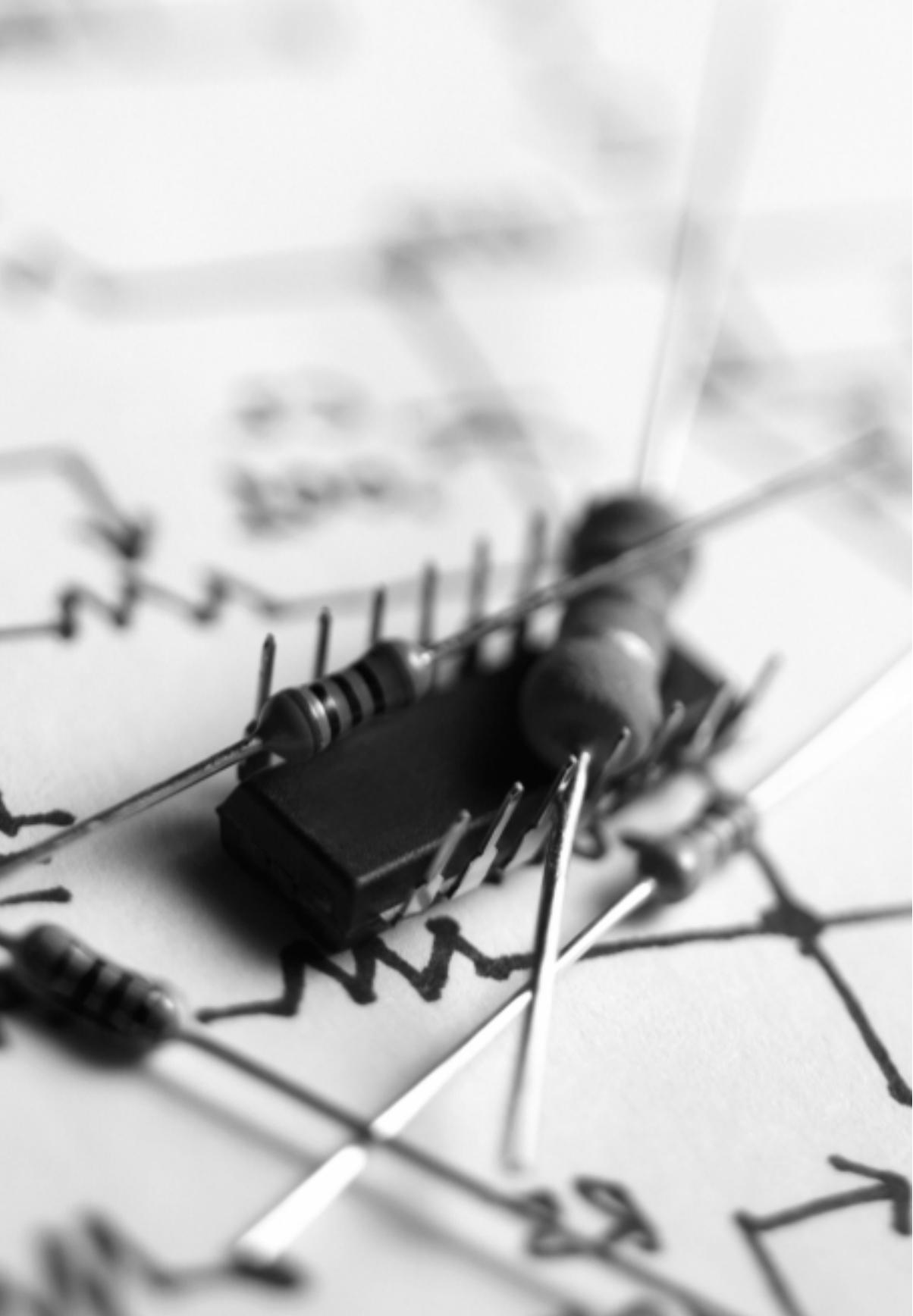


fórum

diversidades semióticas





Em defesa da semiodiversidade¹

ANTÔNIO RISÉRIO

Resumo Semiodiversidade é um conceito que denomina a esfera da vida que se refere particularmente ao reino dos signos. Embora tenha sido criado no contexto das discussões sobre a biodiversidade, ele compreende um amplo campo que é quase desconhecido. Contrariamente à biodiversidade, não é um termo da moda, ainda que abarque um amplo conjunto de problemas. As mais diferentes linguagens, signos e códigos culturais encontram lugar no domínio da semiodiversidade. Neste artigo a defesa da semiodiversidade é uma forma de preservar a vida humana neste momento da aventura do homem no planeta.

