

IS Working Papers

3.ª Série, N.º 52

O discurso da diversidade entre o universal e o particular

Pedro Martins de Menezes

Porto, abril de 2017

O discurso da diversidade entre o universal e o particular

Pedro Martins de Menezes

Faculdade de Letras da Universidade do Porto (FLUP/UP)

Email: pedromenezes89@gmail.com

Submetido para avaliação: fevereiro de 2017/ Aprovado para publicação: abril de 2017

Resumo

Depois de um período de discursos universais enredados no único, no homogêneo, no puro e no absoluto e de um período de discursos particulares ocupados do múltiplo, do heterogêneo, do híbrido e do relativo, hoje o mundo parece viver um terceiro regime discursivo: o período do discurso da diversidade. Diante dessa tríade, este artigo objetiva entender que posição o discurso da diversidade ocupa em relação aos discursos universais e particulares que o antecederam, ou seja: estaria a diversidade mais próxima das ideias de unidade, homogeneidade, pureza e absolutismo, próprias ao discurso universal, ou o conceito se filiaría às noções de multiplicidade, heterogeneidade, hibridismo e relativismo, caras ao discurso particular? Como se pode notar, a questão oscila entre uma singularidade centrípeta e uma pluralidade centrífuga: não se sabe se o discurso da diversidade opta por uma ênfase universal baseada no único, no homogêneo, no puro e no absoluto, ou por um acento particular estribado no múltiplo, no heterogêneo, no híbrido e no relativo; pois se por um lado a diversidade busca diferentes tipicidades e contingências, por outro ela também intenta reunir essa variedade sob a égide de um só paradigma discursivo: a diversidade. Diante desse cabo de guerra entre dispersão e controle, pergunto: afinal, o que o discurso da diversidade quer fazer com a diferença: estimula-la ou contê-la?

Palavras-chave: universal, particular, diversidade.

Abstract

After a period of universal discourses entangled with the unique, the homogeneous, the pure and the absolute, and a period of discourses of the particular, occupied with the multiple, the heterogeneous, the hybrid and the relative, nowadays, the world seems to be under a third regime: the era of the discourse of diversity. Facing this triad, this work intends to grasp the position of the diversity discourse in relation to the preceding discourses of the universal and the particular: that is, would diversity be closer to the ideas of unity, homogeneity, purity and absolutism, that are characteristic

of the universal discourse, or would the concept be affiliated with the notions of multiplicity, heterogeneity, hybridism and relativism, dear to the particular discourse? As easily noticed, the question waves between a centripetal singularity and a centrifugal plurality. For, if on one side, diversity seeks different typicalities and contingencies, on the other, it attempts to unite this variety under the aegis of one sole discursive paradigm: the diversity. Given the tug-of-war between dispersion and control, the question is: what does the discourse of diversity want to do with difference: stimulate or contain?

Key-words: universal, particular, diversity.

Introdução

Depois de um período de discursos universais ocupados das ideias de unidade, homogeneidade, pureza e absolutismo e de um período de discursos particulares enredados nas noções de multiplicidade, heterogeneidade, hibridismo e relativismo, o mundo parece viver hoje sob a égide de um terceiro regime discursivo: o período do discurso da diversidade. Tematizada na "Declaração Universal sobre Diversidade" (Unesco, 2002) e na "Convenção sobre Proteção e Promoção da Diversidade e Expressões Culturais" (Unesco, 2005), o conceito de diversidade emerge como a grande agenda capaz de organizar o debate e as políticas públicas voltadas para a cultura no presente. Diante dessa tríade, a pergunta que esse artigo se faz é: que posição o discurso da diversidade ocupa em relação aos discursos universais e particulares que o antecederam? Ou seja: estaria a diversidade mais próxima dos ideais monistas de unidade, homogeneidade, pureza e absolutismo, próprios ao discurso universal, ou o conceito se filiaria às noções polissêmicas de multiplicidade, heterogeneidade, hibridismo e relativismo, caras ao discurso particular? A interrogação soa pertinente porque, se por um lado a diversidade parece se guiar pela ambição particularista de inventariar as mais diferentes etnicidades, tipicidades e idiosincrasias, em busca daquilo que é específico e contingente, por outro o conceito se mostra influenciado pelo esforço universalista de reunir toda essa variedade dentro da niveladora moldura de um mesmo paradigma discursivo. Dito de maneira definitiva, frente a este cabo de guerra entre dispersão e controle, questiono: afinal, o que o discurso da diversidade quer fazer com a diferença: estimula-la ou contê-la? Para dar uma resposta satisfatória a esta pergunta, discutirei primeiro o período dos discursos universais, em seguida o período de discursos particulares e finalmente o período do discurso da diversidade. O objetivo desse esforço é evidenciar a trajetória tanto sócio-histórica quanto teórico-analítica descrita por esses três discursos, passando pelos fatos e pelas ideias que brotaram ao longo desse caminho, para que assim se revele onde o discurso da diversidade se posiciona em relação aos discursos universais e particulares que o precederam.

O período de discursos universais

A fase áurea dos discursos universais começa no século XIX, tempo que corresponde ao auge da empresa colonial do Ocidente, quando a Europa ocupou os demais continentes, drenando seus recursos e submetendo seus nativos a um regime de completa dependência. Para se ter uma ideia desse empreendimento: em 1815, as colônias europeias correspondiam a 35% da superfície terrestre; em 1914, esse número

havia saltado para 85%. (Said, 2013.) Segundo Ortiz (2015), o projeto modernizador em curso no século XIX promoveu a autonomização de várias esferas da sociedade, fazendo assim com que o indistinto tecido do social se fragmentasse em uma porção de diferentes campos relativamente independentes. Aos poucos, a sociedade ia deixando de ser uma pátina contínua para se ver dividida em áreas cujas fronteiras pareciam cada vez mais sólidas, tais como economia, arte, ciência, etc. No entanto, embora fosse tido como um índice de modernização, acreditava-se que esse processo de diferenciação dos campos sociais ameaçava a coesão da sociedade, na medida em que trazia consigo o risco de sua completa desintegração. Quer dizer, ainda que fosse necessário separar os campos, não se podia deixar que esses projeto fosse longe demais, pois se os campos se distanciassem muito uns dos outros, o monolito da sociedade se dissolveria em uma profusão de ilhas à deriva. Para os teóricos da época, o perigo dessa diluição do todo em partes isoladas representava a crise moral que anos mais tarde Durkheim chamaria de anomia (2004).

Nesse sentindo, para que a sociedade se diferenciase internamente sem mergulhar na total pulverização, o estímulo à autonomização dos campos deveria ser compensado pela busca de um discurso que perpassasse todas essas esferas semi-independentes, para que assim o arranjo ganhasse organicidade. Mas que discurso poderia desempenhar esse papel de eixo? Para responder essa pergunta é necessário atentar para uma dinâmica em curso à época: a transferência de prestígio da religião para a ciência. Como se sabe, o século XIX foi um período de grandes avanços científicos, tanto de um ponto de vista técnico (invenções, melhoramentos, etc.), quanto teórico (novas concepções sobre o homem e a natureza, como a teoria da evolução das espécies de Darwin [2013], apresentada em 1859). Aos poucos, o homem foi deixado de se ver como um filho de Deus para se descobrir uma entidade biológica complexa. Com isso, as respostas para os enigmas da vida deixaram de repousar no passado obscuro apresentado pela igreja e passaram a ser buscadas no futuro que o evolucionismo científico descortinava. A rosa dos ventos do conhecimento mudava de direção: não importa mais quem éramos e de onde viemos, mas quem seremos e para onde vamos. Com a inversão desse vetor, a razão ganha prestígio em detrimento da fé, pois só a ciência, e não a igreja, seria capaz de dar uma resposta satisfatória para as novas interrogações que surgiam. Diante disso, percebeu-se que aquele discurso capaz de costurar os campos e impedir a dissolução da sociedade não poderia vir dos padres, mas dos cientistas¹. Foi o que aconteceu: inspirada pelo racionalismo e pelo acento

¹ Talvez, nenhum autor tenha analisado de forma tão profunda a relação entre saber e poder durante o período dos discursos universais quanto Edward Said. Em seu já canônico "Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente", o autor revela a simetria perfeita estabelecida entre o "Orientalismo", doutrina pseudocientífica que o Ocidente burilou para estudar o Oriente, e os interesses políticos que a Europa mantinha no resto do mundo. Dessa forma, o acadêmico

futurista da teoria da evolução, a ciência elaborou o único discurso capaz de ligar os campos sociais, permitindo assim que se diferenciasssem sem que a vida se fraturasse: *o discurso do progresso*. A partir daí, a ideia de progresso desponta no século XIX como a grande teoria do seu tempo, a única resposta possível para os problemas que a sociedade da época enfrentava.

Como exaustivamente demonstrado por vários autores, para o discurso do progresso, a história é uma linha reta que aponta sempre para a mesma direção. Ou seja: tem-se aqui uma concepção de história única, linear e teleológica. De acordo com essa visão, portanto, os povos não podem ser donos de suas respectivas histórias, pois estariam todos arrastados pela mesma correnteza. Sendo assim, para essa perspectiva, as diferenças culturais entre os povos não se deviam ao fato de que cada um deles possuía suas particularidades locais, mas sim porque tais grupos se encontrariam estacionados em diferentes estágios cronológicos de uma mesma hierarquia evolutiva. As diferentes culturas não eram vistas de maneira sincrônica, como respostas específicas para perguntas específicas, mas como etapas de uma mesma história única, linear e teleológica. Como já se pode imaginar, o topo dessa hierarquia era ocupado pela Europa, entronizada como cultura mais desenvolvida do mundo². Enquanto isso, à luz dessa ideia, as outras culturas eram diferentes da Europa não porque estavam ocupadas de seus respectivos projetos, mas porque se encontrariam fossilizadas em um período histórico pelo qual o Velho Mundo já teria passado há muito tempo.

Coroada pelo discurso do progresso como fim da história, a cultura europeia se firma como modelo a ser seguido pelas demais. Em paralelo a isso, as outras culturas do mundo são encaradas como contingências, "europas" que deram errado. A conclusão desse pensamento é que o Ocidente, içado à categoria de pauta normativa eterna, tem o direito de interferir nos demais povos, que não passam de comunidades incompletas, estagnadas nos degraus iniciais do progresso. De acordo com esse pensamento, a interferência da Europa no resto do mundo não seria boa só para ela, mas principalmente para o resto do mundo, que supostamente precisaria da ingerência de uma cultura avançada para seguir no rumo do progresso até que seu projeto civilizatório estivesse concluído. Desse jeito, o expansionismo colonial europeu

orientalista e o militar conquistador, cada um a sua maneira, representavam os heróis civilizatórios responsáveis por garantir a soberania global da Europa. (Said, 2013)

² Como nos ensinou Bourdieu (2009), o campo é um jogo em que o que está em jogo são as regras do jogo. Quer dizer, em uma disputa, os oponentes disputam o direito de arbitrar a disputa que eles mesmo disputam. Ascende à condição de árbitro da partida que também joga aquele jogador que aceita as regras que ele ambiciona legislar, pois o agente que faz da sua prática um espelho da norma, transforma a norma em duplo de sua prática, e assim, agindo como se deve, prescreve como se deve agir. Esse foi o caso da Europa com o discurso do progresso: curvando-se submissamente às leis do progresso, o Ocidente vira a vitrine desse código, de forma que passa a escrever o estatuto que ele mesmo obedece, ou produzir ativamente a estrutura que parece estar só passivamente reproduzindo.

ganha ares de filantropia³, e a cultura do Ocidente se eleva à condição universal: única, homogênea, pura e absoluta

Como se pode ver, o discurso do progresso cumpria tanto uma função interna quanto uma função externa para a Europa. Do ponto de vista interno, cabia ao progresso costurar os campos semi-independentes que se diferenciavam, impedindo que se dispersassem completamente e rasgassem a sociedade para sempre. Do ponto de vista externo, o progresso premiava a Europa com o título de sociedade mais avançada de todas, assim justificando (e até estimulando) a intervenção militar e cultural do continente no resto do mundo.

