

**ETNOCENTRISMO E JUSTIÇA:UM DEBATE ENTRE CLIFFORD GEERTZ,
RICHARD RORTY E NANCY FRASER**
[ETHNOCENTRISM AND JUSTICE:A DEBATE BETWEEN CLIFFORD GEERTZ,
RICHARD RORTY AND NANCY FRASER]

Jacir Silvio SANSON JUNIOR

Mestre em Filosofia pela UFES

Email: jasisaju@hotmail.com

Marcelo Martins BARREIRA

Professor Doutor da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES)

Email: marcelobarreira@ymail.com

Resumo

O artigo debate um caso narrado por Clifford Geertz. Um índio padecia de enfermidade renal, mas não largou seu tratamento mesmo depois de a equipe médica descobrir que ele era alcoólatra. Essa situação expõe um conflito entre identidades multiculturais em sociedades ocidentais modernas. Ponderamos as dificuldades dos agentes de saúde envolvidos em reconhecerem, de modo recíproco, seus valores com aqueles indígenas, no caso. Analisamos o quanto se caracteriza de “etnocêntrica” a tradição liberal que pode garantir, segundo Richard Rorty, o direito do povo indígena à assistência médica. Relacionamos o conceito bimodal de justiça que, segundo Nancy Fraser, é indispensável para tratar questões de reconhecimento sem eclipsar os problemas de redistribuição.

Palavras-chave

Diversidade cultural; reconhecimento; multiculturalismo; justiça.

Abstract

The article discusses a case narrated by Clifford Geertz. An Indigenous suffered from kidney disease, but did not abandon his treatment even after the medical team discovered that he was an alcoholic. This situation exposes a conflict between multicultural identities in modern Western societies. There are difficulties for agents of healthy to reciprocally recognizing the mutual values between their values with those of the indigenous, in the case. We analyze how the liberal tradition can guarantee, according to Richard Rorty, right to indigenous people get medical care may be characterized as “ethnocentric.” We, finally, relate the bimodal concept of justice which, according to Nancy Fraser, is indispensable to address questions of recognition without eclipsing the problems of redistribution.

Keywords

Cultural diversity; recognition; multiculturalism; justice.



Introdução

O caso, segundo Clifford Geertz, é verídico, e narrado para enfatizar uma reposta desse antropólogo ao contexto contemporâneo em que a diversidade cultural não mais se instala somente entre sociedades, mas sobretudo intra e microssocialmente. Um episódio simples, mas com um desfecho intrigante. Geertz (2001, p. 79) avalia ser este o tipo de coisa “que representa, ainda que de maneira melodramática, a forma geral assumida hoje em dia pelos conflitos de valores surgidos da diversidade cultural”.

Em razão da gravidade de sua doença, um índio conseguiu uma escassa vaga para hemodiálise, dentro de um programa governamental nos Estados Unidos. Ele era extremamente assíduo aos horários de seu tratamento, ao longo do qual vieram os médicos a descobrirem seu alcoolismo. Armava-se assim um conflito de valores: de um lado, um índio resolvido a não largar o álcool e tampouco o tratamento, por mais difícil que foi conseguir aquele acesso que prolongaria tanto seu tempo de vida como seu vício. De outro lado, “jovens médicos idealistas, provenientes de grandes faculdades de medicina” (GEERTZ, 2001, p. 78), consternados com a atitude daquele paciente.

Geertz (2001, p. 78) diz serem bem diferentes os valores do índio e dos médicos que, vindos de uma classe destinada à universidade, achavam que o índio “estava impedindo o acesso ao aparelho por parte de outras pessoas da fila em situação não menos desesperada”. O impasse se prolongou até a morte do índio, pois ele continuou frequentando, pontualmente, às seções para se servir de seu direito ao uso do aparelho, enquanto os médicos permaneciam incomodados com essa situação.

Tal história é evocada para demonstrar que em relacionamentos interpessoais há certo desnível “entre aquilo que cremos ou que sentimos e aquilo que os outros fazem” (GEERTZ, 2001, p. 77). Essas lacunas ou assimetrias são cenários efetivos onde se travam os embates de diversidade cultural. Trata-se de um “terreno irregular, cheio de falhas súbitas e passagens perigosas” (GEERTZ, 2001, p. 81), sobre o qual paira uma desafiadora escuridão que somente etnógrafos, historiadores e romancistas têm hoje conseguido atravessar. Primando pelas estratégias narrativas, eles dramatizam o estranhamento,



enaltecem a diversidade e inspiram um alargamento da visão mediante uma “incursão imaginativa” (GEERTZ, 2001, p. 81) com fins à aceitação da mentalidade alheia.

