delas constitui a norma, ao passo que a outra é considerada como desvio, atraso ou má vontade. Se alguém não está preparado para questionar suas próprias certezas e evidências, para colocar-se provisoriamente na perspectiva do interlocutor – correndo o risco de constatar que, nessa óptica, ele possa ter razão –, o diálogo torna-se inviável. Por outro lado, ele será estéril se os participantes não aceitarem um quadro formal comum para delimitar a discussão entre eles, se não estiverem de acordo sobre a natureza dos argumentos previamente aceitos e sobre a própria possibilidade de procurarem conjuntamente a verdade e a justiça.

Tal diálogo entre originários de diferentes países e diferentes culturas não se desenrola em um vácuo; além disso, é impossível suprimir os séculos de história que o precederam – período durante os qual os "países do medo" atualmente, dominaram os atuais "países do ressentimento". Estamos vendo, portanto, o tipo de exigências que podem ser apresentadas às elites políticas e intelectuais do Ocidente se elas estão dispostas a entabulá-lo. A condição prévia, neste aspecto, seria a de que elas deixem de se considerar como uma encarnação do direito, da virtude e da universalidade, comprovada precisamente por sua superioridade tecnológica; portanto, deixem de se posicionar, de saída, acima das leis e dos julgamentos dos outros. O direito de ingerência militar, reivindicado por algumas potências ocidentais, fundamenta-se unicamente na força; assim, corre o risco de levar a perceber os ideais defendidos pelos ocidentais – liberdade, igualdade, laicidade e direitos humanos – como um disfarce conveniente de sua vontade de poder e, portanto, de desqualificá-los. Convém insistir: não é possível promover a liberdade pela obrigação, nem a igualdade pela submissão. Se os políticos ocidentais pretendem que esses ideais permaneçam ativos, eles devem começar por retirar suas tropas dos países que estão sob sua tutela (atualmente, no

Iraque e no Afeganistão), fechar prisões ilegais e campos de tortura, além de contribuir para a instauração de um Estado palestino viável. Para que a população muçulmana desses países possa fixar sua atenção nas causas internas de seus dissabores, torna-se necessário suprimir as causas externas mais evidentes – aquelas cuja responsabilidade incumbe ao Ocidente.

Paralelamente, no interior dos países ocidentais – e, em particular, europeus –, seria necessário deixar de acreditar que seja possível contribuir para a difusão dos direitos humanos à sua volta ao assumir o papel de esforçado reparador de injustiças e de irrepreensível aconselhador. As dicotomias fáceis entre Luzes e Trevas, mundo livre e obscurantismo, amável tolerância e violência cega, fornecem-nos mais ensinamentos sobre a arrogância de seus autores que sobre a complexidade do mundo atual. Não há qualquer mérito a preferir o bem ao mal quando é a própria pessoa que define o sentido dessas duas palavras. Se esses campeões da justa causa desejam atrair os extraviados para seu próprio ideal, eles têm todo o interesse a adotar a atitude inversa: mostrar que eles sabem exercer a autocrítica, valorizar em seus interlocutores o que os torna mais próximos desse ideal. É mais honesto – e mais hábil – dissociar o preceito e a pessoa de quem o formula: no caso presente, do islã, lembrando simplesmente que a exigência de justiça ou o reconhecimento de pluralidade são valores que pertencem, também, à sua tradição.

Daí, não se segue, de modo algum, que esses países ocidentais devam renunciar aos princípios escolhidos como base para sua vida comum. A fim de ter a possibilidade de tratar os outros de maneira equitativa, tais valores – a soberania do povo, a liberdade do indivíduo, a afirmação dos direitos iguais para todos e o reconhecimento da pluralidade das sociedades humanas – não devem ser abandonados, mas fortalecidos. Em compensação, deve-se renunciar à visão redutora que, de maneira não propriamente exclusiva, mas predominante, se difunde na mídia e nos discursos oficiais a respeito do islã.