Como o futuro se encarregaria de provar, esse pensamento levou o mundo para muito longe dos ideais de boa sociedade que o discurso do progresso prometia. Depois de um século XIX sangrento, a humanidade entrou em uma guerra mundial que por consequência trouxe uma segunda ainda mais monstruosa. Com o fracasso desse programa, viu-se que era preciso erguer uma sociedade sobre novas bases, e foi investido dessa missão de apontar a bússola do desenvolvimento para uma direção mais pacífica e humanitária que um conjunto de países criou a Organização das Nações Unidas (ONU), em reunião realizada em São Francisco no dia 26 de junho de 1945, e dentro dela a Organização das Nações Unidas para Educação, Ciência e Cultura (UNESCO), em um encontro ocorrido em Londres no dia 16 de novembro de 1945. De fato, há de se reconhecer que arbitrariedades irrefletidamente aceitas antes de 1945 foram varridas da geopolítica internacional depois que os órgãos foram criados, no entanto, é curioso observar que uma ideia que alicerçou a barbárie da colonização e das duas guerras mundiais, mais do que tolerada, foi reafirmada pela ONU e pela UNESCO: a ideia de universal. Olhando a carta de fundação dessas duas entidades (ONU, 1945; Unesco, 1945), e a "Declaração Universal dos Direitos Humanos", lançada por elas em 10 de dezembro de 1948, vemos que ali o universal é amplamente defendido. Pode-se dizer que agora adota-se um outro universal, mas a categoria "universal" propriamente dita permanece. Ou seja, muda-se o conteúdo, mas se mantém a forma: antes o universal se baseava na violência, na assimetria de poder e no evolucionismo; depois de 1945, o conceito se enraizou na paz, na igualdade e na

³ Em sua já citada obra, Said afirma que o Orientalismo acreditava estar prestando um grande serviço ao Oriente, estudando uma cultura supostamente incapaz de estudar a si mesma: "A exterioridade da representação é sempre regida por alguma versão do truísmo de que, se o Oriente pudesse representar a si mesmo, ele o faria; como não pode, a representação cumpre a tarefa para o ocidente e, *faut de mieux*, para o pobre Oriente" (Said, 2013: 51). "Pois o que ele [o orientalista] diz, com efeito, é que, sem pessoas como ele, o Oriente Médio seria negligenciado; e que, sem seu papel de mediador e intérprete, o lugar não seria compreendido (...) porque só o orientalista pode interpretar o Oriente, sendo o Oriente radicalmente incapaz de interpretar a si mesmo." (Idem: 386).

bondade. Entretanto, seja a serviço da destruição ou da concórdia, o universal sempre foi o lastro da agenda política de cada época.

Uma análise mais atenta desses documentos citados revela que o universal e o discurso do progresso que o amparava, embora passassem a servir aos deuses da paz e da igualdade, mantinham a centralidade e o prestígio que tinham nos anos de carnificina e preconceito.

Na Carta de Fundação da ONU lemos:

Preâmbulo

Nós, os povos das nações unidas, resolvidos a preservar as gerações vindouras do flagelo da guerra, que por duas vezes, no espaço da nossa vida, trouxe sofrimentos indizíveis à humanidade, e a reafirmar a fé nos direitos fundamentais do homem, na dignidade e no valor do ser humano, na igualdade de direito dos homens e das mulheres, assim como das nações grandes e pequenas, e a estabelecer condições sob as quais a justiça e o respeito às obrigações decorrentes de tratados e de outras fontes do direito internacional possam ser mantidos, e a promover o progresso social e melhores condições de vida dentro de uma liberdade ampla.

E para tais fins, praticar a tolerância e viver em paz, uns com os outros, como bons vizinhos, e unir as nossas forças para manter a paz e a segurança internacionais, e a garantir, pela aceitação de princípios e a instituição dos métodos, que a força armada não será usada a não ser no interesse comum, a empregar um mecanismo internacional para promover o progresso econômico e social de todos os povos resolvemos conjugar nossos esforços para a consecução desses objetivos. (ONU, 1945: 3 e 4).

Propósitos e Princípios

Artigo 1

Os propósitos das Nações unidas são:

- 1. Manter a paz e a segurança internacionais e, para esse fim: tomar, coletivamente, medidas efetivas para evitar ameaças à paz e reprimir os atos de agressão ou outra qualquer ruptura da paz e chegar, por meios pacíficos e de conformidade com os princípios da justiça e do direito internacional, a um ajuste ou solução das controvérsias ou situações que possam levar a uma perturbação da paz;*
- 2. Desenvolver relações amistosas entre as nações, baseadas no respeito ao princípio de igualdade de direitos e de autodeterminação dos povos, e tomar outras medidas apropriadas ao fortalecimento da paz universal;*

3. *Conseguir uma cooperação internacional para resolver os problemas internacionais de caráter econômico, social, cultural ou humanitário, e para promover e estimular o respeito aos direitos humanos e às liberdades fundamentais para todos, sem distinção de raça, sexo, língua ou religião; e*

4. *Ser um centro destinado a harmonizar a ação das nações para a consecução desses objetivos comuns. (Idem.: 5).*

Já na carta de fundação da UNESCO, pode-se ver:

Que a grande e terrível guerra que acaba de chegar ao fim foi uma guerra tornada possível pela negação dos princípios democráticos da dignidade, da igualdade e do respeito mútuo dos homens, e através da propagação, em seu lugar, por meio da ignorância e do preconceito, da doutrina da desigualdade entre homens e raças;

Paz, para não falhar, precisa ser fundamentada na solidariedade intelectual e moral da humanidade.

Em conseqüência, eles, por este instrumento criam a Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura, com o propósito de fazer avançar, através das relações educacionais, científicas e culturais entre os povos do mundo, os objetivos da paz internacional, e do bem-estar comum da humanidade, para os quais foi estabelecida a Organização das Nações Unidas, e que são proclamados em sua Carta.

O propósito da Organização é contribuir para a paz e para a segurança, promovendo colaboração entre as nações através da educação, da ciência e da cultura, para fortalecer o respeito universal pela justiça, pelo estado de direito, e pelos direitos humanos e liberdades fundamentais, que são afirmados para os povos do mundo pela Carta das Nações Unidas, sem distinção de raça, sexo, idioma ou religião. (UNESCO, 1945: 1).

Por fim, a Declaração Universal dos Direitos Humanos afirma:

A Assembleia Geral proclama a presente Declaração Universal dos Direitos Humanos como o ideal comum a ser atingido por todos os povos e todas as nações, com o objetivo de que cada indivíduo e cada órgão da sociedade, tendo sempre em mente esta Declaração, se esforce, através do ensino e da educação, por promover o respeito a esses direitos e liberdades, e, pela adoção de medidas progressivas de caráter nacional e internacional, por assegurar o seu reconhecimento e a sua observância universal e efetiva, tanto entre os povos dos próprios Estados-Membros, quanto entre os povos dos territórios sob sua jurisdição. (ONU, 1948: 1).

Artigo 1

Todas os seres humanos nascem livres e iguais em dignidade e direitos. São dotados de razão e consciência e devem agir em relação uns aos outros com espírito de fraternidade.
(Idem: 2).

Artigo 15

- 1. Todo ser humano tem direito a uma nacionalidade.*
- 2. Ninguém será arbitrariamente privado de sua nacionalidade, nem do direito de mudar de nacionalidade. (Idem: 4)*

Artigo 28

Todo ser humano tem direito a uma ordem social e internacional em que os direitos e liberdades estabelecidos na presente Declaração possam ser plenamente realizados.
(Idem.: 6).

Nos trechos aqui trazidos e em outras passagens dos documentos, podem-se ler expressões como "direitos fundamentais do homem", "povos do mundo", "família humana", "consciência da humanidade", "todo ser humano" "dignidade e valor do ser humano", "dignidade inerente", "paz universal", "direitos fundamentais do homem", "respeito a direitos humanos e liberdades fundamentais sem distinção de raça, sexo, língua ou religião", "objetivos comuns", "interesse comum", "bem estar comum da humanidade", "solidariedade intelectual e moral da humanidade", "respeito universal e efetivo dos direitos do homem e das liberdades fundamentais", "respeito universal pela justiça, pelo estado de direito, e pelos direitos humanos e liberdades fundamentais, que são afirmados para os povos do mundo pela Carta das Nações Unidas, sem distinção de raça, sexo, idioma ou religião", "busca irrestrita da verdade objetiva", ou seja, um grupo de países prescreve uma ordem mundial e um dever-ser histórico linear, abraçando a ideia de que há uma única e indistinta natureza humana inata a todos os indivíduos e que as diferenças entre as pessoas devem ser ignoradas, tudo isso conservando-se a centralidade da figura do Estado-nação. Além disso, a Organização prevê o uso da intervenção militar para garantir seus princípios. Como se pode notar, tem-se aqui uma ratificação do discurso universal e da narrativa do progresso que o lastreava, mesmo que esse discurso tenha mergulhado o mundo em um período que a ONU ambicionava encerrar. Até mesmo o individualismo e a propriedade privada, causas de tantas discórdias, são protegidos pela Declaração Universal dos Direitos Humanos, como demonstram os trechos:

Artigo 12

Ninguém será sujeito à interferências em sua vida privada, em sua família, em seu lar ou em sua correspondência, nem a ataques à sua honra e reputação. Todo ser humano tem direito à proteção da lei contra tais interferências ou ataques. (ONU, 1948: 4).

Artigo 17

- 1. Todo ser humano tem direito à propriedade, só ou em sociedade com outros.*
- 2. Ninguém será arbitrariamente privado de sua propriedade.* (ONU, 1948: 4).

A liberdade que a ONU quer para as nações não é a liberdade de cada país "ser o que quiser", ou de criar suas respectivas associações e ordens mundiais⁴, muito pelo contrário: foi esse tipo de liberdade que permitiu a colonização, a Primeira Guerra e a ascensão do nazismo. Para a ONU, paz, igualdade e liberdade são pautas normativas universais que devem ser aceitas mundialmente para que funcionem como mecanismos de *controle*. Fiel a uma ideia de natureza humana e de direitos naturais e universais inquestionáveis, a ONU se projeta sobre o mundo regulando locais para que adotem as diretrizes da instituição. Raça humana, paz, igualdade, comunidade, etc. são princípios universais pétreos que devem ser obedecidos no mundo inteiro. Quando afirma que a liberdade é um valor universal, a ONU não está dizendo que as nações estão liberadas para fazer o que bem entenderem, mas obrigadas a respeitar a liberdade. Para não ser acusado de desonestidade intelectual, mais uma vez insisto: antes da criação desses órgãos, o universal e o progresso estavam a serviço da guerra e da desigualdade. Depois que esses documentos foram redigidos, o universal e o progresso miraram a paz e o equilíbrio entre os povos. No entanto, mesmo com essa revolução radical, o universal e o progresso continuaram pautando a geopolítica mundial. Como já dito: mudam-se os conteúdos, mas se conservam as formas.

