

PATRIOTAS COSMOPOLITAS*

Kwame Anthony Appiah

Meu pai era um patriota ganense. Certa vez ele publicou uma coluna no *Pioneiro*, nosso jornal local em Kumasi, sob o título "Vale a pena morrer por Gana?", e sei que a resposta de seu coração era sim.¹ Mas ele também amava Achanti, a região de Gana onde ele e eu crescemos, um reino absorvido na colônia britânica que, depois, transformou-se em uma república pluriétnica, um antigo reino que ele e seu pai amaram e serviram. Ademais, como muitos nacionalistas africanos de sua classe e geração, ele sempre amou uma abstração encantada chamada África.

Quando meu pai morreu, minhas irmãs e eu achamos uma nota que ele havia rabiscado e jamais acabado, últimas palavras de amor e sabedoria para seus filhos. Depois de um breve lembrete sobre a nossa dupla ancestralidade — em Gana e na Inglaterra — escreveu: "Lembrem-se de que vocês são cidadãos do mundo". E prosseguiu nos dizendo que isso significava que, não importando onde escolhêssemos viver — e, como cidadãos do mundo, poderíamos viver em qualquer parte —, deveríamos ter certeza de deixar tal lugar "melhor do que o encontramos".

"No meu íntimo mais remoto", dizia, "está um grande amor pelo gênero humano e um desejo enorme de ver a humanidade, sob os desígnios de Deus, cumprir seu destino maior".

A calúnia favorita que os nacionalistas estreitos assacam contra nós, cosmopolitas, é dizer que não temos raízes. Mas meu pai acreditava num cosmopolitismo enraizado ou, se preferem, num patriotismo cosmopolita. Tal como Gertrude Stein, ele acreditava que as raízes não tinham sentido se não se pudesse carregá-las consigo. "A América é minha pátria e Paris minha cidade natal", disse Stein (1940, p. 61). Meu pai a teria entendido. Nós, cosmopolitas, enfrentamos uma litania familiar de objeções. Alguns, por exemplo, se queixam que nosso cosmopolitismo é parasitário. Onde, perguntam, poderia Stein ter obtido suas raízes num mundo inteiramente cosmopolita? De onde, em outras palavras, proviria toda a diversidade que celebramos se no mundo só houvesse cosmopolitas?

A resposta é direta: o patriota cosmopolita pode entreter a possibilidade de um mundo no qual todos são cosmopolitas enraizados, têm todos um lugar seu, com suas peculiaridades culturais, mas sentem prazer em estar em outros, diferentes, lugares que são de outras, diferentes, pessoas. O cosmopolita também imagina que em um mundo assim nem todos acharão melhor ficar em sua pátria natal, de modo que a circulação de pessoas entre localidades diferentes envolverá não apenas turismo cultural (de que o cosmopolita admite desfrutar) mas imigração, nomadismo, diáspora. No passado, estes processos foram muitas vezes o resultado de forças que deploramos: os antigos imigrantes eram em geral refugiados e antigas diásporas muitas vezes começaram com exílios involuntários. Mas o que pode ser odioso, se coagido, pode ser celebrado quando flui da livre decisão de indivíduos ou de grupos.

Num mundo de patriotas cosmopolitas, as pessoas aceitariam a responsabilidade cidadã de nutrir a cultura e a política de seus lugares. Muitos, sem dúvida, viveriam a vida nos lugares que os moldaram; e esta é uma das razões porque as práticas culturais locais se sustentariam e seriam transmitidas. Mas muitos mudariam; e isto significa que também as práticas culturais viajariam (como aliás sempre viajaram). O resultado seria um mundo no qual cada forma de vida humana seria o resultado de processos duradouros e persistentes de hibridização cultural; um mundo, neste aspecto, muito parecido com o mundo em que vivemos.

Atrás da objeção de que o cosmopolitismo é parasitário há, em todo caso, uma ansiedade que é preciso dissipar: um mal-estar causado por uma estimativa exagerada do ritmo de desaparecimento da heterogeneidade cultural. No sistema global de trocas culturais há, sem dúvida, processos algo assimétricos de homogeneização em curso, e há formas de vida humana em extinção. Nenhum destes processos é particularmente novo, mas sua velocidade e alcance certamente são. No entanto, enquanto formas culturais desaparecem, novas formas são criadas, e criadas localmente, o que significa que têm justamente a inflexão local que os cosmopolitas celebram. O desaparecimento de formas culturais é consistente com uma rica variedade de formas de vida humana justamente porque novas formas

culturais, que diferem entre si, estão sendo também criadas o tempo todo. Cosmopolitismo e patriotismo, diferentemente do nacionalismo, são ambos sentimentos mais que ideologias. Diferentes ideologias políticas podem ser consistentes com ambos. Alguns patriotas cosmopolitas são conservadores e religiosos; outros são socialistas de extração laica. O cosmopolitismo cristão é tão velho quanto a cristianização do império romano, através da qual o estoicismo passou a ser uma força dominante na ética cristã. (Na mesinha de cabeceira de meu pai estavam, lado a lado, Cícero e a *Bíblia*. Só alguém que ignore a história da Igreja veria nisto uma expressão de lealdades em conflito). Mas eu sou um liberal, e tanto o cosmopolitismo quanto o patriotismo, como sentimentos, podem parecer difíceis de se acomodar aos ideais liberais.

O patriotismo freqüentemente desafia o liberalismo. Liberais que não aceitam que o Estado se posicione em relação às diferentes concepções de vida de seus cidadãos são considerados incapazes de valorar um Estado que celebra a si mesmo: os que se consideram a si mesmos patriotas, ao menos aqui na América, desejam muitas vezes que a educação e a cultura públicas alimentem as chamadas do ego nacional. Os patriotas parecem também especialmente sensitivos, nos dias que correm, aos arranhões à honra nacional, ao ceticismo acerca de uma historiografia nacionalista apologética; em resumo, à reflexão crítica sobre o Estado, que nós, liberais, com nossa concepção instrumental, estamos sempre prontos a nos engajar. Nenhum liberal diria "minha pátria, certa ou errada" porque o liberalismo envolve um conjunto de princípios políticos que um Estado pode não cumprir; e o liberal não deve nenhuma lealdade a um Estado não-liberal, principalmente porque os liberais valoram mais as pessoas que as coletividades.

Tal objeção patriótica ao liberalismo pode, entretanto, também ser feita ao catolicismo, ao islamismo, a quase todas as perspectivas religiosas; de fato, à toda perspectiva, inclusive ao humanismo, que avoque uma autoridade moral superior a uma comunidade política particular. E a resposta a isto consiste em afirmar, primeiro, que alguém que ama princípios pode também amar a pátria, a família, amigos; e,

segundo, que um verdadeiro patriota aquilata o Estado e a comunidade em que vive a certos padrões, tem para eles certas aspirações morais, e que tais aspirações podem ser liberais. O desafio cosmopolita ao liberalismo começa com a alegação de que os liberais têm estado muito preocupados com a moralidade no interior dos Estados-nação. A teoria da justiça de John Rawls, que inaugurou a reformulação moderna do liberalismo filosófico, deixou para mais tarde as questões sobre a moralidade internacional. Como desenvolver a pintura rawlsiana numa direção internacional é uma preocupação corrente dos profissionais da Filosofia Política. O cosmopolita provavelmente argüirá que tal ordem de prioridade está totalmente errada.²

Está perfeitamente bem defender e lutar pelo liberalismo em um dado país (o seu próprio); mas se este país, em suas operações internacionais, apóia ou mesmo tolera regimes não-liberais, então se cometerá um erro, o cosmopolita argüirá, porque não se terá levado suficientemente em conta o valor da vida humana. Os liberais tomam como óbvio que somos todos iguais, que temos todos certos direitos inalienáveis, e parecem imediatamente preocupados em zelar pelos direitos dos ramos locais da espécie, esquecendo — esta é a crítica dos cosmopolitas — que seus direitos importam apenas como direitos humanos e, portanto, importam na medida em que os direitos dos estrangeiros também importam.³

Certamente esta é uma objeção dirigida mais à prática que à teoria do liberalismo (e, como argumentarei adiante, os cosmopolitas têm razão ao se preocuparem também com os Estados). No cerne da representação liberal da humanidade está a idéia de igual dignidade de todas as pessoas: o liberalismo se desenvolve a partir de uma crescente certeza da inadequação da velha imagem da dignidade como propriedade de uma elite. Nem todas as sociedades pré-modernas tiveram elites hereditárias, como atesta o exemplo dos eunucos que governaram o império otomano. Mas foi apenas na Idade Moderna que surgiu a idéia de que cada um de nós, ao nascer, é merecedor de igual respeito, mérito que podemos eventualmente perder por mau comportamento, mas que de outro modo permanece conosco por toda a vida.