A redução em questão é tripla. Em primeiro lugar, a população muçulmana, contando com um bilhão de pessoas e habitando em numerosos países, é reduzida ao islã, como se, diferentemente de todos os outros grupos humanos, os muçulmanos fossem obrigados a submeter os mais insignificantes atos de sua existência ao aval da religião que, por sua vez, permanece a causa única de suas escolhas. Em seguida, o islã é reduzido ao islamismo: uma religião com catorze séculos que descreve uma via de realização espiritual é interpretada como o programa político de alguns grupos militantes na atualidade. Por último, o islamismo é reduzido ao terrorismo quando, afinal, ele pode adotar múltiplas vias de ação política que não transgridem as leis em vigor. Ora, Bin Laden não exprime a verdade do islã, do mesmo modo que Hitler não exprimia a do Ocidente; e, ainda menos, a de todos os muçulmanos. Praticar esse tipo de mutilações sucessivas serve os interesses dos extremistas contemporâneos que teriam a pretensão de ser considerados como os porta-vozes de uma imensa comunidade de crentes. Além de falsas, essas reduções são perniciosas: assim, um bilhão de muçulmanos são lançados nos braços de alguns milhares de islamitas e todos vivem sob a suspeita de serem terroristas.

Os amálgamas e as invectivas proferidas sem discriminação atiçam a hostilidade, em vez de atenuá-la, e afastam do objetivo pretendido. Seria necessário suprimir o uso do vocabulário peculiar à medicina quando se fala do islã e deixar de evocar o "contágio islâmico" ou os "muçulmanos contaminados": em segundo plano, perfila-se, fatalmente, a tentação das excisões cirúrgicas. Para impedir o surgimento de novos Bouyeri, deve-se deixar de considerar seu ato como a verdade do islã: apesar da afirmação de seus autores, tais comportamentos criminosos nada têm a ver com determinada religião ou cultura. Os dois participantes desse diálogo têm interesse em traçar uma linha de demarcação bastante clara entre identidade cultural e escolhas políticas, entre formas de espiritualidade e valores cívicos, incorporados nas leis. Graças a uma distinção desse gênero é que outros países não ocidentais souberam adotar os princípios do regime democrático sem terem sido obrigados a renunciar a suas tradições e costumes; a separação entre leis e valores, por um lado, e, por outro, cultura e espiritualidade, pode tornar-se, também no Ocidente, o ponto de partida de uma política adaptada à sociedade contemporânea.

Qualquer sociedade, como vimos, é pluricultural. De qualquer modo, nos dias de hoje, os contatos entre populações de origem diferente (em particular, nas grandes cidades), as migrações e as viagens, o intercâmbio internacional de informação são mais intensos do que nunca havia ocorrido anteriormente; e não existe qualquer motivo para a inversão dessa tendência. A boa gestão dessa pluralidade crescente implicaria, em vez da assimilação dos outros à cultura majoritária, o respeito pelas minorias e sua integração em um quadro de leis e de valores cívicos comuns a todos. Esse objetivo é importante porque tem a ver com a vida de toda a coletividade e, ao mesmo tempo, é acessível na medida em que não interfere nos costumes adotados na primeira infância, constitutivos de uma identidade de base, mas diz respeito às regras de vida que – é facilmente admissível – podem ser diferentes em cada país.

Em vez de confinar os muçulmanos em sua identidade religiosa, convém tratá-los com o respeito devido a todos os outros membros da comunidade. Com

efeito, a separação e o confinamento das culturas ou das comunidades estão mais próximos do polo da barbárie, ao passo que o reconhecimento mútuo entre elas é um passo em direção à civilização. Os recursos públicos devem aplicar-se, de preferência, ao que favorece a reunião em vez do isolamento: às escolas abertas a todos e que seguem um programa comum; aos hospitais que garantem o acolhimento de todos os pacientes sem discriminação de gênero, raça ou língua; aos transportes, trens, ônibus, aviões, em que é possível estar sentado ao lado de qualquer pessoa. Nunca será possível impedir que os indivíduos estejam, com mais naturalidade, no meio dos membros de sua comunidade, mas tal preferência tem a ver, efetivamente, com a vida privada: aliás, não compete ao Estado facilitá-la ou proibi-la.

