

PODE «DIÁSPORA» TER AURA?

Hans Ulrich Gumbrecht

Um dos conceitos que menos me agradam, entre os que mais fama têm no meio intelectual que habito — o mundo acadêmico da Crítica Literária e dos Estudos Culturais — é o conceito de «diáspora.» Aquilo que nele mais me irrita é uma estranha aura ética, que nos obriga a ser sensíveis e a adotar atitudes protecionistas relativamente a todos os fenômenos aos quais o termo seja aplicável. São vagas as razões que levam a este estatuto especial — mas são definitivamente mais morais do que estéticas e, além disso, parecem ser imunes a qualquer crítica ou desafio. Sem querer assumir-me como verdadeiro especialista, para pretender entender melhor o que me incomoda, pretendo expor a considerável complexidade semântica do conceito e tentar estabelecer alguns dos contextos e situações históricas em que o seu sentido atual possa ter surgido. Tentarei cumprir em cinco momentos o meu modesto propósito. Para começar, tece-

rei mais algumas considerações, breves, acerca do conceito de «diáspora» na crítica dos nossos dias (1). Daí, retrocedo até ao cenário histórico no qual terá surgido pela primeira vez (2), situação e história a que se deve grande parte da sua complexidade semântica. No momento central do ensaio (3), desenvolverei a tese segundo a qual a origem dessa estranha aura moral que a «diáspora» veio a adquirir se encontra numa configuração especificamente setecentista dos papéis sociais. A este passo seguir-se-á uma reflexão acerca da dimensão de «alteridade» de que participa este nosso conceito; e acerca de como esta dimensão provoca uma tensão inerente muito particular (4). Naturalmente, terminarei (5) com a discussão das possíveis consequências desta aferição histórico-semântica e histórico-pragmática no uso contemporâneo do termo «diáspora.»

1

Na atual crítica, a palavra «diáspora» não se refere a todos os tipos de minorias sociais ou culturais, mas a grupos que (primeiro) não habitam no território tradicionalmente considerado como seu e, sobretudo, que consideram ser o seu lugar de origem; que (segundo) não

têm acesso a lugares de influência política; e que, apesar de tudo (terceiro), mantêm, em certa medida, alguma coerência individual. Além do seu sentido primordial, como já referi, «diáspora» traz consigo uma aura característica, que apela à compaixão, ao apoio e à sensibilização. Outra

expressão com estrutura semântica semelhante é o conceito de «littératures mineures,» criado por Deleuze e Guattari há algumas décadas, e que tem sido amplamente aplicado desde então a Franz Kafka e aos seus textos, escritos em alemão no âmbito mais alargado de um mundo cultural em que as línguas eslavas eram e ainda são predominantes. A obra de Kafka continua a ser muitas vezes interpretada como sendo definida, de modo decisivo, por este contexto — porém, e tendo em conta o percurso de vida do autor e as suas próprias reflexões sobre a escrita, creio poder pensar-se que esta influência tem sido algo exagerada. Permita-se-me um comentário, a partir da minha experiência do início do século XXI. Quando comecei a imaginar a estrutura de base deste texto, estava em Berlim para um

período breve de investigação. Como pude habitar a cidade durante alguns dias, reparei que me surpreendia sempre que, num autocarro ou no metro, ouvia pessoas a falar em alemão. No fim de contas, não estava à espera de que falassem nenhuma língua em particular — mas, antes, que usassem uma variedade de línguas, incluindo o russo, o turco, o hebraico, o inglês, e também o alemão. Ora, esta situação parece ser característica dos contextos das cidades de hoje, não só em Berlim, e deixa-me a pensar sobre se não haverá uma assimetria problemática entre o fascínio académico com a diáspora e o lugar que esta ocupa no nosso quotidiano.