Esta idéia de dignidade igual de todas as pessoas pode ser fraseada de diferentes modos, mas fundamenta sempre a crença em uma democracia de direitos ilimitados; a renúncia ao sexismo, ao racismo, ao heterossexismo; o respeito à autonomia dos indivíduos, que resiste à vontade do Estado de nos moldar segundo a concepção alheia do que seja bom para nós; e a noção de direitos humanos — direitos possuídos por seres humanos como tais — que está no núcleo da doutrina liberal.

Seria, entretanto, incorreto confundir cosmopolitismo com humanismo, posto que o cosmopolitismo não se reduz ao sentimento de que os outros importam. O cosmopolita também celebra o fato de haver *diferentes* modos locais de ser; o humanista, ao contrário, é consistente com o desejo de homogeneidade global. O humanismo pode ser harmonizado com sentimentos cosmopolitas, mas pode também conviver com um anseio abafado de uniformidade.

Um cosmopolitismo do tipo que estou defendendo pode resumir sua agenda assim: valorizamos a variedade de formas humanas de vida social e cultural; não desejamos nos tornar todos parte de uma cultura global homogênea; e sabemos que isto significa que haverão também diferenças locais (tanto intra quanto inter Estados) de moralidade. Na medida em que tais diferenças possam ser contidas em certos padrões éticos — na medida, principalmente, em que as instituições políticas respeitem os direitos humanos básicos — estamos felizes em deixá-las prosperar.

Parte do que a dignidade igual de todas as pessoas significa para um liberal decorre do fato de respeitarmos, em si mesmas, as decisões autônomas das pessoas, mesmo quando julgamos que não são decisões acertadas — ou simplesmente escolhas que nós mesmos não faríamos. Este é um princípio liberal que se amolda bem ao sentimento cosmopolita de que a diferença cultural humana é altamente desejável. O requisito de que o Estado respeite os direitos humanos fundamentais é, em conseqüência, muito estrito. Ele elimina os Estados que pretendem constranger as pessoas além do necessário para garantir uma vida comum. Associações voluntárias, produtos de filiações autônomas, podem demandar bastante de seus membros, desde que

respeitem o direito de desassociação (um direito que é dever do Estado assegurar). Deste modo, eu posso me prender a um voto de obediência, desde que eu retenha minha autonomia: ou seja, desde que, se eu decidir que não posso mais obedecer, a pessoa a quem devo obediência seja forçada a me desobrigar. A ampla liberdade de contrato — e a garantia estatal do cumprimento dos contratos feitos livremente — é vista corretamente como uma prática liberal, reforçando as decisões autônomas de indivíduos livres; mas nem todo contrato pode ser garantido por um Estado que respeita a autonomia — em particular, aqueles contratos em que uma parte abdica de sua autonomia.⁴

Em resumo, quando as ações estatais possibilitam o exercício de decisões autônomas, meu liberal típico dará vivas. O cosmopolitismo pode também conviver feliz com este individualismo liberal. O ideal cosmopolita — leve suas raízes consigo — significa que as pessoas são livres para escolher as formas locais de vida humana em que querem viver.

O patriotismo, como os comunitaristas gastaram muito tempo nos lembrando recentemente, refere-se às responsabilidades e aos privilégios decorrentes da cidadania. Mas é também, e principalmente, como venho sugerindo, menos uma questão de ação — de prática moral — e mais um sentimento; se há uma emoção a que a simples menção da palavra "pátria" nos remete, esta é orgulho, certamente. Quando se escuta o hino nacional, quando a equipe nacional vence, quando o exército nacional se impõe, é então que se sente o frio na espinha, a excitação elétrica, a emoção de pertencer ao lado vencedor. Mas os patriotas são também os primeiros a sentir a vergonha nacional; os patriotas sofrem quando seu país elege os líderes errados ou quando seus líderes prevaricam, vociferam, pantomimam ou traem os "nossos" princípios. O patriotismo tem a ver com o que o diplomata e acadêmico liberiano do século passado, Edward Blyden, chamou memoravelmente, certa vez, de "poética da política", que é o sentimento "das pessoas a quem somos ligados" (Blyden, 1887, p. 226). São o sentimento e os laços que importam, e não há por que supor que todos neste

mundo complexo e eternamente mutante terão suas afinidades e suas paixões focadas em um só lugar.

O exemplo de meu pai demonstra para mim, mais que qualquer argumento abstrato, as possibilidades que os adversários do cosmopolitismo negam. Nós, cosmopolitas, podemos ser patriotas, amar nossos países (não apenas os países onde nascemos, mas aqueles onde crescemos e aqueles onde vivemos); nossa lealdade à humanidade — unidade tão vasta e tão abstrata — não nos priva da capacidade de nos ocupar com as vidas próximas.

Mas o exemplo paterno me faz suspeitar do argumento pretensamente cosmopolita contra o patriotismo (o patriotismo ganense de meu pai, que quero defender), que alega que a nacionalidade é, nas palavras refinadas de Martha Nassbaum, "uma característica moralmente irrelevante". A autora argumenta que, "[...] admitindo que uma fronteira moralmente arbitrária tal como é a fronteira nacional exerça um papel profundo e formador em nossas deliberações, estamos nos privando de qualquer princípio legítimo para convencer os nossos concidadãos de que eles devem se dar as mãos [por cima das] fronteiras de etnicidade, classe, gênero e raça" (Nassbaum, 1994, pp. 3 e 6).

Só posso expressar o que considero errado neste raciocínio se insistir aqui na distinção entre Estado e nação.⁵ Tal indistinção é perfeitamente natural para uma pessoa moderna — mesmo depois de Ruanda, Sri Lanka, Amritsar, Bósnia, Azerbeidjã. Mas a junção da nação ao Estado no Iluminismo teve a intenção de moldar as fronteiras arbitrárias dos Estados em conformidade com as fronteiras "naturais" das nações; a idéia de que as fronteiras de uma são arbitrárias ao passo que as da outra não o são é bastante fácil de captar uma vez que se o diga.

Não que eu queira endossar esta maneira essencialmente herderiana de pensar: as nações nunca preexistem aos Estados.⁶ Uma nação — numa definição frouxa e não filosófica — é uma "comunidade imaginada" de cultura, ou a ancestralidade ultrapassando a escala dos contatos face a face e buscando expressão política para si mesma.⁷ Mas

todas as nações que eu conheço que não foram coevas de Estados foram legados de antigos arranjos estatais — tal como Achanti no que se tornou posteriormente Gana; tal como a Sérvia e a Croácia no que foi a Iugoslávia.

Quero, de fato, distinguir nação de Estado para argumentar num sentido inteiramente oposto ao de Herder, a saber: se um dos termos é totalmente arbitrário, este não é o Estado mas a nação. Posto que os seres humanos vivem em ordens políticas menores que a espécie, e posto que é no interior destas ordens políticas que as questões de direito público são argüidas, discutidas e decididas, o fato de sermos concidadãos — membros de uma mesma ordem política — não é de modo algum arbitrário. É por isto que a crítica dos cosmopolitas ao foco liberal sobre o Estado é exagerada. É justamente porque a variedade cultural que o cosmopolitismo celebra depende da existência de uma pluralidade de Estados que precisamos os levar a sério.

A nação, por outro lado, é arbitrária não no sentido de que podemos descartá-la em nossas reflexões morais. É arbitrária no sentido radical do termo, porque, na definição lapidar do *Dicionário de Oxford da língua inglesa*, "depende de nossa vontade, de nosso bel-prazer". As nações geralmente importam mais para as pessoas que os Estados: a Sérvia monoétnica faz mais sentido para alguns que a Bósnia pluricultural; uma Ruanda hutu (ou tutsi) faz mais sentido para outros que uma cidadania pacífica compartilhada pelos hutu e os tutsi; apenas quando a Grã-Bretanha e a França tornaram-se nações-Estados os cidadãos comuns passaram a cultivar ser inglês ou francês. Mas observem que as nações importam porque elas importam para as *pessoas*. As nações importam moralmente, quando importam, pela mesma razão que o futebol ou a ópera importam, isto é, como coisas desejadas por agentes autônomos, cujos desejos autônomos devemos respeitar e levar em consideração mesmo se nem sempre podemos aprová-los.

