

Antropologia, modernidade, identidade

notas sobre a tensão entre o geral e o particular

SYLVIA GEMIGNANI GARCIA

RESUMO: Neste artigo exploro alguns sentidos políticos do dilema entre o universal e o particular, concebido como traço distintivo do projeto moderno de uma sociedade secular, livre e igualitária. Para isso, discuto certas configurações desse dilema presentes no pensamento antropológico clássico, no pensamento político do século XIX e no debate político-cultural contemporâneo sobre o multiculturalismo e o direito às diferenças.

UNITERMOS:
modernidade,
identidade, democracia,
igualdade,
liberdade, evolucionismo,
relativismo,
multiculturalismo,
política, antropologia.

“O surgimento do saber antropológico confunde-se com os dilemas da constituição da própria modernidade”¹. Tal colocação abre espaço para uma leitura positiva do evolucionismo social ou cultural, que seja complementar a um enfoque estritamente crítico, orientado para a exposição das inconsistências da teoria analisada que revelam, por contraste, a consistência de uma outra perspectiva teórica. O evolucionismo presta-se bastante bem a tal tipo de leitura, seja por seu idealismo, por seu materialismo, seu etnocentrismo ou sua naturalização da cultura. Não faltam equívocos evolucionistas para serem desmistificados pelo pensamento crítico. No limite, o evolucionismo social ou cultural fica fora das fronteiras das ciências sociais, “maquilagem falsamente científica de um velho problema filosófico” (Lévi-Strauss, 1980, p. 56).

É claro que inserir a antropologia evolucionista em um contexto mais amplo, trabalhando suas ligações com a época moderna, não visa defender suas concepções, reconhecendo-a como teoria da cultura. Tal perspectiva favorece, antes, uma abordagem do pensamento evolucionista enquanto fenômeno cultural. Através da sua inserção no quadro do imaginário da modernidade torna-se possível, inclusive, entender porque concepções tão “obsoletas”, do ponto de vista da disciplina antropológica, continuam com

¹ Ao iniciar o curso de Teorias Antropológicas Clássicas com essa afirmação, Maria Lucia Montes, alinhada à tradição do curso de ciências sociais da USP, convida à contínua reflexão sobre o pensamento clássico, concebido como instrumento para pensar as questões e os dilemas da modernidade contemporânea. Este texto insere-se nessa perspectiva, buscando explorar uma das várias possibilidades que ela sugere.

um lugar tão bem estabelecido no horizonte cultural da sociedade ocidental contemporânea.

De acordo com a abordagem de Foucault (1981), para entender a possibilidade epistemológica do surgimento da antropologia é preciso partir da invenção do *homem* como objeto de conhecimento positivo e da ênfase na idéia de *processo* que, articuladas, delineiam a episteme moderna. Os dois elementos estão nítida e significativamente presentes na obra de Lewis Morgan. Em *A sociedade primitiva*, o autor institui a possibilidade de uma ciência do homem com base na concepção da historicidade de seu objeto, historicidade concebida enquanto processo temporal de desenvolvimento das culturas humanas rumo à civilização. Na medida em que a possibilidade de uma ciência do homem pressupõe a idéia de uma identidade humana universal, essa discussão alcança a problemática relativa a uma tensão analítica fundamental do saber antropológico; tensão que envolve, em um pólo, a idéia da unidade do gênero humano e, em outro, a concepção da multiplicidade das culturas. No entanto, seguindo a sugestão inscrita na colocação inicial deste texto, o propósito aqui não é explorar essa tensão no interior do saber antropológico, mas alcançá-la enquanto tensão própria à ordem social instaurada na época moderna.

Ao situar todas as comunidades humanas em uma mesma linha de tempo, Morgan certamente reduz a diferença espacial em uma “unidade de tempo postulada” (DaMatta, 1987, p. 98); mas ao fazê-lo afirma a identidade do gênero humano. “A história da humanidade é uma só quanto a sua origem, uma só quanto a sua experiência e uma só quanto ao seu progresso” (Morgan, 1973, p. 8). O que também quer dizer, inversamente: a humanidade o é somente na medida em que partilha uma mesma história, isto é, um mesmo modo de desenvolvimento a partir de um ponto de partida único.

Essa idéia da “família humana”, desenvolvendo-se “geração” após “geração” ao longo do tempo, é fundamental para retirar a unidade humana do registro filosófico, lógico ou religioso, nos quais a “humanidade” é um universal abstrato. Através dela, Morgan afirma a possibilidade de pensar uma universalidade humana empírica, observável na concretude das existências dos homens. A marcha inexorável do progresso da história, ganhando complexidade conforme desenvolve o controle sobre a natureza, não é inexorável apenas em relação ao fim, na medida em que dispõe as sociedades humanas em uma linha de tempo de direção única, mas também em termos de totalização: inexorável no sentido em que abarca todos os homens que viveram, vivem e viverão sobre a Terra. Ou seja, uma universalidade humana concreta, que engloba a existência de todos os indivíduos e se dá ao conhecimento positivo. Assim, o evolucionismo resgata o “selvagem” da natureza - o outro da civilização, fora da história, não-humano - e insere-o como “primitivo” na cultura - o ancestral do homem moderno. Admitindo que Morgan faz tal operação explicando a cultura como resultado do reconhecimento da significação inscrita na natureza (cf. Sahlins, 1979, p. 68-142), talvez fosse mais rigoroso -

nos termos da concepção do próprio Morgan - substituir “cultura” por “história” já que o não-humano se transforma em “homem primitivo” ao ser inserido na linha da evolução temporal. O “primitivo” está na história; nessa medida ele é humano e nessa medida ele tem aptidão potencial para ser civilizado. O processo temporal é constituinte da humanidade, cujo desenvolvimento dirige-se, necessariamente, para a civilização, esse estágio superior de comportamento que se fundamenta em altos níveis de desenvolvimento da ciência, da tecnologia e da arte (cf. Elias, 1990), ou seja, de conhecimento e domínio das forças naturais.

Através da idéia da família humana, Morgan institui a chamada “hipótese mestra” da antropologia, isto é, a unidade da espécie humana enraizada na concretude da experiência dos homens. A hipótese é mestra porque somente sobre o solo de uma identidade é possível pensar uma diferença que não seja absolutamente irreduzível, destruidora da idéia do gênero humano. Essa idéia torna possível um saber positivo acerca do “homem” e também, como pretendo explicitar, ela possibilita a sustentação do projeto da sociedade moderna enquanto sociedade secular e igualitária.

Tendo por unidade de análise o gênero humano no tempo, Morgan dispõe as sociedades humanas na história segundo graus de complexidade crescente conforme se aproximam da civilização. Diferentes organizações sociais sucedem-se porque se superam pelo desenvolvimento de sua capacidade de adaptar-se a e de dominar a natureza, identificando vantagens biológicas e econômicas em certas formas de comportamento que são, então, instituídas como modos de organização social. A capacidade da mente humana de reconhecer vantagens, de pensar em termos utilitários, é o “instrumento do desenvolvimento cultural” (Sahlins, 1979, p. 70). Isso faz com que Morgan distinga os estágios da evolução humana através de critérios tecnológicos, rejeitando a concepção da evolução do homem com base em predisposições inatas, próprias a certas raças, de modo que as que não fazem parte desses grupos seriam naturalmente impermeáveis ao desenvolvimento. O materialismo anti-racista de Morgan é fruto de sua concepção de que inato no homem é o geral e não o particular. Inato no homem é a capacidade intelectual de reconhecer a maior utilidade de certas formas de organização social graças aos “germes elementares do pensamento” que se transmitem biologicamente, “a maneira de um desenvolvimento lógico” (Morgan, 1973, p. 14). Se assim não fosse, os grupos humanos estariam condenados às suas particularidades.