Apesar de o índio ter acedido ao tratamento médico como um cidadão, a situação acabou mal do ponto de vista cultural, porque ambas as partes não aprenderam o que significava, naquelas circunstâncias, estar uma no lugar da outra. Geertz (2001, p. 80) termina o relato sobre o índio bêbado dizendo que “tudo aconteceu no escuro”, ou seja, tudo aconteceu sem que os seus protagonistas, o índio e os médicos, tivessem sido capazes de enxergar e julgar com largueza as discrepâncias culturais que se passavam entre eles. Por isso ele afirma que “imaginar a diferença (o que não significa, é claro, inventá-la, mas torná-la evidente) continua a ser uma ciência da qual todos precisamos” (GEERTZ, 2001, p. 82).

Diversidade cultural e conflito de valores

No capítulo “Os usos da diversidade”, de sua obra *Nova luz sobre a antropologia*, o problema que Geertz põe-se a discutir recompõe as coordenadas que Lévi-Strauss apontou numa conferência nas Nações Unidas a fim de reapreciar o etnocentrismo, mostrando não haver nada de ofensivo na “fidelidade a um certo conjunto de valores” (GEERTZ, 2001, p. 69). Lévi-Strauss defendia então que a diversidade supõe culturas minimamente íntegras e distintas, etnocêntricas, a fim de manterem seus laços de comunicação e com algum grau de impermeabilidade. Sem esse pressuposto, cessariam as diferenças que as distinguem entre si, num cenário de “etnocentrismo fraco” que deixa as culturas “à mercê de uma espécie de entropia moral” (GEERTZ, 2001, p. 70).

A proposta de Lévi-Strauss teve repercussões entre filósofos, historiadores e cientistas sociais. Ela é evocada como “o olhar distanciado”, alusão feita ao título de um de seus trabalhos, pelo aspecto de fazer valer, contra um cosmopolitismo massificante e entrópico – o cosmopolitismo da Unesco –, um olhar mais recuado perante o outro cultural. Segundo Geertz, essa chamada *imperméabilité* foi lida *grosso modo* como uma relação do tipo “nós somos nós, eles são eles”, tese que vê em certa medida de etnocentrismo uma maneira de se valorizar modos diferentes de se viver.

Geertz (2001, p. 73) assinala que a radicalização dessa proposta de diversidade cultural também poderia ser tão fatal como o relativismo ou o cosmopolitismo. Uma



antropologia estaria fadada a morrer se ficasse “muito temerosa de destruir a integridade e a criatividade culturais”, ou receosa de apreender o cotidiano em sua peculiaridade e diferença.

Um etnocentrismo do tipo “relaxe e goze” (GEERTZ, 2001, p. 72), demasiadamente conformativo, é o que vigora numa cultura fiel a si mesma, sedimentada em sua história e com instituições e valores consolidados. Isso retrataria a visão de Richard Rorty quanto às sociedades de tradição liberal. Diante de suas conquistas no campo da justiça processual, da deliberação moral e política, do discurso racional e da alta ciência, Geertz considera que nessas sociedades já não haveria margem para lealdades ou convicções excessivamente díspares. Sob a suposta lente de Rorty, a sociedade liberal ilustraria o etnocentrismo do olhar distanciado por ser uma sociedade que reúne um conjunto intacto de crenças e desejos (uma concepção de boa vida), disposto à maneira de uma mônada impenetrável.

No entender de Geertz (2001, p. 74), “o problema do etnocentrismo não está em ele nos comprometer com nossos compromissos. [...] O problema do etnocentrismo é que ele nos impede de descobrir em que tipo de ângulo [...] nos situamos em relação ao mundo”. Há questões de diversidade cultural para cuja abordagem faz-se mister uma nova sensibilidade com relação a nós mesmos, questões essas que não dizem respeito ao longínquo hitita, ao longínquo ditador Bororo ou outros personagens em suas culturas, mas à figura culturalmente diversa que frequenta ao mesmo hospital que nós.