Palavras-chave semiodiversidade, biodiversidade, antropologia cultural.

Abstract Semiodiversity is a concept to denominate the sphere of life that refers, particularly, to the realm of signs. Although it has been created in the context of biodiversity, it assigns a wider territory, which is almost unknown. Contrary to biodiversity, it is not a 'trendy' term, even though embedding a much wider scope. The most different languages, signs and cultural codes can be found in the domain of semiodiversity. In this article, the defense of semiodiversity is a way to preserve human life at this moment of human adventure on Earth.

Key words semiodiversity, biodiversity, anthropological culture.

1. O presente artigo foi apresentado num debate no ciclo "Banco Nacional de Idéias", em 1995, por ocasião da conferência de Tzvetan Todorov no evento "Diálogo de Culturas", e publicado posteriormente no livro *A via Vico e outros escritos* (Salvador: Oiti, 1999). Edição esgotada.

Quando o assunto é diversidade cultural, dois sintagmas emergem automaticamente: “o outro” e “etnocentrismo”. Vou começar, portanto, com eles.

Façamos uma distinção ocasional entre “etnocêntrico” e “etnocentrista”. “Etnocêntrico” é aquele que encara o mundo pelo prisma de sua cultura; “etnocentrista”, quem absolutiza as práticas e os valores da cultura a que pertence. Nesse sentido, o “etnocentrismo” é uma perversão do “etnocêntrico”. Uma postura – e, se quiserem, uma caricatura. Claro: posso não pretender que os meus valores culturais sejam superiores aos demais, assim como ter consciência da projeção de meus esquemas de pensamento sobre culturas distintas da minha. O que não acredito é que seja possível colocar entre parênteses o prisma de minha cultura quando contemplo, por exemplo, o mundo asteca ou o mundo alemão. O “etnocentrismo” é descartável; o “etnocêntrico”, não. Consigo combater com alguma eficácia o etnocentrismo, mas sei que permanecerei etnocêntrico. Quando Vico dizia que era preciso alcançar a “suma ignorância”, para chegar à compreensão de modelos de pensamento distantes do nosso, ele estava anunciando uma meta desejável – e inatingível. A antropologia sabe que o que ela faz é interpretar interpretações. Ela instaura um campo de metaleitura. Ou seja: o antropólogo é um sujeito que lê, a partir do seu repertório conceitual, os esquemas causais-funcionais e as interconexões simbólicas estabelecidas primariamente por um determinado grupo ou sociedade. Ele não chega a uma cultura como fato de primeiro grau, mas se defronta, através de suas categorias mentais, com o que, por sua vez, já é um construto teórico. É por isso que Geertz diz que tudo o que podemos fazer é tentar “alargar os limites do discurso humano”. A crença na superação do etnocêntrico pode até ser útil. Mas é, certamente, enganosa.

Vejamos, então, “o outro”. A consciência da multiplicidade dos focos de cultura é uma conseqüência da ocidentalização do planeta. O “outro” é uma invenção do Ocidente. Verdade que a sua base é universal. São muitos os povos que se autodenominam “os seres humanos”. Mas foi a expansão ocidental sobre a superfície terrestre que produziu a sistematização dessa figura da alteridade. Foi preciso que o planeta se planetarizasse para que o outro fosse construído como problema, objeto inquietante para a reflexão sistemática. O outro surge assim como o não-europeu, o extra-ocidental. E o seu surgimento contribuiu para o avivamento e a radicalização das dúvidas do Ocidente sobre si mesmo. Isto é especialmente visível no campo artístico; na configuração do fenômeno das vanguardas estéticas. Na poesia, por exemplo, com as investidas letradas contra a chamada estrutura aristotélica da linguagem. Nas artes plásticas, com o cubismo e sua leitura estrutural da visualidade negroafricana. Ou na música – não exatamente na magnífica fantasia etnocentrista

de Stravinski, nos estereótipos de terror e o êxtase que movem as massas sonoras da “Sagração da Primavera”, mas na ruptura com o sistema tonal, nos ideogramas intelectuais de Webern, na música aleatória e mesmo no microtonalismo. Mas é claro que o fenômeno não se restringe à esfera estética, manifestando-se ainda na má-consciência burguesa, na ascensão do socialismo ou na teoria cultural freudiana, para dar apenas alguns exemplos.

