

Um desafio para Clio: o binômio “universal/particular” e o ofício do historiador

Jocelito Zalla¹

Resumo:

Este artigo é uma reflexão teórica sobre o papel social do historiador a partir do debate em torno do binômio *universal/particular*. Tento em vista os abalos e crises que têm feito com que não somente a História, mas as Ciências Sociais em geral, nas últimas décadas, repensem seus fundamentos epistemológicos, considero importante tratar a questão através de um diálogo interdisciplinar. Para tanto, proponho uma leitura cruzada de quatro teóricos sociais que se depararam, de alguma forma, com o tema: Boaventura de Souza Santos, Ernesto Laclau, Seyla Benhabib e Francis Wolff. Busca-se, assim, discutir as potencialidades políticas do conhecimento histórico num contexto de quebra de fronteiras econômicas e culturais. Palavras-chave: “Universal/particular”, Ofício do historiador, História, Política.

Abstract:

A challenge for Clio: the “universal/particular” binomium and the historian’s occupation.

This article presents a theoretical reflection on the social role of historians through the debate about the *universal/particular* binomium. As, in recent decades, shakes and crisis have led all Social Sciences to re-think their epistemological foundations, I believe it’s important to address the issue through an interdisciplinary dialogue. Therefore I propose a cross reading of four social theorists that have discussed the subject: Boaventura de Souza Santos, Ernesto Laclau, Seyla Benhabib, Francis Wolff. Thus, my objective is to think the political potentialities of history knowledge in a new context of broken economic and cultural frontiers.

Keywords: “Universal/particular”, Historian work, History, Politics.

Num cenário de crescente quebra de fronteiras econômicas e trocas culturais, diversos historiadores têm se ocupado com o que Bruce Mazlish denominou “História Global”.² A ênfase desta recai na compreensão dos processos de integração, assim como daqueles fenômenos considerados “fatos básicos” de nosso tempo. O exame da “globalização cultural”, considerada um desses fatos, implica no trabalho do cientista social a preocupação com a sua posição no sistema de trocas simbólicas. Segundo Michael Geyer e Charles Bright, ainda, ao promover a fragmentação social, a globalização³ nos deu a habilidade de pen-

¹ Licenciado, bacharel e mestrando em História pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Endereço eletrônico: jzalla@terra.com.br. Seus últimos artigos publicados foram: a) “Homens e mulheres de papel ou Como se faz um ‘bom’ gaúcho: desconstruindo a desigualdade de gênero na gauchesca de Barbosa Lessa – Os Guaxos (1959)”, na revista *Caderno Espaço Feminino* (2008); b) “‘Utopia e Paixão’: sociabilidade estudantil e militância política na constituição do Centro Acadêmico de História da UFRGS – CHIST (1984-1987)”, na revista eletrônica *História Agora* (2008); e c) “Uma mulher ‘tradicionalmente’ moderna: relações de gênero nas crônicas de Gilda Marinho (1954-1956)”, na Revista do Corpo Discente do PPGH/UNB *Em Tempos de História* (2007). O presente trabalho foi realizado com o apoio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – CNPq – Brasil.

² MAZLISH, Bruce. Global History and World History. In: MAZLISH, Bruce & IRIKE, Akira (orgs.). *The Global History (reader)*. New York: Routledge, 2005, pp. 16-20.

³ Ciente dos debates em torno do vocábulo “globalização”, gostaria de explicar que o utilizo para designar o fenômeno de integração social, econômica e cultural que tem se desenvolvido nas últimas décadas como descrito acima por Mazlish, Gayer e Bright. Penso que os demais autores aqui citados aproximam-se pela compreensão semelhante do termo. O economista Luiz

sar a história mundial de maneira pragmática e realista em relação ao nosso tempo: não mais como uma modernidade universal e singular, mas como múltiplas modernidades.⁴ Em outro movimento, a prática etnográfica deu à teoria social importante contribuição ao evidenciar a dimensão subjetiva das análises científicas e ao atentar para os riscos do “etnocentrismo”. Mas, de outro lado, algumas leituras do trabalho antropológico levaram ao extremo anseio pelo respeito à diferença, evitando a elaboração de um conhecimento que proponha respostas para os problemas sociais. A busca pela compreensão do outro sem interferir em sua cultura parece algo paradoxal frente ao período de inevitável contato cultural. A preservação da cultura local pode, assim, aparecer ingenuamente como solução ao processo de globalização econômica. Diante disso, como pensar a modernidade no plural e postular soluções políticas para problemas sócio-culturais? Ou seja, à luz de uma História dita global, como lidar com a velha tensão entre o universal e o particular e construir um conhecimento socialmente “propositivo”?