Nenhum de nós será, em momento algum, inteiramente "integrado" à sociedade em que vive, e ainda bem; mas, sem uma integração de base no pacto social, o indivíduo fica condenado ao desespero e é impelido a recorrer à violência. Por sua vez, a sociedade tem interesse em tomar todas as providências para evitar que ele faça tal opção.

As sociedades marcadas pelo medo ou impregnadas de ressentimento estão, atualmente, em uma encruzilhada: elas podem favorecer ainda mais essas paixões ou tentar conter seus efeitos perversos. Se essas sociedades permanecem confinadas em uma relação dual, de rivalidade e de confronto, elas correm o risco de ilustrar, uma vez mais, a lei pressentida anteriormente: cada golpe desferido por um dos adversários provoca no outro um golpe de intensidade ainda maior. O medo de uns, em decorrência das agressões sofridas, leva-os a fortalecer seus ataques; por sua vez, o ressentimento dos outros, alimentado por humilhações do passado e presentes, vai conduzi-los a cometer atos ainda mais violentos e desesperados. Ora, atualmente, por intermédio da tecnologia, uns e outros dispõem de recursos de destruição, dotados de uma potência e de uma facilidade de utilização que nunca haviam sido atingidas anteriormente. Se não conseguirmos romper com esse confronto funesto, é a própria vida na Terra que estará sob ameaça. Para escapar aos atos bárbaros de uma magnitude assustadora, nossa melhor oportunidade consiste em nos libertarmos da influência, para uns, do medo e, para os outros, do ressentimento, além de tentarmos viver neste mundo plural em que a autoafirmação não passa pela destruição, nem pela submissão do outro. Não se pode hesitar em relação à escolha que se impõe. Chegou o momento em que cada um de nós deverá tomar suas responsabilidades: temos de proteger nosso frágil planeta e seus habitantes, tão imperfeitos, os seres humanos.

Agradecimentos

A todos aqueles que me ajudaram a refletir nas questões abordadas neste livro, seja no decorrer de conversações amigáveis ou em seus escritos e, mais particularmente, entre os vivos: Antoine Audouard, Ulrich Beck, Ian Buruma, Mohamed Charfi (falecido em 6 de junho de 2008), Anne Cheng, Régis Debray, François Flahault, Joseph Frank, Stephen Holmes, Nancy Huston, Annick Jacquet, Toshiaki Kozakai, Amin Maalouf, Geert Mak, Abdelwahab Meddeb, Dominique Moïsi, Danny Postel, Olivier Roy, Amartya Sen, Richard Wolin, Elisabeth Young-Bruehl, Slimane Zeghidour.

Índice onomástico e toponímico

Abderraziq, Ali 185, 187
Abel 32
Abu Ghraib 15, 127, 128, 137, 138, 145, 159
Afeganistão, afegãos 15, 110, 116, 138, 159, 169, 216, 224
África, africanos 44, 56, 82, 115, 130, 221
África do Norte 74, 82, 108, 203
África do Sul 13, 36, 100, 127, 132
África Negra 74, 82
Afro-americanos 86
Agenor 205
Al-Absi, Chaker 110
Al-Banna, Hassan 119
Alemanha, alemães 35, 40, 84, 110, 144, 152, 160
Alemanha Nazista, nazistas 35
Alemanha Oriental 9
Alexandre Magno 28
Ali la Pointe 132
Al-Qaeda 127, 128, 138, 169, 170
Alsácia 91
América do Norte, norte-americanos (cf. tb. Estados Unidos) 11, 104, 213
América Latina 13, 108, 131
Amsterdã 21, 150, 196
Anatólia 11
Angkor 59
Arábia, árabes 85, 122, 165, 186
Arábia Saudita 109, 123, 167
Arendt, Hannah 78
Argel 126, 144
Argélia, argelinos 79, 98, 124, 126, 131, 132, 134, 142, 144, 146
Argentina, argentinos 131
Aristóteles 143
Armênia, armênios 35
Ásia, asiáticos 115, 141, 178, 205
Ásia Menor 108
Atahualpa 70
Ataturk, Kemal 119
Atenas 52, 194, 196
Auden, Wystan 78
Aussaresses, Paul 135
Austrália, australianos 12
Áustria, austríacos 172s.
Averróis 60, 90, 178
Avicena 90
Aztecas 46, 70