A antropologia se firmou vendo a si mesma como “ciência do homem”, mas sendo, na prática, o estudo do outro – um vigoroso exercício intelectual para tentar dar algum sentido, em termos ocidentais, a sistemas não-ocidentais de cultura. Não é por outra razão que podemos ver a antropologia moderna, que se formalizou sob a regência de Malinowski, como uma práxis de ocidentais expatriados. Mas vieram os descentramentos – e o outro se fragmentou numa proliferação de inumeráveis contas de vidro. Para um chinês, o outro pode ser um sueco. Além disso, os antropólogos principiaram a antropologizar os seus próprios povos. A desencavar outros do próprio barro de que foram feitos. A superpovoar, de outros, o Mesmo. Transformaram-se assim, legionariamente, em detetives de uma alteridade onipresente, flagrando outros em cada esquina do planeta. E isso para não falar de outros como a mulher e o lesado cerebral. Como se não bastasse, a psicanálise banalizou um outro outro, o Inconsciente, o outro-dentro. Chegamos assim ao cúmulo: não só você é um outro, como há um outro em mim. Sinto-me, então, tentado a concluir que somos todos quase-outros no quase-mesmo. Ou a arquivar esse clichê do outro, essa explosão demográfica de outridades, e a concordar com o neomaracatu tropicalista: uns são, uns vão, uns dão, uns não, uns talvez, e não há ... outros. Deixemos então a vida dos outros – e vamos falar de uns. Quando nada, aboliremos uma nem sempre saudável dependência, para os propósitos compreensivos das leituras culturais, na medida em que o outro só existe em função de um mesmo. E isso até porque, se o outro foi uma invenção do Ocidente, cabe-nos agora perguntar o que é mesmo que queremos dizer quando dizemos “Ocidente”?

A resposta que me ocorre é que essa entidade global, a que chamamos Ocidente, é, na verdade, um movimento trans-histórico, extra-geográfico e pan-étnico. Anos atrás, Geoffrey Barraclough afirmou que o processo mais espetacular da história do século XX era a “revolta contra o ocidente”. Mas é preciso acrescentar que a “revolta contra o ocidente” foi feita em nome de valores ocidentais. E dizer isso é dizer tudo. “Se escrevemos a história das batalhas, o colonialismo é um fracasso. Basta porém escrever a história das mentalidades para percebermos que ele é a maior conquista de todos os tempos”, observou Christian Maurel, acrescentando que a “maior preciosidade” do processo colonial foi a “farsa da descolonização”.

Serge Latouche também viu o óbvio, ao dizer que o fim da supremacia branca não significou o fim da civilização ocidental. Pelo contrário, assistimos à mundialização do Ocidente. Daí a sua conclusão desconcertante:

O ocidente não é mais a Europa, nem a geográfica, nem a histórica; também não é mais um conjunto de crenças partilhadas por um grupo humano que perambula pelo planeta; nós nos propomos a lê-lo como uma máquina impessoal, sem alma e, de hora em diante, sem mestre, que colocou a humanidade a seu serviço.

Exagero, pode-se dizer – mas a planetarização do ocidente é um fato. O ocidente perdeu as batalhas, mas ganhou a guerra. Perdeu as terras, mas conquistou o imaginário. A ciência e a técnica substituíram soldados e administradores. E essa tecnociência ocidental, embora universalizável, não é neutra. Adotar a tecnologia ocidental implica assimilar um projeto de domínio da natureza e uma certa concepção do tempo. Ou seja: a introjeção de uma determinada racionalidade. O que ocorreu então foi uma mudança qualitativa no próprio caráter da conquista. Entre os séculos XVI e XX, impérios específicos puderam se desmantelar, mas, como diz Latouche, o confisco do planeta pelo ocidente foi definitivo. A ciência, a técnica e o mercado unificaram a Terra. Quando povos extraocidentais quiseram a modernização econômica, eles jogaram a toalha. E esse processo histórico já se consumou. O ocidente criou um projeto universal e, num caso extremo de identificação, tornou-se ele mesmo universal. Desbordou de sua base geográfica, histórica e antropológica. De modo que hoje podemos dizer que o planeta é ocidental. Estruturalmente ocidental. E isso numa tal intensidade que já estamos falando de coisas como, por exemplo, traços orientais do ocidente, especialmente em leituras do mundo japonês contemporâneo. Enfim, o ocidente triunfou. Mas, para isso, deixou de ser apenas branco e europeu, para ser também africano e asiático. Converteu-se assim num espaço imaginário. Numa entidade planetária. E disso não temos como fugir. Nenhum processo histórico-cultural é revogável. Ao contrário, a irreversibilidade da História se impõe ostensivamente mesmo ao mais distraído dos observadores.