Os Estados, por outro lado, importam moralmente, intrinsecamente. Importam não porque as pessoas se interessam por eles mas porque eles regulam nossas vidas através de formas coercitivas que requererão sempre justificativas morais. As instituições estatais importam

porque são necessárias para muitos propósitos modernos e porque deixam margem a um grande potencial de abuso. Como Hobbes expressou, em passagem famosa, o Estado, para cumprir suas tarefas, necessita monopolizar certas formas autorizadas de coerção, e o exercício desta autoridade exige justificativas (muitas vezes não atendidas) mesmo em lugares, como em sociedades pós-coloniais, onde muitos não nutrem sentimentos positivos em relação ao Estado.

Não há, portanto, necessidade de o cosmopolita argüir a arbitrariedade do Estado nos moldes que eu fiz com relação à nação. Há muitas razões para pensar que viver em comunidades políticas que não englobem toda a espécie é melhor para nós do que nos vermos engolfados num único Estado mundial: uma cosmópole onde nós, cosmopolitas, seríamos não figurativos mas cidadãos plenos. De fato, é justamente a celebração da variedade cultural — dentro e entre Estados — que distingue o cosmopolita de outros herdeiros do humanismo iluminista.

É porque os humanos vivem melhor em menor escala que devemos defender não apenas os Estados, mas as regiões, as cidades, as ruas, os negócios, as corporações, as profissões, as famílias *qua* comunidades, como círculos entre muitos círculos menores que são esferas apropriadas de interesse moral. Devemos, em resumo, como cosmopolitas, defender os direitos dos outros de viver em Estados democráticos, com ricas possibilidades de associação entre e através fronteiras; Estados dos quais eles possam ser cidadãos patrióticos. E, como cosmopolitas, podemos reivindicar este direito para nós.

O pensamento fundamental do cosmopolitismo que eu defendo é que a liberdade de alguém criar-se a si mesmo — a liberdade que o liberalismo celebra — requer um leque de opções socialmente transmitidas das quais possamos inventar aquilo que viemos a chamar de nossas identidades. Nossas famílias e escolas, nossas igrejas e templos, nossas associações profissionais e clubes, provêem dois elementos essenciais para o estojo de instrumentos da autocriação: primeiro, elas provêem identidades já prontas — filho, amante, esposo, doutor, professor, metodista, trabalhador,

muçulmano, torcedor do Yankee, *mensch*² — cujas formas são constituídas por normas e expectativas, estereótipos e demandas, direitos e obrigações; segundo, elas nos fornecem uma linguagem para pensar estas identidades e com a qual podemos formar novas identidades.

Deixem-me dar um exemplo para tornar concretas estas abstrações. A Inglaterra do século XVII dotou os ingleses com identidades de gênero tais como homem e mulher; a partir destas identidades prontas, e tomando de empréstimo muitas idéias acerca de sexo, gênero e vida social, os homens urbanos que criaram a cultura *molly* de Londres — que é uma ancestral das identidades *gays* da Europa Ocidental moderna — criaram uma nova identidade como *molly*, que interpretava o desejo sexual por homens em um homem como evidência de que ele era, sob certos aspectos, uma espécie de mulher (ver Norton, 1992). Esta é, de fato, uma história muito simplificada: o que aconteceu realmente foi que a identidade *molly* moldou uma nova opção de gênero para pessoas que eram morfológicamente machos, uma opção que os permitiu expressar desejo sexual por outros homens através de feminização, de travestimento e da adoção de nomes próprios femininos.

Mas, como este caso deve deixar meridianamente claro, nossas vidas sociais dotam-nos de uma grande variedade de recursos para a autocriação: pois mesmo quando estamos criando identidades novas e contranormativas, são as velhas identidades normativas que provêem a linguagem e as experiências. Uma nova identidade é sempre uma pós-alguma-velha-identidade (no sentido já familiar de pós, pelo qual o pós-modernismo é possível pela presença mesma do modernismo que ele desafia) (ver Appiah, 1991). Se, como alguns mamíferos, vivêssemos com nossos parentes apenas o tempo suficiente para sermos fisicamente independentes, teríamos um leque tremendamente empobrecido de ferramentas conceituais e molduras institucionais para desenvolver nossa autonomia.

Tais contribuições conceituais e institucionais são tremendamente importantes, mas seria um erro filosófico não mencionar que é a vida social moldada (mas não

determinada) pelo Estado — particularmente na forma de uma moderna economia de mercado — que provê as condições materiais que possibilitam tal desenvolvimento para um número crescente de pessoas, especialmente no mundo industrializado.

Dentre os recursos assim disponíveis na nossa forma contemporânea de vida social está o que podemos chamar de identidade nacional, uma forma central para a possibilidade de um patriotismo moderno. Eu desejo inquirir agora como, para um patriota cosmopolita, devemos entender a identidade nacional e, mais particularmente, qual o papel reservado, nesta identidade, à cultura nacional.

Há um modelo possível de cultura nacional, o qual chamaremos de fantasia tribal. Existe um tipo ideal — ou seja, imaginário — de sociedade de pequena escala, tecnologicamente simples, de contatos face a face, cujo número maior de interações se dá com pessoas que conhecemos, a qual chamamos habitualmente de tradicional. Em tal sociedade, todos os adultos falam a mesma língua. Todos compartilham um vocabulário, uma gramática e um sotaque. Ainda quando existam certas palavras cujo significado não é conhecido por todos — nomes de ervas medicinais, a linguagem de certos rituais religiosos —, a maioria delas é conhecida por todos. Compartilhar uma linguagem é participar de um conjunto complexo de expectativas e significados; mas nesta sociedade não é apenas o comportamento lingüístico que é coordenado através de expectativas e significados conhecidos universalmente. As pessoas compartilharão um entendimento de muitas práticas — casamentos, funerais, outros ritos de passagem — e compartilharão amplamente pontos de vista acerca das teceduras dos mundos social e natural. Mesmo aqueles que são céticos acerca de elementos particulares de crenças saberão, entretanto, o que se supõe que todos devem acreditar e o saberão em detalhes suficientes para se comportarem, freqüentemente, como se eles próprios também acreditassem.

Ponto similar também se aplica para muitos valores de tais sociedades. Pode acontecer que algumas pessoas, ou

mesmo alguns grupos, não compartilhem os valores que são enunciados em público e ensinados às crianças. Mas, mais uma vez, os valores padrões são universalmente conhecidos, e mesmo aqueles que não os compartilham sabem como devem se comportar em conformidade com eles e provavelmente o farão a maior parte do tempo. Em tal sociedade tradicional, podemos chamar de *cultura comunal* suas crenças, valores, signos e símbolos compartilhados; não no sentido, para insistir num ponto crucial, de que todos no grupo realmente acreditem nas crenças e valores, mas no sentido de que todos sabem o que significam e todos sabem que são amplamente aceitos na sociedade.