Bach, Johann Sebastian 50, 61
Bacon, Francis 203
Bagdá 126-128
Bagram 15
Baker-Hamilton, Comissão 128
Barcelona 94
Barnavi, Élie. 62, 107, 110, 116
Bascos 73
Beccaria, Cesare 143
Beck, Ulrich 91, 209, 210, 218
Beduinos 63
Beethoven, Ludwig van 60
Belarus 221
Bélgica, belgas 19, 100, 172, 173
Bellow, Saul 61
Benjamin, Walter 58, 59
Bento XVI 176-182
Benveniste, Émile 41
Berberes 203
Berkeley 135
Berlim 18, 100, 105, 196, 213
Berr, Henri 57
Berry, Berrichons 50, 69
Bin Laden, Osama 108, 112, 116, 123, 154, 167, 225
Bizâncio (cf. tb. Constantinopla, Istambul) 204
Blair, Tony 125
Blocher, Christoph 172
Bollack, Jean 182
Bósnia, bósnios 73, 84
Borgonha 50, 218
Boswell, James 40
Bouyeri, Mohammed 150, 151, 225
Bradbury, Ray 45
Brasil, brasileiros 12, 13, 188
Brassens, Georges 49
Bréscia 100
Bretanha, bretões 47
Brooks, David 176, 180
Bruckner, Pascal 116
Bulgária, búlgaros 9
Burke, Edmund 202
Buruma, Ian 158
Bybee, Jay 135, 136

Caim 32
Cairo 114, 190
Camboja 35
Canadá, canadenses 74, 152
Caracalla 82
Caribe, caribenhos 197
Carlos Magno 210
Carlos V 210
Cartago, cartagineses 28
Catão 82
Cervantes, Miguel de 194
Charfi, Mohamed 122, 185, 187, 189
Charleroi 100
Charleston (Carolina do Sul) 140
Chile, chilenos 131
China, chineses 12, 13, 51, 103, 105, 106, 189, 197, 201, 203, 204, 209, 210, 213
CIA 136, 138, 143
Cícero 43, 82, 85, 92
Ciganos 35
Clausewitz, Karl von 126
Colombo, Cristóvão 202
Conche, Marcel 68
Condorcet, Nicolas de 52, 207
Confúcio 43
Constant, Benjamin 53, 81, 85
Constantinopla (ver, também, Istambul) 203
Copenhague 166, 174
Coreia, coreanos 13
Coreia do Norte 9
Creta, cretenses 205
Croácia, croatas 73
Cuaron, Alfonso 129
Cuba 138
Curdos 85

Dante Alighieri 60
Darwin, Charles 60
Debray, Régis 190
De Gaulle, Charles 188
Démeunier, Jean-Nicolas 42
Derschowitz, Alan 137
Descartes, René 171, 200
Dewinter, Filip 19
Diamond, Jared 76
Diderot, Denis 40, 208
Dinamarca, dinamarqueses 150, 159-161, 163, 165, 173
Dostoievski, Fedor 49
Doumer, Paul 57
Dreyfus, Alfred 172
Droit, Roger-Pol 30
Drumont, Édouard 172
Duran, Diego 70

Egito, egípcios 56, 59, 109, 119, 120, 167, 197
Eichmann, Adolf 52
Einstein, Albert 60
Elshtain, Jan Bethke 137
Erasmo de Rotterdam 150
Eratóstenes 28
Eslováquia, eslovacos 212
Espanha, espanhóis 70, 73, 100, 108, 202-204, 218
Esparta 27
Espinosa, Baruch 150, 162, 171
Esquimós 63
Estrabão 25, 28, 35, 47
Etiópia, etíopes 152
Estados Unidos (cf. tb. América do Norte) 9, 13, 15, 17, 19, 86, 94, 105, 114, 116, 123, 126, 128, 133, 135, 138-143, 149, 157, 209, 213-217
Eurípides 25, 26
Europa, europeus. 9, 13, 18, 31, 41, 54, 60, 61, 69, 84, 86, 89, 94, 103,