2

Historicamente, a palavra «diáspora» existia muito antes de ser utilizada nas primeiras traduções da Tora, em narrativas acerca do destino do povo judeu. «Dispersão,» «dissolução» ou «desintegração» são alguns dos sentidos que teria tido na origem, e todos eles se associam, de algum modo, à ideia de destruição. Dizendo-o de maneira mais específica, a palavra também era utilizada quer para referir a dispersão das cinzas dos mortos, quer para pensar a divisão de um objeto nos seus átomos. Em concreto, nas traduções da Tora surge doze vezes, sempre em relação com a fuga do povo judeu para a Mesopotâmia ou para o Egito. Depois das derrotas militares, parte da população judaica foi deportada e ficou sujeita, isto é, viu-se obrigada, a ter de se adaptar a uma cultura estranha e a sobreviver nessa cultura. Mas, quer num caso, quer no outro, parece ter existido sempre, também, uma hesitação, após algum tempo, quando o regresso à pátria se vislumbrava como possibilidade. Tal ambiguidade entre a sujeição e a integração é uma segunda componente do

legado semântico de «diáspora» que deve ser tida em conta. Um terceiro e um quarto aspectos surgem na interpretação destes acontecimentos. A diáspora pode ser entendida como castigo divino e, enquanto tal, incluir o perigo da perda de identidade (mais concretamente de identidade religiosa).

Por outras palavras, este exílio e esta situação de diáspora não representaram, para a identidade dos judeus, apenas uma ameaça; foram, de igual modo, para esse grupo, uma oportunidade de desenvolver contornos mais definidos e de reforçar a coesão interna. Se, depois de dois milénios de diáspora judaica e apenas a meio século de distância da criação do Estado judaico, hoje se pode afirmar que nenhuma outra comunidade cultural e religiosa no chamado mundo ocidental goza de um perfil e, apesar de todas as tensões e divergências internas, de um forte sentido de unidade, isto ajudará a compreender que, ao invés de fazer desaparecer as culturas, a diáspora, enquanto desafio e em determinadas circunstâncias (que devem ser identificadas), pode

acabar por fortalecê-las. A cultura judaica não só sobreviveu por várias vezes à destruição dos seus fundamentos, como é muito óbvio que con-

seguiu elevar a precariedade de tais situações a um nível de maior sustentabilidade.

3

A pesar de tudo, a base semântica do conceito não explica porque é que a «diáspora» é hoje acompanhada pela aura moral tão valorizada pela Crítica. Nisto, o Holocausto do século XX poderá ter sido relevante (por mais leviano que pareça referi-lo) — mas tenho a certeza de que a componente mais decisiva nesta questão lhe sobreviveu ainda antes: mais especificamente, durante o século XVIII e como efeito secundário do novo papel social a que hoje nos referimos como o do «intelectual» (que, no Iluminismo francês, estava relacionado com a palavra «philosophe»). Quem consulte a monumental e inovadora obra que é a Enciclopédia de Diderot e d'Alembert, cujo primeiro volume saiu em 1751, perceberá que se entendia por «philosophe» alguém empenhado em identificar problemas no ambiente social à sua volta; alguém que, com o fim de analisar tais problemas, procurava isolar-se e só regressava ao convívio social na posse de soluções que lhe permitissem servir os seus conterrâneos ou semelhantes, qual «candeia a iluminar a noite.» Ser-se, desde cedo, «philosophe» abria o caminho para uma potencial liderança política; conseqüentemente, autores como Grimm e Holbach, Diderot, Rousseau e Voltaire depressa se viram em situações de debate tenso e de provocação mútua com autoridades eclesiásticas e com as várias instituições do Estado monárquico. O que comprovam as polémicas reações dos seus inimigos é que faltava aos «philosophes» o garante da legitimidade moral.

Foi neste cenário que Voltaire se interessou pelo caso de Jean Calas, um huguenote que vivia em Toulouse e tinha sido julgado e condenado à morte, e viria a ser executado, acusado de ter matado o próprio filho — por este ter considerado a hipótese de conversão ao catolicismo. O que acon-