Há uma segunda característica crucial da cultura comunal na fantasia tribal: tal cultura está no cerne da cultura de cada indivíduo e de cada família.¹⁰ Quero dizer com isto não apenas que, para cada indivíduo, a cultura comunal abrange parte considerável de sua cultura — os valores, crenças, signos e símbolos socialmente transmitidos que povoam suas vidas mentais e moldam sua conduta —, mas também que, não importa que outras qualificações, crenças, valores ou entendimentos socialmente transmitidos eles tenham, a cultura comunal provê a maioria daqueles que, para eles, são os mais importantes.¹¹ Onde a cultura comunal de um grupo está também no cerne da cultura de um indivíduo, podemos dizer que este indivíduo está centrado sobre a cultura comunal; o que significa, em parte, que aqueles assim centrados pensam a si mesmos como uma coletividade e pensam a coletividade como consistindo de indivíduos para quem uma cultura comum é central.¹²

Ora, os cidadãos de uma destas amplas "comunidades imaginadas" da modernidade que chamamos nações muito dificilmente estarão centrados numa cultura comunal deste tipo. Não há um corpo único de idéias e práticas compartilhadas na Índia que anime o coração das vidas da maioria dos hindus e da maioria dos muçulmanos; que engaje todos os sikhs e excite cada kashmiri; que anime cada intocável em Déli e organize as ambições de cada brâmane em Bombaim. E me inclino a dizer que não há nem nunca houve uma cultura comunal centralizadora nos Estados Unidos, tampouco. A razão é simples: os Estados Unidos

foram sempre multilíngüe e sempre abrigaram minorias étnicas que não entendiam nem falavam o inglês. Do mesmo modo, sempre houve aqui uma pluralidade de tradições religiosas, a começar pelas religiões indígenas, os católicos ibéricos, os judeus, os puritanos britânicos e holandeses, e há presentemente muitas variedades de cristianismo, de judaísmo, de islamismo, de jainismo, de taoísmo e assim por diante. Muitas destas tradições religiosas eram estranhas umas às outras. Ademais, mesmo os americanos que falam inglês sempre diferiram significativamente entre si, de Norte a Sul, de Leste a Oeste, do campo para a cidade, em maneiras de saudar-se, em noções de civilidade e de muitos outros modos. A noção de que o que manteve os Estados Unidos historicamente coeso sobre uma vasta extensão territorial foi uma cidadania centrada numa cultura comunal não é — para ser polido — sociologicamente plausível.

A observação de que os americanos não estão centrados sobre uma cultura comunal não responde à questão sobre se há uma cultura nacional americana. Comentários acerca da cultura americana, tomada em seu conjunto, são rotineiros e seria atentar contra um bom senso substancial negá-la. A cultura americana, por exemplo, é considerada individualista, litigiosa e obcecada pela idéia de raça. Penso que cada uma destas características é realmente verdadeira porque o que eu quero dizer quando observo que os americanos não estão centrados numa cultura comunal não contradiz alguém que pensa que há uma cultura americana; tal pessoa está descrevendo tendências de larga escala da vida americana que não são invariavelmente partilhadas por todos os americanos — e certamente não são igualmente importantes para eles. Não quero negar a existência destas tendências de largo espectro. Mas, para que tais tendências fossem parte do que estou chamando de cultura comunal, teriam de derivar de crenças, valores e práticas (quase que) universal e conscientemente partilhadas; e para que elas centralizassem a vida dos americanos, seria necessário que a cultura comunal estivesse no cerne das culturas individuais de muitos americanos. Nego que exista qualquer cultura comum que centralize desta maneira a vida de muitos americanos.

Ao mesmo tempo, é verdade que sempre houve uma cultura dominante nestes Estados Unidos. Ela é protestante, fala inglês e se identifica com as tradições da alta cultura da Europa, mais particularmente, da Inglaterra. Tal cultura dominante inclui muito da cultura comum às classes dominantes — governo, negócios e elites culturais — mas é também familiar a muitos outros que lhes são subordinados. Esta cultura foi não apenas um efeito mas também um instrumento desta dominação.

Os Estados Unidos, pois, foram sempre uma sociedade onde o povo esteve centrado em diversas culturas comuns. Reconhecer que nós, na América, não estamos centrados numa única cultura nacional comunal é, como eu disse, consistente com o reconhecimento de que (com poucas exceções) os cidadãos americanos têm uma cultura comum. O que é interessante e importante é que, para muitos americanos, este cerne americano — e, em particular, o arraigamento à ordem constitucional e aos direitos que daí decorrem — não é onde se centram suas vidas. Eles defendem estas instituições, eles as preferem. Muitas pessoas vieram para cá justamente porque elas existem; mas, ainda assim, estes valores são instrumentais em suas vidas. O que eles mais desejam, o que molda as suas vidas, é o que as liberdades americanas tornam possível — sua experiência em uma igreja, um templo ou uma mesquita; sua vida com a família e a riqueza cultural da cidade de Nova York ou de Boston; sua procura de entendimento filosófico; sua existência numa comunidade lésbica. Eles precisam da América — eles a defenderão, especialmente contra forasteiros que deploram sua vulgaridade ou seu materialismo — mas a América não está no cerne de seus sonhos.

Chegamos a um ponto crucial: pois se é assim, não deveriam os cosmopolitas que são também patriotas americanos ressentir-se destes seus compatriotas para os quais sua pátria é um mero instrumento, um meio e não um fim? Minha resposta é não. Pois as revoluções americana e francesa inventaram uma forma de patriotismo que nos permite amar nosso país como a encarnação de princípios, como meio para a consecução de objetivos morais. É verdade que o patriota valoriza sempre mais do que

simplesmente o que o Estado pode fazer por si e pelos seus, mas se entre os ideais que honramos está a possibilidade de um certo tipo de liberdade humana, então não podemos, para sermos coerentes, obrigar ninguém a simpatizar com um Estado ou a aderir a certos princípios. Ao valorar as escolhas autônomas de pessoas livres, valoramos o que eles escolheram *porque eles o escolheram*: uma aderência forçada a um bom princípio não diminui o princípio, mas a força torna a aderência indigna.

Mas se a força não é a resposta, há, certamente, uma outra possibilidade. Por que não discutir democraticamente uma cultura comunal sobre a qual centrar a nossa vida nacional? Minha primeira reação é dizer que não temos de fazer isso. A questão pressupõe que o que realmente precisamos é de um cerne comum de valores compartilhados, uma cultura comunal centralizadora. Isto me parece um erro. O que realmente precisamos não é de cidadãos centrados sobre uma cultura comum, mas de cidadãos comprometidos com instituições comuns, com as condições necessárias para uma vida em comum. O requisito para vivermos juntos numa nação é o compromisso mútuo com a organização do Estado — com as instituições que provêm a ordem abrangente de nossa vida comum. Mas isto também não requer que tenhamos a *mesma* aderência a estas instituições, no sentido de que as instituições signifiquem a mesma coisa para todos nós.

Exemplos desta situação são tão familiares que facilmente nos esquecemos deles. A primeira emenda constitucional, por exemplo, separa a Igreja do Estado. Alguns de nós aderimos a este princípio porque somos religiosos; interpretamos a emenda como uma insistência protestante na liberdade de consciência ou, porque somos católicos, judeus ou muçulmanos, não queremos ser forçados à conformidade por uma maioria protestante. Alguns de nós somos ateus e queremos que nos deixem em paz. Podemos viver juntos com este arranjo porque todos nós nos comprometemos com este princípio a partir de razões diferentes.

Há uma analogia aqui com a cultura de massa e com o consumo de bens produzidos em série. Pessoas em

Londres e em Lagos, em Nova York e em Nova Déli ouvem Michael Jackson e bebem Coca-Cola. Existem, em parte, como audiência desta música e consumidores desta bebida. Mas ninguém imagina que o que estes produtos significam em cada um destes locais seja idêntico ao que significam em outro local de consumo. De modo similar, as instituições democráticas — eleições, debates públicos, proteção dos direitos das minorias — têm diferentes significados para diferentes pessoas e grupos. Insisto: não há razão para exigir que valorem estas instituições do mesmo modo, pelas mesmas razões. A exigência deve se resumir a que queiramos todos obedecer às mesmas regras.

Uma vida política comum numa nação moderna não é igual à vida de uma fantasia tribal. Ela pode incluir uma grande diversidade de sentidos. Quando ensinamos às crianças hábitos democráticos, estamos criando um compromisso com certas formas de comportamento social. Podemos chamar a isto de cultura política, se quisermos. Mas os sentidos que os cidadãos darão às suas vidas, e para a política em suas vidas, serão moldados não apenas pelo Estado (através da escola pública) mas também pela família, pela Igreja, pelos livros, pela televisão, pelas associações profissionais e recreacionais. Se o que os americanos têm em comum é uma cultura política, isto é tão leve quanto um breve deleite. E não há, como argumento, nada de mal nisto.