106, 115, 120, 138, 141, 149, 155, 160, 170, 173, 175, 179, 180, 182, 194-222, 243
Europa Ocidental 9, 97, 108, 220
Europa Oriental 9, 100, 104, 213
Extremo Oriente 63, 107, 112, 160

Fallaci, Oriana 60, 107, 112, 160, 194
Favret-Saada, Jeanne 160
Febvre, Lucien 57
Fenícia 205
Ferguson, Adam 40
Fídias 60
Filipinas, filipinos 142
Finkielkrault, Alain 64
Florença 53
Fortuyn, Pim 18, 150
França, franceses 9, 12, 14, 31, 40, 41, 50, 56, 59, 69, 70, 71, 73, 75-77, 79, 89-91, 95-101, 113, 126, 131, 132, 137, 144, 162, 173, 188, 191, 196, 199, 201, 202, 206, 208, 214, 218, 219
Francos 70, 900
Frattini, Franco 167
Freud, Sigmund 36

Galeno, Cláudio 178
Gália, gauleses 25-27, 46, 89, 99
Galileu (Galileo Galilei, dito) 60, 202
Gary, Romain 23, 32, 36, 67, 103, 114, 149, 193, 211
Gayssot, Jean-Claude 97
Gaza, Faixa de 174
Geertz, Clifford 39
Genebra 134
Génova 202
Ghufron, Ali 110
Girard, René 189
Goethe, Johann Wolfgang von 33, 49, 60, 194
Gonzáles, Alberto 135
Gourevitch, Philip 137
Grã-Bretanha (cf. tb. Inglaterra) 138, 215
Grécia, gregos 24, 26-28, 30, 52, 55, 75, 179, 195, 201, 205, 220
Greenberg, K. 137
Grimm (irmãos), Jacob e Wilhelm 60
Gross, Oren 137
Gruzinski, Serge 70
Guantánamo 15, 128, 138, 143, 159
Gutenberg, Johannes 203

Hafiz, Chams al-Din Muhammed 38
Hall, Edith 26
Herder, Friedrich 42, 43, 47, 49
Heródoto 26, 27, 55, 205
Hiroshima 55, 131
Hirsi Ali, Ayaan 150-158, 191
Hitler, Adolfo 108, 111, 117, 131, 160, 196, 210, 213, 225
Hobbes, Thomas 119, 126, 143
Holanda, holandeses 18, 150-152, 156, 159, 173, 218
Holbach, Paul Henry Thiry d' 40
Holmes, Stephen 110, 127, 143
Homero 60
Hortefeux, Brice 96
Humboldt, Wilhelm von 51
Hume, David 200, 204, 206
Hungria, húngaros 31
Hunos 30
Huntington, Samuel 21, 93, 103-108, 112, 115, 117, 118, 120, 123, 153, 160

Ibn Hazm 177
Índia, indianos 13, 28, 100, 103, 189, 197, 209
Índios da América 30, 70
Indochina, indochineses 56, 106
Indonésia, indonésios 105
Inglaterra, ingleses (cf. tb. Grã-Bretanha) 40, 73, 82, 200-202, 207, 218
Irã, iranianos 19, 109, 120, 159, 221
Iraque, iraquianos 15, 35, 94, 116, 127, 128, 131, 138, 156, 169, 181, 187, 224
Irlanda, irlandeses 25, 26, 74
Irlanda do Norte 112
Irving, David 163
Isabel de Castela 202
Islândia, islandeses 221
Istambul (cf. tb. Constantinopla) 111
Ítaca 82
Itália, italianos 41, 100, 173, 196, 200, 214
Iugoslávia, iugoslavos 84, 220