Com base nessa razão, o desenvolvimento humano se dá através da adoção de novas formas de organização, vale dizer, do abandono da tradição. Também Tylor apresenta essa capacidade de auto-transformação, associada a uma lógica pragmática, como expressão do próprio desenvolvimento da cultura rumo à civilização moderna: “(...) a vida no mundo não civilizado está, por sua vez, aprisionada pelas cadeias do costume (...) seja útil ou não um costume, e ainda que sua finalidade não seja mais conhecida, uma vez estabelecido como costume, nada mais resta senão conformar-se com ele” (Tylor, 1912, p. 481).

Para o evolucionismo social ou cultural, a unidade do gênero humano confunde-se com o processo de desenvolvimento da civilização; a identidade humana revela-se ao conhecimento que, comparando instituições e sociedades entre si, ordena-as sobre uma linha de evolução do homem no tempo. Através da comparação e da classificação, Morgan busca estabelecer as leis gerais de desenvolvimento de uma humanidade totalizada. Constrói, assim, o campo para uma ciência do homem, ciência analítica e explicativa, fundada na ênfase nas semelhanças, ou melhor, nas relações de continuidade entre as sociedades humanas.

Ora, na perspectiva de um grande sistema de acordo com o qual a humanidade desenvolve-se em todo lugar, as variações tornam-se pequenos detalhes em uma evolução uniforme (cf. Boas, 1949, p. 275). No contexto da tensão discutida aqui, Boas representa a ênfase na diferença contra a ênfase na semelhança - e portanto na totalização analítica - da teoria de Morgan. A crítica boasiana ao modelo evolucionista baseia-se na contestação das relações postuladas de determinação de causa e efeito através das quais Morgan aborda o problema das origens dos fenômenos culturais. Isto é, da idéia de que “os mesmos fenômenos etnológicos sempre resultam das mesmas causas”, que seu desenvolvimento “tem sido o mesmo em todo lugar”, provando assim “que a mente humana segue, em todo lugar, as mesmas leis”. Ora, a idéia é insustentável se considerarmos que “diferentes desenvolvimentos históricos podem levar aos mesmos resultados”, o que se revela em qualquer observação, ainda que bastante superficial. Trata-se, então, de explicar “como é que os desenvolvimentos da cultura tão freqüentemente levam aos mesmos resultados”. Para superar a incomparabilidade de costumes desenvolvidos de maneiras diversas, Boas propõe a investigação dos “processos através dos quais certos estágios da cultura desenvolveram-se”, isto é, da “história de seu desenvolvimento”. Para isso, o método adequado é o estudo detalhado dos “costumes em sua relação com a cultura total da tribo que os adota em conexão com uma investigação de sua distribuição geográfica entre as tribos da vizinhança”. Trata-se de determinar assim “as causas históricas que conduziram à formação dos costumes em questão e aos processos psicológicos em funcionamento quando desse desenvolvimento” (Boas, 1949, p. 276).

Boas combina, assim, o método histórico ao método comparativo. Trata-se de investigar empiricamente a história de uma cultura total enquanto um “arranjo específico” com desenvolvimento histórico próprio. Boas adota um método diacrônico cujo resultado é a configuração sincrônica de uma cultura total. A antropologia de inspiração boasiana revela as possibilidades da disciplina enquanto ciência ideográfica, descritiva e voltada para a compreensão da particularidade de cada cultura total. Embora não negue a existência de leis de crescimento da cultura humana, ela sugere que tais leis não serão encontradas na história empírica, lugar das especificidades. E, graças à importância conferida pelo culturalismo ao elemento simbólico, o método tende a localizar no indivíduo a sede dos fenômenos que quer investigar. As

potencialidades do culturalismo de inspiração boasiana desenvolveram-se, assim, na direção oposta ao estabelecimento de leis gerais de desenvolvimento das culturas humanas.

Enfatizando a diferença na própria história contra a idéia das mesmas causas para fenômenos semelhantes, o culturalismo afasta-se da possibilidade de generalização. O tempo-horizontal da história da humanidade (Morgan) torna-se temporalidade vertical, identidade particular que se realiza no indivíduo. Nesse sentido, Morgan e Boas desempenham, na tradição antropológica, os papéis de representantes exemplares da tensão entre identidade e diversidade humanas. Em uma perspectiva mais geral, entre universalidade e particularidade, tensão distintiva de dilemas da modernidade cujas expressões na política e na cultura reencontramos ao longo dos últimos séculos e que, atualmente, estão no centro do debate político-cultural sobre os multiculturalismos, suas diversas versões e as várias faces de sua crítica.

Como se viu, o evolucionismo cultural identifica a unidade do gênero humano em um processo temporal de desenvolvimento da civilização. Conforme a análise de Elias (1990), civilização é um valor forjado na e através da experiência social dos países centrais da Europa Ocidental (isto é, de Inglaterra e França). A concepção expressa a auto-consciência do Ocidente, referida ao orgulho nacional pela contribuição para o progresso da humanidade. O conceito tem caráter processual, está em movimento constante e, minimizando as diferenças nacionais, enfatiza o que deve ser partilhado por toda a humanidade. Ou seja, o conceito forma-se articulando processo em desenvolvimento no tempo e perspectiva universalizante do homem.

Para Elias, esse significado de civilização é posterior à homogeneização interna de costumes que marca a história social francesa no século XVIII. Graças à infiltração entre aristocracia e burguesia, constrói-se uma identidade nacional, fruto da generalização do modo-de-ser da sociedade cortesã. Por isso, civilização expressa a auto-confiança de povos de fronteiras nacionais bem definidas, isto é, de países que conseguiram uma unidade política e cultural em torno de um projeto nacional, capaz de incorporar diferentes grupos sociais. A partir dessa unidade interna, a civilização projeta-se para além das fronteiras nacionais em direção a todos os povos da Terra. A França pós-revolucionária fornece a expressão máxima dessa idéia da missão civilizatória no mundo.

Tanto no âmbito de um projeto-para-a-nação como no de um projeto-para-o-mundo, a idéia de uma igualdade fundamental entre os homens desempenha o papel de pressuposto fundamental. De fato, a idéia da igualdade de todos os homens diante da lei é uma idéia-força básica da revolução burguesa. Através dela, o projeto burguês enfrenta a organização social própria ao domínio aristocrático, estruturada conforme hierarquias hereditárias. Uma ordem social cuja reprodução tem bases biológicas não experimenta a estratificação como desigualdade, senão como diferença irreduzível. De fato, “era parte inseparável da existência dos ricos e dos nobres que existissem

também camponeses e artesãos trabalhando para eles, e mendigos e aleijados com as mãos estendidas. Não há para o nobre nenhuma ameaça nisso *nem ele se identifica com eles*. O espetáculo não evoca qualquer sentimento doloroso” (Elias, 1990, p. 204, grifo meu). A justificativa para a diferença fica a cargo da vontade divina, isto é, fora do âmbito de escolha e de ação humanas.