Esta conclusão forte levará muitos patriotas a objetar: "Num mundo de desafios mutantes, instituições compartilhadas (leis, por exemplo) necessitam de interpretação para se adequarem a novas situações (novos casos). E pensando nestes casos novos, não deveremos apelar para valores comuns, para princípios substantivos, e mesmo, afinal, para profundas convicções metafísicas?".¹³ Se devemos decidir, digamos, sobre a legalidade do aborto, este argumento sugere que devemos decidir primeiro se nossos compromissos comuns com a preservação da vida humana — um compromisso que alguns derivam do pensamento de que somos todos filhos de Deus — se aplicam ao feto em seus três primeiros meses. Para muitos — embora não para todos —, os americanos se oporiam ao aborto se estivesse

meridianamente claro que se tratava do assassinato de um ser humano inocente.¹⁴ Mas nossas dificuldades ao discutir este assunto não advêm, em parte, precisamente da ausência de valores compartilhados que devemos aceitar, como estou argüindo?

Não tenho certeza de que a resposta a esta última questão seja sim. Suspeito que as dificuldades acerca do aborto tenham também muito a ver com a recusa daqueles que a ele se opõem de reconhecerem quão importante são os pontos de vista acerca do controle da sexualidade feminina — de fato, da sexualidade em geral — na formação e na intensidade de algumas de suas respostas. Mas isto também pode, afinal, transformar-se em profundas diferenças acerca de questões metafísicas e morais. Concordo assim, pois, que, ao fim e ao cabo, temos de encarar tais questões.

Aqui, os valores políticos da república americana devem exercer um peso: nossas tradições democráticas requerem que nos engajemos neste debate respeitando os pontos de vistas dos concidadãos de quem discordamos. Neste sentido, uma cultura política — a aderência compartilhada aos valores das instituições republicanas, conteúdo da cidadania — é mais que uma concordância em obedecer à Constituição e às leis, ao julgamento das Cortes, às decisões de legisladores democraticamente eleitos. Envolve também uma percepção compartilhada — e *mutante* — das práticas costumeiras de engajamento político na esfera pública.

Admito, pois, que há circunstâncias em que tal percepção da cidadania comum está indisponível para alguns. Enquanto vigorou no Sul dos Estados Unidos a segregação racial, é difícil imaginar por que os africano-americanos deveriam sentir-se comprometidos com as práticas costumeiras da república (mesmo se se sentissem ligados a muitos dos princípios expressos na Constituição, exatamente porque contrariavam as práticas segregacionistas). Obviamente, era justamente *porque* todos os cidadãos devem participar da cultura política de seu Estado que a efetiva exclusão dos negros do sistema político era inconsistente com a moralidade política de uma democracia. Segue-se que, se as ações do Estado lhe repudiam e se, como resultado, você se sente incapaz de

aceitar e participar da cultura política neste sentido, seus concidadãos não podem esperar que você obedeça às leis.

Há, pois, aqui um ponto em que os defensores de uma cultura nacional central podem encontrar um novo alento. Por que não admitir, eles podem argumentar, que se deve assegurar pelo menos isto: que os cidadãos sejam treinados (e que os imigrantes aprendam e concordem em aceder) nos aspectos essenciais da cultura política? E se isto é desejável, não seria melhor realizado centrando-se os americanos sobre uma ampla cultura comunal, centrando-se todos sobre valores comuns, sobre referências literárias comuns, sobre iguais narrativas da nação americana?

Uma vez mais, para a primeira questão, minha resposta é sim, claro. E para a segunda é não. Se a cultura política tem alguma importância para nós, aceitaremos as leis e os termos de debate daí decorrentes e lutaremos por justiça dentro desta moldura, tal como cada um de nós a entende. Se, como alguns argumentam ser o caso do aborto, há debates centrais que não podemos resolver dentro desta moldura, certamente este é um problema que não poderíamos nos colocar se cada americano fosse criado com as mesmas convicções metafísicas. Mas, constranger um quarto de bilhão de cidadãos americanos a uma vida centrada sobre uma cultura comunal — um americanismo cultural, digamos — seria um preço muito alto a pagar pela dissolução deste debate. Se, afinal, as disputas sobre o aborto parecem litigiosas, imagine-se quão difíceis seriam os argumentos se insistíssemos — ao contrário do que sabiamente nos ensina a Constituição (*Bill of rights*) — numa religião oficial (ou mesmo, mais modestamente, numa única visão de família) para ensinar a todas as crianças.

A cidadania americana, em outras palavras, requer que aceitemos uma cultura política; e, como mostra o caso dos africano-americanos, é importante que tal cultura traga em si a possibilidade de mudança. Mas, se como resultado do processo democrático forem aprovadas leis altamente repugnantes para alguns — como é perfeitamente possível numa sociedade que não compartilha uma forte cultura comunal —, estes podem chegar a ponto de se considerarem, para usar a palavra que utilizei

anteriormente, repudiados pelo Estado. O preço a pagar pelo fato de não termos uma forte cultura comunal é esta possibilidade; mas o patriota cosmopolita crê que a formação de uma cultura comunal suficientemente forte para excluir tal possibilidade seria um preço ainda mais alto. Isto é algo em que muitas pessoas no mundo — os bispos católicos da Irlanda, os políticos budistas do Sri Lanka, os iatolás do Irã, os membros do Partido Comunista da China — não crêem. Eles querem viver em sociedades onde cada um tenha um eixo cultural comum e central, onde cada disputa política possa ser resolvida porque todos foram constrangidos a aceitar uma percepção comum do sentido da vida. A cultura política do Estado americano exclui esta visão porque é (no entendimento de um termo há muito tempo esquecido em nossos debates públicos) uma cultura política liberal, que valoriza os indivíduos e celebra, com o cosmopolitismo, a grande diversidade do que os indivíduos escolherão quando senhores de sua liberdade.

Existem muitos que acreditam na retórica sobre o assassinato de crianças que (no meu julgamento) polui o debate sobre o aborto. Para eles, talvez o dever religioso transcenda as demandas da cidadania. Mas não acho que se possa resolver esta desavença com eles encontrando uma metafísica comum da pessoa sobre a qual centrar a formação da nova geração de americanos; é precisamente nosso desacordo sobre a possibilidade de tal comunalidade que é responsável pela intensidade do debate.

Certamente, entretanto, muitos dos que desaprovam a legalização do aborto não acreditam que a extração de um feto de três meses seja exatamente equivalente ao assassinato de uma criança. Se eles pensassem assim não considerariam exceções para os casos de estupro ou incesto, pois mesmo aqueles entre nós que defendem a livre escolha não defenderiam uma lei que permitisse o infanticídio em caso de estupro. Como muitos que defendem a livre escolha, acredito, já disse, que a intensidade do debate acerca do aborto deriva, em parte, de atitudes acerca da sexualidade e das mulheres que o feminismo das últimas décadas e que os sucessos do movimento das mulheres dasafiaram. Penso que é justo argumentar nestes termos em debates sobre o aborto. Mas

penso também que a cultura política que herdamos na América requer que reconheçamos o mérito dos argumentos daqueles que se opõem à livre escolha, e, onde o desacordo flua de visões fundamentalmente diferentes do bem-estar humano, não creio que ganhem nada ao esconder ou ignorar este fato.

Assim, ao contrário de muitos que defendem o liberalismo de nossa Constituição e da cultura política em seu entorno, não sou favorável ao silêncio, na esfera pública, acerca das opiniões religiosas em que se assentam nossos desacordos mais profundos. Nossas leis e nossos costumes requerem que não tentemos impor aos outros as nossas convicções religiosas, mas eles também encorajam o debate entre iguais.

Finalmente, devemos ser céticos, por razões históricas, acerca da criação de uma cultura nacional comum que centralize nossas vidas; para que nos centremos sobre uma cultura nacional, o Estado teria de tomar as rédeas da definição tanto do conteúdo desta cultura quanto dos meios de sua disseminação. Já argumentei que isto criaria cismas profundos na nossa vida nacional. Mas a história sugere uma dificuldade ainda maior. As identidades coletivas têm propensão, se me permitem a frase, a ser imperiais, dominando não apenas pessoas de outras identidades mas as outras identidades cuja articulação é justamente o que faz cada um de nós ser individual e distintamente o que somos.

Ao policiar este imperialismo das identidades — imperialismo tão visível nas identidades nacionais quanto nas outras —, é crucial que nos lembremos sempre que não somos apenas americanos, ou ganenses, ou indianos, ou alemães, mas que somos homo, hetero ou bissexuais; judeus, cristãos, muçulmanos, budistas, confucionistas; irmãos e irmãs, pais e filhos; liberais, conservadores e esquerdistas; professores e advogados, fabricantes de carros e jardineiros; torcedores dos Padres e dos Bruins; amantes do grunge e de Wagner; aficionados do cinema; micreiros, leitores de estórias policiais, surfadores e cantores; poetas e colecionadores; estudantes e professores; amigos e amantes. O Estado torna estas identidades

possíveis, e devemos a ele a lealdade a que estas possibilidades o intitulam; seria uma grande ironia se o preço a pagar pela liberdade que o Estado possibilita fosse permitir que ele nos sujeitasse a novas tiranias.