E o Brasil? Bem, o Brasil vai entrar na roda na passagem do século XV para o XVI, quando o Ocidente ainda era localizável – isto é, identificava-se com a Europa, o mercantilismo, a cristandade. É certo que esse signo lingüístico – “Brasil” – já vinha circulando desde antes da implantação da empresa lusitana nos trópicos atualmente brasileiros. Ele faz parte da toponímia mítica do Ocidente, reluzindo no rol das utopias populares da Idade Média, para inclusive ser referido, modernamente, na poesia de Blake e no “Finnegans” de Joyce. Mas o Brasil Histórico, que aqui nos interessa, tem início com a travessia das naus cabralinas. Com os conquistadores

portugueses que descortinaram o seminomadismo e a antropofagia tupinambás – e para cá trouxeram, à bordo dos navios negreiros que feriram a sensibilidade poética de Heine, levas de africanos escravizados. Esse Brasil nasce, portanto, na antemanhã do processo de ocidentalização do mundo. É uma colônia de Portugal, como o México é da Espanha. Mas com uma diferença básica, que podemos assinalar recorrendo cautelosamente à tipologia dos povos da América, proposta por Darcy Ribeiro. Nesse esquema, Darcy distingue entre “povo testemunho” e “povo novo”. Um “povo testemunho” é formado por “representantes modernos de velhas civilizações autônomas sobre as quais se abateu a expansão européia”; e “novos” são os “povos americanos plasmados nos últimos séculos como um subproduto da expansão européia pela fusão e aculturação de matrizes indígenas, negras e européias”. Povos-testemunho são as populações mexicanas, mesoamericanas e andinas que descendem das civilizações asteca, maia e incaica, subjugadas traumáticamente pela conquista espanhola. Povo-novo é o brasileiro. Embora não acompanhe a argumentação geral de Darcy, seu evolucionismo de base marxista ou seu gosto por simplificações forçadas, acho que, no fundamental, ele está certo. Contemplando a realidade mexicana, vejo um povo-testemunho; ao pensar no Brasil, um povo-novo.

Tenochtitlan alguma marcava a paisagem brasileira. O que tivemos aqui, da aldeia euro-tupinambá de Caramuru à chegada dos africanos, foi a configuração de uma nova realidade socioantropológica. É certo que o que ocorreu foi um encontro assimétrico. Encontro de conquistadores e conquistados e, em seguida, de senhores e escravos. Mas havia margem de manobra, lugar para reinvenções institucionais, para a construção de mundos culturais paralelos, num processo de mestiçagem permanente, de miscigenação genética e simbólica, que se estende do nascimento da Cidade da Bahia ao exibicionismo tecnológico dos dias de hoje. Os negros foram sujeitos ativos e vitais de nossa história – e toda história é móvel, meândrica, plúrima. Assim, antes que fixar um quadro estático, congelando uma assimetria inicial, precisamos pensar no jogo dos signos, na dinâmica dos códigos e dos repertórios, no movimento incessante dos conjuntos culturais que nos constituíram. Pensar inclusive, para usar uma expressão de Gruzinski, nas “dialéticas do malentendido” que pontilham a nossa trajetória. Só não devemos cair na mistificação. O que temos hoje não é de modo algum a realidade de uma “democracia racial” – mas o mito dessa democracia, que aparece como um dos sonhos centrais do imaginário brasileiro. Construímos, em todo caso, um povo e uma cultura fundamentalmente mestiços, mas não uniformes – o que nos faz falar, no plural, de realidades brasileiras (coisa bem diversa, aliás, do “multiculturalismo” que desinquieta a Alemanha e os EUA). E assim vamos tecendo uma mensagem antropológica de