A esse programa cultural implementado pela ONU em seus primeiros anos pode-se dar o nome de "assimilacionismo". De acordo com a estratégia assimilacionista, os indivíduos são todos iguais e pertencem a uma mesma cultura universal: a cultura humana, que mais parece uma natureza humana. Nesse sentido, como sugerido no nome, todas as pessoas devem ser assimiladas à essa única família e deixarem-se nivelar por ela, afirmando suas semelhanças a despeito de suas diferenças. Entretanto, mesmo com avanços inquestionáveis, a promessa de paz e igualdade da ONU não se cumpriu totalmente. A missão de forjar um único paradigma centrípeto, negligenciando as diferenças entre as pessoas, começou a ser questionada e, assim, o

⁴ A ONU jamais conviveria com "outra ONU", por exemplo. Isso seria um acinte aos princípios universais e a natureza humana. A Organização reconhece as muitas nações, mas só uma única agremiação pode contemplá-las.

discurso universal e o texto do progresso que o amparava foram perdendo sua centralidade. Era o mundo que se abria para um novo período discursivo.

O período dos discursos particulares

O universal começa a perder centralidade com a derrocada do discurso do progresso, que lhe servia de amparo. Segundo Ortiz (2015), esta queda se deu da seguinte maneira: com já foi dito, a noção de progresso postulava uma história única, linear e teleológica, criando assim um só gabarito que hierarquizava culturas coexistentes em diferentes estágios de desenvolvimento. De acordo com essa visão, a diferença entre as culturas não se explicava por idiosincrasias contextuais, mas porque cada uma delas se encontrava amarrada a um diferente patamar evolutivo, estando a Europa no degrau mais elevado desse processo. Assim, ao propor uma história única, linear e teleológica, o discurso do progresso enfileirava os povos em uma reta crescente de desenvolvimento, onde cada cultura representava um tempo histórico diferente, partindo do mais atrasado ao mais evoluído. Mas, depois de afundar o mundo na carnificina da colonização e das guerras, esse pensamento foi substituído pela agenda pacifista da ONU. Entretanto, mesmo trocando a barbárie e a desigualdade pela paz e a fraternidade, a ONU reafirmava o discurso universal e a narrativa do progresso que o justificava, já que sua doutrina ainda era uma ordem mundial localmente forjada que tanto prescrevia um caminho linear a ser invariavelmente percorrido pela humanidade rumo a uma meta futura, quanto postulava a existência de uma única e indistinta natureza humana inerente a todas as pessoas, independente de quais fossem suas idiosincrasias particulares. Ou seja, o universal passava a apontar em uma outra direção, mas continuava sendo o leme da geopolítica mundial. Mas, mesmo com melhorias visíveis, como o horizonte pacífico da ONU não foi plenamente alcançado, a crença no discurso universal, no ideal de progresso que o fortalecia e no preceito de que a semelhança entre as pessoas deveria ser afirmada em detrimento de suas diferenças começou a ficar abalada, e o modelo histórico monista que esses princípios defendiam foi substituído pela ideia de que muitos processos históricos (co)existiam, pois cada povo elaborava seu próprio caminho baseado em suas especificidades culturais. Agora que a seta do progresso vira um emaranhado de processos locais contemporâneos, a justificativa para a diferença entre os povos não é mais buscada na suposição de que as culturas encarnariam tempos diferentes de uma mesma história, mas histórias diferentes de um mesmo tempo. A variedade se baseia no fato de que as culturas se espalham por locais diferentes do planeta, e não por eras diferentes da história. Ao invés de várias épocas em um mesmo lugar, o que se tem então são vários lugares em uma mesma época. Antes, o mundo era a história e cada pedaço seu, um

período; agora o mundo é uma geografia, e cada pedaço seu, um local. Como Ortiz bem resume (2015), o colapso do discurso do progresso promove uma espacialização do tempo, movimento esse que converte uma verticalidade histórica em uma horizontalidade geográfica.

Nesse sentido, podemos dizer então que durante a vigência do discurso do progresso só havia uma única cultura no mundo, mas os povos eram diferentes porque estariam petrificados em diferentes estágios evolutivos dessa cultura. Devido a esse monismo cultural, era plausível buscar um universal. Entretanto, com o crepúsculo do discurso do progresso, a rocha da cultura se dilui em uma profusão de culturas diferentes. Passa-se da era de uma cultura com vários tempos para a fase de um tempo com várias culturas. Ao invés da flecha do progresso, com um só passado e um só futuro, emerge um novelo de histórias de vários locais, cada uma com sua respectiva tradição e sua respectiva modernidade. Diante dessa polissemia iniciada com a falência do progresso, o universal perde a capacidade de organizar o debate cultural, e em seu lugar surge um interesse pelo mapeamento dessas especificidades, dessas contingências, dessas experiências contextuais; dito de maneira direta, surge a busca pelo particular.

Obviamente, um regime discursivo não existe no vazio, mas em uma relação íntima com a base material que o sustenta. Sendo assim, se os discursos estavam mudando, isso significa que a ordem mundial também estava, já que essas duas instâncias estabelecem uma relação de mútua dependência, retroalimentado-se (Foucault, 2007). Dito de maneira explícita, a passagem de um período de discursos universais para uma fase de discursos particulares se deu em meio a um contexto de profundas mudanças sociais que explodiram na segunda metade do século XX. A análise desses eventos não é o foco desse texto, mas, para que se tenha uma noção do cenário da época, cito aqui alguns episódios que desempenharam um papel relevante na passagem do período de discursos universais para o período de discursos particulares.

Em primeiro lugar, deve-se falar das insurreições de independência de antigas colônias europeias, como Serra Leoa, Guiné-Bissau, Moçambique e Angola. Quando mantinha os demais continentes sob seu jugo, a Europa via o resto do mundo como um liso e indivisível espaço pavimentado, um "Outro" monolítico que se contrastava com o "Eu" ocidental. Mas, com a proclamação de suas independências políticas, cada povo passou a se afirmar da sua respectiva maneira, e assim, aquela arena colonial nivelada e sem rugosidades se pulverizou em uma nuvem de fragmentos culturais diferentes. Não havia mais um plácido "Outro" fazendo as vezes de negativo europeu, mas uma infinidade de "eu's" protagonizando suas próprias histórias. Em paralelo à independência desses povos, um avanço nas telecomunicações e nos transportes

inaugurou uma fase de fluxos de informações, mercadorias e pessoas, encurtando a distância entre as culturas. O tema da migração passou a ocupar o centro dos debates acadêmicos e políticos e o próprio capitalismo passou a agir em nível global, fixando cada etapa da escala produtiva em um país diferente. Com os fluxos trespassando todos os lugares do mundo, as fronteiras nacionais se mostraram porosas e, assim, as culturas tiveram de repensar suas identidades. Se meus compatriotas estão fora e estrangeiros estão dentro, se os produtos daqui são vendidos lá e os de lá aqui, então que traço distintivo minha cultura conserva para poder se afirmar como uma universalidade única, homogênea, pura e absoluta diferente de todas as outras?

Nos Estados Unidos, as mudanças ocorridas na virada da década de 1960 para a de 1970 foram responsáveis por corroer a autoimagem de grande potência mundial que o país havia erguido depois da Segunda Guerra. Após essa tormenta, a crença do povo em suas instituições e no caminho que havia escolhido para sua nação se encontravam severamente abaladas. Como bem disse Borstelmann, "em meados dos anos 1970, os americanos não se viam mais como escolhidos, mas como sobreviventes" (2012: 15). Uma rápida olhada nos acontecimentos do período é suficiente para mostrar o vale de ilegitimidade e anomia que o país precisou atravessar: já em 1961, no início do governo do democrata John Kennedy, houve o fracasso da invasão da Baía dos Porcos. No episódio, um grupo de exilados cubanos amparado pelo governo dos Estados Unidos foi derrotado pelo exército de Cuba quando tentava derrubar o regime de Fidel Castro. Quatro meses depois foi construído o Muro de Berlim, outra grande ameaça ao projeto de expansão capitalista. No ano seguinte, a União Soviética instalou em Cuba mísseis nucleares apontados para os Estados Unidos, dando início a um dos momentos mais tensos da Guerra Fria: a Crise dos Mísseis. O tão temido conflito nuclear parecia estar mais próximo do que nunca. Embora a tensão tenha sido contornada e os mísseis não tenham sido lançados, o episódio mostrou a fragilidade daquela que se acreditava a maior potência do mundo: em um ano os Estados Unidos fracassaram em depor Fidel Castro e no ano seguinte sua ilha está com mísseis apontados para o território americano. Em 1963, uma tragédia: diante das câmeras, o presidente Kennedy é assassinado a tiros no Texas por Lee Harvey Oswald, um americano. Quando assumiu a presidência, Lyndon Johnson, vice de Kennedy, oficializou aquilo que seu falecido antecessor já havia iniciado: a entrada dos Estados Unidos na Guerra do Vietnã. O Vietnã foi um labirinto que drenou as forças americanas até a última gota. Não cabe aqui entrar nos detalhes do episódio, mas, como o futuro se encarregaria de provar, o conflito foi um dos maiores fracassos bélicos dos Estados Unidos, tendo deixado um rastro de dívidas e cadáveres. Depois de Johnson, Richard Nixon assumiu a presidência em 1969. Cacique do partido republicano, vice-presidente durante os dois mandatos de Eisenhower e quase tendo derrotado Kennedy nas eleições de 1960, Nixon parecia reunir todas as características para recuperar a fé dos americanos em

sua nação. As coisas começaram bem, mas o resultado não poderia ter sido mais frustrante. Durante a disputa presidencial de 1972, quando Nixon tentava se reeleger, o complexo Watergate, sede do partido democrata (oposição a Nixon), foi invadido por homens que tentavam fotografar documentos e instalar escutas no prédio. Nixon venceu o democrata George McGovern nas urnas e se reelegeu presidente dos Estados Unidos. Contudo, o jornal Washington Post descobriu as ligações entre a Casa Branca e a invasão de Watergate. Quando se provou que Nixon tinha conhecimento das operações de espionagem, não houve outra alternativa senão renunciar ao cargo de presidente. A explosão daquele que ficou conhecido como o "Caso *Watergate*" fez a fé dos americanos em suas instituições despencar. Nixon era o segundo presidente eleito seguido que não concluiu o seu mandato. Para piorar, a crise do petróleo levou o preço da mercadoria para níveis estratosféricos, complicando ainda mais as finanças americanas, já bastante comprometidas pela Guerra do Vietnam. O quadro era tão desolador que o vice de Nixon, Gerald Ford, teve que declarar quando assumiu a presidência: "Eu devo dizer que o estado da nossa nação não é bom" (*apud* Borstelmann, 2012: 77). A Guerra do Vietnam, que se estendia desde as manobras de Kennedy, já chegou nas mãos de Ford como um caso perdido. Depois de ter consumido o dinheiro e a vida dos americanos, o conflito passou a ser pessimamente recebido pela opinião pública, não deixando outra opção a Ford senão retirar as tropas americanas de lá e assumir o retumbante fracasso da empreitada. Foi a pá de cal na fé americana. A crise estava tão acentuada que em 1975 Ford sofreu dois atentados (doze anos depois do assassinato de Kennedy). No ano seguinte, o democrata Jimmy Carter venceu as eleições presidenciais e com ele a América finalmente entrou na década de 1980.