Do mesmo modo que a igualdade entre os homens, a idéia do homem como agente da história apresenta-se como detentora de valor universal. Seguindo a análise de Arendt, conceber a ação humana como criadora do processo temporal global (contra a noção dos desígnios divinos) implica em identificar o significado da ação na lógica do processo. A verdade humana reside e revela-se nele. Os homens fazem a história e a história revela a verdade dos homens. Nesse sentido, o século XIX identifica na própria vida do homem o traço distintivo do gênero humano: “aquilo que é a espécie para animais e plantas (...) é a história para os seres humanos” (Gustav Droysen, 1882, citado em Arendt, 1979, p. 110). Assim, a concepção da história enquanto processo global feito pelo homem, associada à idéia da identidade entre todos os homens, sustenta o projeto da sociedade moderna enquanto sociedade secular e igualitária.

Ao nível da civilização, a identidade humana fundamenta o projeto de expansão da sociedade ocidental, afirmando a possibilidade de comunicação com os homens de sociedades profundamente diferentes das sociedades ocidentais. Associada à concepção evolucionista da história, ela justifica a conquista colonial como “missão pedagógica”. O etnocentrismo da civilização ocidental é paternalista: o colonialismo é o trabalho de aprimoramento humano de sociedades “atrasadas” rumo ao seu (delas) estágio mais desenvolvido que é o estágio da sociedade do colonizador. Tudo se passa como em uma relação pedagógica na qual o adulto não hesita em ensinar a criança, trabalhando para o seu amadurecimento, certo de sua capacidade de aprender, isto é, de uma identidade mental fundamental entre as duas gerações.

Sem a idéia de uma identidade humana universal e da superioridade prática e intelectual da sociedade civilizada - cuja prova está inscrita no processo histórico que universaliza todo evento particular conferindo-lhe significado à medida que o engloba como um momento na seqüência do tempo - não há como sustentar a possibilidade e a legitimidade do projeto civilizatório. Sem o postulado da identidade-igualdade, a missão civilizatória está fadada ao fracasso: se há diferenças irreduzíveis entre os homens de organizações sócio-culturais diversas, os que não partilham da cultura civilizada estão impedidos de aderir à civilização. A unidade do gênero humano afirma o potencial de adesão das populações mais estranhas ao modo de vida ocidental; adesão que, além de possível, é desejável: a superioridade do modo de vida ocidental faz dela um ato de auto-desenvolvimento e, nessa medida, de emancipação humana.

Segundo Elias, o conceito de civilização no século XIX pressupõe uma unidade nacional conquistada. Essa unidade refere-se às relações entre as classes superiores, aristocracia e burguesia. Entretanto, se, tomando o caso

da Inglaterra, ampliarmos a observação para o problema da incorporação dos trabalhadores na sociedade nacional, na forma como é colocado pelo pensamento democrático liberal, parece-me possível ver as contradições inscritas no projeto de sociedade civilizada nitidamente colocadas no interior da sociedade industrial inglesa quando se trata de pensar sobre a nova classe que ganha a cena social. A imagem da unidade nacional que Elias confere à França e à Inglaterra constrói-se em contraste com a divisão característica da Alemanha, cujos estratos superiores, cindidos, são incapazes de elaborar um projeto nacional que expresse a constituição das classes dominantes em classe dirigente. Mas certamente um tal quadro comparativo não quer dizer que, nas chamadas sociedades nacionais unificadas, o conflito tenha desaparecido. Ao contrário, à medida que elas concretizam o projeto moderno, põem em movimento as forças e as tensões próprias à modernidade.

De fato, seguindo a sugestão inscrita em uma das leituras de Starobinski (1988) a propósito da Revolução Francesa, é possível considerar que o dilema entre o geral e o particular imprime-se no projeto social moderno desde seu momento inaugural. Durante a Revolução, a modernidade se afirma no “campo ilimitado do possível”, aberto pelo recuo do mundo antigo destruído, justamente porque consegue resolver o dilema entre particularidade e universalidade. Segundo Starobinski, o período revolucionário da Revolução deve sua eficácia à articulação entre princípios universais e vontade geral, realizada graças aos ensinamentos de Rousseau sobre a “aliança fecunda entre as potências da reflexão e o ímpeto caloroso da paixão” (p. 45). “No momento em que os deputados mais ousados do Terceiro Estado retomam a linguagem de Rousseau, eles não se apresentam mais como pensadores desejosos de demonstrar o dogma do pacto da associação, mas, sob a pressão das circunstâncias, e por uma espécie de petição de princípio, atribuirão ao eu comum nacional uma antecedência absoluta, uma preexistência indiscutível; sua presença em Versalhes, suas reivindicações, seus sistemas constitucionais são já a própria expressão e ação da soberania popular. (...) A resposta de Mirabeau (...) ao marquês de Dreux-Brézé ganha aqui toda sua significação: (...) a vontade pessoal de Mirabeau se pretende idêntica à vontade nacional; e o acontecimento memorável surge no ponto em que essa vontade-princípio afronta o mau querer (o querer particular), que pretende resistir-lhe e que, prescrevendo aos Estados deliberar por ordens separadas, desconhece a universalidade da vontade geral” (p. 47). Para o autor, após a morte de Robespierre, “vontade e princípios já não se unem tão estreitamente e chegam a romper sua aliança. (...) Por trás da fachada dos princípios, descobrem-se os apetites e os interesses: o século se faz positivo” (p. 51). “O que se prepara para surgir na Europa do século XIX, conseqüência última e traição definitiva do pensamento revolucionário, é a vontade que quer a vontade, a vontade de poder, a vontade sombria que se recusa a conciliar seus interesses com a clareza da razão, considerada, tão superficialmente, como superficial” (p. 52).

Os princípios universais transformam-se em interesses particulares:

nem bem nasceu, a sociedade secular e igualitária é assombrada pelos particularismos, que desafiam a promessa iluminista de emancipação humana, fundada sobre a afirmação da universalidade do homem.

Tomemos, então, o tema na Inglaterra do século XIX. Analisando a situação dos trabalhadores fabris, diz John Stuart Mill, em 1848: “quanto aos trabalhadores, pelo menos nos países mais avançados da Europa, pode-se considerar certo que o sistema patriarcal ou paternal de governo é do tipo a que não se submeterão de novo. Isso ficou claro quando se lhes ensinou a ler e se lhes permitiu acesso aos jornais e assuntos políticos; quando se consentiu a presença entre eles de pregadores dissidentes, e apelo a suas faculdades e sentimentos em oposição aos credos professados e apoiados por seus superiores (...). As classes trabalhadoras assumiram seus interesses nas próprias mãos (...). Os pobres escaparam dos cordéis e não mais podem ser governados ou tratados como crianças. (...) Qualquer conselho, exortação ou orientação que sejam apresentados às classes trabalhadoras, deve daqui por diante ser oferecido a eles como iguais, e aceito por eles com os olhos abertos. A perspectiva do futuro depende do grau em que eles possam ser transformados em seres racionais” (citado em Macpherson, 1978, p. 50).

Mill refere-se aos trabalhadores como poderia referir-se aos “selvagens”, habitantes de mundos distantes. Representante exemplar do pensamento moderno, ele afirma que o futuro da sociedade moderna depende de sua capacidade de fazer com que “outros” conduzam-se conforme os termos dela, reafirmando, desse modo, os princípios relativos à potencialidade de identificação humana. Depende, portanto, da capacidade de incorporação da sociedade moderna. Contudo, o que está de fato em jogo é a intensidade dessa incorporação, já que o texto de Mill expressa, também, que foi a própria sociedade moderna que criou o dilema com que se defronta, tendo transformado a situação de ignorância, superstição e obediência que sustentava a “boa conduta” dos pobres em relação ao governo e à ordem social. Em relação às exterioridades, a modernidade não discrimina e não pode discriminar pois depende da incorporação que realiza de modo compulsório. E nesse envolvimento obrigatório, deflagra o dilema que a persegue: fornece as instituições - no sentido de modalidades de crença e comportamento - para a contestação de seus limites e, conseqüentemente, de sua própria identidade. Como se sabe, esses trabalhadores instruídos, conscientes de seus interesses e dispostos a lutar por eles constituíram-se assim através da apropriação de idéias e práticas criadas pela burguesia no exercício da cidadania na esfera pública.