Tentar responder este problema implica, necessariamente, em considerar, de um lado, a dinâmica identitária e a condição humana no mundo contemporâneo e, de outro, o ofício do historiador. Jacques Leenhardt aponta para a íntima relação entre o processo de globalização, as atuais interrogações sobre a ideia de “identidade” e a crise paradigmática das ciências sociais.⁵ Fruto de processos históricos que, para a “civilização ocidental”, iniciam com as descobertas dos séculos XIV e XV e que recrudescem com o atual fluxo entre mercados financeiros e Estados-nações, a invenção do “tempo real” condiciona a modificação dos “parâmetros metafísicos” com os quais nossas sociedades elaboram o saber (científico ou não) sobre seus “outros” e, desta forma, sobre si mesmas. A copresença, no instante, de todos os atores em todos os lugares na contemporaneidade prática das redes de comunicação leva-nos a uma percepção radical da alteridade e, por corolário, das identidades outrora tão estáveis: “quais são os deuses, as verdades, dos quais nós, ocidentais, somos os filhos, já que os deuses e os mundos são plurais, e, como consequência disto, também as verdades são plurais?”⁶ A globalização acaba por questionar, ainda, as bases da teoria sociológica, à medida que ataca a concepção de sociedade como um sistema fechado: “A globalização fez com que se pense que é para todos óbvio e palpável que a sociedade está hoje em dia aberta, no sentido de que ela está sem defesa contra o que vem do exterior: capital financeiro, os trabalhadores migrantes, a cultura, a mídia”.⁷ Para o autor, desta forma, cabe às ciências sociais repensar e renovar seu “aparato cognitivo” para fornecer novos instrumentos de conhecimento do homem que não se encaixem na sua aparente identidade imediata.⁸

Carlos Delorme Prado traçou uma breve história das “ideias de globalização”. Segundo o autor, seu emprego data de meados dos anos 1980, quando passou a substituir palavras como “internacionalização” e “transacionalização”. Quatro linhas de interpretação podem ser, assim, encontradas na bibliografia acadêmica para definir o conceito: 1) como uma “época histórica”; 2) como um “fenômeno sociológico de compressão do espaço-tempo”, 3) como “hegemonia dos valores liberais”; 4) como “fenômeno sócio-econômico”. Prado opta pelo quarto sentido, definindo o termo como “processo de integração de mercados domésticos, no processo de formação de um mercado mundial integrado”. PRADO, Luiz Carlos Delorme. *Globalização: notas sobre um conceito controverso*. Anais do Seminário Don Raul Prebisch. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2001. Acredito que a discussão apresentada a seguir equaciona os sentidos 2 e 4, indo ao encontro daquilo que Octávio Ianni identificava, em 1994, como nova “sociedade global”: “Ocorre que a sociedade global não é a mera extensão quantitativa e qualitativa da sociedade nacional. Ainda que esta continue a ser básica, evidente e indispensável, manifestando-se inclusive em âmbito internacional é inegável que a sociedade global se constitui como uma realidade original, desconhecida, carente de interpretações”. IANNI, Octavio. *Globalização: novo paradigma das ciências sociais*. *Estudos Avançados*, v. 8, n. 21, 1994, p. 148.

⁴ GEYER, Michael and BRIGHT, Charles. “World History in a Global Age”. In: MAZLISH, Bruce & IRIKE, Akira (orgs.). *The Global History (reader)*. New York: Routledge, 2005, pp. 21-29.

⁵ LEENHARDT, Jacques. “Globalização e transdisciplinaridade: a segunda revolução identitária”. In: PESAVENTO, Sandra Jatahy (org). *Fronteiras do Milênio*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2001, pp. 95-103.

⁶ *Ibid.*, p. 99.

⁷ *Ibid.*, p. 100.

⁸ *Ibid.*, p. 102.

Parece-nos, então, que algo de novo aconteceu não somente no reino da História nas últimas décadas do século XX. Muitos historiadores consideram o período como de crise disciplinar. Para Ciro Flamarion Cardoso, a crise que opõe dois paradigmas polares, identificados como “iluminista” e “pós-moderno”, é produto da vitória do corte interpretativo de origem alemã do termo “cultura” sobre o de origem francesa (este ligado à ideia de “civilização” como “alta cultura” e aquele de sentido mais amplo, compreendido como todo um modo de vida). No plano social, se trataria do reflexo da descrença no progresso e nas teorias evolucionistas nele baseadas, frente aos horrores de guerra e à destruição capitalista encontrados na história do século XX: “armas químicas e atômicas, o nazismo com seus fornos crematórios e câmaras de gás, guerras mundiais e genocídios em áreas mais restritas, destruição do meio ambiente, uso das tecnologias modernas (incluindo as de comunicação) no sentido da desumanização e da massificação etc”.⁹

José Carlos Barreiro identifica as raízes do “mal estar” atualmente experimentado pela História já nas primeiras manifestações contra a historiografia tradicional conservadora, “cuja tarefa mais importante era a de ordenar os acontecimentos numa linha cronológica do tempo”.¹⁰ Os principais episódios do movimento se encontrariam na ascensão da “história-problema” do grupo dos *Annales* e nas contribuições da revista *Socialismo ou Barbárie* na França. Na Inglaterra, seria fruto da contestação do stalinismo mecanicista efetuada pelo grupo de historiadores em torno da revista *New Left Review*. No Brasil, foi a partir dos anos 1970 que os historiadores passaram a questionar o marxismo canônico – que “preconizava e divulgava uma História que falava de estruturas, mas fazia desaparecer dela as pessoas” –, através de questões ligadas ao “cotidiano”, permitindo resgatar a ação individual na dinâmica do tempo.¹¹

Para outros historiadores, entretanto, trata-se de um momento de incertezas que acabou mais por reforçar do que por abalar os pilares da produção historiográfica. Esta é a posição de Roger Chartier, por exemplo. Se, de um lado, o período de dúvidas e abalos pelo qual passara a historiografia acabara por deslocar o foco das lentes dos historiadores “das estruturas às redes, dos sistemas de posições às situações vividas, das normas coletivas às estratégias singulares”,¹² de outro, para responder aos questionamentos céticos sobre a cientificidade do discurso historiográfico fora necessário “voltar aos arquivos” e reafirmar os compromissos disciplinares da História com a análise do real: “Abandonar essa intenção de verdade, talvez desmesurada mas certamente fundadora, seria deixar o campo livre a todas as falsificações, a todos os falsários que, por traírem o conhecimento, ferem a memória”.¹³