Este é um pensamento especialmente forte aqui nos Estados Unidos. Pois muitos amam a América exatamente porque ela lhes permite escolher o que eles são e decidir, também, quão central é a América em suas identidades eletivas. Aqueles dentre nós que não somos americanos de nascimento mas por eleição, e que amamos este país justamente por esta possibilidade de auto-invenção, devemos nos abster de compelir outros a uma identidade que nós celebramos justamente porque foi livremente escolhida.

Vim discutindo até este ponto, em essência, que se pode ser cosmopolita — celebrando a variedade das culturas humanas —; enraizado — leal para com uma sociedade local (ou umas poucas) que considere sua —; liberal — convencido do valor do indivíduo — e patriótico — celebrando as instituições do Estado (ou Estados) onde se vive. O cosmopolitismo flui das mesmas fontes que nutrem o liberalismo, pois é a variedade das formas humanas de vida que provê o vocabulário da linguagem da escolha individual. E o patriotismo flui do liberalismo porque o Estado prepara o terreno dentro do qual exploramos as possibilidades de liberdade. Para cosmopolitas com raízes tudo isto é um tronco único.

Mas vim também argumentando que não devemos insistir que todos os nossos concidadãos sejam cosmopolitas, ou patriotas, ou leais à nação; precisamos apenas que eles compartilhem conosco a cultura política do Estado. E compartilhá-la não requer que se esteja centrado sobre esta cultura nem certamente requer que se esteja centrado sobre uma cultura mais ampla que a política.¹⁵ O essencial é apenas — e isto é muito — que todos nós respeitemos a cultura política do liberalismo e a ordem constitucional dela decorrente.

Esta fórmula flerta com mal-entendidos, pois a palavra *liberal* foi não apenas destituída de seu sentido

original, mas privada de um sentido novo sólido. Por isso deixem-me lembrá-los de novo que, para mim, a essência da cultura liberal consiste no respeito à dignidade e à autonomia das pessoas individuais.¹⁶ Há muito a ser dito sobre os significados de autonomia e de indivíduo; também há muito a se dizer sobre como, na prática, o indivíduo pode conviver com outros valores, políticos ou não, que estimamos. Mas este não é um lugar para tal aventura. Digo apenas o seguinte: uma vez que acredito que o Estado pode ser um instrumento para a autonomia, não comungo com o atual desagrado pelo Estado que impele muito do que na América se chama agora de conservadorismo; e assim, pois, sou muitas vezes também um liberal no sentido coloquial do termo.

O ponto crítico é, em suma, o seguinte: é importante que cidadãos compartilhem uma cultura política; não é importante (na América isto não é mesmo possível sem coerção maciça) que tal cultura política seja importante para todos os cidadãos, muito menos que importe para todos da mesma maneira. (Na verdade, uma das maiores liberdades que uma sociedade civilizada proporciona é a liberdade de não se preocupar com a política). Apenas os políticos e os cientistas políticos podem pensar que o melhor Estado seja aquele em que todos cidadãos sejam políticos (e quando um teórico ocidental pensa assim, talvez seja porque esteja sobreinfluenciado pela visão de política prevalecente na pequena cidade de Atenas do século quinto a.C.).

Não ser político não é o mesmo que ser anti-social (ainda que isto seja também algo que somos livres para ser!). Muitas pessoas expressam preocupação por suas comunidades agindo através de igrejas e entidades filantrópicas e, como observadores da América desde Tocqueville têm notado, esta tem sido uma distinta tradição americana. Parte do que torna atraente esta tradição é que ela reflete afinidades eletivas ao invés de obrigações impostas pelo Estado.

Vocês notarão agora que venho argumentando por uma forma de Estado e uma forma de sociedade bastante próximas da democracia liberal multicultural. Poderão então me perguntar: onde está o seu tão celebrado

cosmopolitismo? Afinal, o mundo está cheio de gente — líderes chineses, nacionalistas hindus, conservadores britânicos — que insiste justamente em centrar todos os cidadãos sobre uma cultura única que ultrapasse o estritamente político. Será que eu também não gostaria de contribuir para esta opção?

A primeira vez que pensei nesta questão fui tentado a morder a isca e dizer sim. Mas não acreditei nesta alternativa e agora eu entendo porque devo dizer não. O cosmopolitismo valoriza a variedade humana pelo que isso possibilita aos indivíduos livres, mas alguns tipos de variedade cultural restringem mais do que possibilitam. Em outras palavras, a alta conta em que os cosmopolitas têm a variedade flui do leque de escolhas humanas que ela abre, mas a variedade não é algo que valoramos em si mesma.¹⁷ Há outros valores. Pode-se ter uma enorme gama de diversidade entre sociedades mesmo se todas elas são, de algum modo, democráticas.¹⁸ Mas a idéia fundamental de que toda sociedade deve respeitar a dignidade humana e a autonomia individual é mais básica que o amor cosmopolita pela variedade; de fato, como disse, é a autonomia que a variedade possibilita que é o argumento fundamental do cosmopolitismo.

Uma sociedade poderia, em teoria, vir a centrar-se, sem coerção, sobre um conjunto único de valores. Eu seria cético acerca das virtudes de tal sociedade homogeneizada como local para eu viver (mesmo se tal cultura fosse centrada sobre meus valores). Eu pensaria que isto envolveria muitos riscos culturais, econômicos e morais porque requereria, afinal, um tipo de fechamento sobre si mesma que a isolaria do resto do mundo. Mas aqueles que estivessem vivendo em tal sociedade sem dúvida teriam algo a dizer em resposta — ou poderiam mesmo se recusar terminantemente a discutir este assunto comigo — e, ao fim e ao cabo, poderiam achar suas razões mais sólidas que as minhas. Homogeneidade livremente eleita, portanto, não é para mim um problema; no frigidar dos ovos, desejaria boa sorte a quem fizesse tal opção. Mas o que os conservadores britânicos, os chauvinistas hindus e os chefes partidários chineses querem não é uma sociedade que elege a

uniformidade, mas sim a imposição da uniformidade. A isto o patriota cosmopolita deve opor-se.

Um corolário final sobre o enraizamento do cosmopolitismo na liberdade individual merece ser repisado. Os cosmopolitas valorizam a variedade cultural mas não pedem às pessoas que mantenham a diversidade da espécie à custa de sua autonomia individual. Não podemos requerer dos outros que nos forneçam um museu cultural paravisitarmos em *tour* ou por meio de infundável safári virtual pelas telas das televisões a cabo; nem podemos pedir um sortimento de Shangri-las para aumentar o escopo de nossas opções de identidade. As opções de que precisamos para substanciar nossas escolhas devem ser sustentadas livremente, assim como deve ser a variedade humana, cuja existência é, para o cosmopolita, um fonte inesgotável de conhecimento e fruição. Mas, como já disse, não há base para sustentar que as pessoas estão correndo para a homogeneidade, e, de fato, num mundo mais respeitador da dignidade humana e da autonomia individual, tal movimento para a homogeneidade provavelmente arrefeceria.

O ceticismo acerca do caráter genuinamente cosmopolita da visão que venho defendendo pode, em parte, advir do fato de que ela parece demais uma criatura da Europa e de seu Iluminismo.¹⁹ Assim, talvez valha tanto insistir no final quanto insisti no começo em que meu envolvimento com estas idéias advém, como aliás tudo o mais, de meu pai, que cresceu em Achanti num tempo em que sua independência do clima moral do Iluminismo europeu era extremamente óbvia. É claro, ele viveu também em Londres por muitos anos e lá recebeu a educação de um advogado inglês; e, é claro, a escola que ele frequentou em Gana era uma escola metodista, uma variante colonial da escola pública masculina inglesa, onde ele aprendeu a pensar moralmente através de Cícero, César e o Novo Testamento. Seria ridículo argumentar, em suma, que ele adquiriu seu cosmopolitismo ou seu patriotismo ou sua fé nos direitos humanos e no Estado de direito sem ter sido afetado pelas tradições culturais européias.