Da constatação de uma situação sócio-política insustentável, Mill desenvolve uma teoria democrática que reformula os pressupostos conceituais da democracia concebida pelos utilitaristas da geração anterior. O ponto principal da reformulação refere-se à concepção de homem que direciona a teoria política. O que importa especificamente aqui é que, ao reformular concepções básicas do utilitarismo, imprimindo-lhe caráter ético, a obra de Mill confere nitidez à tensão entre os dois pólos da teoria democrático-liberal clássica: de

um lado, os direitos individuais; de outro, o bem comum.

A última frase da citação expressa a consciência histórica de Mill, um aspecto fundamental que orienta sua crítica às concepções utilitaristas de Jeremy Bentham. O indivíduo racional, apto a decidir de modo autônomo sobre todas as questões referentes à sua vida, não descreve uma natureza humana imutável mas uma individualidade social e politicamente construída. Segue-se daí a proposta de Mill de, através do acesso à participação política, transformar os trabalhadores em seres racionais. O movimento reproduz a tendência moderna de incorporação universal mas também revela seus limites. O que está em jogo é a própria capacidade do projeto da sociedade moderna de cumprir seu propósito de universalização de princípios das relações humanas. É, então, que surge o dilema relativo ao modo de concatenar o particular e o geral. O princípio de que o todo é posterior e igual à soma das partes mostra-se extremamente resistente ao bom funcionamento nas esferas da vida coletiva, nas quais o pleno exercício dos direitos individuais deveria resultar no bem comum. É bem conhecido o caráter contraditório da solução que Mill vai propor, buscando contornar o dilema entre a particularidade dos grupos sociais e o bem geral. Sua proposta do voto plural, que dá valores superiores aos votos das camadas médias intelectualizadas, tem por consequência última desestimular a participação entre as camadas trabalhadoras, justamente as que mais precisariam participar para, na e através da atuação pública, transformar seus valores morais, políticos e culturais, superando o egoísmo que as caracteriza no momento (cf. Macpherson, 1978).

O dilema entre o geral e o particular está, também, no cerne da crítica marxista da democracia burguesa, fundada sobre sua concepção do processo histórico de constituição das classes sociais. Marx identifica o limite do Estado burguês exatamente no caráter particular de sua base social, ao mesmo tempo que afirma que a potencialidade da classe proletária para realizar a emancipação humana - para a qual a burguesia, que a enunciou, não tem potência - reside justamente na sua universalidade empírica, que a constitui historicamente como base social mundial para o comunismo. Desse modo, Marx aborda a tensão entre o universal e o particular como produto necessário da sociedade burguesa. A experiência universal na esfera pública é ilusória já que a particularidade na esfera das relações econômico-sociais - que determina o limite do Estado - faz dos direitos individuais formais expressão do auto-interesse particular na vida real, garantindo os direitos à liberdade e à igualdade apenas àqueles que compõem a burguesia, esse grupo restrito definido pela propriedade privada dos meios de produção.

Com sua interpretação dialética da história, Marx encontra a solução do dilema no próprio seio da sociedade burguesa, corporificada na nova classe que ela engendra, os modernos trabalhadores livres. Despojados de toda propriedade privada, eles reproduzirão o processo de toda classe revolucionária na história, projetando para a sociedade uma organização a partir de sua particularidade de classe. Ocorre que sua particularidade é ser universal.

Tendo desvelado a desigualdade e o egoísmo como os reais pilares da sociedade igualitária e libertária, Marx prevê a superação dos limites da democracia nas potencialidades criadas pela lógica do capital. A necessária revolução constante dos meios e das relações de produção engendra o fundamento material e os sujeitos históricos da emancipação humana real.

O projeto socialista e sua ênfase na igualdade em detrimento das liberdades individuais, consideradas possíveis de realizarem-se apenas em comunidade, completa o quadro do dilema político moderno que contrapõe a liberdade e a igualdade. A democracia liberal, que prioriza a liberdade individual, impede a realização da igualdade sócio-econômica. Garantindo formalmente a todos a liberdade de expressão e reivindicação de direitos, ela compromete a conquista do bem comum, pois o que se expressa na esfera pública são demandas particulares que entram em conflito entre si num embate onde a desigualdade social favorece continuamente os “mais livres e mais iguais”, detentores do poder econômico e político. Por seu lado, a concepção de cunho socialista, priorizando a igualdade social entre os homens, atinge violentamente as liberdades individuais, criando com isso as condições para a opressão, o autoritarismo e o obscurantismo. O dilema distingue o debate político durante o século XIX e grande parte do XX: “Como podemos combinar esse grau de iniciativa individual que é necessário para o progresso com o grau de coesão social necessário para a sobrevivência?” (Bertrand Russel).

A igualdade esteve no centro da reivindicação do movimento operário nos séculos XIX e XX, como sustentáculo da utopia da sociedade secular, viável apenas com o socialismo. Mas, ao mesmo tempo, em um círculo social mais amplo, que também reivindica a igualdade social em nome da cidadania. É nesse círculo amplo que a reivindicação da igualdade combina-se com a da diferença, reivindicação da igualdade jurídica para garantia dos direitos individuais contra toda determinação externa que oprime a autonomia e a liberdade individual do ser humano, soberano sobre seu corpo e sua mente. Novos agentes sociais, mobilizados especialmente em função de uma identidade mais do que em torno de interesses, reivindicam o direito à diferença e, portanto, reconhecimento legal e respeito social por modos específicos de vida, posicionando-se contra toda discriminação e segregação. Poderia parecer, então, que o dilema entre o geral e o particular iria desaparecer, em uma época cuja própria designação - pós-modernidade - refere-se à desconstrução das concepções totalizantes próprias ao pensamento iluminista, tais como verdade, progresso, razão, liberdade e sujeito, entre outras. Contudo, a complexidade do quadro político-cultural contemporâneo exige considerações mais detalhadas.

A partir das teses libertárias que começam a se constituir no período pós-guerra é possível caracterizar esses segmentos do campo contemporâneo dos debates político-culturais. Intimamente ligados às reflexões de críticos como Reich e Marcuse, os movimentos sociais dos anos 60 e 70 denunciam a sociedade ocidental enquanto uma sociedade essencialmente repressora, vio-

lenta e intolerante diante da diferença, baseada em uma racionalidade instrumental que seqüestra as forças potentes da vida e da liberdade para produzir as condutas dóceis necessárias à reprodução do modo de produção capitalista. É preciso notar que essas teses, embora abandonem perspectivas fundamentais ao marxismo, pretendem, como ele, destruir a sociedade existente e fundar uma nova ordem social, realmente libertária. Embora a capacidade de generalização do movimento de liberação seja um ponto em si mesmo problemático, é nesse sentido que se fala em revolução sexual, estando implícita a idéia da instauração de um novo fundamento do social. Nessa medida, a perspectiva totalizante permanece resguardada, apesar das expressivas diferenças quanto a outros aspectos do modo de conceber a transformação social. Entre elas, destaco o deslocamento da ação potencialmente revolucionária da esfera da política e suas instituições clássicas para o âmbito da vida particular dos indivíduos em seu cotidiano. Como se sabe, trata-se de uma passagem importante para a constituição do campo político contemporâneo, que transborda da esfera da política institucional e, posteriormente, amplia seu foco para além das relações de produção.