Não seria necessária uma fundamentação filosófica – por exemplo, kantiana, hegeliana etc. – para assegurarmos nossas lealdades e convicções. Há uma porção de enigmas e dificuldades que não poderiam ser tratadas nos termos “nós somos nós” e “eles são eles”, pois “não surgem meramente nas fronteiras de nossa sociedade, onde [...] esperaríamos encontrá-los, mas surgem, por assim dizer, nos limites de nós mesmos” (GEERTZ, 2001, p. 74). Enfatiza:

As fronteiras sociais e culturais têm uma coincidência cada vez menor – há japoneses no Brasil, turcos às margens do Main e nativos das Índias Ocidentais e Orientais encontrando-se nas ruas de Birmingham –, num processo de baralhamento que já vem acontecendo há um bom tempo, é claro (na Bélgica, no Canadá, no Líbano, na África do Sul, e nem a Roma dos Césares era lá muito homogênea), mas que, em nossos dias, aproxima-se de proporções extremas e quase universais. Já vai longe o tempo em que a cidade norte-americana era o principal modelo de fragmentação cultural e desordem étnica; a Paris de *nos ancêtres les gaulois* está ficando tão poliglota e policroma quanto Manhattan, e é



possível que ainda venha a ter um prefeito da África setentrional [...] antes que Nova York tenha um prefeito hispânico (GEERTZ, 2001, p. 77).

Sociedades contemporâneas urbanas, industrializadas, tecnológicas, ou numa palavra, liberais burguesas vivenciam um “processo de baralhamento” multicultural que impõe a nós um questionamento acerca de nós mesmos, no sentido de nos vermos testados em nossos limites morais e identitários. As novas circunstâncias não são mais aquelas em que um antropólogo como Malinowski ou mesmo Lévi-Strauss fazia sua análise objetiva dos primitivos, nativos ou selvagens “como modos possíveis de sentir, raciocinar, julgar, conduzir-se e viver que eram descontínuos dos nossos” (GEERTZ, 2001, p. 81). Em vez de um recorte epistemológico por cuja janela víamos, do nosso vagão cultural, outros vagões – ora mais similares, ora mais estranhos – alternativos “a nós”, tamanho é o baralhamento que o “outro” se tornou uma alternativa “para nós”.

Para chegar nessa problematização, Geertz teria revisitado a perspectiva que trabalhou em “A interpretação das culturas”, onde concebia que a universalidade só podia ser realizada na relação. Naquele momento, o etnocentrismo de um povo nativo como o javanês, expresso no enunciado “ser humano é ser javanês”, não era interpretado nos moldes de exclusividade própria e exclusão do outro; pelo contrário, o fato de um princípio geral – “ser humano” – ter de contar com um referente próprio – “ser javanês” – permite deduzir, segundo Barbosa Neto, que “ser humano é ser diferente, ou seja, no caso dos javaneses, é não ser um não-javanês. Não-ser javanês é o contra-referente genérico/abstrato do conceito javanês de humanidade” (BARBOSA NETO, 2004, p. 58). Em “Nova luz sobre a antropologia”, Geertz teria se deslocado do nível ontológico para o nível praxiológico, de modo a averiguar o que acontece quando um javanês encontra de fato um não-javanês:

[...] o que acontece quando pessoas diferentes passam a viver lado a lado dentro de uma mesma sociedade, sobretudo, é claro, quando algumas, dentre elas, pensam que “ser humano” é, por hipótese, “não ser o humano” que as outras pessoas, do ponto de vista das primeiras, imaginam ser? (BARBOSA NETO, 2004, p. 58).

O arranjo atual da diversidade cultural, diferentemente da perspectiva colonialista na qual “nós” levávamos a razão e a moral a “eles”, instiga que nos perguntemos sobre o que há deles em nós, como resultado mesmo de uma imaginação que amplie o alcance de



nossa mente e nos permita enxergarmos-nos, reajustados, para além dos esquadros que formam a representação de nosso *self*. Tais circunstâncias são bem mais angustiantes, e não auferem a mundos sociais de uma representação meramente jornalística, pois contam com profundas inervações no cotidiano moral e político de uma pessoa comum. Aquilo que era então enigmático passa a nos interpelar segundo moções de empatia, de gosto, de identidade, com as perturbações e incômodos inerentes a uma diversidade cultural delimitada não mais pela largura dos oceanos, e sim pela pele.

Evidentemente, o exemplo do índio não perfila uma situação alarmante, pois não se refere a uma tribo distante; ele fomenta o exercício de uma “incursão imaginativa”, requerendo que alarguemos nosso juízo e nos tornemos mais sensíveis a tantas singularidades que hoje fazem do espaço social um palco multicultural.