Jambet, Christian 178
Japão, japoneses 13, 61, 106, 108, 131, 188
Jaspers, Karl 132
Jerônimo, São 29
Jerusalém 108, 111, 194, 196
Jespersen, Karen 161
Jesus Cristo 30, 81, 164, 179, 180
João, São 178
João Paulo II 142
Jones, E. L. 201, 204

Kamtchatka 204
Kant, Emmanuel 33, 49, 54
Kantor, Tadeusz 51
Khayyam, Omar 60
Khomeiny, Ruhollah 120, 152, 172, 183, 186
Kjærsgaard, Pia 160
Klopstock, Friedrich Gottlieb 40
Kosovo, kosovares 84, 85, 138

Langewiesche, W.
Lartéguy, Jean 135, 142
Las Casas, Bartolomeu de 30, 31
Leibniz, Wilhelm Gottfried 41
Leonardo Da Vinci 60, 163

Le Pen, Jean-Marie 96, 113
Levi, Primo 130
Levinson, Sanford 137
Lévi-Strauss, Claude 38, 63, 64
Lewis, Bernard 104, 154
Líbano, libaneses 15, 116, 167, 205
Líbia, líbios 159
Londres 11, 18, 124, 125, 174, 196, 197, 215
Lorena 91
Los Angeles 114
Louisiana 218

Maalouf, Amin 81
Madri 18, 215
Magrebe, magrebinos 80, 221
Malinowski, Bronislaw 38
Mandela, Nelson 132
Manila 142
Manuel II, Paleólogo 177, 179
Maomé, O Profeta 21, 60, 109, 111, 150, 154, 155, 157, 159, 161, 166, 169, 170, 175, 177, 181, 186
Mao Tsé-Tung 52, 117
Marrocos, marroquinos 13, 221
Massu, Jacques 131, 132
Maududi, Abul Ala 119
Mauss, Marcel 57, 131, 132
McCarthy, Joseph 131
Meca 180
Meddeb, Abdelwahab 120, 178, 182
Médicis, Corte dos 52
Medina 180
Mediterrâneo 100, 155, 203, 205, 220
México, mexicanos 13, 70
Michelangelo 49, 60, 193
Milão 196
Mil e uma noites 60
Ming, Dinastia dos 204
Mirabeau, Honoré Gabriel 40
Moctezuma 70
Mohammed, Khaled Sheikh 136
Moïsi, Dominique 12
Molière 50
Mongólia, mongóis 12
Montaigne, Michel de 31, 41, 45, 143, 193
Montesquieu, Charles de Secondat 12, 41, 42, 62, 199, 205, 206
Morin, Edgar 171
Morris, E. 137
Moscou 11
Mourad, Abdul Hakim 143
Mouros 203
Mozart, Wolfgang Amadeus 49, 194
Mu Chi 51
Mukasey, Michael 136

Nagasaki 131
Nair, Sami 171
Napoleão Bonaparte 56, 76, 133, 210
Nasser, Gamal Abdel 120
Nazistas (cf. Alemanha Nazista) 79, 80, 88, 188

Newton, Isaac 60, 201
Nigéria, nigerianos 159, 174
Noruega, noruegueses 221
Nova York 116, 131
Nuremberga 36

OAS 76
Ocidente, ocidental 9, 13, 55, 78, 89, 103, 104, 106-108, 112, 113, 115, 118, 133, 152, 153, 169, 173, 184, 188-190, 204, 213
Omar Khayam 60
Omíadas 108
ONU (Organização das Nações Unidas) 101, 134, 139
Oriente, Oriente Médio, Oriente Próximo (cf. tb. Extremo Oriente) 108, 109, 203
Otan (Organização do Tratado do Atlântico Norte) 84, 215