Por certo os discursos contemporâneos sobre o direito à diferença guardam pouca semelhança com as teses libertárias dos anos 70. O fato do homossexualismo ser visto por Reich como fruto da libido frustrada, que deve desaparecer com a liberação da sexualidade, e por Marcuse como uma crítica comportamental, que expressa resistência à “tirania genital” própria à ordem social moderna, é um exemplo das mudanças por que o pensamento passou nos últimos 20 anos. Contudo, parece-me possível estabelecer vínculos entre esse pensamento libertário e os discursos contemporâneos sobre os direitos civis em função da importância da idéia de alteridade, nuclear para a discussão atual. Idéia que está presente, desde logo, na mudança na identificação dos sujeitos da transformação revolucionária levada a cabo pelos críticos dos anos 70: de sujeitos situados no centro da organização sócio-econômica - o proletariado - a sujeitos sociologicamente localizados nas fronteiras do sistema. Mas há um outro sentido, ainda mais importante para esta discussão, que justifica o estabelecimento de um tal vínculo. Trata-se da citada manutenção de uma perspectiva universal alternativa à da modernidade, que se apresenta como capaz de realizar o que a sociedade moderna prometeu mas é incapaz de cumprir. Antes de abordar essa questão, porém, é preciso apontar o envolvimento da antropologia na construção do pensamento crítico contemporâneo.

Apropriada pelos sujeitos sociais, a idéia do relativismo antropológico forneceu argumentos para a crítica da perspectiva universalizante e para a afirmação das diferenças. É em função de suas ligações com a discussão política que o debate sobre o relativismo ganha aqueles contornos imprecisos de que fala Geertz, discutindo a questão do ponto de vista da pesquisa antropológica. É na perspectiva política que faz sentido uma discussão que “é muito mais um intercâmbio de advertências do que um debate analítico”

(1988, p. 7). Exatamente, tratam-se de advertências entre adversários.

Nesse sentido, não apenas certos antropólogos, como coloca Spiro (citado e criticado por Geertz), mas certos movimentos sociais encontram na idéia do relativismo “um poderoso instrumento de crítica cultural, com a conseqüente derrogação da cultura ocidental e da mentalidade por ela produzida”. Neste trecho reproduzido por Geertz (1988, p. 13-14) Spiro cita como exemplos dessa atitude justamente temas presentes no debate político. Em primeiro lugar, a crítica à desigualdade econômico-social, à propriedade privada e à violência da sociedade moderna. Em seguida, temas recentemente politizados, ligados à contestação dos padrões de normalidade que definem as modalidades de conduta socialmente aceitas e as “perversões” e os “desvios” (paranóia, homossexualismo, poligamia). Os próprios exemplos que Spiro utiliza sugerem, portanto, que não se trata, apenas, de buscas e descontentamentos pessoais de antropólogos que esposam a “filosofia do primitivismo” e rejeitam a mentalidade moderna constituindo um “racismo às avessas”.

Em primeiro lugar, não é convincente afirmar que os discursos contemporâneos que fazem a crítica da modernidade expressem apenas “descontentamentos pessoais”. Ainda que seja possível enfocar tais discursos como manifestações basicamente subjetivas e individualistas, tal perspectiva certamente exige uma análise mais complexa. Em segundo lugar, parece-me que não é adequado restringir esse tipo de atitude aos antropólogos. Pois tal limitação ignora a intensidade da penetração da idéia do relativismo na discussão política e cultural em geral e nos campos das outras ciências sociais, constantemente às voltas com as significações políticas de suas reflexões. Por exemplo, o sociólogo Anthony Giddens não hesita em utilizar-se fortemente do relativismo antropológico para, em sua introdução à sociologia, compor uma perspectiva crítica capaz de fazer frente à idéia da superioridade ocidental sobre outras sociedades e outras culturas. Seria evidentemente equivocado identificar Giddens como um irracionalista que abraçou a filosofia do primitivismo. E, no entanto, ele sustenta que a análise sociológica requer uma sensibilidade antropológica para tentar a “difícil superação” da crença na superioridade dos modos de vida desenvolvidos no Ocidente moderno: “não devemos confundir o poder econômico e militar das sociedades ocidentais, que lhes tem permitido assumir uma posição preeminente no mundo, com o ápice de um esquema evolutivo. A valorização da produtividade material, tão pronunciada no Ocidente moderno, é em si mesma uma atitude especificamente anômala, quando comparada com outras culturas” (Giddens, 1984, p. 25). Giddens usa, assim, a idéia do relativismo como instrumento de crítica cultural, mas disso não resulta uma postura de derrogação da cultura ocidental e tampouco parece-me adequado caracterizar sua obra como manifestação de descontentamentos pessoais. Nesse contexto, a força da teoria relativista define-se em relação à força do argumento da superioridade ocidental — justificação adequada a uma sociedade secular que já não pode fundar sua legitimidade na tradição. Por outro lado, não há dúvida que certos discursos conce-

bem o relativismo no sentido descrito por Spiro. A questão é que o relativismo (como também a alteridade) está presente no debate contemporâneo como um termo radicalmente ambíguo, utilizado, simultaneamente, por discursos diferentes e, inclusive, antagônicos. Portanto, é impossível pretender que ele tenha um único significado e qualquer discussão sobre o tema que o aborde dessa maneira é insuficiente para dar conta dos sentidos de sua utilização no atual debate político-cultural.

Estas últimas idéias já incorporam contribuições que vêm da antropologia para as reflexões políticas contemporâneas, relativas ao modo de pensar a constituição das identidades. Através das teorias acerca da representação simbólica, a antropologia concebe a relação entre o símbolo e o que ele simboliza como uma relação aberta e contingente que confere pluralidade e indeterminação à função significante. Uma tal concepção fornece um modo de pensar a identidade diferente daquele que a representa como uma entidade dada, fixa e fechada, resultante de uma relação de determinação com certa instância que assim a funda, definindo-lhe uma forma necessária. Tratam-se de concepções centrais da crítica contemporânea da modernidade. Focalizando a lógica que orienta as formas de pensar a identidade - e não os seus conteúdos - o pensamento pós-moderno busca desconstruir as categorias centrais da modernidade enquanto categorias que fundam sentidos determinados. As concepções da racionalidade da história - seja em Morgan ou em Marx - exercem esse papel, funcionando como metanarrativas que, seguindo a lógica das fundações, concebem um projeto global de emancipação através da “descoberta” de essências que transcendem as experiências concretas que, por sua vez, são apreciadas a partir dessa identidade anteriormente definida. O pensamento crítico revela, portanto, essa lógica e o modo como dela resulta a dissociação entre a experiência concreta e particular e o sentido universal.