alcance planetário. Antonio Cícero sintetizou perfeitamente o quadro, quando disse que o paradoxo do Brasil está em, não tendo conseguido enfrentar problemas que muitos países já resolveram, ser capaz de oferecer a prefiguração da solução de problemas que poucos países conseguem enfrentar. Mas é claro que isso não foi feito sem uma relativização de práticas e valores culturais. Tivemos plasticidade cultural, condições históricas propícias, mas também uma espécie de propensão relativista, abrindo caminho a partir do próprio jogo das personalidades múltiplas que formam cada um de nós, mestiços, e do fato de tentarmos incorporar todos os nossos antepassados. Uma abertura relativizante e não um relativismo absoluto, por assim dizer. E é claro, também, que as coisas não se deram (nem estão se dando) sem luta.

Não vou fazer aqui uma defesa do relativismo cultural em si e muito menos do “relativismo permissivo” de que fala Gellner. Não posso solucionar, num passe de mágica, uma controvérsia milenar. Para mim, o problema é político. Mas, já que falei de Gellner, aponto uma diferença. Gellner distingue diversos fatores de reforço atual do relativismo, além de embuti-lo numa atmosfera geral de fim de milênio. Entre tais fatores estariam a expiação da culpa colonial e uma disposição anti-absolutista que emergiu no panorama norte-americano, em resposta a uma circunstância histórica específica. A observação é convincente. Os EUA sempre tenderam a absolutizar a sua cultura. Ao assumir uma liderança mundial, todavia, viram-se obrigados a meditar sobre os mais variados tipos de sociedade e cultura. Houve então um choque entre a tradição absolutizante e a multiplicidade concreta do mundo. Com isso, os norte-americanos ficaram embriagados de diversidade, tornando-se excepcionalmente receptivos ao relativismo hermenêutico. Mas note-se que tanto a expiação da culpa colonial quanto a embriaguez de diversidade, indigitadas por Gellner, dizem respeito à vida de países hegemônicos. O relativismo brasileiro é uma outra coisa. Tático ou estratégico, responde a circunstâncias histórico-culturais diversas. Tivemos dois momentos fundamentais na história das relações sócio-raciais no Brasil, no século XX. O primeiro, entre as décadas de 1920 e 1930; o segundo, entre as décadas de 1970 e 1980, culminando na mobilização em torno do centenário da Abolição. No primeiro, o neo-indianismo modernista, a reemergência dos trabalhos africanistas, o surgimento das “frentes negras”, a afirmação da música popular, a consolidação do candomblé, o nascimento do umbandismo, a projeção da escola barroco-mestiça de futebol, as obras de Freyre e Jorge Amado. No segundo, o movimento ganhou em extensão e radicalidade, sob os signos da nova realidade africana, do desenvolvimento de uma sociedade pluralista. Se, no primeiro momento, predominou a visão evolucionista, absolutismo cultural

mitigado no interior da luta “integracionista”, no segundo momento, o relativismo se impôs. E nunca antes, na história brasileira, tanta gente se mostrou disposta a encarar a nossa questão sócio-racial. Pareciam dizer, como no verso de Cazuza, “Brasil, mostra a sua cara”. Não se tratava de expiação de culpa colonial ou de embriaguez com uma diversidade externa, mas de promover um desrecalque interno, subvertendo hierarquias culturais em vigor. É claro que houve hipocrisia, culpa, ressentimento, oportunismo, cegueira. Como dizia Baldwin, ninguém pode fugir à patologia do país em que nasceu. Mas o ponto central é que o relativismo teve (e tem) uma função precisa entre nós, interferindo positivamente em nossa dinâmica sociocultural.