Por um etnocentrismo inclusivo: a proposta de Richard Rorty

Vincular-se a uma tradição cultural implica em referências morais e sentido de pertença identitária. A lógica identitária diz de onde viemos ou indica nossas afiliações espaço-temporais contingentes, sem uma identidade reificada e incapaz de se dinamizar histórica e culturalmente, mas essa contextualização também não significa um aprisionamento num casulo asfixiante. Esse foi o elemento central da posição de Rorty contra a de Geertz.

A proposta rortiana de um etnocentrismo fraco pode até ser uma mônada semântica, como a criticava Geertz, mas é uma mônada semântica com muitas janelas. Por isso, a diversidade pode ser entendida como o principal valor moral na tradição cultural em que Rorty se inscreve, caracterizada pelo alargamento da tolerância com os culturalmente diferentes. Tolerância que faz escolher quem são os heróis a serem glorificados e quem são os inimigos a serem diabolizados (cf. RORTY, 2000, p. 215). Rorty se coloca numa tradição cultural cujas crenças se diferenciam de outras, notadamente as do nazismo e as do fundamentalismo religioso. Essas crenças permitem e, ao mesmo tempo, impedem a conversação conforme o tipo de grupo social. E a intuição e o compromisso conversacional são os limites da tolerância liberal para Rorty, pois não há critérios estáveis (cf. RORTY, 2000, p. 213).



Crítérios de neutralidade ferem o etnocentrismo através de uma teoria racionalista da racionalidade, nomenclatura que Rorty retoma de Bernard Williams. Rorty (cf. 2000, p. 221) inversamente defende uma terapia filosófica *ad hoc*. Eis a diferença entre liberais iluministas, como Habermas, e liberais políticos, como Rorty. Para estes, o princípio liberal é fruto de uma tradição cultural específica, como a do Ocidente. O grande problema é quando se reconhece uma racionalidade iluminista de tipo transcultural, com uma filosofia que justifica os ideais liberais numa linha de dignidade humana intrínseca à natureza humana (cf. RORTY, 2000, p. 219).

A busca por uma natureza humana universal e necessária nasceu na Grécia antiga e se desenvolve no Ocidente com a invenção da metafísica; no entanto, esse tipo de impositação metafísica e transcultural ignora de que mesmo a Filosofia se inscreve como processo cultural. Eis o paradoxo de um estilo de pensar que nasce da cultura de um povo, mas se coloca acima dela, fundamentando-a. Em contraposição a esta tradição, há de se evitar a distinção entre juízo racional e conhecimento científico, bem como a sucedânea divisão entre questão de fato e questões de valor. Rorty (cf. 2000, p. 220), por conseguinte, prefere usar outra nomenclatura entre distintos saberes: os do centro e os da periferia.

Um desdobramento dessa visão etnocêntrica são os ideais da igualdade humana e de justiça processual desenvolvidos no mundo democrático pelo Ocidente liberal. Eles são desenvolvimentos culturais específicos dessa coletividade, ainda que tenham alcance universal. Houve com esses ideais uma conquista civilizacional, tornando-se a melhor esperança do Ocidente. As instituições liberais trazem vantagens práticas para indivíduos e culturas na convivência mútua. Essas instituições valorizam diversas concepções morais como expressão das sociedades multiculturais.

Para melhor ilustrar este seu ponto de vista, Rorty retoma o relato de Geertz apresentado antes, a respeito da “escuridão” entre médicos e um indígena bêbado, mas que pontualmente se submetia a um tratamento numa máquina de hemodiálise, prolongando sua sobrevida sem o abandono de seu hábito. A falta de compreensão mútua é entendida, por Rorty, de maneira oposta a Geertz. Embora seja difícil analisá-la, essa situação não é deprimente; ao contrário, Rorty se entusiasma com o bom funcionamento das instituições liberais. A fila única, sem privilegiar sobrenome, riqueza, opção partidária, simpatia etc., é um fator democratizante, ainda que a ordem de atendimento seja alterável de acordo com a gravidade de cada paciente. O elemento chave é a impossibilidade jurídica



de interrupção do tratamento de alguém que comparece às seções, como o indígena do relato, embora não mude seus maus hábitos ao se embriagar continuamente. A justiça processual ou procedimental não deve discutir uma exclusividade no comportamento moral.