O certo é que tais incertezas foram partilhadas pelas demais ciências humanas após o descrédito que os grandes sistemas de explicação, como o marxismo e os estruturalismos em geral, sofreram nas décadas de 1960 e 1970 (abalando o próprio paradigma científico moderno). Como respostas, tivemos, de um lado, o surgimento da dita “pós-modernidade” e de seus advogados nem sempre em sintonia e, de outro, a busca por soluções alternativas e marginais presentes na própria gênese e ainda constituintes do paradigma moderno.¹⁴ Portanto, os problemas anteriormente expostos não são um privilégio de Clío e para pensarmos em possíveis respostas temos que, necessariamente, conversar com as disciplinas irmãs. Desta forma, o presente texto se configura, ao mesmo tempo, em uma tentativa de diálogo e em um exercí-

⁹ CARDOSO, Ciro Flamarion. “Introdução: História e Paradigmas Rivals”. In: CARDOSO, Ciro Flamarion & VAINFAS, Ronaldo (orgs.). *Domínios da História*. Rio de Janeiro: Campus, 1997, p. 10.

¹⁰ BARREIRO, José Carlos. “O mal-estar da História: crise e pensamento na historiografia moderna”. In: SILVA, Zélia Lopes da. *Cultura histórica em debate*. São Paulo: Editora da Unesp, 1995, p. 13.

¹¹ *Ibid.*, p. 22.

¹² CHARTIER, Roger. “A história entre narrativa e conhecimento”. In: CHARTIER, Roger. *À Beira da Falésia: a história entre incertezas e inquietudes*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2002, p. 83.

¹³ *Ibid.*, p. 100.

¹⁴ Josep Fontana aponta para três respostas historiográficas aos questionamentos da crise paradigmática que não romperam com as premissas da ciência social moderna: a aliança entre narrativa e análise, o surgimento da micro-história e os desenvolvimentos da metodologia da História Oral. FONTANA, Josep. “A crise de 1989”. In: FONTANA, Josep. *A história dos homens*. Bauru, SP: Edusc, 2004, pp. 413-438.

cio de escuta. Trata-se de ouvir o que teóricos sociais têm a dizer aos historiadores sobre o papel social do cientista no século XXI, a partir do debate em torno do binômio *universal/particular*. Para tanto, proponho uma leitura cruzada de quatro pensadores que se depararam, de alguma forma, com o tema: Boaventura de Souza Santos, Ernesto Laclau, Seyla Benhabib e Francis Wolff. Vale uma ressalva: pensado como texto de análise bibliográfica, seu objetivo principal é levantar uma agenda de reflexões sobre o potencial transformador do discurso historiográfico no mundo contemporâneo, não cabendo, neste momento, dar conta de objetos históricos específicos.

* * *

Antes de nos atermos às possíveis implicações da tensão entre universalismo e particularismo na prática historiográfica, passemos, rapidamente pela premissa que fundamenta nossa argumentação: a de que a disciplina histórica ajuda a explicar a realidade e, assim, possibilita a formulação de propostas de intervenção social. A relação entre análise histórica, projeção de futuro e intervenção social foi detalhadamente abordada por Josep Fontana. As previsões otimistas equivocadas produzidas pela crença no progresso tecnológico do século XX são, para o autor, não somente fruto da superestimação das possibilidades do presente, mas, sobretudo, de uma má compreensão do passado: “Pelo que, não parece que baste a revisão do presente, também necessitamos olhar para trás, para descobrir o que estava equivocado nas nossas análises do passado, com o fim de redefinir o progresso humano e ajudar a construir novos objetivos para o futuro”.¹⁵

Por outro lado, se o estudo da história ajuda a entender os processos de constituição de nossas formações sócio-culturais, ele se mostra, ainda, politicamente rico por desnaturalizar qualquer fenômeno social e, assim, questionar o *status quo*. Se nem sempre fomos o que somos, não precisamos continuar a sê-lo. Iara Lis Schiavinatto aponta para esta característica de Clio: “De um modo geral, desconfia-se do senso comum e do dado natural no interior da história. Aquilo que parece ‘natureza’, que por si mesma seria indubitável, mostra-se, quando rastreado minuciosamente, constituído historicamente”.¹⁶ Partindo de uma proposta considerada libertária, Michel Foucault também já sugerira, em texto clássico, a dissociação sistemática de nossa identidade como trabalho do historiador:

Pois esta identidade, bastante fraca contudo, que nós tentamos assegurar e reunir sob uma máscara, é apenas uma paródia: o plural a habita, almas inumeráveis nela disputam; os sistemas se entrecruzam e se dominam uns aos outros. (...) E, em cada uma destas almas, a história não descobrirá uma identidade esquecida, sempre pronta a renascer, mas um sistema complexo de elementos múltiplos, distintos, e que nenhum poder de síntese domina...¹⁷

Eis a tarefa, para o autor, de uma História “genealógicamente dirigida”:

... não tem por fim reencontrar as raízes de nossa identidade, mas ao contrário, se obstinar em dissipá-la; ela não pretende marcar o território único de onde nós vivemos, essa primeira pátria à qual os metafísicos prometem que nós retornaremos; ela pretende fazer aparecer todas as descontinuidades que nos atravessam.¹⁸

¹⁵ FONTANA, Josep. “Repensar a história para reprojeter o futuro”. In: FONTANA, Josep. *História: análise do passado e projeto social*. Bauru, SP: Edusc, 1998, p. 259.