Participamos assim, à nossa maneira e em resposta à nossa experiência, da onda relativista internacional. Na verdade, podemos falar de dois momentos críticos cruciais e da nossa participação diferencial em ambos. A primeira onda se armou no final do século XIX, para arrebentar nos primórdios do século XX. Como subproduto da ocidentalização do mundo, tivemos a universalização fragmentária de sistemas culturais extra-ocidentais. Exotismos africanos e oceânicos invadiram a Europa e parecia que o espírito relativista de Montaigne havia triunfado, dinamitando a couraça anti-antropológica de Descartes. E essa abertura cultural da Europa repercutia entre nós, levando os escritores “modernistas” a atacar a fachada europeia da cultura brasileira e a sublinhar a variedade dos elementos que nos formaram. Sob esse aspecto (e sob outros mais), Casa-Grande & Senzala é a grande obra-prima do modernismo brasileiro. A segunda onda está acontecendo ainda agora, em plena “alta modernidade”, momento de radicalização universal das conquistas da modernidade. Nos encontramos de novo no avesso da assepsia cartesiana, que sonhou se ver livre das impurezas da cultura. Se a destruição da Torre de Babel pode ser vista como um mito explicativo da diversidade étnica, hoje temos ao mesmo tempo uma “língua franca” e a multiplicidade babélica. A conquista do respeito pela diversidade e os empenhos transculturais existem num contexto maior, desenhado também, entre outras coisas, pelo relativismo epistemológico e pela expansão mundial de uma sensibilidade antropológica. E o confronto está nas ruas, como se vê pelo neofascismo europeu, crescendo na convergência do desemprego e da migração. No Brasil, acho que – em vez de perder tempo tentando transplantar os impasses do chamado “multiculturalismo”, com os seus conflitos étnicos e os seus processos de “guetização”; seu caráter de, digamos assim, multiapartheid “leftwing” –, temos uma oportunidade imperdível para lidar com a mestiçagem. Se Freyre mistificou senhorialmente o fenômeno mestiço, a reação a ele tentou eliminar o problema, inclusive com a tentativa de transplante da dicotomização norte-ameri-

cana do espectro racial, cristalizada na “hypo-descent” rule. Nos dois casos, por deformação ou eclipse, a realidade não foi discutida de forma aberta, direta e íntegra. Somos, no entanto, mestiços. E mestiçagem, aviso, não é sinônimo de homogeneidade. Não exclui o plúri, o anti, o trans.

Por fim, quero dizer que vejo a questão da diversidade cultural num contexto amplo. Em meio ao imenso rol de problemas e desequilíbrios planetários, com o açoite da pobreza queimando no corpo do mundo, vou me dar ao luxo de destacar aqui três grandes questões. Preservar um humano é uma delas. Preservar a biosfera é outra. Mas, além da biodiversidade, temos que preservar também a semiodiversidade. Quando falo na preservação de uma natureza humana, penso no perigo que estamos desconsiderando, ao subestimar as perspectivas da engenharia biológica. Admitindo que o planeta dure mais cem anos, alguém tem idéia do que poderá acontecer nesse terreno? E se o planeta durar mais cinco séculos? O sociólogo Edward Wilson, que não acredita que a espécie tenha qualquer finalidade extragenética, acha que estamos no limiar da decisão do quanto desejamos permanecer humanos. Sem saber o que vem por aí, temos que nos antecipar com base até mesmo no que Hans Jonas chama “heurística do medo”. Quanto ao problema ecológico, concordo com os que pensam que fantasias arcaizantes estão fadadas ao fracasso: não é possível pensar na preservação/reconstrução da natureza fora do quadro dos recursos tecnológicos hoje disponíveis. Mas – e aí é que está o ponto central – essas questões passam pela cultura. Pela dimensão simbólica da vida social. Para dizer o óbvio, liberdade e ética inexistem fora do reino dos signos. Toda ética traz, como seu fundamento, uma construção antropológica. E é justamente a semiodiversidade, a existência neobabélica, que faz a amplitude do arco de perguntas e respostas possíveis, coisa fundamental nesse momento da aventura humana na Terra.

ANTÔNIO RISÉRIO é escritor, poeta e antropólogo. Participou da implantação da televisão educativa na Bahia, foi um dos criadores (e diretores) da Fundação Gregório de Matos, criou e coordenou o Cerne (Centro de Referência Negromestiça) e realizou assessorias para assuntos do meio ambiente e da saúde. É autor de *Carnaval Ijexá* (1981); *Caymmi: uma utopia fora de lugar* (1993); *Textos e tribos: poéticas extraocidentais nos trópicos brasileiros* (1993); *Avant-Garde na Bahia* (1996); *Oriki Orixá* (1996); *Ensaio sobre o texto poético em contexto digital* (1998); além de inúmeros ensaios.

Artigo recebido em novembro de 2001