teceu foi que o jovem Calas se tinha suicidado. Depois de ter hesitado no início, Voltaire redigiu um nunca acabar de cartas, que circulavam nos mais diversos âmbitos, manifestos dirigidos aos novos leitores que apareciam no espaço público, e até declarações jurídicas: com tudo isso, conseguiu que o caso fosse reaberto e que Calas fosse postumamente reabilitado. Tornou-se, portanto, no primeiro «philosophe» a ganhar novo prestígio e legitimidade entre a opinião pública, através da proteção e do apoio a um homem que fora vítima de preconceito e de ódio. Não pretendo com este exemplo concluir que Voltaire não sentisse verdadeira compaixão pelo destino de Jean Calas; nem afirmo que estivesse plenamente consciente do mérito e da autoridade moral que a sua intervenção lhe garantiria, e de que tão necessitados estavam ele e os outros «philosophes» nas discussões em que se viam envolvidos. Mas acredito que só esta consequência explica porque é que a proteção dos reprimidos (a expressão francesa que designa a posição da vítima era «vertue persécutée») se tornou, desde o final do século XVIII, um traço permanente no papel do «philosophe.» Numa situação semelhante, já depois de 1900, foi na campanha pública que o romancista Emile Zola empreendeu a favor de Alfred Dreyfus, oficial judeu que fora acusado de traição e condenado a prisão perpétua, que finalmente surgiu a palavra «intelectual» no sentido em que hoje é usada. Parece agora evidente o que isto significa para a semântica da «diáspora»: as situações de repressão não despertam apenas a compaixão dos intelectuais, mas são-lhes também, literalmente, sedutoras, possuem uma aura — porque lhes dão a possibilidade de alcançar e de manter quer a autoridade moral, quer a autoridade social.

4

Uma outra dimensão semântica de «diáspora», a que ainda não fizemos referência, é a da «alteridade.» Qualquer pessoa que seja levada a viver num ambiente que não é o da sua origem, ou da cultura de onde vem, terá uma prolongada experiência de alteridade e, ao mesmo tempo, virá a tornar-se objeto deste tipo de experiência para os que constituem a maioria entre os quais habita. De que modo se relaciona esta dupla condição existencial com os aspectos do conceito de «diáspora» acima descritos? Qualquer que seja a resposta à pergunta, terá de ser uma resposta histórica, já que as condições em que se percebe a alteridade e em que se é visto como o outro têm vindo a sofrer mudanças radicais — mudanças essas, aliás, que não se traduzem linearmente nem em «ascensão» nem em «declínio.» Por exemplo, na Idade Média, qualquer tipo de alteridade cultural que a mundivisão predominante não contemplasse era tida como religiosa. Se o mundo habitado pelos seres humanos, assim como o Paraíso e o Inferno que o transcendem, tinham sido criados por Deus, esse, portanto, não era acessível uma visão desta Criação desde o exterior, então, a única possibilidade de alguma alteridade relevante era ser-se pagão — e ter de se ser eliminado enquanto tal, fosse pela conversão, fosse pela morte. Em princípio, esses atos de eliminação seriam conduzidos segundo o dever humano de preservação da obra divina. Sabe-se que, na Idade Média, de quando em quando existiam atitudes de «tolerância,» conforme eram referidas no começo da Modernidade — mas não havia disponíveis na mundivisão medieval tais possibilidades de comportamento.

Tudo se alterou com a emergência de uma nova posição de observação (ou melhor, com uma nova auto-referência humana), que veio a tornar possível entender o mundo desde uma perspectiva exterior. Esta alteração de ponto de vista continha o potencial — que demorou a revelar-se — de deixar de entender a alteridade como algo

que contradizia os planos que Deus tinha para o mundo. Avaliar fenómenos desconhecidos ou acontecimentos extraordinários tornava-se uma tarefa cada vez mais ambígua. Durante o primeiro processo de colonização cristã em larga escala, a colonização da América do Sul, a população nativa não deixou de ser um povo a converter — mas foram muitos os colonizadores e historiografos, entre os quais o famoso Bartolomé de las Casas, que começaram a interpretar a alteridade no sentido de uma inocência associada às ideias de Paraíso. Uma versão mais secularizada e muito mais elaborada desta estrutura viria a tornar-se culturalmente dominante a partir de finais do século XVII; pela primeira vez, incluía uma inversão deliberada da perspectiva da alteridade. Vários autores começaram, então, a imaginar a existência de seres humanos oriundos de outras culturas (não-cristãs), como se percebessem a cultura cristã a partir do seu exterior (ou seja, «enquanto outros») — e como se, no processo, descobrissem sintomas da decadência dessa cultura. As Cartas Persas, de Montesquieu, são disso um exemplo. Se aceitarmos esta ambiguidade histórica na reação à alteridade como sinal de «abertura,» teremos de encontrar um argumento acerca da preservação e da subscrição deste tipo de experiência da alteridade — contra todas as reações exclusivamente agressivas, claro, mas também contra as reações contemporâneas, contrárias a estas, que, de modo automático, tendem a converter a alteridade numa aura.