¹⁶ SCHIAVINATTO, Iara Lis. “Falar de um incômodo não é falar mal”. In: SILVA, Zélia Lopes da. *Cultura histórica em debate*. São Paulo: Editora da Unesp, 1995, 24.

¹⁷ FOUCAULT, Michel. “Nietzsche, a genealogia e a história”. In: FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. 8ª edição. Rio de Janeiro: Graal, 1989, pp. 34-35.

¹⁸ Ibid.

Por último, se as representações sobre o passado significam o mundo, servem como parâmetros para a formulação de identidades e, assim, para a ação de sujeitos coletivos e individuais,¹⁹ a responsabilidade do historiador sobre aquilo que fala deve levar em conta não somente o respeito com as fontes, com o(s) método(s) histórico(s) e com a construção de um conhecimento cientificamente verificável²⁰, mas também com os sujeitos envolvidos nos fenômenos apreendidos e com aqueles que reivindicam uma posição nessas cadeias do devir. Ou melhor, se o discurso historiográfico tem funções e usos que são políticos, seja pela informação que fornece para a compreensão do presente, seja pelas imagens de passado construídas que subsidiam projetos políticos, a responsabilidade de um historiador que se pretenda politicamente “progressista”²¹ é atentar para os possíveis usos de seu trabalho e, com isso, evitar que este se torne um marco para a legitimação dos sistemas de opressão.²²

Mas o historiador (e cientista social) pode dar um passo além e propor, a partir de seu trabalho, maneiras de intervir na realidade. Esta é a visão que norteia a noção de “conhecimento prudente para uma vida decente”, do sociólogo Boaventura de Souza Santos. Buscando elaborar uma teoria crítica da pós-modernidade, o autor aponta para a necessidade de reconstruir a ideia e a prática da *transformação social emancipatória*, centrando-se na dualidade entre “ação conformista” e “ação rebelde”. Diz ele: “Tanto no domínio da produção como no domínio do consumo, a sociedade capitalista afirma-se cada vez mais como uma sociedade fragmentada, plural e múltipla, onde as fronteiras parecem existir apenas para poderem ser ultrapassadas”.²³ Nesse contexto, a “substituição relativa da provisão de bens e serviços pelo mercado de bens e serviços cria campos de escolha que facilmente se confundem com exercícios de autonomia e libertação de desejos”. Assim, os limites estreitos da seleção das escolhas e da solvência para efetivá-las são construídos simbolicamente como oportunidades e, desse modo, a ação conformista passa facilmente por ação rebelde: “concomitantemente, a ação rebelde parece tão fácil que se transforma num molde de conformismo alternativo”. Segundo o autor, então, a tarefa da nova teoria crítica é a de especificar as formas de socialização, de educação e de trabalho que promovem subjetividades rebeldes ou, ao contrário, subjetividades conformistas.

Santos aponta ainda mais dois desafios para as ciências humanas na pós-modernidade: primeiro, lutar contra a *resignação* (o *status quo*, segundo ele, já não é mais justificado por ser “bom” ou por ser “a melhor possibilidade”: bom ou mau ele é inevitável e, assim, é nesse sentido que deve ser aceito) e, segundo,

¹⁹ A atenção dada por Pierre Bourdieu ao papel do discurso científico nas lutas identitárias e, assim, na construção da realidade social, é extensível, também, à escrita da História. Ver, por exemplo, BOURDIEU, Pierre. A identidade e a representação: elementos para uma reflexão crítica sobre a ideia de região. In: BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Lisboa: DIFEL, Rio de Janeiro: Bertand Brasil, 1989, pp. 107-132. Sobre como conhecimento histórico constrói seu objeto, ver, por exemplo, ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz. “Introdução: Da terceira margem eu so(u)rrio: sobre história e invenção”. In: _____. *História: a arte de inventar o passado*. Bauru: Edusc, 2007, pp. 19-39.

²⁰ Sobre tal aspecto, cabe lembrar os apontamentos do historiador britânico Edward Thompson quanto ao que denomina “tribunal de recursos da história”. Situado unicamente dentro da disciplina histórica e seguindo a sua lógica própria, tal tribunal tem a prerrogativa de “julgar” o conhecimento produzido dentro da disciplina, a partir de duas formas: primeiro, a *probatória*; segundo a *teórica* (coerência, adequação e consistência dos conceitos e sua congruência com o conhecimento de disciplinas adjacentes). THOMPSON, Edward Palmer. *A miséria da teoria ou um planetário de erros: uma crítica ao pensamento de Althusser*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981, pp. 55-56.

²¹ Frente aos questionamentos que o antigo binômio “direita/esquerda” tem sofrido, devido à própria complexificação das pautas, dos projetos políticos e, inclusive, da composição social dos atores vinculados a um ou outro polo, optei pelo uso corrente do termo “progressista”, também bastante falho teoricamente, é verdade, mas semanticamente mais elástico, para designar ideologicamente aqueles aspectos comuns historicamente ligados às esquerdas libertárias, socialistas e social-democratas, como a luta em prol de direitos civis igualitários e justiça social, por exemplo.