Não se reconhecendo em seus governantes e em sua nação, os americanos se recolheram em suas vidas privadas. Na virada da década de 1960 para 1970, a participação social e o engajamento da população em atividades comunitárias caiu drasticamente. Ainda que demonizassem o comunismo, os americanos sempre se orgulharam de seu espírito comunitário, gregário e, por isso, mesmo que não pusesse em prática planos estruturais de resolução das desigualdades, o povo sempre se preocupou em criar uma sociedade orgânica, filantrópica e fraterna. Mas os tropeços do país acabaram desgastando esse espírito solidário e assim as pessoas se retiraram de sua vida comunitária, fechando-se em suas casas, ou até em si mesmos. O prestígio depositado na ideia de comunidade acabou se transferindo para a noção de indivíduo e, assim, o esforço de criar uma sociedade harmônica foi substituído por um solitário mergulho interior. Não por acaso, Tom Wolfe definiu os anos 1970 como "a década do Eu" (1988). Essa fuga solipsista para o claustro do indivíduo assumiu as mais variadas formas: seja o retiro mental *hippie*, o *do it yourself punk* ou liberalismo do *self mad men*

yuppie, o americano virava as costas para sua comunidade e se ocupava de salvar a si mesmo.

Em 1969 foi lançado o primeiro disco dos Stooges, banda americana proto-*punk* liderada pelo ainda desconhecido Iggy Pop. O disco é um retrato fiel do negativismo que tomava conta dos Estados Unidos àquela época. Já na faixa de abertura, batizada com o nome do ano corrente, pode-se perceber essa falta de perspectiva:

1969

Bom, é 1969. Tudo bem.

Por todos os Estados Unidos

É um outro ano para mim e para você.

Um outro ano sem nada para fazer.

Ano passado eu tinha vinte e um

Eu não tive muita diversão

Agora eu vou fazer vinte e dois

E eu digo "nossa, que coisa."

O lado B do disco é aberto com a não menos depressiva *No Fun*:

No Fun

Sem diversão, minha querida, sem diversão.

Sem diversão de sair por aí

Sentindo-me daquele jeito de sempre

Sem diversão de sair por aí

Desesperado por um dia diferente

Sem diversão, minha querida, sem diversão

Sem diversão de estar por aí

Andando sozinho

Sem diversão de ficar sozinho

Sem amar ninguém mais

Talvez eu saia, talvez eu fique em casa

Talvez eu ligue para minha mãe no telefone.

Como não é difícil de imaginar, o consumo de drogas lícitas e ilícitas foi o motor dessa renúncia à vida comunitária e da viagem interior que se seguiu a ela. Em 1972, Lou Reed, ex-Velvet Underground, lançou *Transformer*, seu segundo disco solo. No álbum se pode encontrar o maior sucesso da carreira do músico: *Take a Walk on the Wild Side*, verdadeiro hino daqueles melancólicos anos 1970. Retrato fiel de uma geração sem esperança, a canção elenca uma série de tipos americanos marginalizados que não sabem o que fazer das suas vidas. Na última estrofe da música, Reed canta:

*Jackie está só indo embora
Pensou ser James Dean por um dia
Então achei que ela tinha que bater
Valium teria ajudado nisso
Hey, baby
Dê uma volta pelo lado selvagem.*

A referência ao Valium não foi à toa: o remédio foi o mais vendido da década de 1970, sendo 90 milhões de prescrições só em 1978 (Borstelmann, 2012). Até Betty Ford, primeira dama dos Estados Unidos de 1974 a 1977, admitiu ser dependente do remédio. Em 1980, a Associação Americana de Psiquiatria incluiu "transtorno de estresse pós-traumático" no *Manual de Diagnósticos de Problemas Mentais*, uma espécie de catálogo que reúne todas as enfermidades psíquicas conhecidas. Assim que o novo rótulo foi incluído no manual, diversos militares que sobreviveram ao Vietnã passaram a receber esse diagnóstico. Em pouco tempo, vários civis que nada tinha a ver com a guerra foram diagnosticados com o mesmo transtorno.

A corrosão da autoimagem heroica, a descrença do povo em sua nação e a ilegitimidade institucional estenderam o véu negro da anomia sobre os Estados Unidos, fazendo com que o país, outrora nacionalista e orgulhoso de sua cultura, gestasse o movimento que ficou conhecido como "contracultura". Conciliando revolta e desânimo, a postura contracultural nada mais era que uma recusa absoluta a tudo o que dissesse respeito ao *establishment* e ao *mainstream*. Retirados em comunidades alternativas alheias à sociedade que as circundava, jovens criavam um estilo de vida próprio oposto àquele cultivado nos lares americanos. Como falei, seja pelo esoterismo hippie, seja pela independência punk, seja pelo liberalismo financeiro, o importante era se afastar do Estado e encontrar seu próprio caminho. Em paralelo a essa anomia, protestos de grupos marginalizados reivindicando direitos se estendiam por todo o país. Nos quatro cantos da América, negros, gays, lésbicas, feministas, jovens, etc. denunciavam não haver lugar para eles no sonho americano, exigindo medidas governamentais que contemplassem demandas dessas comunidades específicas. Longe dali, na França de 1968, estudantes também se rebelavam contra o sistema sob gritos de "viva a diferença".

Resgatada essa trajetória, pode-se ver aqui o contraste entre agendas que a ONU abraçou nos anos 1940 e o sentimento que dominava o mundo na virada da década de 1960 para a de 1970. No primeiro caso, havia uma defesa da igualdade baseada na crença de que, a despeito de suas diferenças, as pessoas eram formadas por uma mesma natureza. Desse modo, fundava-se uma grande família pan-humana em que a semelhança entre os membros eclipsava suas tipicidades. No segundo caso, via-se uma

defesa da diferença escudada na ideia de que, embora fossem iguais, as pessoas ocupavam posições muito assimétricas. Nesse sentido, a sociedade se diluía em comunidades imiscíveis que lutavam por reconhecimento através da afirmação de suas idiosincrasias em detrimento de qualquer substrato comum que supostamente as aproximasse. Ambas as agendas visavam a paz e o equilíbrio, mas percorriam caminhos opostos: depois de 1945, pensava-se que a afirmação da igualdade sobre a diferença traria concórdia, enquanto a defesa da diferença sobre a igualdade gerava conflito. Nas décadas de 1960 e 1970, percebeu-se que uma ênfase acrítica na igualdade sobre a diferença nos impedia de enxergar as especificidades de grupos marginalizados, logo, colocar a diferença acima da igualdade ajudaria a iluminar as demandas desses segmentos. Durante o período colonial e as duas grandes guerras, o Ocidente salientou a diferença em nome da dominação. Com a criação da ONU, o Ocidente negou a diferença em nome da paz. Mas não seria possível mesclar os projetos e adotar a diferença em nome da paz? Para arriscar esse caminho, o conceito de diferença teria de deixar de ser monopólio do Ocidente, seja para afirmá-lo, seja para negá-lo, e passar a ser enunciado por aqueles que ele diferenciava. Foi o que se tentou: com o tempo o mantra das Nações Unidas de "respeito a direitos humanos e liberdades fundamentais sem distinção de raça, sexo, língua ou religião" foi perdendo sua eficácia, e esse respeito passou a ser buscado justamente através da afirmação dessas distinções. Era o período de discurso universais com suas ideias de unidade, homogeneidade, pureza e absolutismo que dava passagem ao período de discursos particulares e suas noções de multiplicidade, heterogeneidade, hibridismo e relativismo.

Colocando de maneira linear, tem-se o seguinte quadro: a passagem de um período de discursos universais afeitos à unidade, à homogeneidade, à pureza e ao absolutismo para uma fase de discursos particulares enamorados pela multiplicidade, a heterogeneidade, o hibridismo e o relativismo inverte a relação entre as bandeiras de igualdade e diferença: se antes a paz era perseguida pela afirmação da igualdade sobre a diferença, agora a concórdia será buscada afirmando-se a diferença sobre a igualdade. Ao invés de tentar diluir as muitas culturas diferentes em uma só cultura humana, nessa nova era será feito um esforço para que essas comunidades conservem seus traços distintivos e convivam em harmonia. Como se pode notar, o assimilacionismo perde força, e em seu lugar surge uma nova estratégia: o *multiculturalismo*.

A troca de período de discursos universais por um período de discursos particulares, bem como a substituição da bandeira assimilacionista da igualdade pela afirmação multiculturalista da diferença, se deu em meio à elaboração de dois projetos intelectuais de fôlego: refiro-me aqui à *Gramatologia* de Derrida (2008), escrita em 1967,

e à obra *Capitalismo e Esquizofrenia* de Deleuze e Guattari, lançada em duas partes, a primeira em 1972 (2010) e a segunda em 1980 (2011). Embora se separem em pontos importantes, ambos os textos criticam as tentativas arbitrárias de totalização e, para isso, atacam aquilo que julgam alicerçar esses programas fascistas: a ideia de uma metafísica da presença e as tentativas de antropomorfização logocêntrica desse a priori, ou seja, o pressuposto filosófico de que no princípio há a coisa, convexa e ontológica, e o corolário automático de que essa coisa é o ser. Diante dessa missão ambiciosa, cada obra elenca seus inimigos estratégicos: no caso da *Gramatologia*, o estruturalismo de Saussure e Lévi-Strauss, já *Capitalismo e Esquizofrenia* centra fogo na psicanálise freudiana. Contra a tese metafísica que posiciona a substância na origem de tudo e trata essa substância originária como o homem, Derrida defende que na origem não há uma coisa, mas uma *diferença*, uma diferença que é a condição de possibilidade para o surgimento de uma coisa originária. Dito de outra maneira, para a teoria desse autor, no princípio não existe algo, mas uma concavidade ou uma fenda onde este algo primeiro virá a se inscrever. Nesse sentido, se antes de existir uma coisa originária havia uma diferença que a tornou possível, então deve-se admitir que na origem não só não havia uma coisa, como não havia sequer origem, mas uma ausência, um espaço que a tornou possível e onde ela tardiamente se fixou. Para Derrida, a coisa matricial e o próprio conceito de uma aurora foram criados posteriormente por um suplemento que se anexou a esse princípio. Como se pode ver, há aqui a total subversão de uma cronologia linear: a origem é tardiamente criada por um suplemento que dela deriva no instante em que se anexa a ela, como se o desdobramento de um fenômeno pudesse instaurá-lo no momento em que se acopla a essa matriz que o criou e que agora ele cria. O princípio gera um suplemento que retorna a esse princípio que o gerou para instaurá-lo: a anterioridade da origem é garantida por seus efeitos posteriores. Só há um antes porque existe um depois, o depois ratifica a ancestralidade do antes, e nesse sentido o instaura, vem antes dele⁵. Para Derrida, o texto nasce quando se dobra sobre si mesmo. Duplicando-se, um discurso se inaugura:

O rastro não é somente a desaparecimento da origem, ele quer dizer aqui (...) que a origem não desapareceu sequer, que ela jamais foi reconstituída a não ser por uma não-origem, o rastro, que se torna, assim, a origem da origem. Desde então, para arrancar o conceito de rastro ao esquema clássico que o faria derivar de uma presença ou de um não-rastro originário e que dele faria uma marca empírica, é mais do que necessário falar de rastro

⁵ Nos seus estudos sobre Kafka, Borges (2009) afirma que, ao usá-los e os sistematizar em seus textos, todo autor inventa suas influências, pois, se não estivessem elas ali secundadas naquela obra, essas influências não teriam sua anterioridade salientada. Da mesma forma, Todorov escreve: “Balzac 'cria' mais suas personagens do que as descobre, mas uma vez criadas, elas se introduzem na sociedade contemporânea e, a partir daí, não cessamos de cruzar com elas pelas ruas.” (2009: 65).

originário ou de arqui-rastro. E, no entanto, sabemos que este conceito destrói seu nome e que, se tudo começa pelo rastro, acima de tudo não há rastro originário. (Derrida, 2006: 75-76).