Do mesmo modo que a justiça deve ser neutra perante concepções morais e religiosas específicas, há certo aspecto animador no distanciamento de um médico diante de seu paciente, impedindo-o alterar a ordem democraticamente sagrada da fila única em seu caráter processual (cf. RORTY, 2000, p. 216). Não lhe cabe decidir a quem curar; um paciente mais fácil ou dócil ao tratamento não é critério possível numa sociedade justa. Por isso, abrindo parênteses, torna-se institucionalmente absurdo o fato de equipes médicas de hospitais públicos brasileiros terem, diante do drama da falta de condições de trabalho, de elas mesmas escolherem quem irá viver ou não.

Certo distanciamento profissional não cabe apenas ao médico. Rorty exemplifica ainda com o exercício do magistério e da advocacia. No processo educacional também não cabe ao professor escolher o melhor aluno, nem mesmo se deve saber quem se submeteu a uma avaliação; aí, quanto mais “cegueira” melhor – numa analogia ao termo *Blind Review*. Também um advogado, em nome da sociedade, deve garantir o direito à ampla defesa para todos os cidadãos, independentemente das inclinações pessoais.

Ficar no lugar de alunos, pacientes e clientes, simulando sentir o que eles sentem, talvez seja até mesmo uma pretensão inócua. No entanto, para Rorty, essa impossibilidade – e distanciamento – não é algo deprimente, como considera Geertz. Esse distanciamento processual e técnico é uma salvaguarda social. A luz ou escuridão, proporcionais a um distanciamento e a uma proximidade entre o agente da justiça e seu aluno, paciente ou cliente, são suficientes para o exercício profissional com sensibilidade humana. Havia no relato da dificuldade entre os médicos e o indígena bêbado uma suficiente luz entre eles.

Tal ambiguidade entre luz e escuridão expressa a ambiguidade das tarefas morais de uma democracia liberal. No sentido de igualdade de direitos, essas tarefas se dividem em dois grupos. Há tarefas feitas por agentes de amor, especialistas em diversidade, e outras feitas por agentes de justiça, como guardiões da universalidade.

Os agentes de amor dão visibilidade social a estranhos e a pessoas que não nos são familiar, partilhando de nossas crenças e desejos (cf. RORTY, 2000, p. 218). Filósofos, escritores e historiadores descrevem a vida humana por metáforas de suas crenças e



desejos. Esses especialistas em particularidades favorecem o progresso moral da sociedade.

As instituições liberais permitiram a expansão da imaginação de quem está no poder, alargando o universo e diversidade de pessoas. Em nossa sociedade, foram os antropólogos, como especialistas em diversidade, que permitiram com que tantos pudessem acessar a justiça procedimental. Há 100 anos havia mais indígenas e menos antropólogos em particular e intelectuais em geral; junto a outros fatores, isso favoreceu a que índios fossem meios para fins. Por não serem vistos como tendo dignidade, os indígenas também não eram vistos como parceiros de conversação em nosso conjunto de crenças e desejos. Apenas com os antropólogos, os indígenas adquiriram visibilidade social como possíveis parceiros de conversação (cf. RORTY, 2000, p. 217).

A diversidade cultural é como se fosse um bazar rodeado de vários clubes privativos. Ela não é refém de um fundacionalismo filosófico ou de uma única ordem mundial constituída epistemológica e ontologicamente. Afirma Rorty (cf. 2000, p. 222) que, no bazar, devemos sorrir muito e fazer bons acordos para, depois, retornar para nosso clube e para nossos iguais. Manter o bazar aberto é função dos agentes de justiça, cooperando mutuamente e fazendo as instituições da justiça processual funcionarem. Funcionarem por convicção, para os liberais do Ocidente; os outros, pela riqueza do efeito de comparação, ao menos deveriam reconhecer que a justiça processual no Estado democrático de Direito é eficiente, logo, conviria aceitá-la.

Ilustremos essa posição rortiana de lealdade ampliada (cf. RORTY, 2005), que abarcaria o mais inclusivamente possível diversos povos e condições socioculturais de vida. Na época do *Apartheid*, e de seu segregacionismo, a África do Sul, a FIFA e o COI proibiram as suas seleções de disputar torneios internacionais, bem como a International Rugby Board (IRB). Após o fim do regime e as eleições de 1994, com a vitória do líder negro Nelson Mandela, a Copa do Mundo de Rugby Union de 1995 foi realizada na África do Sul, quando se consagrou campeã com uma seleção multirracial.