²² A relação entre historiografia e poder político no século XX também foi explorada por Josep Fontana. FONTANA, Josep. As guerras da história. In: FONTANA, Josep. *A história dos homens*. Bauru, SP: Edusc, 2004, pp. 343-379. Nesse sentido, ver, também, a coletânea de ensaios de Eric Hobsbawm. HOBBSAWM, Eric. *Sobre História*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

²³ SANTOS, Boaventura de Souza. *A crítica da razão indolente*. São Paulo: Cortez, 2000, p. 33.

superar a dicotomia entre *espera* e *esperança* (o contexto atual de maximização e máxima indeterminação do risco seria o responsável pelo retorno da ideia de tempo cíclico e da decadência, o que se manifestaria sociologicamente em uma atitude de espera sem esperança) e, assim, evitar a generalização das alternativas particulares, em busca da *Alternativa*, e torná-las conhecidas para além de seus locais de produção, através de uma teoria da tradução e de inteligibilidades e cumplicidades recíprocas entre alternativas diversas em diferentes locais: “A criação de redes translocais entre alternativas locais é uma forma de globalização contra-hegemônica – a nova face do cosmopolitismo”.²⁴

Aqui chegamos ao nosso ponto de partida: a proposta de Boaventura de Souza Santos parece responder à nossa primeira questão. É possível para o cientista social e, também, para o historiador, postular soluções políticas para problemas sócio-culturais localizados a partir da adaptação de alternativas produzidas em contextos distintos, mas semelhantes. Ainda, ao contrapor tal teoria crítica pós-moderna (“pós-moderno de oposição”) com o que chamou de *pós-moderno celebratório* (que reduziria, segundo o autor, a transformação social à aceleração do presente e se recusaria a distinguir entre versões emancipatórias progressistas de hibridação e versões regulatórias e conservadoras), Santos reivindica as ideias de “sociedade melhor” e da necessidade da *ação normativa*, caras à teoria crítica moderna. Entretanto, ao contrário desta, a teoria crítica pós-moderna conceberia o socialismo como uma aspiração à democracia radical, “um futuro entre outros futuros possíveis, que, de resto, nunca será plenamente realizado”. E, assim: “a normatividade a que aspira é construída sem referência a universalismos abstractos em que quase sempre se ocultam preconceitos racistas e eurocêntricos. É uma normatividade construída a partir do chão das lutas sociais, de modo participativo e multicultural”.²⁵ Não é difícil concordar com o sociólogo sobre o papel dos movimentos sociais e do respeito à diferença na construção de uma sociedade alternativa e equânime. No entanto, sua visão acerca da dicotomia universal/particular não nos parece satisfatória na medida em que o autor nega a possibilidade de que qualquer abstração teórica considerada geral possa ser tomada como parâmetro de mediação para os conflitos sociais ou, ainda, como meta a ser atingida pelos projetos políticos em disputa.

O teórico político argentino Ernesto Laclau também aponta para o caráter etnocêntrico dos valores tidos como universais, mas, ao contrário de Boaventura de Souza Santos, afirma que é o paradoxo imane à tensão entre universal e particular – a saber, de que o universal é incomensurável com o particular, mas não existe sem ele – que anima o jogo democrático, pois permite a disputa entre projetos particulares que aspiram à condição de universal. Acompanhem, então, a linha argumentativa de Laclau. Com o avanço das fronteiras capitalistas, a formação de um sistema global e a morte de antigos centros de poder e saber (lugares de onde os sujeitos universais falavam), assistimos à multiplicação de novas identidades. O autor mostra como epistemologicamente o processo de “descentramento” do sujeito absoluto do século XIX foi responsável pelo surgimento do sujeito múltiplo: é o que denomina como “a morte da morte do sujeito”.²⁶ Assim, foi a crise dos paradigmas estruturalistas, os antigos responsáveis pelo destronamento do sujeito do centro da história, que permitiu sua reemergência, ou melhor, o surgimento de novas subjetividades.

O teórico traça, também, as formas históricas em que a relação entre universalidade e particularidade foi pensada. No fim desta linha encontramos o enfoque da modernidade, no qual Deus foi substituído pela Razão na função de universal. Nesse sentido, Laclau mostra que a distância entre o universal que deveria ser encarnado e o corpo que o encarnaria deveria ser eliminada. Foi assim que, segundo ele, o universal encontrou seu corpo numa certa particularidade: a cultura europeia do século XIX. Sem os meios para distinguir entre o particularismo europeu e as funções universais que se supunha que ele en-

²⁴ Ibid., pp. 35-36.

²⁵ Ibid., p. 37.

²⁶ LACLAU, Ernesto. *Emancipación y Diferencia*. Buenos Aires: Ariel, 1995, p. 45. Todas as citações do autor são traduções minhas.

carnava, a expansão imperialista europeia teria que ser apresentada nos termos de uma função universal de civilização.²⁷

Não seria difícil prever que tal argumentação levaria o autor a concluir que o universal não é senão um particular que, num certo momento, passou a ser dominante. No entanto, Laclau surpreende ao formular uma proposta que combate o relativismo extremado que esta asserção poderia gerar. Segundo ele, um chamado ao particularismo puro não pode ser nenhuma solução para os problemas que encaramos nas sociedades contemporâneas. Fazê-lo, sem levar em conta o apelo a uma universalidade que o transcenda, seria levar adiante uma operação que nega a si mesma: “posso defender os direitos das minorias em nome do particularismo; mas se o particularismo é o único princípio válido, tenho também que aceitar os direitos de autodeterminação de todo tipo de grupos reacionários dedicados a práticas anti-sociais”.²⁸ Assim, o recurso a princípios gerais se torna necessário para regular conflitos de reivindicações entre grupos diferentes.