O mortal redobramento - desdobramento - o representativo constituía o presente vivo, sem se acrescentar simplesmente; ou antes, o constituía, paradoxalmente, acrescentando-se a ele. Trata-se, pois, de um suplemento originário, se se pode arriscar esta expressão absurda, inteiramente inaceitável numa lógica clássica. Ou antes, suplemento de origem: que supre a origem desfalecente e que, contudo, não é derivado; este suplemento é, como se diz de uma peça, de origem. (Idem: 383).

Já Deleuze e Guattari constroem uma catedral gótica de conceitos para defender a polissemia, o movimento, a segmentação e a intransitividade do desejo contra o monismo, a estagnação, o totalitarismo e a canalização do prazer.

As multiplicidades são a própria realidade, e não supõem nenhuma unidade, não entram em nenhuma totalidade e tampouco remetem a um sujeito. As subjetivações, as totalizações, as unificações são, ao contrário, processos que se produzem e aparecem nas multiplicidades. Os princípios característicos das multiplicidades concernem a seus elementos, que são singularidade, a suas relações, que são deviris; a seus acontecimentos, que são hecceidades (quer dizer, individualizações sem sujeito); a seus espaços-tempos, que são espaços e tempos livres; a seu modelo de realização, que é o rizoma (por oposição ao modelo da árvore); a seu plano de composição, que constitui platôs (zonas de intensidade contínua); aos seus vetores que as atravessam, e que constituem territórios e graus de desterritorialização. (Deleuze e Guattari, 2011: 10-11).

Ao salientarem a iconoclastia da ideia de diferença e levantarem a bandeira da variância sobre a mesmidade, Derrida, Deleuze e Guattari ladrilham o caminho para que a história substitua o período de discursos universais pelo período de discursos particulares, sentenciando o fim do assimilacionismo da igualdade e o nascimento do multiculturalismo da diferença. Anos mais tardes, teóricos como Homi Bhabha (2013) e Stuart Hall (2007) se serviriam largamente dessas teorias para escrever suas críticas pós-coloniais⁶.

A passagem de um período de discursos universais para uma era de discursos particulares, assim como a substituição do assimilacionismo pelo multiculturalismo como estratégia de pacificação, alterou drasticamente a imagem do que seria um

⁶ À medida que esse acento relativista foi se desenvolvendo, foram surgindo defesas mais radicais da ideia de particularidade, como por exemplo o pensamento pós-moderno, cujo membro mais representativo é Lyotard, que acreditava em uma irreconciliável fragmentação da cultura (2010).

Estado-nação culturalmente rico: no primeiro caso, os países se dedicavam a cultivar uma cultura universal única, homogênea, pura e absoluta. Como a cultura era praticamente uma segunda natureza, era considerado evoluído o Estado-nação cuja cultura fosse um monolito indivisível, uma planície livre de qualquer acidente, um tecido sem nenhuma dobra. Todas as pessoas deveriam manter as mesmas práticas e costumes, já que eram banhadas pelo mesmo sol cultural. Já no segundo caso, os países passaram a estimular a polissemia e a diferença cultural dentro de seu território. Nesse novo período, o símbolo do desenvolvimento era um estado-nação que abrigasse em suas fronteiras diversas culturas diferentes vivendo de acordo com suas respectivas tradições. Com essa transição, popularizou-se um conceito que no passado seria considerado absurdo: *identidade multicultural*. Durante o período de discursos universais, "identidade" e "multiculturalismo" eram termos mutuamente excludentes, pois a ideia de identidade remetia a uma totalidade única, homogênea, pura e absoluta resultante de um processo de enxugamento ou de poda da diferença. Já no período de discursos particulares, identidade passa a ser sinônimo de um mosaico de multiplicidade, heterogeneidade, hibridismos e relativismos derivado de um estímulo da diferença.

A questão da língua revela essa transição. No período de discursos universais, países que falavam apenas um idioma eram considerados culturalmente evoluídos, enquanto aqueles que falavam várias eram tidos como culturalmente degenerados. Durante o período de discursos particulares esses papéis se invertem.

Ocorre assim a ressemantização do mito de Babel. Suas qualidades nefastas transmutam-se em positividade. Pluralidade significa riqueza e a proliferação de idiomas é o sinal de sua manifestação. Em contrapartida, o unilinguismo associa-se à ideia de restrição, ele empobreceria a mente e as experiências culturais. (Ortiz, 2008: 38).

Said, no pós-fácio de sua obra já citada, fala sobre a influência do multiculturalismo nas universidades durante os anos 1980. Segundo o autor, ao longo dessa década, intelectuais de grupos minoritários foram aparecendo na bibliografia dos cursos no lugar dos antigos "pensadores" orientalistas.

Nos campi americanos e europeus da década de 1980, estudantes e professores trabalhavam assiduamente para expandir o foco acadêmico dos currículos. de modo a incluir textos escritos por mulheres, artistas e pensadores não europeus, subalternos. Isso era acompanhado por mudanças importantes na abordagem dos estudos de área, havia muito tempo nas mãos dos orientalistas clássicos e seus equivalentes de outros campos. A antropologia, a ciência política, a literatura, a sociologia e sobretudo a

história sentiam os efeitos da crítica de amplo alcance às fontes, da introdução de novas teorias e da renovação da perspectiva eurocêntrica. (Said, 2013: 464).

Entretanto, assim como no período de discursos universais a lâmina niveladora da igualdade assimilacionista gerou conflitos, também no período de discursos particulares a dispersão criada pela diferença multicultural trouxe seus próprios problemas, suscitando críticas tanto da direita quanto da esquerda. No fundo, conservadores e progressistas olhavam para o mesmo cenário, mas cada grupo temia consequências diferentes. Não é difícil de imaginar o grande problema gerado pelo período dos discursos particulares e sua ênfase multiculturalista na diferença: levantando a bandeira da diferença multicultural, o período dos discursos particulares permitiu que várias comunidades diferentes brotassem no interior de uma mesma sociedade. No entanto, como os discursos particulares davam muita relevância à diferença multicultural em detrimento de qualquer igualdade assimilacionista, as tais comunidades específicas gestadas nesse período só viam suas diferenças e não suas semelhanças, de modo que tais grupos acabaram se convertendo em guetos ou nichos voltados para si mesmos, incapazes de dialogar entre si ou com a sociedade maior que os abarcava. Dessa forma, esse período produziu sociedades fragmentadas em sistemas adiabáticos de culturas diferentes, ilhas de costumes que não interagem umas com as outras. À essa consequência indesejada trazida pelo período de discursos particulares e sua estratégia multiculturalista da diferença deu-se o nome de *tribalização*. O diferente que estava fora era trazido para dentro, mas no interior das fronteiras do Estado-nação as culturas permaneciam imiscíveis. Reduziu-se a distância geográfica, mas ampliou-se a distância simbólica entre as culturas.

Como falei, essa onda tribalista trazida pelo período dos discursos particulares e sua bandeira multiculturalista da diferença foi mal recebida tanto pela direita quanto pela esquerda. Conservadores e progressistas perceberam que esse novo regime não promovia trocas dentro da sociedade, pois fraturava o território em diferentes grupos autocontidos. Ainda que seus diagnósticos sobre o problema tenham sido idênticos, direita e esquerda temiam consequências diferentes da tribalização. A direita, defensora tanto do microcosmo do indivíduo quanto do macrocosmo da nação, temia que a centralidade que o multiculturalismo conferia à instância intermediária da tribo deslegitimasse os extremos individuais e nacionais. Legitimando esse mediador tribal em detrimento dos polos individual e nacional, o multiculturalismo encarnava um risco duplo.

Por colocar a tribo antes do indivíduo, o multiculturalismo abria uma margem para que pessoas dentro do grupo fossem oprimidas pela própria cultura. Como há uma anterioridade do grupo em relação a seus membros, tudo feito em nome do coletivo,

ainda que ofenda o pessoal, estará respaldado. Um relativismo multicultural exacerbado faria com todos os excessos tribais fossem justificados como costumes locais que só diziam respeito ao grupo. Assim, essa maior tolerância cultural traria uma maior aceitação dos abusos dos grupos, criando-se dessa forma um mundo mais omisso e condescendente com a violência. Por exemplo: o multiculturalismo faria com que uma dada comunidade religiosa, sempre marginalizada, fosse agora vista com maior prestígio. No entanto, a nova legitimidade desse grupo poderia funcionar como uma venda para os costumes misóginos praticados em seu interior. Por respeito ao grupo religioso, deixaríamos que ele desrespeitasse suas mulheres; quer dizer: em nome da tribo, toleramos arbitrariedades contra indivíduos da tribo.

Por colocar o grupo também antes da nação, o multicultural criava outros problemas para a direita. Para os nacionalistas, as diferentes comunidades culturais fechadas que se espalhavam pelo território despedaçavam o país, impedindo o surgimento de uma identidade nacional comum, de leis gerais e de uma ideia unívoca e fraterna de povo. Por causa da subdivisão em guetos, a ideia de uma única e vasta nação carregada por uma mesma irmandade de homens, ainda que culturalmente diferentes, se diluía em tribos autocontidas. Mesmo sabendo que cada comunidade tem suas idiossincrasias culturais, os nacionalistas de direita acreditam que a busca por uma consanguinidade subjacente a todas essas diferenças é importante para que uma comunidade nacional possa surgir. Os problemas que o multiculturalismo criou para o indivíduo e para a nação também incomodaram a esquerda, mas não da maneira que o fizeram com a direita. Para os setores mais progressistas da opinião pública, da cultura e da academia, a tendência tribal do multiculturalismo de criar comunidades autocontidas também foi recebida com maus olhos.

Ainda que essas tribos fossem recortadas por diferenças internas, percebeu-se que, de fora, as comunidades eram vistas como um espaço indiferenciado e nivelado. Sabia-se que os grupos eram diferentes de tudo o que estava fora deles, mas parecia que eles eram indiferenciados lá dentro. Em outras palavras, os guetos começaram ser estereotipados. Essa estereotipia prejudicava os indivíduos porque, devido a essa planificação identitária, apenas aquelas pessoas que se encaixavam na imagem caricata do membro daquela comunidade eram vistas como tais pelos de fora. Para pertencer "de verdade" a um grupo era preciso encarnar todo o arsenal carnavalesco de signos que indicasse que se pertencia àquele grupo. Satisfazer as pré-noções clichês dos membros de fora da comunidade acerca do que ela seria virou condição necessária para que indivíduos passassem a ser tidos como exemplares de seus grupos. Os componentes de comunidades culturais (e elas próprias) viraram corpos sem história congelados em uma caricatura da própria tradição. Mudar hábitos ou agregar valores externos passou a ser sinônimo de "traição" e um indicativo de que se estava

"perdendo a cultura" ou a "essência". Quem se arriscava a sair da rígida moldura do clichê era desautorizado enquanto membro daquela comunidade. Ou seja, os membros das comunidades estavam sendo *exotizados*. Para a esquerda, a exotização era um típico problema surgido do isolamento tribal provocado pelo multiculturalismo. Se as comunidades estivessem mais misturadas entre si e com a sociedade anfitriã, certamente essas imagens estereotipadas não existiriam.