Durante a época dos Estados-Nação, surgiu ainda outra atitude relativa à alteridade — e não me refiro a um Estado-Nação qualquer. O império colonial francês e sobretudo o britânico, estou em crer, limitaram-se a prosseguir de modo mais sistemático com a ambiguidade na reação ao outro que emergira no começo da Modernidade. Estes impérios não eram apenas manifestações institucionais dos programas de exclusão ou das afirmações de superioridade, da raça branca ou

de nações específicas; implicavam também instituições de inclusão e até mesmo os sinais de um novo cosmopolitismo, presente na ideia de uma «Commonwealth.» Mas há um tipo diferente de Estado-Nação, construído sobre o ressentimento, um tipo de Estado-Nação que se foi tornando sistematicamente perigoso para povos que vivem em condições de diáspora. O caso alemão não é o único, mas as suas consequências tornaram-no escandalosamente exemplar.

Nas sociedades europeias regidas pela monarquia, sobretudo naquelas que, em 1800, não tinham ainda passado por aquilo a que hoje se chama a «Revolução Burguesa», houve uma assinalável tendência para «regressar» a uma imagem glorificada e significativamente imaginária do glorioso passado medieval da nação, tomado como a sua «expressão» mais pura. Este passado imaginado (cujo conceito foi amplificado e ilustrado pela arte e pela literatura do Romantismo) pôde tornar-se numa motivação para o futuro dessa nação e pôde também ser colocado, enquanto contraste normativo, face ao seu presente «decadente.» Este tipo ressentido de Estado-Nação (o historicamente romântico) tendia sempre a

desejar um regresso à sua pureza anterior e essencialista. O seu perigoso potencial foi ativado, no contexto de uma explosiva constelação de circunstâncias, durante o segundo terço do século XX, e depressa se aproveitou da situação precária dos judeus europeus na diáspora para, no final, vir a transformar-se na energia propulsora do Holocausto. Não há dúvida de que o conceito de «diáspora» continuará a estar associado ao Holocausto durante muitos séculos — porventura até ao final da existência humana. Histórica e politicamente, o Holocausto confirma os piores receios e preocupações associados à «diáspora» — mas sinto também que a sua solenidade não se compraz com o tom generoso — mas comparativamente inofensivo — da preocupação dos intelectuais com os reprimidos, tal como foi articulada pela primeira vez no século XVIII. Sempre que leio ou ouço a palavra «diáspora» como expressão de preocupação moral entre os intelectuais, reajo com sensações de incompatibilidade, se não mesmo de cacofonia emocional. Porque foi uma catástrofe irreversível da Humanidade, o Holocausto deveria estar sempre separado de qualquer tentativa de obter dele algum capital de autoridade moral.

5

A *New Literary Observer* propôs — e presumo que continue a propor — uma abordagem «antropológica» a situações, passadas e presentes, de diáspora. Se hoje, no mundo académico e fora dele, a «antropologia» significa inevitavelmente uma «antropologia reflexiva,» e se esta antropologia reflexiva implica que quem observe de fora se veja obrigado a ser hermenêutico, i.e., a ter em conta a sua própria estrutura de pensamento, assim como as ferramentas intelectuais a que recorre, sempre que observa os resultados do seu trabalho; então, o uso do conceito de «diáspora» não deverá colocar grandes problemas. Isto porque um observador reflexivo estará sempre consciente do problemático que pode ser projetar situa-

ções presentes sobre certas estruturas e momentos de diáspora do passado. Porém, muitas vezes, quem me dera que alguns dos auto-denominados antropólogos reflexivos tivessem um pouco mais do conhecimento histórico que é necessário para cumprir o seu próprio programa epistemológico — é que tal conhecimento arrasta consigo a complexidade conceptual e, com ela, a consciência dos potenciais problemas. No caso que agora considero, pode bem ser que a complexidade semântica e pragmática absorvida ao longo da história da palavra «diáspora» seja tal que tenha deixado, de facto, de produzir diferenciações distintas.