A segunda contradição lógica do chamado ao particularismo puro é que ele acaba por sancionar a opressão. Como aponta Laclau, as relações entre grupos se constituem como relações de poder, onde cada grupo constitui a diferença sobre a base da exclusão e, muitas vezes, subordinação a outros grupos. Assim, se numa relação puramente diferencial entre diversas particularidades cada uma se afirmar meramente como tal, acaba-se por legitimar o *status quo*.²⁹ É a lógica do *apartheid*: desenvolvimentos separados no mesmo espaço global.

O autor desenvolve ainda um terceiro ponto: se não é possível afirmar uma identidade diferencial sem distingui-la de um contexto, no processo de estabelecimento da distinção este último acaba também por ser afirmado. Assim, não é possível destruir um contexto sem destruir ao mesmo tempo a identidade do sujeito particular que leva a cabo a destruição.³⁰ Nesse sentido, uma vitória contra o sistema é responsável também por desestabilizar a identidade da força vitoriosa. E ainda: “Se uma diferença plenamente constituída elimina o antagonismo inerente a toda identidade, a possibilidade de manter essa dimensão depende do fracasso mesmo da plena constituição da identidade diferencial”.³¹ Aqui entra o papel do universal: segundo o autor, se a vitória total dentro de um contexto não tem lugar é porque a identidade não foi plenamente constituída. Isto quer dizer que há reivindicações insatisfeitas (referentes ao acesso à educação, ao emprego, aos bens de consumo, por exemplo) que não podem ser constituídas em termos de diferença, mas de certos princípios universais que a minoria compartilha com o restante da comunidade: “o universal é parte da minha identidade na medida em que estou penetrado por uma falta constitutiva, ou seja, na medida em que minha identidade diferencial tem fracassado parcialmente em seu processo de constituição”. O universal emerge, então, do particular não como um princípio que o explicaria, mas como um “um horizonte incompleto que sutura uma identidade particular deslocada”.

Seyla Benhabib afirma que as preocupações atuais sobre multiculturalismo e cidadania multicultural, num movimento que poderíamos aproximar com a proposta de globalização contra-hegemônica de Boaventura de Souza Santos, tem posto fim à preocupação com uma suposta tensão entre relativismo e multiculturalismo – debate dominado por teses sobre “intraduzibilidade” e “incomensurabilidade” entre ambos discursos. No entanto, a cientista política aponta que, apesar dos perigos do relativismo epistemológico, pressupostos falsos sobre culturas, sua coerência e pureza, ainda influenciam o trabalho de muitos teóricos multiculturais.³² Sua proposição gira, então, em torno do reconhecimento da “radical hibridez

²⁷ Ibid., p. 50.

²⁸ Ibid., p. 53.

²⁹ Ibid., pp. 54-55.

³⁰ Ibid., p. 55.

³¹ Ibid., p. 56.

³² BENHABIB, Seyla. *The claims of culture*. Oxford: Princeton University Press, 2002, p. 25. Todas as citações são traduções minhas.

e polivocalidade” de todas as culturas, mostrando que nenhum sistema cultural se constrói isoladamente. Outra assertiva importante para Benhabib é a de que o universalismo não está necessariamente ligado ao essencialismo. A contrário, aquilo que uma sociedade e época considera universal trata-se de uma construção que é também momentânea e, portanto, passível de disputa política. Nesse sentido, considerar a possibilidade de uma construção teórica do universal como uma simples manifestação particular e, portanto, inevitavelmente etnocêntrica, seria assumir a postura de autores como Jean-François Lyotard³³ que, segundo ela, preconizam a heterogeneidade dos discursos e sua consequente incomunicabilidade (tese que jamais teria sido verificada, apesar das constantes afirmações a seu favor). Portanto, como todo sistema simbólico e/ou abstração teórica são produtos não somente de uma cultura específica, datada historicamente, mas também da interação entre múltiplas vozes (internas e externas a esta cultura), a preocupação do historiador não deve ser aquela de resgatar identidades supostamente originais, promovendo o isolamento cultural, mas construir, a partir de um diálogo político iluminado pela vocação multicultural das sociedades contemporâneas aqueles valores que ocuparão o papel de um universal ético.

Segundo Benhabib, algumas conversas são também confrontos, que podem ser mais ou menos violentos, e a atual condição de interdependência global tem praticamente transformado toda comunicação multicultural em confronto.³⁴ Mas, segundo ela, o real confronto entre diferentes culturas é justamente a produção da interdependência: “Não somente o que dizemos e pensamos, mas também aquilo que comemos, queimamos, produzimos e gastamos tem consequências para outros sobre os quais podemos não saber nada, mas cujas vidas são afetadas por nossas ações”. Assim, a articulação de um universalismo ético pluralisticamente iluminado em escala global emerge, para Benhabib, tanto como uma possibilidade quanto como uma necessidade criada pela condição de interdependência planetária. Partindo da premissa de que todo diálogo pressupõe regras normativas, a autora mostra que, ao formulá-las, precisamos reconhecer o direito de igual participação entre seus diferentes parceiros. Benhabib filia seu argumento a propostas como as de Karl Otoo-Apel e Juergen Habermas, que apostam em tais normas como um senso mínimo necessário para a construção de um consenso racional e livremente alcançado entre os participantes. É este diálogo que permite superarmos as formas de acordo baseadas no poder e na violência, na tradição e no costume, nas artimanhas dos autointeresses egoístas assim como superarmos a indiferença moral.