Padilla, José 140, 141
Palestina, palestinos 84, 110, 116, 167, 169
Pamuk, Orhan 111
Paquistão, paquistaneses 13, 109, 119, 129, 186
Paris 11, 18, 113, 174, 190, 196
Pascal, Blaise 16, 41
Paulo, São 29, 30, 178
Pausânias 27
Pérsia, persas 24, 26-28, 54, 197, 206
Petraeus, David 145
Platão 25, 43, 60, 178
Polônia, poloneses 84, 137, 208
Porfírio 178
Portugal, portugueses 202, 204
Posner, Richard 137
Presley, Elvis 49

Qotb (Qutb), Sayyid 120, 122, 183
Québec, quebequenses 74
Quênia, quenianos 79, 152

Rafael 60
Ratisbona 21, 176, 182
Redeker, Robert 170
Rembrandt, Van Rijn 49, 150
Renan, Ernest 61, 91, 92
Reno 211
Reza, Yasmina 95, 96
Rif 11
Roma, romanos 28, 30, 47, 70, 82, 83, 99, 194-196, 200, 202, 206
Romênia, romenos 138
Rose, Flemming 161
Rotman, Patrick 146
Rotterdam 173
Rougemont, Denis de 194, 197
Rousseau, JeanJacques 31, 45, 48, 53, 132, 207, 218
Roy, Olivier 120, 184
Royal, Ségolène 96
Ruanda, ruandenses 35

Rushdie, Salman 152, 172
Rússia, russos (cf. tb. União Soviética) 13, 35, 51, 122, 188, 209, 213, 215, 220, 221

Safo 59
Saleem, Hina 100
Sallenave, Danièle 171
Sarkozy, Nicolas 95, 164, 171
Sartre, Jean-Paul 53
Schneider, Peter 100
Sen, Amartya 81, 86
Senegal, senegaleses 89, 105
Sérvia, sérvios. 73, 84, 85
Setif 131
Shakespeare, William 50, 53, 59, 61, 194
Sheik, Sadia 100
Sieyès, Emmanuel Joseph 94
Sihali, Mouloud 124
Síria, sírios 129, 167, 221
Sócrates 43, 59
Somália, somalis 151
Spender, Stephen 78
Spengler, Oswald 106
Stalin, Joseph 111, 117, 213
Stoiber, Edmund 164
Sudão, sudaneses 111, 123
Sudeste Asiático 13, 188
Suíça, suíços 173, 221
Sürücü, Hatun 100
Taha, Mahmoud Mohammed 187
Tailândia, tailandeses 136
Tchecoslováquia 84
Tchekhov, Anton Pavlovitch 50
Tchernobil 211
Tchetchênia, tchetchenos 110
Tertuliano 178
Tillion, Germaine 129, 131, 132, 155, 156
Tocqueville, Alexis de 126
Todorov, Tzvetan 24, 70
Tolstoi, Lev 49, 50, 60
Tomás de Aquino 178
Tonnelat, E. 41
Trinquier, Roger 135, 142
Turquia, turcos 35, 108, 186, 203, 220
Túsculo (Lácio, Itália) 82
Tutsi 35, 81
Tutu, Desmond 15, 77, 132

Ucrânia, ucranianos 84, 221
Unesco (Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura) 101
União Europeia 14, 17, 19, 21, 87, 92, 93, 97, 103, 140, 193, 198, 199, 204, 206, 208, 210-212, 213-217, 219-221
União Soviética, URSS, soviéticos (ver, também, Rússia) 9, 80, 84, 105, 108, 123, 213, 215, 216

Valéry, Paul 194, 195, 197, 203
Van Gogh, Theo 21, 150, 151, 154, 158
Van Gogh, Vincent 59
Veneza 196
Verdi, Giuseppe 60
Verdonc, Rita 151
Vermeer, Jan 150
Versalhes 126
Vico, Giambattista 41
Viena 196
Vietnã, vietnamitas 89
Voltaire, François Marie 42, 80, 170, 172, 200, 207

Xangai 11

Waal, Frans de 32
Washington (cidade) 19, 159
Waterloo 196
Weber, Max 156
Wielopole
Wilders, Geert 150

Yoo, John 135
Young-Bruehl, Elisabeth 133

Zanzibar 204
Zoroastro 43
Zweig, Stefan 88