Inicialmente, apenas por conveniência, as reformas sociais vieram de uma pressão da opinião pública internacional, especialmente do mundo liberal, com consequências jurídicas, econômicas e sociais. Assim, o que se faz por convicção em alguns lugares, faz-se por pragmatismo e conveniência em outros, especialmente, no caso, num esporte associado à elite branca. Com a vitória de uma seleção multiétnica na Copa do Mundo,



reconheceu-se o valor dessa ampliação da lealdade e dos princípios de uma justiça processual comum a todos os cidadãos, sem quaisquer discriminações. A noção liberal e rawlsiana de justiça, retomada por Rorty no fim de sua réplica, parte do princípio de tolerância das instituições liberais como expressão sintética da união entre amor e justiça, cuja colagem mostra a riqueza da distinção do Estado democrático de Direito entre as esferas privada e pública (cf. RORTY, 2000, p. 223).

A justiça bifocal de Nancy Fraser

Nancy Fraser é uma referência que sopesa na vigente discussão, porquanto se abra em sua perspectiva um campo prático e teórico para se construir uma concepção bidimensional de justiça. Por esse meio, quer-se superar a dicotomia ou o dilema entre as reivindicações ora por reconhecimento, ora por redistribuição.

No conjunto de seus traços, o caso do índio bêbado estaria qualificado para munir de maior eficiência tal projeto?

O corte que perfaz essa acepção dual de justiça tem a pretensão de enquadrar o fato de que há, e não se pode desvincular, “exclusões ligadas a padrões culturais e socioeconômicos” (LIMA, 2016, p. 129). Sofrendo injustiças tanto econômicas quanto culturais, não convém que no momento atual – diga-se “pós-socialista” – uma resposta se articule apenas com os elementos da luta socialista por redistribuição (cf. FRASER, 2006, p. 232), tampouco se atenha a vetores que, manejados pela globalização, discuta os termos de valorização de minorias sociais sem questionar os processos de produção em massa da pobreza. Assim, Fraser

[...] entende que há dois imaginários políticos contraproducentes e dilemáticos quando fechados e autorreferenciados em si mesmos: o socialista centrado nas categorias da redistribuição, exploração e interesse; e o do reconhecimento centrado nas categorias da dominação cultural, identidade e diferença (LIMA, 2016, p. 129-130).

Ainda que haja uma distinção conceitual, Fraser postula que a conjugação dessas duas perspectivas de justiça só pode ser mensurada quando de fato forem aplicadas a situações concretas. “Vista por uma das lentes, a justiça é uma questão de distribuição justa; vista pela outra, é uma questão de reconhecimento recíproco” (FRASER, 2002, p.



11). Nos casos reais e situados deve-se ponderar acerca do que ela denomina “problema da substituição”, que é o risco de se substituir lutas por redistribuição pelas lutas por reconhecimento, e vice-versa, quando elas são na realidade complementares e se enriquecem mutuamente (cf. FRASER, 2002, p. 10).

Como não seria aconselhável tratar a justiça em vertente unilateral, Fraser considera que o programa igualitarista do socialismo não seria suficiente para dar uma resposta a questões de identidade numa sociedade multicultural; do mesmo modo, é insatisfatório que a agenda do neoliberalismo conceda pacotes de valorização cultural a grupos que são mantidos numa posição de desigualdade econômica. Com o patrocínio dessas cláusulas, questões de gênero e etnia são tratadas por Fraser na forma em que a complexidade desses temas seja conduzida por uma “perspectiva bifocal que abarque tanto o reconhecimento como a distribuição” (FRASER, 2002, p. 12).

Como para Fraser (2006, p. 231) “a justiça hoje exige *tanto* redistribuição *como* reconhecimento”, o debate em torno do reconhecimento cultural e identitário do índio bêbado, relatado acima, não suprassume questões de interesse e exploração conexas ao caso em análise, por cuja abordagem atenta-se para vetores de ordem socioeconômica que atravessam a vida daquele índio enfermo.

Por maior que seja a consciência do pluralismo cultural, e por mais que o aumento da imigração intensifique nas populações uma hibridação que pressione adquirir tal consciência (cf. FRASER, 2002, p. 8), para um modelo bidimensional de justiça é patente haver formas de exploração, marginalização e privação marcadas pela “raça”. No exemplo do índio, houve uma injustiça relativa ao reconhecimento de sua identidade, mas compensada por uma justiça distributiva própria da cultura liberal – como salientaria Rorty – que garantiu ao pobre índio o acesso ao tratamento médico.