Que tipo de valor, então, deve ocupar a posição de um universal ético? O filósofo Francis Wolff acaba formulando uma proposta para esta questão ao buscar responder outra: quem é o bárbaro no mundo contemporâneo?³⁵ Suas reflexões abordam outro binômio estritamente ligado àquele do universal/particular, a saber, o da civilização/barbárie. Assim, o autor aponta para a íntima relação entre os defensores da “civilização” e suas iniciativas imperialistas. Nesse sentido, a pretensão à universalidade se coloca a serviço de um desejo de uniformização ou de um objetivo expansionista.³⁶ Entretanto, Wolff se nega a relativizar os conceitos de barbárie e de civilização, ou seja, evita a “tentação” de dizer que não existe civilização, apenas “culturas diferentes” (pois cada um chamaria de civilização aquilo que ele mesmo é e de barbárie aquilo que lhe é estrangeiro ou desconhecido).

A partir de então, o filósofo demarca três sentidos comuns do binômio tratado. No primeiro, civilização designa o processo progressivo onde os povos seriam libertados dos hábitos e costumes rudimenta-

³³ O filósofo Jean-François Lyotard ficou conhecido, em teoria social, por denunciar a morte dos antigos centros de poder/saber e a descrença nas grandes meta-narrativas, como o marxismo tradicional. Desta forma, o autor é apontado com um dos arautos da “pós-modernidade”.

³⁴ BENHABIB, Seyla, op. cit., p. 35.

³⁵ WOLFF, Francis. “Quem é bárbaro?” In.: NOVAES, Adauto (org.). *Civilização e Barbárie*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, pp. 19-43.

³⁶ Ibid., p. 20. O exemplo explorado pelo autor é o do recente episódio de 11 de setembro de 2001 nos Estados Unidos e o corolário conflito entre o governo norte-americano e a organização paramilitar Al Qaeda. Esta apresentava uma guerra religiosa e política ao Ocidente fundado sobre os três “inimigos da Civilização”: “racionalismo”, “cristianismo individualista” e “materialismo moderno”. O governo dos EUA justificava, então, não somente a invasão do Afeganistão, país-sede do grupo terrorista, mas todas as ações militares no Oriente como uma guerra entre civilização e barbárie, entre o bem e o mal.

res e grosseiros das sociedades tradicionais e fechadas para tornar-se uma sociedade maior, aberta e urbanizada. São bárbaros, assim, aqueles que se comportam como “brutos” e que ignoram as boas maneiras. No segundo sentido, a civilização designa as ciências, as letras e as artes, ou seja, a parte mais “desinteressada” e “liberal” da cultura humana. Dessa maneira, supõe-se que os bárbaros não somente desconhecem tais práticas culturais, mas pertencem a um estágio anterior a elas. No terceiro sentido, a civilização designa tudo aquilo que, nas relações com outros homens e sociedades, “parece humano, realmente humano”, o que pressupõe o respeito pelo outro: “A barbárie representa aqui a perda de qualquer sentimento humanitário”.³⁷

Mas haveria algum tipo de ligação entre os três sentidos ou existiria um processo único que se chamaria civilização? Para Wolff, é possível demonstrar historicamente que os comportamentos mais bárbaros, ou seja, “selvagens” e “sanguinários”, como na terceira acepção, são atos de homens, sociedades e culturas que se consideram os mais civilizados no primeiro e no segundo sentidos do binômio.³⁸ Desta forma, o autor conclui que “a barbárie” como ideia simples oposta à de civilização não existe. O que teríamos, na verdade, seriam várias formas de barbárie ligadas entre si – da mesma forma como não existe um único eixo de progresso da humanidade:

Na história, há lugares ou momentos de alta civilização, ou seja, de grande desenvolvimento do pensamento, dos saberes e das artes, por vezes ligados a revoluções técnicas, muitas vezes vinculado a desenvolvimentos políticos e econômicos, por vezes relacionados também à centralização do poder e à extensão das cidades. Podem ser também acompanhados de uma socialização refinada, mas isso não tem nada a ver com uma suavização das relações com outros povos, outras etnias, outras culturas. A verdadeira barbárie é a do terceiro sentido: o recurso ordinário ou sistemático a práticas ferozes, desumanas, cruéis.³⁹

Wolff passa, então, a tratar do relativismo cultural que, baseado no conceito etnográfico de cultura, advoga a inexistência da barbárie. Nesta perspectiva, todo modelo cultural estaria circunscrito à sua área de validade e, assim, nenhum deles seria superior aos outros. Desta forma, toda prática, todo costume, toda crença deve ser lida dentro de uma cultura específica e toda cultura, por sua vez, torna-se uma espécie de “totalidade fechada”, “sem janelas para as outras e inacessível ao julgamento tanto interno quanto externo”.⁴⁰ Temos, então revelada a principal crítica ao relativismo cultural de Wolff (muito próxima das apreciações de Laclau e Benhabib). As interpretações nele fundadas ficam, assim, vulneráveis tanto a uma crítica de ordem moral quanto a outra de ordem lógica. A primeira afirma ser necessário recorrer a um universal moral para rejeitar e lutar contra todas as práticas bárbaras (como a excisão de milhões de meninas na África negra, o suplício de mulheres adúlteras na Nigéria e o suicídio forçado das viúvas na Índia, por exemplo). Este universal pode surgir em um momento e sociedade específicos, mas se não supomos a universalidade de determinados valores, “cada cultura permanece encerrada em suas ideias específicas de humanidade, e ninguém pode criticar nenhuma prática, nenhum uso, nenhum costume de outra cultura, qualquer que seja – inclusive, a sua própria cultura”.⁴¹ A segunda crítica mostra que, balizados por suas premissas, os relativistas devem considerar as teorias opostas, mas o contrário não é verdadeiro:

... os relativistas são obrigados a reconhecer, em nome de sua própria teoria, o igual valor da teoria contrária, ou seja, a teoria que reconhece haver valores absolutos e universais; em contrapartida, os que acreditam na existência de valores absolutos não têm a obrigação, dados seus princípios, de reconhecer o valor do relativismo, já que acreditam apenas em seus próprios valores.⁴²

³⁷ Ibid., p. 23.

³⁸ Ibid., p. 27. O autor cita os exemplos da escravatura dos não gregos; da escravidão, tortura e massacre dos índios pelos espanhóis; da escravização da África negra; e da Alemanha nazista.

³⁹ Ibid., p. 30.

⁴⁰ Ibid., p. 35.

⁴¹ Ibid., p. 37.

⁴² Ibid.

Mas admitir a existência da barbárie não significa estabelecer algum tipo de hierarquia entre diferentes culturas, da mesma forma como supor o reconhecimento de um universal verdadeiro não implica numa uniformização cultural generalizada. Para Wolff, civilização deve ser entendida como a forma que permite a diversidade cultural. A barbárie, por sua vez, não é nem uma prática, nem um costume e nem uma cultura específica, mas uma prática, um costume ou uma cultura que se define pela negação do outro. Desta forma, aceitar a igualdade formal das opiniões diferentes e seu igual direito à existência não significa considerá-las falsas ou verdadeiras, justas ou injustas. Assim como Laclau e Benhabib, Wolff defende a luta, no terreno formal da democracia, para validar determinada opinião ou posição: “Tolerância é a possibilidade puramente formal da existência da diversidade de crenças que, estas sim, possuem conteúdos específicos”.⁴³ Bárbaro é, então, quem não admite a coexistência de outras maneiras de humanidade que não a sua:

O bárbaro é aquele que acredita que ser homem é ser como ele, enquanto ser homem é sempre poder ser outro, é poder ser indiano, judeu, cigano, tútsi, mulher etc. Daí se rejeitem, se coloquem fora da humanidade, os pressupostos “bárbaros” e as práticas, também, bárbaras que decorrem dessa rejeição: pois só se pode tratar de modo desumano o que não se insere na essência do humano.⁴⁴

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A leitura cruzada dos quatro teóricos permite ao historiador pensar, então, soluções para possíveis desdobramentos do embate entre universal e particular em seu ofício e na sua atuação política. Se toda história é uma história presente, quer pelas perguntas – e maneiras de traçar respostas (técnicas de pesquisa, tratamento das fontes, aparatos analíticos e interpretativos etc) – que o presente suscita ao passado, quer pelos usos que aquele faz deste (legitimação ou contestação), no atual momento de crescente interdependência econômica e cultural, toda prática historiográfica tende ao encontro da História Global, como proposto por Mazlish. Assim, o historiador, da mesma forma que os demais cientistas sociais, é pressionado social e intelectualmente pelo processo de globalização. Aquele que optar por enfrentar os novos problemas através de vias “progressistas”, não somente deve se preocupar com os usos e funções políticas de seu discurso, como pode se posicionar frente às disputas políticas entre diferentes projetos de sociedade e ajudar, também, a construí-los.

Se o estudo da história pode, como afirmado, fundamentar tais projetos, o historiador deve, então, assumir uma postura “universalista”. O apelo a valores ditos universais, como mostrado por Laclau, serve como parâmetro para as reivindicações dos atores e grupos sociais comprometidos com aquilo que Boaventura de Souza Santos chamou de “sociedade melhor”. Da mesma forma, tal sociedade só pode ser mais justa e equânime se eliminar de seu seio todas as práticas bárbaras e permitir a existência da diferença, das múltiplas formas de ser humano, como propõe Wolff. Os valores que o permitirão, por sua vez, devem ser elaborados a partir das pautas específicas que emergem do “chão das lutas sociais”, mas também do diálogo político de vocação multicultural, como aponta Benhabib.

Assim, a escuta dos quatro teóricos aqui tratados pode ajudar Clio a dar seus próximos passos nesse terreno ainda movediço chamado século XXI. Primeiro, o discurso histórico possui, como sabemos, um alto potencial para denunciar, como pretende Wolff, toda forma de opressão entre culturas distintas, mas, também, dentro de cada cultura específica. Segundo, para fazê-lo, como dito, a História deve evitar as tentações de um relativismo cultural extremado. Mas mais do que isso: Clio pode se empenhar, também, na elaboração daquilo que Benhabib denomina como “universal ético”. Terceiro, somente respaldado por este universal, o historiador sensível aos problemas sociais poderá propor alternativas para sua resolução. No sentido inverso, a análise do específico pode ser a contribuição da História para a construção de projetos políticos que extrapolem mesmo as fronteiras do particular. Pensar sobre o binômio particular/universal é, assim, para Clio, mais do que um desafio; trata-se de uma rica fonte para a ação social.

⁴³ Ibid., p. 40.

⁴⁴ Ibid., p. 41.