Uma outra questão a ter em conta, para concluir, tem a ver com saber se os fenómenos e os

contextos institucionais do presente, que nos sentimos tentados a aliar ao conceito de «diáspora,» continuam a corresponder ao conteúdo do termo, e às suas conotações morais. A prática vigente nos sistemas jurídicos do começo do século XXI, por exemplo, não considera o saber nem o património culturais como critérios para obter a cidadania ou o direito a residência permanente, e assim evitar as desvantagens resultantes da vida na diáspora. Infelizmente, muitas são as exceções a esta regra — e há mesmo, surpreendentemente, exceções recentes (por exemplo, a nova Constituição húngara, em que parece ter papel central o conceito de «eticamente húngaro»). Mas, tal como afirmei acima, estes desenvolvimentos escasseiam. A maioria dos sistemas jurídicos deixou de contribuir para a produção de situações de diáspora; ou, para ser mais preciso, conseguiu evitar o uso da diferença cultural como modo de repressão social. Sociologicamente falando, portanto, nas décadas mais recentes tem havido uma forte tendência, e algumas conquistas, que nos permitem pensar para além da tradicional co-extensão entre o «Estado» político e a «nação» cultural — o que significa que a diferença cultural tem cada vez menos consequências políticas. Qualquer tipo de estrutura transnacional, seja política, económica, ou cultural, é muito claramente um passo nessa direção, e os efeitos da nossa rede de comunicações eletrónicas, sempre em expansão, vêm ajudar. Os bairros turcos de Berlim, por exemplo, parecem hoje e sentem-se hoje muito menos como «guettos» do que até há pouco tempo pareciam e sentiam; os taxistas russos de Nova Iorque referem-se à «City» como algo seu. Poderia portanto dizer-se, com alguma ironia, que só os intelectuais é que, nas suas reações a estruturas da diáspora, continuam a agarrar-se a a uma amena situação dúplice. Por um lado, na sua bondade, prosseguem na velha luta heróica pela erradicação dessas estruturas; por outro, talvez

em segredo receiem os avanços ao nível legislativo e da realidade social, pois esses avanços ameaçam dissolver um dos seus mais eficazes e favoritos mecanismos de garantia de autoridade moral.

Por todas estas razões, há algumas questões críticas — e potencialmente auto-críticas — que se impõem a quem pretende continuar a recorrer ao conceito de «diáspora.» A primeira, assumidamente mais académica, é a de saber se este conceito, apesar da sua complexidade, por assim dizer «historicamente carregada,» será um bom instrumento de produção das diferenciações distintas (e permitam-me referir aqui, pela última vez, o tópico da diplomacia histórica e política que deveria convencer-nos a não usar, pelo menos no contexto académico, uma expressão relacionada tão de perto com o Holocausto). Em segundo lugar, há uma série de alterações sociais e políticas que deveriam fazer-nos interrogar sobre se a ênfase no conceito de «diáspora» não implicará o risco de analisar e interpretar novas realidades de uma perspetiva que já não é a mais adequada. A minha última questão é mais precária e prende-se com um aspecto que quase não referi neste ensaio. A abordagem das culturas a partir de uma perspetiva da «diáspora» parece necessariamente implicar que se assuma a ameaça da sua extinção, e que essas culturas merecem ser protegidas, salvas, e merecidas. Neste sentido, não duvido nem um pouco do absoluto direito de sobrevivência de qualquer cultura, por poucos que sejam os «membros» a pugnar por ela. Mas durante a minha vida académica já me tenho perguntado qual o sentido cultural e qual a legitimidade financeira de outros tantos esforços para tentar preservar a vida de culturas (e não apenas na tentativa de registar aquilo que foram) que, muito literalmente, já ninguém pode nem quer incorporar. E acredito que se trate, aqui, de uma verdadeira, nada retórica, questão.

Escrito originalmente para *The New Literary Observer*, onde será publicado em inglês. Tradução portuguesa de Ana Isabel Soares.