Na esteira desse problema, a falta de contato das culturas entre si e com a comunidade nacional acabou aumentando o preconceito, a intolerância e a discriminação. Em pouco tempo, as tribos criadas pelo multiculturalismo viraram guetos marginalizados e os moradores dessas comunidades começaram a ser vistos com desconfiança. Para resolver esse cenário, não bastava que as culturas se aproximassem geograficamente (elas já ocupavam as mesmas cidades), mas simbolicamente. Era preciso haver diálogo, trânsito, troca. Outra limitação do multicultural foi sua natureza ideológica. Para alguns segmentos, o multiculturalismo era uma alegria que mascarava problemas maiores. Governantes se satisfaziam com o fato de que muitas culturas moravam em seu país, mas negligenciavam as condições precárias em que essas culturas se encontravam e o forte preconceito que sofriam. Além das assimetrias propriamente culturais, havia as diferenças econômicas que acabavam sendo eclipsadas por essa festa da multiplicidade cultural. Diante de tantos problemas, o mundo chegou ao triste diagnóstico de que, assim como o período de discursos universais e sua defesa da igualdade assimilacionista, o período de discursos particulares e sua bandeira da diferença multicultural também não conseguiria cumprir as promessas de paz e tolerância.

Como se pode ver, por motivos diametralmente opostos, tanto os discursos universais quanto os discursos particulares fracassaram em garantir a concórdia entre as culturas. No caso dos discursos universais, a ênfase nas ideias de unidade, homogeneidade, pureza e absolutismo, aliada à bandeira assimilacionista da igualdade surgida com a fundação da ONU e da UNESCO, criou um mundo arbitrariamente nivelado, alheio às especificidades de cada cultura. No caso dos discursos particulares, um enrijecimento demasiado das noções de multiplicidade, heterogeneidade, hibridismo e relativismo, somado à defesa multiculturalista da diferença, gerou um mundo extremamente pulverizado, cego para os laços que unem as culturas. Confrontado com o fracasso dessas duas medidas extremas, o mundo percebeu que precisaria encontrar uma saída intermediária capaz de conciliar o melhor dos discursos universais com as vantagens dos discursos particulares, de modo que cada polo do binômio neutralizasse os exageros de seu duplo. Mas como unir ideias opostas? Como enlaçar a ênfase universal na unidade, na homogeneidade, na pureza e no absolutismo com a tônica particular na multiplicidade, na heterogeneidade, no hibridismo e no

relativismo? Como amarrar a estratégia assimilacionista da igualdade, salientando um substrato comum a todas as culturas, com a tática multiculturalista da diferença, que valoriza as especificidades e idiosincrasias de cada cultura? Foi na esteira dessas interrogações que um terceiro período discursivo foi gestado: o período do discurso da diversidade.

O período do discurso da diversidade

Passando em revista o que até aqui foi dito, tem-se o seguinte cenário: devido a seus respectivos exageros, discursos universais e discursos particulares frustraram os planos de promover a tolerância cultural. Durante o período de discursos universais, a apoteose da unidade, da homogeneidade, da pureza e do absolutismo, bem como o acento assimilacionista na igualdade, sufocou as diferenças entre as culturas. Durante o período de discursos particulares, a tônica na multiplicidade, na heterogeneidade, no hibridismo e no relativismo, associada à bandeira multiculturalista da diferença, cegou-nos para a igualdade que subjaz às várias culturas. Diante disso, tornou-se urgente balancear, de um lado, os discursos universais únicos, homogêneos, puros, absolutos e a pavimentação proporcionada pela cruzada assimilacionista da igualdade e, de outro, os discursos particulares múltiplos, heterogêneos, híbridos, relativos e a dispersão gerada pela defesa multiculturalista da diferença. A busca por esse equilíbrio entre universal e particular trouxe o período do discurso da diversidade.

Durante a primeira década do século XXI, a UNESCO lançou dois importantes documentos em defesa da diversidade: a Declaração Universal sobre a Diversidade (2002) e a Convenção sobre a Proteção e Promoção da Diversidade e das Expressões Culturais (2005). Analisando essas resoluções podemos ver um texto que oscila constantemente entre a defesa de um universal único, homogêneo, puro e absoluto e a valorização de um particular múltiplo, heterogêneo, híbrido e relativo, ora pendendo para a igualdade e a planificação das culturas, ora apontando para a diferença e a dispersão dos grupos. Olhemos primeiro para a Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural. O título do documento já nos chama a atenção, uma vez que reúne a ideia de universal, que remete a um monolito inato, com o conceito de diversidade cultural, que nos sugere uma polissemia histórica. Em suas páginas, o texto segue serpentando freneticamente entre universal e particular, entre uma defesa assimilacionista da igualdade, interessada em unir todas as culturas, e uma celebração multiculturalista da diferença, que ratifica as especificidades de cada grupo.

Cotejando partes específicas do texto, podemos ver essa tensão se repetir várias vezes. Aqui a diferença é lastreada pelos direitos humanos, as liberdades fundamentais e o

universal. Mas como pode a diferença ser característica de uma inata, indistinta e universal humanidade?

Reafirmando seu compromisso com a plena realização dos direitos humanos e das liberdades fundamentais proclamadas na Declaração Universal dos Direitos Humanos e em outros instrumentos universalmente reconhecidos. (UNESCO, 2002: 1).

Nesse outro trecho, reparece a ideia de "identidade". Como já comentado, de que maneira se pode conciliar esse conceito, historicamente a serviço da padronização, com a defesa da diferença entre as culturas?

Constatando que a cultura se encontra no centro dos debates contemporâneos sobre a identidade, a coesão social e o desenvolvimento de uma economia fundada no saber. (UNESCO, 2002: 1).

Aqui se faz referência às diferenças culturais e a "unidade do gênero humano".

Aspirando a uma maior solidariedade fundada no reconhecimento da diversidade cultural, na consciência da unidade do gênero humano e no desenvolvimento dos intercâmbios culturais. (UNESCO, 2002: 1).

"Identidade, Diversidade e Pluralismo" é o título da primeira seção do documento. Nessa seção, o pluralismo é entendido como uma característica comum da humanidade. Ao unir humanidade e pluralismo, a UNESCO articula o universal com o particular, a igualdade com a diferença. Ora, "humanidade" sugere um grande grupo único e indistinto e "pluralismo" é um traço que remete ao específico e ao variado. Quando atribui a ideia de pluralismo à humanidade, a UNESCO afirma que a qualidade que torna esse grupo unitário e indivisível é justamente o fato de ele ser plural e multifacetário.

A frase que abre o artigo 1 desta seção é "A diversidade cultural, patrimônio comum da humanidade" (UNESCO, 2002: 3), e adiante a diferença mais uma vez é colocada ao lado da indiferenciada ontologia da natureza humana: "A diversidade se manifesta na originalidade e na pluralidade de identidades que caracterizam os grupos e as sociedades que compõem a humanidade." (Idem). O artigo 2, contido na primeira seção, intitulado "Da diversidade cultural ao pluralismo cultural" (Idem), revela um esforço de fazer com que todas essas tipicidades se reúnam em uma mesma totalidade coesa e orgânica. Quer dizer, nota-se mais uma vez aqui a tensão entre a polissemia da diferença e um monismo da igualdade. O trabalho sempre oscila entre pluralidade e singularidade: todo passo na direção da variado vem acompanhado de um trabalho de resumir essa multiplicidade em um corpo unitário e harmônico que a organize. Promove-se a diferenciação, mas sempre dentro de uma fronteira. Quanto mais a

humanidade se diversifica internamente, mas se solidificam os muros que contêm esses elementos diferentes. Ao que tudo indica, a diferenciação traz consigo um risco de dispersão que precisa ser evitado, por isso estimula-se simultaneamente a segmentação das partes que compõem o todo e a unidade do todo que contém as partes.

Em nossas sociedades cada vez mais diversificadas, torna-se indispensável garantir uma interação harmoniosa entre pessoas e grupos com identidades culturais a um só tempo plurais, variadas e dinâmicas, assim como sua vontade de conviver. As políticas que favoreçam a inclusão e a participação de todos os cidadãos garantem a coesão social, a vitalidade da sociedade civil e a paz. Definido desta maneira, o pluralismo cultural constitui a resposta política à realidade da diversidade cultural. Inseparável de um contexto democrático, o pluralismo cultural é propício aos intercâmbios culturais e ao desenvolvimento das capacidades criadoras que alimentam a vida pública. (UNESCO, 2002: 3).

Na seção 2 vemos novamente o universal e o particular, a igualdade e a diferença, o inatismo e histórico: "Diversidade Cultural e Direitos Humanos" (UNESCO, 2002: 4). O artigo 4, contido nessa seção, intitulado "Os Direitos Humanos, Garantias da Diversidade Cultural", diz:

A defesa da diversidade cultural é um imperativo ético, inseparável do respeito à dignidade humana. Ela implica o compromisso de respeitar os direitos humanos e as liberdades fundamentais, em particular os direitos das pessoas que pertencem a minorias e os dos povos autóctones. Ninguém pode invocar a diversidade cultural para violar os direitos humanos garantidos pelo direito internacional, nem para limitar seu alcance. (UNESCO, 2002: 4).

Se olharmos para a Declaração Universal dos Direitos Humanos lembraremos que lá "humanidade" foi definida como algo indiferenciado (igual), extensível às pessoas do mundo inteiro (geral) e inerente a todas essas indivíduos (natural). Ao falar em um "dignidade inerente a todos os membros da família humana" e em seus "direitos iguais e inalienáveis", o documento fazia com que toda pessoa fosse considerada "humana", sendo "humanidade" uma mesma e única substância que preenche todos os indivíduos e com eles já nasce, sendo-lhes imanente. Além disso, os Direitos Humanos ainda eram considerados universais. Desse modo, defender os Direitos Humanos é defender uma natureza indiferenciada, única e universal. Portanto, ao afirmar nesse documento de 2002 que os Direitos Humanos são garantia da Diversidade Cultural, a UNESCO faz com que a ideia de uma natureza indistinta, monista e universal (constitutiva dos Direitos Humanos) sirva de lastro para o contingencial, o plural, o étnico, o contextual.

Três anos depois, a UNESCO lança a Convenção Sobre a Proteção e a Promoção da Diversidade das Expressões Culturais (2005). Assim como a resolução que o antecedeu, esse novo documento repete a tensão entre universal e particular. Já no início o texto explicita que se alicerça no documento de 2002:

Referindo-se às disposições dos instrumentos internacionais adotados pela UNESCO relativos à diversidade cultural e ao exercício dos direitos culturais, em particular a Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural, de 2002. (UNESCO, 2005: 1).

Fica claro que um dos principais objetivos da Convenção é resolver o problema da tribalização criado pela defesa multicultural da diferença, própria ao período dos discursos particulares. Mirando esse alvo, o documento tenta fazer com que as comunidades culturais saiam de seu isolamento e passem a realizar intercâmbios culturais e fluxos de trocas de experiências. As palavras de ordem agora são "abrir-se" e "trocar-se".

A definição de proteção assegura que as ações levadas a cabo e os meios utilizados pelas Partes – cujo direito soberano é reconhecido – visem preservar, salvaguardar e aprimorar a diversidade das expressões culturais, e a não limitar o seu fluxo com base em protecionismos ou isolacionismos identitários. Além disso, algumas garantias se fazem respeitar por meio da Convenção a partir do 'princípio da abertura e do equilíbrio', que assegura que as medidas tomadas pelos Estados também promovam a 'abertura para outras culturas do mundo'. (UNESCO, 2005: 29).