Mas seria igualmente tolo negar que a visão a que ele chegou tinha raízes em Achanti (de fato, à medida que se viaja pelo mundo, revendo os nacionalismos liberais da Ásia e da África meridionais em meados do século, chama a atenção não apenas as suas similaridades mas também as suas inflexões locais). Duas coisas, em particular, me tocam acerca do caráter local do crescente compromisso de meu pai com os direitos individuais: primeiro, que ele se desenvolveu a partir de experiências com governos não-liberais; segundo, que ele dependeu de um sentido de dignidade própria e de dignidade de seus concidadãos quase inteiramente extraído das concepções achantis.

O primeiro ponto — sobre experiência — é crucial para o caso do liberalismo. É a experiência histórica dos perigos da intolerância — intolerância religiosa na Europa do século XVII para Locke, por exemplo; intolerância racial no contexto colonial, para Ghandi (ou para meu pai) — que muitas vezes escora o ceticismo sobre as intervenções do Estado nas vidas dos indivíduos e sustenta o sentimento liberal. Meu pai testemunhou os abusos do Estado colonial sobre os seus compatriotas e, em particular, a recusa de respeitá-los como devido; foi mais tarde encarcerado por Kwame Nkrumah sem julgamento (e um ano e meio depois solto sem nenhuma explicação, tal como havia sido preso). Como advogado e como membro da oposição, viajou por Gana nos anos que se seguiram à independência defendendo pessoas cujos direitos eram desrespeitados pelo Estado pós-colonial.

A tradição política do liberalismo está arraigada nestas experiências de governos não-liberais. Que tal restrição liberal sobre os governos ecoe sobre pessoas plantadas em tão diversas tradições é um reflexo de sua compreensão correta dos seres humanos e da política moderna.

Assim como a centralidade da guerra religiosa no período que antecedeu os *Tratados* levou Locke a pôr a tolerância religiosa no âmago de seu entendimento do liberalismo, assim o lugar saliente da perseguição aos dissidentes políticos durante a tirania pós-colonial levou o liberalismo que meu pai defendeu a considerar central a proteção às dissidências políticas.²⁰ (Meu pai pouco se preocupava com

a intromissão do Estado com a religião; certa vez, lembrome, quando a televisão nacional encerrou a sua programação diária, meu pai acompanhou o hino que eles tocavam, uma versão religiosa do hino nacional mais secular que eles tocavam outras noites. "Este seria um hino nacional mais bonito", disse-me ele. Ao que respondi, como bom liberal: "Mas o nosso hino tem a vantagem de não se precisar acreditar em Deus para cantá-lo com sinceridade". "Ninguém em Gana é suficientemente tolo para não acreditar em Deus", ele retrucou.²¹ Pois bem, agora eu penso que ele tinha razão em não se preocupar com tal mistura; não há uma história de intolerância religiosa em Gana do tipo que faça necessária uma separação entre Estado e Igreja; um ecumenismo genial foi sempre a norma, até pelo menos a chegada do evangelismo da TV americana).

A preocupação do meu pai com a dignidade da pessoa humana tinha raízes ainda muito mais importantes no interesse dos cidadãos livres de Achanti — homens e mulheres — com a dignidade pessoal, com o respeito e o auto-respeito. Tratar os outros com o respeito que lhes é devido é uma preocupação central na vida social de Achanti, assim como uma ansiedade recíproca acerca da perda de respeito, vergonha e desgraça.²² Assim como o liberalismo europeu — e o sentimento democrático — cresceu estendendo para todos os homens e (depois) mulheres a dignidade que a sociedade feudal reservava apenas para a aristocracia, e assim pressupôs, de certo modo, aspectos do entendimento feudal de dignidade, também o liberalismo ganense — pelo menos na forma que meu pai cultivou — depende de uma compreensão prévia de conceitos como *animuonyan* (respeito). Está claro em provérbios akans muito conhecidos que o respeito não era algo que no passado fosse devido a todos: *Agya Kra ne Agya Kwakyereme, emu biara mu nni animuonyan* (Pai Alma e Pai Escravo Kyereme, nenhum deles merece respeito; isto é, não importa como chamá-lo, um escravo continua um escravo). Mas assim como *dignitas*, que foi no passado, por definição, propriedade de uma elite, evoluiu para dignidade humana, propriedade de todos os homens e mulheres, também *animuonyan* pode servir de base para o respeito por

todos que está no âmago do liberalismo.²³ De fato, *dignitas* e *animuonyan* têm muito em comum. *Dignitas*, tal como Cícero entendia, reflete muito do que era similar entre a ideologia da república romana e os pontos de vista da elite achanti do século XIX: era como achanti, penso, que meu pai admirava Cícero e não como um súdito britânico.

"Vi, durante minha vida, franceses, italianos, russos etc.; sei mesmo, graças a Montesquieu, *que se pode ser persa*: mas confesso nunca ter encontrado o *homem* em toda a minha vida."²⁴ Assim se expressou Joseph de Maistre — distante do liberalismo — em suas *Considérations sur la France*. É um pensamento que pode, ironicamente, ser consistente com um cosmopolitismo liberal; um pensamento que pode mesmo nos guiar para a percepção de que o cosmopolitismo é, de certo modo, inconsistente com uma forma de humanismo. Pois existem humanistas que dizem que nada de humano lhes é estranho. Podemos entender isto como afirmando que um humanista respeita cada ser humano como um ser humano. Maistre sugere que jamais entramos em contato com alguém como um ser humano porque cada pessoa real que encontramos, encontramos como um francês ou um persa; em suma, como alguém com uma identidade muito mais específica que um ser humano.²⁵ É exatamente isso, diz o cosmopolita. E isto é também uma boa coisa. Nós não temos de tratar decentemente pessoas de outras culturas e tradições *apesar de* nossas diferenças; podemos tratar os outros decentemente, humanamente, *através de* nossas diferenças. O humanista requer de nós que ponhamos nossas diferenças de lado; o cosmopolita insiste que, algumas vezes, são afinal de contas as diferenças que trazemos que tornam a interação agradável. Temos de conceder, claro, que o que partilhamos é também importante, embora o cosmopolita nos lembre que o que partilhamos com outros não é nunca uma cultura etnonacional: algumas vezes será apenas que você e eu — um peruano e um eslovaco — gostamos ambos de pescar, ou lemos e admiramos Goethe através de traduções, ou reagimos com o mesmo olhar maravilhado a um postal do Panteão, ou acreditamos, como advogados

oriundos de escolas tão diferentes, no ideal do Estado de direito.

Esta é, digamos, a voz anglófona do cosmopolitismo. Mas, no espírito cosmopolita, permitam-me finalizar com um pensamento similar de minha tradição paterna, sem dúvida menos familiar: *Kuro koro mu nni nyansa* (Numa *unicapólis* não há sabedoria).²⁶

NOTAS

1 Esta questão lhe foi originalmente posta por J.B.Danquah, líder do maior partido da oposição de Gana em 1962. Ver Joseph Appiah (1990, p. 266). O artigo de meu pai foi republicado em Agyeman-Duah (1992).

2 Como muitos filósofos que refletiram sobre a justiça recentemente, aprendi muito com a leitura de Rawls. Este ensaio, obviamente, busca substância em seu trabalho e na discussão por ele gerada; de fato, seu *Theory of justice* (Rawls, 1971) foi o livro mais importante que li durante o verão em que decidia se me dedicaria ou não à Filosofia! Acho difícil, entretanto, relacionar a posição que tomo neste artigo com o que eu entendo que sejam as suas opiniões atuais; assim, ainda que me agradasse muito fazê-lo, achei melhor não adotá-las.

3 Nós, liberais, não estamos todos de acordo sobre a origem dos direitos. Eu me inclino a favorecer uma perspectiva "anti-realista", segundo a qual os direitos humanos estão incorporados em arranjos legais dentro e entre Estados, ao invés de pensá-los como *a priori* ou como intrínsecos à natureza humana ou à ordenação divina.