Com isto em mente, abordo, a partir de agora, o debate político-cultural contemporâneo, especificamente, as formas como a tensão moderna entre o universal e o particular reaparece nele. Em primeiro lugar, quero tratar da manutenção, em certas tendências presentes na discussão atual, de uma perspectiva totalizante que se apresenta como substituta (verdadeira) da (falsa) universalidade moderna. Determinadas vertentes do pensamento feminista fornecem um exemplo contundente dessa orientação. A partir de pesquisas e reflexões - históricas, lingüísticas, psicológicas - sobre as relações sociais de gênero, identificam-se causas fundamentais para a dominação masculina, por exemplo, na organização da produção ou na divisão sexual do trabalho. O exemplo expressa a manutenção da lógica das fundações que caracteriza a modernidade do ponto de vista crítico da pós-modernidade. Concomitantemente, tende-se a estabelecer disjunções marcantes entre o masculino e o feminino, nas quais o primeiro termo relaciona-se íntima e necessariamente com a razão, o poder, a competição, o individualismo e o corpo, e o segundo com a emoção, a natureza a comunidade e uma certa disposição à negociação e ao consenso. Por um lado, o caráter patriarcal e sexista da sociedade moder-

na explica toda injustiça e opressão e, por outro, as potencialidades femininas garantem a igualdade e a liberdade em qualquer iniciativa autônoma das mulheres. Cria-se, assim, a utopia de uma sociedade pacífica, democrática e libertária, baseada em valores trans-históricos e trans-culturais. Afora a existência de evidências empíricas da ingenuidade de uma tal representação do gênero feminino, o ponto a destacar é a construção de uma nova totalidade, desta vez verdadeiramente libertária, capaz de substituir a falsa totalidade opressora em que vivemos na sociedade moderna que expressaria, de fato, a experiência masculina, ou seja, experiência particular do grupo dominante na ordem social patriarcal e falocrata.

Como observa a teórica feminista Jane Flax, fazendo a crítica de uma tal perspectiva, “não podemos simultaneamente afirmar (1) que a mente, o eu e o conhecimento são socialmente constituídos e o que podemos saber depende de nossos contextos e práticas sociais e (2) que a teoria feminista pode revelar a Verdade do todo de uma vez por todas” (1991, p. 234). A busca de uma “verdade absoluta” exigiria, segundo Flax, “um ponto de Arquimedes”, exterior à totalidade e “além de nossa inserção nela, a partir da qual poderíamos ver (e representar) essa totalidade”. Invocando Foucault, a autora adverte que essa busca “pode esconder e obscurecer nossa inserção numa episteme na qual as afirmações da verdade podem tomar somente certas formas e não outras” (p. 235). A diretriz totalizadora não apenas limita-se a reeditar a proposta de substituição de uma totalidade falsa por uma verdadeira como reproduz a idéia de que há um conteúdo verdadeiro essencial que funciona como agente determinante de identidades fechadas e homogêneas. Conseqüentemente, tal perspectiva é levada a desprezar tudo aquilo que não se encaixa coerentemente em sua concepção, vale dizer, a manifestação da diferença: “dentro da teoria feminista, uma busca de um tema definidor da totalidade ou do ponto de vista feminista pode exigir a supressão de importantes e inquietantes vozes de pessoas com experiências diferentes das nossas. A supressão de tais vozes parece ser condição necessária para a (aparente) autoridade, coerência e universalidade de nossa própria voz” (Flax, 1991, p. 235).

Trata-se de um ponto importante, que se refere às várias formas como as identidades, em constante inter-constituição no debate político-cultural, reatualizam os dilemas clássicos. Certo episódio ocorrido nos EUA, envolvendo dois grupos antagônicos quanto à questão do aborto, fornece um exemplo interessante, que revela um outro aspecto do problema. Cito a descrição do caso feita por Hughes: “Em outubro de 1992, o *Village Voice* patrocinou uma noite de debates na *Cooper Union*, em Nova York, sobre o tema *Pode um liberal ser pró-vida?* Os principais oradores eram Nat Hentoff e o governador Robert Casey, da Pensilvânia, um democrata que tinha discordado da plataforma pró-escolha (das mulheres decidirem se devem ou não fazer um aborto) da Convenção Democrata de Nova York três meses antes. Ora, havia sem dúvida motivos para contestar Casey - como observou Nat Hentoff, há uma gritante incoerência entre sua carinhosa consideração pelos direitos

do feto e seu apoio à pena de morte para adultos -, mas isto nem sequer chegou a ser ventilado. O que aconteceu, ao contrário, foi que uma gangue de manifestantes pró-aborto, alguns usando *buttons* que diziam *foda-se a liberdade de expressão*, tomou o salão e impediu qualquer orador de ser ouvido, de modo que o próprio debate foi abortado. Uma das manifestantes (...) mais tarde vangloriou-se, em seu nome e no de seus camaradas, dessa vitória sobre a liberdade de expressão, numa carta ao *Village Voice*: quando oitenta a cem ativistas anti-racistas e pró-escolha acabam com um fórum de um dos mais poderosos racistas e sexistas dos Estados Unidos, como nós e outros fizemos(...) isso é uma vitória para todos os progressistas” (Hughes, 1993, p. 24).

Tal tipo de atitude parece basear-se na profunda convicção do caráter emancipatório do valor que se está defendendo (o direito à escolha). Contudo, as mesmas idéias que legitimam o direito à escolha legitimam o direito à liberdade de expressão que, entretanto, os defensores do primeiro negaram explícita e violentamente. O ponto a destacar é que a crítica da modernidade não tem como sustentar-se sobre a crítica dos *valores* da modernidade, sob pena de auto-destruir-se. Como coloca Laclau: “quando os teóricos do século XVIII são apresentados como os iniciadores de um projeto de *domínio* que eventualmente levaria a Auschwitz, é esquecido que Auschwitz é repudiado em função de um conjunto de valores que, em grande parte, também provêm do século XVIII” (Laclau, 1991, p. 131). Em recente entrevista, Lévi-Strauss faz uma observação semelhante comentando os atuais conflitos culturais na França. Referindo-se às críticas ao modo de vida ocidental oriundas de membros de outras culturas, ele adverte que não se pode esquecer que as idéias com as quais outros povos fazem a crítica da sociedade francesa (enquanto sociedade ocidental) não são oriundas de suas culturas de origem, mas foram-lhes fornecidas pelo próprio Ocidente, ou seja, pelo pensamento democrático-liberal moderno.

Da perspectiva democrático-liberal, o tipo de atuação dos ativistas pró-escolha de Nova York não difere em nada dos procedimentos usados pelos grupos que se localizam no extremo oposto do espectro ideológico. É esse o diagnóstico do liberal Hughes, expresso em vários momentos de seus artigos perpassados de perplexidade: “Paleoconservadores e terapeutas da livre expressão estão ambos no mesmo barco, e a única diferença é *o que* eles querem proibir” (Hughes, 1993, p. 25). Nessa visão, o barco em questão abriga um conjunto de defensores selvagens de particularismos irredutíveis que trocam insultos, cada um arvorando-se a posse da verdade e da essência humana: “nós, os perfeitos; vocês, os ovos de piolho”.

Tais colocações introduzem uma outra face dos paradoxos que se constituem no embate político-cultural. Trata-se da utilização dos discursos sobre a diferença pelos grupos antagônicos àqueles que os produziram - ou os inspiraram - exatamente para enfrentar o etnocentrismo, o racismo e outras formas de discriminação. Apropriando-se da temática da alteridade, os racismos contemporâneos justificam-se em nome da comunidade e da diferença,

em nome da preservação de culturas e modos de vida específicos. Os argumentos que se constituíram afirmando alteridades para enfrentar o discurso de base evolucionista, construindo um enfoque cultural para temas então tratados como realidades biológicas, são apropriados por grupos sociais para sustentar idéias separatistas. Em nome do direito democrático à diferença rejeitam-se os intercâmbios entre culturas, especificamente, as migrações, a mestiçagem e os sincretismos, enquanto “misturas” que ameaçam a integridade cultural dos povos e das etnias.