Essa espécie de reconhecimento não significa, contudo, o fim de todas as injustiças que ele e sua etnia sofrem, amenizadas com o lusco-fusco dos princípios liberais e democráticos, como a pluralidade de visões acerca do bem e da justiça, bem como a salvaguarda da liberdade e dos direitos individuais (cf. COUTO, 2012).

As reivindicações de ordem multicultural, que visam à valorização da identidade do grupo, incluem em sua agenda a “superação da subordinação, procurando instituir a parte subordinada como membro pleno na vida social” (FRASER, 2002, p. 16). Para tanto, seria preciso haver operações que atuem na transformação de “padrões institucionalizados de



valor cultural” (FRASER, 2002, p. 15). O reconhecimento que se aplicaria ao índio bêbedo de Geertz pressupõe romper com a sua subordinação social e econômica.

A redistribuição afirmativa pode estigmatizar os desprivilegiados, acrescentando o insulto do menosprezo à injúria da privação. A redistribuição transformativa, em contraste, pode promover a solidariedade, ajudando a compensar algumas formas de não-reconhecimento (FRASER, 2006, p. 239).

Ambos os efeitos enviesariam distintas considerações a respeito do exemplo de Geertz. Numa lente, teríamos a consequência negativa na qual o índio, ascendendo ao direito de cidadão, estaria padecendo de novas e intermitentes animosidades. Cabe o questionamento de se a incompreensão da equipe médica teria ou não aspectos viscerais; afinal, e isso vale tanto para gente de cor como para índios etc., tais pessoas sofrem “representações estereotipadas e humilhantes na mídia, como criminosos, brutais, primitivos, estúpidos etc; violência, assédio e difamação” (FRASER, 2006, p. 235).

Fraser considera dicotômico tratar a relação entre indivíduo e comunidade como faz Rorty. Para ela, Rorty romantiza de tal modo a esfera pública em terreno liberal que tal engenharia substituiria a luta política por transformações mais básicas de ordem estrutural e institucional¹. Rorty, porém, apenas aponta como uma conquista da sociedade liberal que conseguiu efetivar uma fila na qual um índio pudesse ser visto como sujeito de direitos. Trata-se de uma conquista das democracias ocidentais que levou a cabo uma solução pública e política para um conflito que, de outro modo, poderia não ter ultrapassado o nível de vãs idealizações.

Apesar de sua crítica, Fraser (cf. 2010, p. 55) concorda com Rorty de que para um índio ter direito à saúde foi importante a “mudança de vocabulário” trazida pelos especialistas em diversidade, de tal modo que suas novas metáforas se convertessem no circuito do discurso comum.

A tolerância que se verifica no episódio do índio bêbedo, seja no aspecto moral quanto estético, não provém de uma objetividade metafísica. O que se experimenta, conforme as

¹ “Nas mãos de Rorty, a política assume um caráter excessivamente comunitário e solidário, como uma reação contra o egoísmo extremo e o individualismo de sua concepção de teoria. Assim, podemos supostamente ir direto da objetividade para a solidariedade, do conforto metafísico da filosofia tradicional para o conforto comunitário de um único ‘nós’. Aqui, Rorty homogeniza o espaço social ao assumir tendenciosamente que não há nenhuma divisão social profunda capaz de gerar solidariedades conflitantes e ‘nós’ antagônicos. Segue-se dessa ausência assumida de antagonismos sociais relevantes que a política é uma questão de todo mundo colaborando para solucionar um conjunto comum de problemas” (FRASER, 2010, p. 66-67).



coordenadas de uma argumentação rortiana, é uma solidariedade produzida por uma determinada cultura num determinado momento histórico, que confeccionou para si formas de operar com as diferenças, bem como de “redescrevê-las” no espaço de uma nova experimentação.

Considerações Finais

O episódio situado por Clifford Geertz se mostrou aqui promissor. A questão do reconhecimento, para Geertz, Rorty e Fraser, não se subscreve a uma referência universalista abstrata, essencialista ou meramente formal de um Estado de Direito. É instigante que uma narrativa concreta tenha sido desdobrada em perspectivas que entendemos estarem muito interessadas no assunto, a julgar pelas considerações expostas. Por tais esforços, um caso que seria tomado por típico ou corriqueiro torna-se gabaritado a disparar interrogantes para todas as direções.