Para que a tribalização dê lugar ao diálogo entre as culturas, a UNESCO propõe a ideia de "interculturalidade".

"'Interculturalidade' refere-se à existência e interação equitativa de diversas culturas, assim como à possibilidade de geração de expressões culturais compartilhadas por meio do diálogo e respeito mútuo." (UNESCO, 2005: 6).

Estão entre os objetivos da Convenção:

"(c) Encorajar o diálogo entre culturas a fim de assegurar intercâmbios culturais mais amplos e equilibrados no mundo em favor do respeito intercultural e de uma cultura da paz; (UNESCO, 2005: 4).

(d) fomentar a interculturalidade de forma a desenvolver a interação cultural, no espírito de construir pontes entre os povos;" (UNESCO, 2005: 4).

Abraçar o "diálogo", o "intercâmbio" e a "interação cultural", "construir pontes entre os povos", evitar o "protecionismo" e os "isolacionismos identitários", etc. Os termos

usados não deixam dúvidas: o objetivo da Convenção é fazer com que as ilhas de culturas trancadas dentro de si mesmas criadas pela tribalização multicultural se abram e passem a dialogar umas com as outras, trocando-se reciprocamente.

Assim como no documento de 2002, a saída para os problemas criados pelos discursos particulares é encontrada em soluções dadas pelos discursos universais, como a ideia de natureza humana. Novamente são postos lado a lado a ideia de "humanidade", geral, monista e inata, e "diferença cultural", específica, polissêmica e histórica. Ao tomar o humano por lastro, a ideia de interculturalidade precisa acomodar etnicidades diferentes, variadas e culturais dentro de uma mesma moldura atemporal. Devido a esse duplo movimento de, por um lado, estimular a variedade das partes e, por outro, contê-las em uma mesma totalidade, observa-se aqui de novo, baseada em uma tensa harmonia, a construção de uma comunidade diversa, uma totalidade múltipla, ou, como se disse, uma singularidade plural.

Afirmando que a diversidade cultural é uma característica essencial da humanidade, ciente de que a diversidade cultural constitui patrimônio comum da humanidade, a ser valorizado e cultivado em benefício de todos (UNESCO, 2005: 2).

Celebrando a importância da diversidade cultural para a plena realização dos direitos humanos e das liberdades fundamentais proclamados na Declaração Universal dos Direitos do Homem e outros instrumentos universalmente reconhecidos. (UNESCO, 2005: 2).

Depois desse preâmbulo, o delicado equilíbrio entre a humanidade unívoca, indiferenciada, natural e universal e a variedade cultural fluida e plural volta a aparecer no primeiro e no terceiro princípios da convenção:

1. Princípio do respeito aos direitos e às liberdades fundamentais:

A diversidade cultural somente poderá ser protegida e promovida se estiverem garantidos os direitos humanos e as liberdades fundamentais, tais como a liberdade de expressão, informação e comunicação, bem como a possibilidade dos indivíduos de escolherem expressões culturais. Ninguém poderá invocar as disposições da presente Convenção para atentar contra os direitos do homem e as liberdades fundamentais consagrados na Declaração Universal dos Direitos Humanos e garantidos pelo direito internacional, ou para limitar o âmbito de sua aplicação. (UNESCO, 2005: 4).

3. Princípio da igual dignidade e do respeito por todas as culturas

A proteção e a promoção da diversidade das expressões culturais pressupõem o reconhecimento da igual dignidade e o respeito por todas as culturas, incluindo as das pessoas pertencentes a minorias e as dos povos indígenas. (UNESCO, 2005: 4).

Mesmo a ideia de interculturalidade, grande inovação desse documento, carrega consigo essa tensão entre universal e particular. Tentando atualizar o debate, o conceito se presta a acabar com o isolamento das comunidades criado pela tribalização multiculturalista através de uma promoção de fluxos de intercâmbios culturais. Essas trocas fariam com que as culturas se abrissem umas para as outras e deixassem de ser guetos fechados. Mas, mais uma vez, essas variadas partes devem se acomodar dentro de uma mesma arena. Seja uma tensa afinidade ou uma harmônica disputa, a relação entre o plural e o singular pode ser vista na definição de interculturalidade que se apresentou acima, onde, resgatando, se explicita que a interculturalidade diz respeito a "interação equitativa de diversas culturas", ou seja, a um espaço de conteúdos diferentes que devem ser igualmente tratados.

O texto segue nessa oscilação entre universal e particular. Ainda que pareça buscar um equilíbrio entre os dois pratos, ora a balança pesa para um lado, ora para outro. Em uma passagem, a convenção mergulha fundo na igualdade para justificar a diferença, criando um nó difícil de desatar:

O respeito aos direitos humanos e às liberdades fundamentais dos indivíduos é o pano de fundo da Convenção. Juntamente com a Declaração Universal da UNESCO sobre a Diversidade Cultural, a Convenção reconhece a relação entre a diversidade cultural e a plena realização dos direitos humanos e das liberdades fundamentais, que não poderiam existir separadamente. Com relação a essa questão, 'não se pode invocar as disposições desta Convenção de modo a infringir os direitos humanos e as liberdades fundamentais, tais como descritas na Declaração Universal dos Direitos Humanos ou garantidas pelo direito internacional, ou de modo a limitar o seu escopo'. Assim, o risco do relativismo cultural, que em nome da diversidade reconheceria práticas culturais hostis aos princípios fundamentais dos direitos humanos, foi eliminado. (UNESCO, 2005: 23).

O trecho vai e volta entre universal e particular diversas vezes. Tentando defender tanto os princípios únicos, indiferenciados, e inatos dos direitos humanos quanto princípios plurais e históricos, a passagem define aqueles como "pano de fundo" desses, em seguida insiste em uma reciprocidade obrigatória entre as duas ideias, afirmando que "não podem existir separadamente", para, no final, dizer que o relativismo cultural é um "risco" que a diferença representa para a igualdade e para os tão caros "princípios fundamentais dos direitos humanos", muito embora o documento objetive proteger e promover a diversidade, esforçando-se portanto para salvar do desaparecimento algo que é também uma ameaça. Talvez nenhuma

passagem ilustre tão bem a complexidade do arranjo formado pelos discursos universais e particulares. Primeiro fala-se de uma hierarquia que toma o universal por base do particular. Depois essa hierarquia desaparece, pois supostamente um não poder existir sem o outro. Em seguida, o equilíbrio volta a dar lugar a uma hierarquia, mas uma hierarquia oposta à anterior, já que agora o particular pode ameaçar o universal; e, ainda que o particular possa constranger o universal (que no começo do parágrafo eram sua base e na metade sua equivalência), a Convenção intenta promover e proteger a diversidade. Tudo isso no mesmo parágrafo.

Esse tenso acordo entre universal e particular se revela em uma querela terminológica presente nessa Convenção. Como se viu até aqui, no corpo do texto, a UNESCO usa a todo instante o termo "Diversidade Cultural", mas, no título, a construção empregada é "Diversidade das *Expressões Culturais*" (grifo meu). As noções são explicitadas nessa passagem:

"Diversidade cultural" refere-se à multiplicidade de formas pelas quais as culturas dos grupos e sociedades encontram sua expressão. Tais expressões são transmitidas entre e dentro dos grupos e sociedades. A diversidade cultural se manifesta não apenas nas variadas formas pelas quais se expressa, se enriquece e se transmite o patrimônio cultural da humanidade mediante a variedade das expressões culturais, mas também através dos diversos modos de criação, produção, difusão, distribuição e fruição das expressões culturais, quaisquer que sejam os meios e tecnologias empregados. (UNESCO, 2005: 5).

Como se percebe pelo trecho, "expressões culturais" são jeitos ou maneiras através das quais a cultura se expressa. Assim, a expressão passa a ser um anteparo, uma espécie de vetor ou veículo, onde a cultura se deixa ver. Quando desloca a ideia de "diversidade", fazendo com que ela deixe de se referir à "cultural" e passe a qualificar a noção de "expressão cultural", a Convenção faz um esforço de conciliar a polissemia do período dos discursos particulares com o resíduo monista do período dos discursos universais. Como a diversidade diz respeito às expressões culturais e não à cultura que exprimem, o diálogo entre pluralidade e singularidade se dá da seguinte maneira: há muitos jeitos, maneiras e modalidades diferentes de expressar uma única e indiferenciada cultura humana universal. As expressões são diversas, mas a cultura que revelam é uma só. Resgatando termos contidos na passagem: a morada da diversidade cultural é a variedade das expressões culturais, mas o que elas expressam é esse monolito chamado "patrimônio cultural da humanidade". Se há uma diversidade cultural é porque existe uma variedade expressiva, mas essa infinidade de modos evidencia sempre uma cultura universal inerente a essa indistinta família humana. Seria incorreto afirmar um paralelismo entre modos de expressão cultural e

cultura e crer que para cada jeito de exprimir existiria uma cultura correspondente. Pelo contrário: as expressões culturais são satélites que orbitam em torno de uma mesma cultura humana. São muitos jeitos de dizer a mesma coisa, muitas portas que dão para a mesma sala. Como toda expressão cultural particular aponta para a mesma cultura humana universal, cada uma dessas maneiras, por mais diferente que seja, deve ser igualmente tratada, pois se referem ao mesmo objeto.

Nesse outro trecho se repete a ideia de uma cultura singular que se apresenta sob múltiplas formas, ratificando a noção de que existem muitas "expressões culturais" de uma mesma "humanidade".

Considerando que a cultura assume formas diversas através do tempo e do espaço, e que esta diversidade se manifesta na originalidade e na pluralidade das identidades, assim como nas expressões culturais dos povos e das sociedades que formam a humanidade. (UNESCO, 2005: 2).

O texto da Convenção afirma explicitamente que o discurso da diversidade se vê diante de um "duplo desafio": de um lado ratificar o universal e a igualdade para que as culturas possam perceber os traços comuns que as unem, de outro, valorizar o particular e a diferença, promovendo as especificidades de cada comunidade.

Em consonância com a definição mais ampla de cultura, a Declaração lida com o duplo desafio da diversidade cultural: por um lado, ao assegurar a interação harmônica entre pessoas e grupos com identidades culturais plurais, variadas e dinâmicas, bem como o desejo da vida em conjunto; e, por outro, ao defender a diversidade criadora, ou seja, a grande variedade de formas pelas quais as culturas revelam as suas próprias expressões tradicionais e contemporâneas no espaço e no tempo. Durante esse período, a UNESCO buscou atender às necessidades das sociedades cujo caráter plural foi ampliado pelo acelerado processo de globalização. (UNESCO, 2005: 20).

Enfim, fazendo um apanhado de todo o percurso até aqui descrito, temos diante de nós o seguinte cenário: depois de um período de discursos universais interessados no único, no homogêneo, no puro e no absoluto e de um período de discursos particulares enredados no múltiplo, no heterogêneo, no híbrido e no relativo, chegamos ao presente, época em que emerge um terceiro regime discursivo: a diversidade. Mas afinal, *como se posiciona a diversidade em relação aos dois períodos antagônicos que a antecederam: estaria a diversidade mais próxima de um universal único, homogêneo, puro, absoluto e de sua ênfase assimilacionista na igualdade ou de um particular múltiplo, heterogêneo, híbrido, relativo de sua defesa multiculturalista da diferença?* Na conclusão arriscarei uma saída para esse impasse.