A possibilidade do discurso sobre a alteridade ser eficientemente utilizado para a defesa de causas discriminatórias, sustentando a rejeição da igualdade universal e secular e a defesa de idéias separatistas, leva certos observadores do cenário político a rejeitarem a concepção, duvidando de seu potencial progressista. Vendo a ambigüidade do termo como uma deficiência inerente à idéia que ele expressa, chega-se a desaconselhar seu uso pela “esquerda” por ser uma “idéia perigosa”, facilmente adaptável ao pensamento de “direita” para legitimar distinções discriminatórias de gênero, de etnia e outros. Ao contrário, a idéia clássica da igualdade universal seria, ainda, a única capaz de fornecer representações sociais e culturais progressistas e libertárias. Desse ponto de vista, o direcionamento do pensamento crítico para o tema da diferença teria sido um movimento basicamente regressivo da perspectiva da emancipação humana.

A ambigüidade que caracteriza o contexto discursivo do cenário político contemporâneo favorece a leitura acima exemplificada por Hughes e presente também no último livro de Sérgio Paulo Rouanet, onde uma “coruja filosófica” percorre o mundo contemporâneo e tudo o que encontra é a exaltação de particularismos. Nacionalistas, feministas, fundamentalistas, todos são representantes de uma mesma negação da universalidade que vai contra a possibilidade de emancipação da humanidade. Concentrando-se nos conteúdos das categorias centrais da modernidade, tais como universalidade, racionalidade e individualidade, esse enfoque rejeita toda crítica a tais categorias como uma atuação basicamente conservadora e regressiva em relação aos ideais iluministas. Para Rouanet, toda contestação aos valores que legitimam a sociedade ocidental implica no abandono da perspectiva emancipatória; ou seja, na negação da condição de sujeito autônomo àqueles mesmos em nome dos quais se faz a crítica cujo resultado último - único e certo - é condená-los à infantilização. Desse modo, a leitura de Rouanet acaba também condenando em bloco todos os movimentos que se constituem em torno da construção de identidades, negando qualquer caráter libertário às profundas mudanças culturais dos últimos decênios nas relações entre gêneros, entre etnias, entre gerações, etc. (Rouanet, 1993).

Tentando, neste ensaio, refletir sobre alguns aspectos do cenário político-cultural contemporâneo, tratei dos modos como a modernidade se constituiu instituindo, desde o início, uma tensão entre o geral e o particular

de forma que a adoção da perspectiva de um dos termos implica na incapacidade de contemplar a situação da perspectiva do outro. Na teoria política, o dilema está presente no pensamento liberal-democrático de Stuart Mill e no pensamento socialista de inspiração marxista, o primeiro reproduzindo-o ao nível substantivo de suas propostas políticas e o segundo concebendo-lhe uma solução a partir de uma filosofia da história que segue a mesma lógica das representações que pretende superar. Nessas e em outras versões, o espectro da particularidade persegue a modernidade desde seus primórdios através de diversas manifestações. Do outro lado do dilema, situa-se a percepção das implicações da universalidade fundada em uma racionalidade própria ao processo temporal, que transforma o sentido em fim, seqüestrando qualquer significado próprio aos eventos particulares na medida em que o concreto só faz sentido quando englobado pelo processo, enquanto um momento de sua seqüência temporal: “Permanecerá sempre pasmoso (...) que as primeiras gerações pareçam conduzir seus fatigantes negócios unicamente para o bem das posteriores (...) e que somente as últimas devam ter a boa fortuna de habitar o edifício completo” (Kant, citado em Arendt, 1979, p. 118). A “crise” da racionalidade moderna parece, assim, ser tão velha quanto a própria modernidade, embora conste, em muitas descrições atuais, como traço definidor na caracterização da crise contemporânea da sociedade e da cultura ocidentais.

O caráter crítico inerente à modernidade remete, então, à consideração de que, em nenhum momento, a sociedade moderna se instituiu em uma suposta forma “pura” na qual conseguisse legitimar, sem maiores problemas, seu próprio projeto sem instituir, simultaneamente, as concepções capazes de apreender de certo modo seus limites e de refletir sobre eles. Se a identidade moderna nunca foi tão homogênea como às vezes se pensa, a idéia da pós-modernidade como fruto do fracasso do projeto moderno fica enfraquecida, pois o que ressalta da consideração do caráter reflexivo da modernidade é mais a continuidade entre “modernidade” e “pós-modernidade” do que uma ruptura definitiva (isto sem tocar nas dificuldades que acarreta para o pensamento pós-moderno o diagnóstico do fim de uma época e, portanto, do surgimento de um “novo tempo”). Do que decorre, ainda, que a definição da pós-modernidade - isto é, da época contemporânea - não pode ser a pura rejeição dos valores da modernidade, com o que o pensamento crítico estaria, de certa forma, rejeitando a si próprio. Já foi observado que há um limite para o desconstrutivismo que se fixa em conteúdos e que interpreta dessa perspectiva a crítica desconstrutivista da lógica das fundações. Ao concluir que a crítica da racionalidade conferida à história pela modernidade implica que a história não tem sentido nenhum, o pensamento crítico expressa uma imaginação presa das totalizações globais. A história não tem sentido *determinado*, o que não é igual a dizer que a experiência humana não tem sentido nenhum. O que se revela não é a ausência de sentido, mas um mundo onde os sentidos proliferam.

A consideração do dilema moderno entre o geral e o particular su-

gere que a reivindicação de direitos iguais para os diferentes toca em um ponto nevrálgico da modernidade, já que propõe a combinação daquilo mesmo que é excludente. A partir disso, é possível tecer algumas considerações a respeito dos problemas político-culturais contemporâneos acima abordados através de alguns exemplos. Um primeiro aspecto que é preciso comentar é a manutenção, ou reatualização, de discursos que pretendem ter caráter progressista e defender valores libertários e que, para isso, fundam a verdade de seus ideais em categorias transcendentais, sejam as categorias clássicas da modernidade, sejam outras categorias apresentadas como os fundamentos para a construção de uma nova identidade social total. A presença de tais discursos remete novamente às dificuldades da imaginação contemporânea para conceber totalizações que não se constituam conforme a lógica das fundações transcendentais limitando, subseqüentemente, a possibilidade de conceber uma negação da totalidade que não signifique ou sua substituição pela totalidade verdadeira, finalmente alcançada, ou a exaltação do particular. Tal dificuldade parece mais forte naqueles discursos que direcionam seus enfoques das questões políticas especialmente aos valores da modernidade, isto é, aos conteúdos substantivos das categorias centrais da sociedade ocidental. Se assim for, discursos que parecem defender posições radicalmente antagônicas, representando a polêmica típica do cenário contemporâneo, entre os defensores do caráter libertário da retomada do projeto moderno e os que o rejeitam enquanto um projeto de dominação de um grupo específico, constituem-se no interior de um mesmo contexto no qual delineiam suas diferenças a partir de um mesmo modo básico de representação de uma identidade (a modernidade) e sua negação.

Um segundo aspecto refere-se ao paradoxal uso das idéias progressistas para justificação e legitimação de perspectivas discriminatórias, o que revelaria - de certo ponto de vista - que a crítica da modernidade baseada na idéia da alteridade não apenas fundamenta uma nova perspectiva conservadora como fornece argumentos para os velhos conservadorismos. Pode-se dizer que a proposição contemporânea que combina a igualdade e a diferença, exatamente porque atinge um ponto nevrálgico do projeto moderno, desde que ele se constituiu, favorece os exacerbamentos que se expressam no quadro contemporâneo, como se agora os particularismos pudessem se expressar mais claramente, sem a necessidade de articular um discurso pretensamente universal para legitimar-se. Se se está de acordo que a modernidade clássica ocultou sua particularidade através de narrativas universalizantes, é de se esperar que a explicitação do que estava oculto resulte na abertura da possibilidade da particularidade se expressar como tal, independentemente disso ser um resultado desejável ou não. Contudo, não parece uma boa solução abandonar o pensamento reflexivo sobre os limites dos projeto moderno para evitar a manifestação explícita de particularidades que não desapareceriam com isso, voltando, provavelmente, a fundar seus projetos de dominação em discursos com pretensão geral.