Se para Geertz são problemáticas tantas situações etnocêntricas no interior de uma mesma sociedade, para Rorty tal constatação representa uma conquista da cultura liberal que tem, como uma de suas prerrogativas, a justiça procedimental e sua garantia de isonomia e equidade entre os indivíduos, quaisquer que sejam suas procedências étnicas.

O etnocentrismo que Rorty promove com seu pragmatismo não se fixa numa metanarrativa filosófica; é uma hipótese a ser testada na contingência. Tal assento não agrada da mesma forma a Fraser que, mesmo compartilhando de uma tradição pragmática com Rorty, põe-se a salientar uma dimensão de luta que almeja nivelar os problemas de reconhecimento com as reivindicações por justiça econômica.

Concebemos que as energias investidas em levantar convicções sobre o caso do índio bêbado não podem desconsiderar o fato público e o marco jurídico de um índio ter seus direitos de cidadão assegurados no tratamento de sua doença renal. Vigora aqui um papel social que não se reduz à esfera imaginativa, mas a ultrapassa.

O desafio em atualizar uma premente dificuldade em matéria de diversidade cultural supõe que esforços empregados para lastrear uma teoria deem preferência a compromissos mais urgentes, fornecendo respostas, elaborando explicações ou mesmo forjando valores de onde alvoreçam novos espaços de tolerância, respeito e mútua compreensão.



REFERÊNCIAS

BARBOSA NETO, Edgar Rodrigues. Do ponto de vista da diferença: cultura, mediação e fronteira. **Cadernos do Lepaarq**, Pelotas, v. 1, n. 2, 2004. Disponível em <<https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/lepaarq/article/view/813/820>>. Acesso em 18 set. 2017. DOI: 10.15210/lepaarq.v1i2.813.

COUTO, Leonardo Diniz do. Características de democracia liberal: breves comentários. **Revista Redescições**, Rio de Janeiro, v. 3, n. 3, 2012. Disponível em <<https://revistas.ufrj.br/index.php/Redescicoes/article/view/31>>. Acesso em 06 out. 2017.

FRASER, Nancy. A justiça social na globalização: Redistribuição, reconhecimento e participação. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, Coimbra, n. 63, 2002. Disponível em <<http://rccs.revues.org/1250>>. Acesso em 03 jun. 2017. DOI: 10.4000/rccs.1250.

FRASER, Nancy. Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça numa era “pós-socialista”. **Cadernos de Campo**, São Paulo, v. 15, n. 14-15, 2006. Disponível em <<http://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/50109/54229>>. Acesso em: . DOI: [10.11606/issn.2316-9133.v15i14-15p231-239](https://doi.org/10.11606/issn.2316-9133.v15i14-15p231-239).

FRASER, Nancy. Solidariedade ou singularidade? Richard Rorty entre Romantismo e tecnocracia. **Revista Redescições**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 1, 2010. Disponível em <<https://revistas.ufrj.br/index.php/Redescicoes/article/view/14766/9920>>. Acesso em 08 jul. 2016.

GEERTZ, Clifford. **Nova luz sobre a antropologia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

LIMA, Francisco Jozivan Guedes de. Para além do dilema redistribuição-reconhecimento: Nancy Fraser e a concepção bidimensional de justiça. **Revista Ethic@**, Florianópolis, v. 15, n. 1, 2016. Disponível em <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ethic/article/view/1677-2954.2016v15n1p126>>. Acesso em 21 nov. 2016. DOI: 10.5007/1677-2954.2016v15n1p126.

RORTY, Richard. Sobre o etnocentrismo: uma resposta a Clifford Geertz. **Educação, Sociedade & Culturas**, Porto, n. 13, 2000. Disponível em <<http://www.fpce.up.pt/ciie/revistaesc/ESC13/13-arquivo.pdf>>. Acesso em 10 abr. 2016.

RORTY, Richard. **Pragmatismo e política**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

SANSON JUNIOR, Jacir Silvio; BARREIRA, Marcelo Martins. ETNOCENTRISMO E JUSTIÇA:UM DEBATE ENTRE CLIFFORD GEERTZ, RICHARD RORTY E NANCY FRASER. p. 92-106





SANSON JUNIOR, Jacir Silvio. ETNOCENTRISMO E JUSTIÇA:UM DEBATE ENTRE CLIFFORD GEERTZ, RICHARD RORTY E NANCY FRASER. **Kalagatos**, Fortaleza, Vol.16, N.1, 2019, p. 92-106.

Recebido: 3/2019
Aprovado: 7/2019