Conclusão: a diversidade entre o universal e o particular

O discurso da diversidade é uma terceira onda que surge depois de duas experiências contrárias: a busca por um universal único, homogêneo, puro e absoluto e o rastreamento de particulares múltiplos, heterogêneos, híbridos e relativos. Por suceder esses dois programas antitéticos, é de se esperar que o terceiro período da diversidade tenha que escolher entre um ou outro. Quer dizer, ou a diversidade se filia a um universal único, homogêneo, puro e absoluto ou a um particular múltiplo, heterogêneo, híbrido e relativo, afinal, essas duas narrativas são opostas, e narrativas opostas são, por definição, imiscíveis, certo? Errado.

Num livro recentemente lançado, Ortiz nos mostra que há uma noção capaz de conciliar termos contrários: a noção de *oximoro*. Nas palavras do autor um oximoro é aquela ideia que

"Combina termos de sentidos contraditórios, mas que, em determinada situação, reforçam sua expressão. (...) Como figura de linguagem, ela exprime a coerência de algo que parece ser mutuamente excludente. (Ortiz, 2015: 35).

Na dinâmica do oximoro, ideias rivais se fortalecem, e não se fortalecem *apesar* de rivalizarem, mas justamente *porque* rivalizam, pois, para os fins desse conceito, oposições também podem ser construtivas. Assim como a ciranda dos planetas no universo é harmonicamente mantida pela mútua anulação de forças gravitacionais contrárias, a simetria do oximoro é assegurada pela repelência que, por ser mutuamente exercida, se conforma enquanto união. O modelo precisa estar rigorosamente desenhado para que as duas partes gravitem uma ao redor da outra, unindo-se e se afastando com a mesma força, que assim se invalida. Se o envolvimento superar a negação, os conceitos colidem; se o contrário ocorrer, o arranjo se dissolve. Sendo assim, o que se observa no fenômeno do oximoro não é nem uma fusão nem uma exclusão de ideias – ou são ambas com a mesma intensidade –, mas um tenso equilíbrio entre esses dois momentos. O modelo converge na sua divergência espelhada, equilibrando-se na própria tensão ao conseguir a proeza de repousar em seu conflito. Para que uma constelação de sentidos sobreviva, não se pode aproximar os elementos favoráveis e expulsar aqueles aparentemente perigosos. Muitas vezes, o que garante a continuidade do arranjo é o simétrico alinhamento das forças atrativas e repelentes, o que faz com que os vetores se anulem ao se envolverem e alienarem com a mesma intensidade. À maneira da cismogênese de Gregory Bateson (2008) - conceito que permite que os princípios opostos de permanência e mudança se fortaleçam mutuamente - no oximoro, ideias antípodas criam vínculos que se fundam em sua recíproca negação. Através dessa ideia, o que parece contraditório se revela complementar, e aquilo que soa ambíguo se demonstra ambivalente. Eis o oximoro:

uma ambivalência que harmoniza forças inimigas. O hiato que as separa é o espaço que compartilham. O corte que as divide é o elo que as conecta.

Voltemos à nossa dúvida: que posição a diversidade ocupa em relação aos dois programas antitéticos que a precederam? Estaria a diversidade interessada em um universal único, homogêneo, puro e absoluto ou em um particular múltiplo, heterogêneo, híbrido, e relativo? Acreditava-se que a diversidade precisaria escolher entre um dos dois projetos porque, como se tratam de agendas opostas, essas metas só poderiam ser inconciliáveis. Mas, se pensarmos a diversidade como um oximoro, vemos que é desnecessário escolher entre um dos polos desse antagonismo, já que podemos ter ambos, uma vez que o oximoro é um mecanismo capaz de enlaçar contrários. É exatamente isso que Ortiz faz: para o autor, a diversidade opera um oximoro entre universal e particular. Portanto, o conceito de diversidade nem abraça exclusivamente as ideias universais de unidade, homogeneidade, pureza e absolutismo, nem se enraíza apenas nas noções particulares de multiplicidade, heterogeneidade, hibridismo e relativismo. Ao invés disso, o oximoro da diversidade aproxima esses opostos em uma espécie de universalidade particular, promovendo assim uma multiplicidade única, uma heterogeneidade homogênea, um hibridismo puro e um relativismo absoluto. De um ponto de vista empírico, isso quer dizer que, por um lado, a diversidade cultiva a polissemia, mas por outro lado, se esforça para que essa variedade se conforme dentro de um mesmo perímetro. Buscam-se as muitas especificidades para que todas elas se agrupem em um mesmo paradigma de sólidas arestas. Ocorre com a diversidade aquilo que Erlmann (1996) chama de "Síndrome de Benetton", ou seja: somos todos diferentes e essa é nossa característica comum. Toda espécie tem um traço exclusivo que a faz ser uma espécie, ou seja, uma característica que se marca em todos os membros do grupo e se omite dos membros de outros grupos, de modo que aquela comunidade seja distinta de tudo o que está fora dela porque tudo é indistinto dentro dela. Na espécie humana, esse traço exclusivo é a própria diferença: a marca que temos e que nenhuma outra espécie tem é o fato de sermos um grupo cujos membros são diferentes uns dos outros, e é isso o que nos aproxima. O que faz do grupo humano um grupo, igual a si mesmo e diferente de tudo o mais, é essa característica comum a todos os homens: a ausência de uma característica comum a todos os homens. Já que a diferença é a qualidade que partilhamos, a particularidade é nosso traço universal e a universalidade é nosso traço particular. As muitas e diferentes idiosincrasias atestam a riqueza desse liso monólito que é a família humana. Somos uma espécie singular porque somos a única espécie plural. Ao que tudo indica, para o oximoro da diversidade, mais vale a máxima que Deleuze e Guattari cunharam em "Mil Platôs": "Há exatamente uma história universal, mas é a da contingência" (2011: 10).

Como bem definiu Ortiz, "a valorização das diferenças se faz em nome de um ideal também universalista." (2015: 35). Para a gramática do oxímoro, a diversidade atesta a especificidade do gênero humano. Defende-se uma variedade cultural de povos, mas ela é afirmada como uma universalidade natural de uma mesma humanidade. Ou seja: "O diverso torna-se um bem comum" (2015: 35), "Dizer que as culturas são um 'patrimônio da humanidade' significa considerar a diversidade um traço partilhado por todos, que deveríamos cultivar e respeitar." (2015: 34).

Em um de seus trabalhos mais recentes, Néstor García Canclini afirma:

"Quando falo em sociedade sem relato (...) refiro-me à condição histórica na qual nenhum relato organiza a diversidade em um mundo cuja interdependência leva muitos a sentirem falta dessa estruturação". (Canclini, 2012: 25 - 26).

Mas o que o antropólogo não percebe é que é o próprio relato da diversidade que organiza a polissemia do mundo. Quando diz que, no presente, não existem "teorias gerais que abarquem sua atual diversidade" (Ortiz, 2015: 238), Canclini não repara que é justamente a diversidade a tal teoria geral que abarca a profusão de relatos menores que insistem em se multiplicar. Felizmente, Ortiz não incorre no mesmo erro, pois, ao definir a diversidade como um oxímoro, entende que o conceito promove tanto o particular quanto o universal: por um lado, a diversidade estimula a proliferação de diversos relatos diferentes, por outro, encerra-os dentro de uma mesma fronteira impermeável. Na diversidade, a diferença é celebrada e contida: promove-se o particular, desde que inserido numa rígida moldura universal. Universal e particular são discursos opostos, mas no oxímoro da diversidade se encontram. A própria rivalidade das forças promove a estabilidade do modelo. A cultura do presente é uma sucessão de cortes, uma linha ininterrupta de rupturas, uma continuidade externa mantida por descontinuidades internas. Por articular o a coesão universal com a dispersão particular, o discurso da diversidade se revela o coração da cultura contemporânea e, como tal, trabalha por sístoles e diástoles.

Referências Bibliográficas

- Bateson, Gregory. (2008). *Naven*. São Paulo: Edusp.
- Bhabha, Homi K. (2013) *O local da cultura*. Belo Horizonte: UFMG.
- Borges, Jorge Luís. (2009). *Outras inquisições*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Borstelmann, Thomas. (2012) *The 1970s: A new global history from civil rights to economic inequality*. Princeton: Princeton University Press.
- Bourdieu, Pierre. (2009) *O senso prático*. Petrópolis: Vozes.
- DARWIN, Charles. (2013) *A origem das espécies*. São Paulo: Hemus.
- DELEUZE, Gilles & GUTTARI, Felix. (2010) *O anti-Édipo*. São Paulo: 34.
- DELEUZE, Gilles & GUTTARI, Felix. (2011) *Mil Platôs*. (5 vols). São Paulo: 34.
- DERRIDA, Jacques. (2008) *Gramatologia*. São Paulo: Perspectiva.
- DURKHEIM, Émile. (2004) *Da divisão do trabalho social*. São Paulo: Martins Fontes.
- ERLMANN, Veit. (1996) The aesthetics of global imagination: reflections on World Music in the 1990s. In: *Public Culture 1996 - 8*. 467-487. Chicago: University of Chicago.
- FOUCAULT, Michel. (2007) *As palavras e as coisas*. São Paulo: Martins Fontes.
- HALL, Stuart. (2007) *Da diáspora*. Belo Horizonte: UFMG.
- LYOTARD, Jean-François. (2010) *Condição pós-moderna*. Rio de Janeiro: Jose Olympio.
- ONU. (1945) *Carta das Nações Unidas e Estatuto da Corte Internacional de Justiça*. Nova Iorque: ONU.
- ORTIZ, Renato. (2008) *A diversidade dos sotaques*. São Paulo: Brasiliense.
- ORTIZ, Renato. (2015) *Universalismo e diversidade*. São Paulo: Boitempo.
- SAID, Edward. (2013) *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Cia das Letras.
- TODOROV, Tzvetan. (2009) *A literatura em perigo*. São Paulo: Difel.

UNESCO. (1945) *Constituição da Organização das Nações Unidas para Educação, Ciência e Cultura*. Nova Iorque: UNESCO.

UNESCO. (1948) *Declaração Universal dos Direitos Humanos*. Nova Iorque: UNESCO.

UNESCO. (2002) *Declaração Universal Sobre Diversidade Cultural*. Nova Iorque: UNESCO.

UNESCO. (2005) *Convenção Sobre a Proteção e Promoção das Diversidade das Expressões Culturais*. Nova Iorque: UNESCO.

WOLFE, Tom. (1988) *A fogueira das vaidades*. Rio de Janeiro: Rocco.

IS Working Papers

3.^a Série/3rd Series

Editora/Editor: Paula Guerra

Comissão Científica/ Scientific Committee: João Queirós, Maria Manuela Mendes, Sofia Cruz

Uma publicação seriada *online* do

Instituto de Sociologia da Universidade do Porto

Unidade de I&D 727 da Fundação para a Ciência e a Tecnologia

IS Working Papers are an online sequential publication of the

Institute of Sociology of the University of Porto

R&D Unit 727 of the Foundation for Science and Technology

Disponível em/Available on: http://isociologia.pt/publicacoes_workingpapers.aspx

ISSN: 1647-9424

IS Working Paper N.º 52

Título/Title

“O discurso da diversidade entre o universal e o particular”

Autor/Author

Pedro Martins de Menezes

O autor, titular dos direitos desta obra, publica-a nos termos da licença Creative Commons

“Atribuição – Uso Não Comercial – Partilha” nos Mesmos Termos 2.5 Portugal

(cf. <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/2.5/pt/>).