Os problemas políticos contemporâneos são extremamente inquietantes e complexos e exigem intensos esforços para sua compreensão. Parece-me que pode haver um caminho promissor na perspectiva que busca problematizar não os valores da modernidade mas a lógica das fundações através da qual esses valores foram apresentados com o caráter de verdade que legitimou projetos de dominação em seu interior. Ao invés de rejeitar a modernidade, esse pensamento crítico investe em seu caráter reflexivo, visando ampliar os ideais libertários e emancipatórios do projeto iluminista. Para isso, seria preciso levar a sério os resultados da crítica da lógica transcendental e exercitar a imaginação para pensar o contingente e o indeterminado. Numa tal perspectiva, não faz sentido inquirir sobre o sentido progressista ou conservador dos movimentos político-culturais contemporâneos pois não há como constituí-los enquanto momentos de um processo com um sentido inerente e definido que se desdobraria realizando uma identidade já inscrita nele. O enfraquecimento das teorias da história que fundaram a identidade universal da modernidade clássica não anuncia a vitória do particularismo porque não anuncia nada, apenas estende o campo de possibilidades para pensar o caráter contingente e indeterminado da experiência humana. Os acontecimentos do presente e do futuro podem ser libertários ou regressivos e não dispomos de nenhuma instância, abaixo ou acima deles, que nos forneça de antemão o sentido de nossas ações. Muitos pensadores têm diagnosticado o esvaziamento da política na época contemporânea. Pode ser que a esfera política institucional esteja esvaziada exatamente porque o caráter político das relações sociais transbordou de uma esfera especializada e agora manifesta-se em todos os poros do social, revelando a multiplicidade de sentidos da experiência, sentidos não mais garantidos por potencialidades inscritas em estruturas anteriores às práticas.

Desse ponto de vista, o mundo atual estaria realizando, afinal, o ideal secular da modernidade (cf. Laclau, 1991). Se os revolucionários do século XVIII lutaram por um mundo secular, liberto das determinações divinas, exteriores aos homens, a história como processo dotado de lógica própria repôs, afinal, uma instância anterior à experiência dos indivíduos singulares a conferir-lhes sentido. A desconstrução da lógica das fundações significa conceber efetivamente a história como fruto da ação humana. O mundo é aquilo que os seres humanos fazem e a “História” não tem sentido algum como tal; portanto, pode ter múltiplos sentidos. Onde alguns vêem o nihilismo pode-se vislumbrar, ao contrário, um movimento de imensa expansão de significados e ampliação das possibilidades de ação.

O dilema entre o geral e o particular reaparece em várias versões ao longo da história do mundo moderno. Talvez não seja possível superá-lo enquanto perdurar uma organização capaz de, baseada na igualdade formal, instituir poderosas relações de desigualdade na sociedade. Mas a consideração histórica da constituição da modernidade em relação ao Antigo Regime revela uma potência emancipatória na idéia moderna da igualdade. Na perspectiva

do pensamento libertário, parece-me que não se trata de negar, mas de ampliar o projeto de uma sociedade livre, secular e igualitária. A crítica das identidades homogêneas e definidas por uma transcendência pode ser o caminho para esse alargamento enquanto um projeto indeterminado e, nessa medida, totalmente dependente de nossa capacidade para concebê-lo. O desafio atual talvez seja pensar a igualdade sem que para isso seja necessário fundar a representação igualitária em uma identidade essencial que transcende a experiência concreta, esta operação fundamental para a modernidade clássica enfrentar as representações externas a ela. A globalização contemporânea talvez abra o campo para um outro tipo de lógica que altera, também, o modo de pensar nossa inserção nos embates políticos. Pois, se o mundo atual confere uma potencialidade inédita à ação humana - radicalmente criadora - confere simultaneamente a cada um de nós a responsabilidade total de nossas escolhas, sem nenhuma garantia. Se o horizonte da modernidade está sendo ampliado, ele amplia-se para o bem e para o mal.

Recebido para publicação em outubro/1994

GARCIA, Sylvia Gemignani. Anthropology, modernity, identity: notes on tension between universality and particularity. **Tempo Social**; Rev. Sociol. USP, S. Paulo, 5(1-2): 123-143, 1993 (edited in nov. 1994).

UNITERMS:

modernity, identity, democracy, equality, liberty, evolutionism, relativism, multiculturalism, politics, anthropology.

ABSTRACT: In this article, I take up some of the political meanings of the dilemma between universality and particularity, conceived as a distinct feature of the modern project of a secular, free and equalitarian society. Thus, I discuss some of the configurations of this dilemma present in classical anthropological thought, in the political thought of the nineteenth century and in the contemporary political-cultural debate about multiculturalism and the right to differences.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARENDRT, Hannah. (1979) *Entre o passado e o futuro*. São Paulo, Perspectiva.
- BOAS, Franz. (1949) The limitations of the comparative method of anthropology. In: _____. *Race, language and culture*. New York, The Macmillan Company, p. 270-279.
- DAMATTA, Roberto. (1987) *Relativizando: uma introdução à antropologia social*. Rio de Janeiro, Rocco.
- ELIAS, Norbert. (1990) *O processo civilizador*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar.

- FLAX, Jane. (1991) Pós-modernismo e relações de gênero na teoria feminista. In: HOLLANDA, H. Buarque de (org.). *Pós-modernismo e política*. Rio de Janeiro, Rocco, p. 217-250.
- FOUCAULT, Michel. (1981) *As palavras e as coisas*. São Paulo, Martins Fontes.
- GEERTZ, Clifford. (1988) Anti-anti relativismo. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, nº 8, vol. 3, outubro, p. 5-19.
- GIDDENS, Anthony. (1984) *Sociologia: uma breve porém crítica introdução*. Rio de Janeiro, Zahar.
- HUGHES, Robert. (1993) *Cultura da reclamação*. São Paulo, Cia. das Letras.
- LACLAU, Ernesto. (1991) A política e os limites da modernidade. In: HOLLANDA, H. Buarque de (org.). *Pós-modernismo e política*. Rio de Janeiro, Rocco, p. 127-149.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. (1980) Raça e história. In: *Lévi-Strauss*. Coleção Os Pensadores. São Paulo, Abril Cultural, p. 45-87.
- MACPHERSON, C.B. (1978) *A democracia liberal*. Rio de Janeiro, Zahar.
- MORGAN, Lewis. (1973) *A sociedade primitiva*. Lisboa, Editorial Presença.
- ROUANET, Sérgio Paulo. (1993) *Mal-estar na modernidade*. São Paulo, Cia. das Letras.
- SAHLINS, Marshall. (1979) *Cultura e razão prática*. Rio de Janeiro, Zahar.
- STAROBINSKI, Jean. (1988) *1789: os emblemas da razão*. São Paulo, Cia. das Letras.
- TYLOR, Edward B. (1912) *Antropología: introducción al estudio del hombre y de la civilización*. Madrid, Daniel Jorro Ed.