4 Um voto eterno de obediência — mesmo se, porque recebo algo em troca de meu voto, ele se aproxima de um contrato legal — deve ser garantido apenas se isto é consistente com o respeito da autonomia da pessoa que fez o voto. Há dificuldades neste ponto. Por um lado, pessoas morais estendem-se historicamente no tempo, e tratar alguém como uma pessoa moral única implica fazer os seus

"estágios" posteriores responsáveis pelos compromissos assumidos durante "estágios" anteriores. Por outro lado, há limites morais ao que se pode obrigar seus últimos "eus" a fazer: um limite relevante é o fato de que não se pode obrigar nossos eus posteriores a se abster de reflexões éticas racionais. (Um voto de obediência eterna parece tão horrível quanto um contrato de escravização, que seria ilegal nos Estados Unidos. Mas, se se acredita na liberdade de contrato, é muito complicado dizer o que há de errado com o fato de alguém se oferecer livremente para ser um escravo em troca de algum benefício).

5 A tendência no mundo de expressão inglesa de sentimentalizar o Estado, chamando-o de nação, é tão consistente que se eu tivesse me referido, em passagem anterior, à equipe "estatal" ou ao hino do Estado, isto teria tornado estas entidades distantes, frias e duras.

6 Para uma discussão dos pontos de vista de Herder, remeto o leitor para o meu *Na casa de meu pai* (Kwame Appiah, 1996).

7 A expressão "comunidade imaginada" foi cunhada por Benedict Anderson.

8 Ver, por exemplo, Colley (1992).

9 Palavra alemã usada em iídiche para referir-se a alguém agradável, confiável e ligado no mundo.

10 Apresso-me em dizer que seria ocioso afirmar que a maioria das sociedades que foram chamadas tradicionais se enquadram neste padrão, embora possamos supor que, por exemplo, confrarias de grupos de caçadores e coletores, falando dialetos próximos, também se enquadram.

11 Meu dicionário eletrônico — *American heritage dictionary* — define cultura como "a totalidade dos padrões de comportamento, artes, crenças, instituições e todos os produtos do trabalho e do pensamento humanos socialmente transmitidos". O foco sobre a transmissão social ao definir cultura é extremamente importante.

12 Não penso que devamos pedir que as pessoas se enganem acerca de quem exatamente pertence ao grupo ou quem exatamente partilha a cultura comunal, mas penso que quanto menos eles tiverem certeza sobre estas duas coisas, menos faz sentido falar do grupo como realmente centrado sobre uma cultura comunal.

13 Esta objeção me foi feita por Charles Taylor numa conversa privada.

14 *Inocente* aqui deveria ser entendido, presumidamente — como o é em discussões sobre assassinatos justificados em guerras —, como "não causando dano" e não como "sem culpa". Parece claro que não podemos culpar o feto mesmo quando sua existência põe em risco a vida ou o bem-estar da mulher que o carrega.

15 Penso que, nos Estados Unidos, a compreensão desta cultura política requer que se entenda algo de inglês. No entanto, como o inglês — assim como o restante da cultura política — não precisa monopolizar sua vida, falar ou mesmo preferir se expressar em outras línguas é consistente com participar da cultura política.

16 Apesar dos recentes argumentos comunitaristas em contrário, não considero que o respeito liberal pela autonomia individual seja inconsistente com o reconhecimento do papel que a sociedade desempenha na criação das opções que a liberdade individual pode exercitar. Como Taylor argumentou de modo convincente, é no diálogo com o entendimento das outras pessoas sobre o que eu sou que desenvolvo a concepção de minha própria identidade; e minha identidade é crucialmente constituída através de conceitos e práticas que chegam a mim pela religião, pela escola, pela sociedade, pelo Estado, mediados em graus diversos pela família. Mas tudo isto pode, em minha opinião, ser aceito por qualquer pessoa que tenha a autonomia individual como valor central. Ver a respeito o que escrevi em Appiah (1996).

17 Essa é uma das razões por que acredito não ser útil ver o cosmopolitismo como expressando um valor estético.

18 Não há razão para pensar que cada sociedade deva implementar a idéia de escolha popular da mesma maneira; assim, diferentes instituições democráticas em diferentes sociedades são consistentes com o básico respeito à autonomia.

19 Devo explicitamente registrar minha oposição ao ponto de vista de que tal origem pode de algum modo desacreditar tais idéias, seja para não europeus, seja para europeus. Os assuntos que desejo desenvolver têm a ver com os modos como tais pontos de vista podem estar enraizados em certas tradições diferentes. Não estou interessado no projeto nativista de argumentar a favor de tais princípios em nome de raízes autenticamente achantis ou africanas. Os assuntos tratados nos parágrafos seguintes são, pois, históricos, não normativos.

20 Este contexto histórico é importante, penso, porque, como Michael Oakeshott (1962, p. 128) observou certa vez, a educação política deveria instilar-nos "um conhecimento, tão profundo quanto pudermos fazê-lo, de nossa tradição de comportamento político". Devemos acrescentar: as instituições liberais devem ser recomendadas, em parte, como uma resposta prática às circunstâncias da vida política moderna.

21 Certamente, o que meu pai pensava não era que não havia ateus em Gana, mas que seus pontos de vistas não tinham importância. Locke certamente concordaria: "Aqueles que não acreditam em Deus não devem ser tolerados. Promessas, juras e testemunhos, que são os laços da sociedade humana, não têm sentido para um ateu. O afastamento de Deus, ainda quando em pensamento, dissolve tudo." (Locke, 1962, p. 426).

22 Há montões de provérbios sobre este tema em *Bu, Me Be: the proverbs of Akan*, que reúne mais de sete mil provérbios akan coletados por Peggy Appiah, minha mãe, com minha assistência, e que será publicado em 1998.

23 A história europeia é retomada em Charles Taylor (1989).

24 "J'ai vu, dans ma vie, des François, des Italiens, des Russes, etc.; je sais même, grâce à Montesquieu, *qu'on peut être Persan*: mais quant à *l'homme*, je déclare de ne l'avoir rencontré de ma vie." (Joseph de Maistre, 1821, pp. 102-103).

25 Se você se comunica na internet, pense como é difícil imaginar seu correspondente (que afinal se apresenta apenas através de caracteres de palavras não faladas) sem atribuir-lhe uma raça, um gênero, uma idade.

26 *Kuro* é usualmente traduzida como cidade, mas as cidades eram relativamente autogovernadas na Achanti antiga; assim, *polis* parece ser a palavra que captura o sentido correto.

BIBLIOGRAFIA

AGYEMAN-DUAH, Ivor (ed.). (1992), *Appiah, Antiochus lives again! (Political essays of Joe Appiah)*. Kumasi, Gana.

APPIAH, Joseph. (1990), *Joe Appiah: The autobiography of an African patriot*. Nova York, Praeger.

APPIAH, Kwame Anthony. (1991), "Is the post-in postmodernism the post-in postcolonial?". *Critical Inquiry*, 17:336-357.

_____. (1996a), *Na casa de meu pai*. Rio de Janeiro, Contraponto.

_____. (1996b), "Identity, authenticity, survival: multicultural societies and social reproduction", in Ami Gutmann (ed.), *Multiculturalism: examining "The politics of recognition"*, Princeton, Princeton University Press, pp. 149-163.

BLYDEN, Edward W. (1990), *Christianity, Islam, and the negro race*. Chesapeake, ECA Associated.

COLLEY, Linda. (1992), *Britons: forging the nation, 1707-1837*. New Haven, Yale University Press.

LOCKE, John. (1962), "A letter concerning toleration", in David Wootton (ed.), *Political writings of John Locke*, Nova York, Mentor.

MAISTRE, Joseph de. (1980), *Considérations sur la France*. Genève, Editions Slatkine. (1ª ed. 1797).

NASSBAUM, Martha. (1994), "Patriotismo e cosmopolitismo". *Boston Review*, out.-nov.

NORTON, Rictor. (1992), *Mother clap's molly house: the gay subculture in England, 1700-1830*. Londres, GMP.

OAKESHOTT, Michael. (1962), "Political education", in M. Oakeshott, *Rationalism in politics and other essays*. Nova York, Methuen.

RAWLS, John. (1971), *Theory of justice*. Cambridge, Cambridge University Press.

STEIN, Gertrude. (1940), "An American and France", in G. Stein, *What are masterpieces?* Los Angeles.

TAYLOR, Charles. (1989), *Sources of the self. The making of modern identity*. Cambridge, Cambridge University Press.

* Tradução de Antonio Sérgio Alfredo Guimarães.