

UNIVERSALISMO, PARTICULARISMO E A QUESTÃO DA IDENTIDADE*

Ernesto Laclau**

*Não existe alternativa real
entre Espinosa e Hegel.
Mas isto nos põe num terreno
bastante diferente, no qual a
possibilidade mesma da
distinção sujeito/objeto resulta
simplesmente da impossibilidade
de se constituir quaisquer dos
seus dois termos.*

Muito se fala hoje sobre identidades sociais, nacionais e políticas. A "morte do sujeito", que, não faz muito tempo, foi orgulhosamente anunciada *urbi et orbi*, foi sucedida por um novo e difundido interesse nas múltiplas identidades que estão emergindo e proliferando no mundo contemporâneo. Estes dois movimentos não estão, entretanto, em tão marcado e dramático contraste entre si, como somos tentados a crer à primeira vista. Talvez a morte do Sujeito (com S maiúsculo) tenha sido a principal pré-condição para este renovado interesse na questão da subjetividade. Talvez seja a própria impossibilidade de se remeterem as expressões concretas e finitas de

uma subjetividade multifacética a um centro transcendente que permita concentrarmos nossa atenção sobre a multiplicidade em si. Os gestos fundantes dos anos 60 ainda estão conosco, possibilitando as explorações teóricas e políticas nas quais nos engajamos hoje.

Se, no entanto, surgiu esse hiato temporal entre o que tinha se tornando teoricamente concebível e o que efetivamente se conseguiu, é porque uma segunda e mais sutil tentação cercou o imaginário intelectual da esquerda por um tempo: a de substituir o sujeito transcendental pelo seu outro simétrico, a de reinscrever as múltiplas formas de subjetividades indóceis numa totalidade objetiva. Daí derivou um conceito que foi largamente empregado em nossa pré-história imediata: o de "posições de sujeito". Mas esta não foi, obviamente, uma superação real da problemática de uma subjetividade transcendental (algo que nos cerca como uma ausência está, na verdade, muitíssimo presente). "A História é um processo sem sujeito". Talvez. Mas como podemos saber disto? Não estaria a própria possibilidade de uma tal afirmação já a requerer o que se estava tentando evitar? Se a História como totalidade é um objeto possível de experiência e discurso, quem poderia ser o sujeito de tal experiência sendo o sujeito de um saber absoluto? Ora, se tentarmos evitar essa deficiência e negar o terreno que daria sentido a tal afirmação, é a própria noção de posição de sujeito

que se tornará problemática. O que poderia ser esta última senão um lugar especial no interior de uma totalidade, e o que poderia ser esta totalidade senão o objeto da experiência de um sujeito absoluto? No exato momento em que o terreno da subjetividade absoluta se desfaz, desfaz-se também a própria possibilidade de um objeto absoluto.

Não existem alternativas entre Espinosa e Hegel. Mas isto nos põe num terreno bastante diferente, no qual a possibilidade mesma de distinção sujeito/objeto resulta simplesmente da impossibilidade de se constituir quaisquer dos seus dois termos. Sou um sujeito precisamente *porque* não posso ser uma consciência absoluta, porque algo constitutivamente estranho me confronta; e não pode haver qualquer objeto como resultado desta opacidade/estranhamento (*alienation*) que mostra as marcas do sujeito no objeto.

Assim, desaparecido o objetivismo como "obstáculo epistemológico", tornou-se possível desenvolver todas as implicações da "morte do sujeito". Nesse ponto, esta última mostrou o veneno oculto que a habitava, a possibilidade de

* Traduzido por Joanildo A. Burity, pesquisador da Fundação Joaquim Nabuco, Recife, e doutorando em Ciência Política na Universidade de Essex, Inglaterra.

** Professor do Departamento de Governo e diretor do Centro de Estudos Teóricos nas Humanidades, Universidade de Essex, Inglaterra.

sua segunda morte: "a morte da morte do sujeito": a re-emergência do sujeito em decorrência de sua própria morte; a proliferação de finitudes concretas cujas limitações são a imagem de sua força; o reconhecimento de que pode haver "sujeitos" porque o vazio que "o Sujeito" deveria preencher é, na verdade, irreparável.

Isto não é apenas especulação abstrata: trata-se, ao contrário, de uma abordagem intelectual aberta pela própria situação em que a História nos lançou: a multiplicação de novas - e não tão novas - identidades em decorrência do colapso dos lugares a partir dos quais os sujeitos universais falavam -: explosão de identidades étnicas e nacionais na Europa Oriental e nos territórios da antiga URSS; lutas de grupos imigrantes na Europa Ocidental; novas formas de protesto multicultural e autoafirmação nos EUA; aos quais temos que acrescentar uma gama de formas de contestação associadas aos novos movimentos sociais. Surge, então, a questão: esta proliferação deve ser pensada somente enquanto proliferação - quer dizer, simplesmente em termos de sua multiplicidade? Para colocar o problema em sua forma mais simples: deve-se pensar o particularismo, apenas a partir da dimensão diferencial que ele afirma? Seriam as relações entre universalismo e particularismo simples relações de exclusão mútua? Ou, se tormarmos a questão pelo ângulo oposto: será que a alternativa entre objetivismo essencialista e subjetivismo transcendental esgota o leque de jogos de linguagem que se pode fazer com o "universal"?

Estas são as principais questões que me proponho a discutir. Não vou pretender que o lugar de um questionamento não afete a natureza das questões e que estas não predeterminem o tipo de resposta esperada. Nem todos os caminhos levam a Roma. Mas, ao confessar a natureza tendenciosa de minha intervenção, eu ofereço ao leitor apenas a liberdade que está em meu poder conceder: a de abandonar o meu discurso e rejeitar sua validade em termos que são essencialmente incomensuráveis com ele. Assim, ao oferecer-lhe algumas superfícies de inscrição para a formulação de questões mais do que respostas, estou me engajando numa luta de poder para a qual existe um nome: hegemonia.

Consideremos, para começar, as

formas históricas pelas quais a relação entre universalidade e particularidade tem sido pensada. Uma primeira abordagem afirma: (a) que há uma linha divisória incontaminada entre o universal e o particular; e (b) que o pólo universal é inteiramente compreensível pela razão. Nesse caso não há qualquer mediação possível entre universalidade e particularidade: o particular só pode *corromper* o universal. Estamos no terreno da filosofia antiga clássica. Ou bem o particular realiza em si o universal - isto é, elimina-se enquanto particular e se transforma num meio transparente através do qual a universalidade opera; ou bem ele nega o universal pela afirmação de seu particularismo (mas, como este último é puramente irracional, ele não tem nenhuma existência própria e só pode existir como corrupção do ser). A questão óbvia refere-se à fronteira que separa a universalidade da particularidade: ela é universal ou particular? Se particular, a universalidade só pode ser uma particularidade que se define em termos de uma exclusão ilimitada: se universal, a particular em si se torna parte do universal e a linha divisória é outra vez turvada. Mas a possibilidade mesma de formular esta última questão requereria que a *forma* da universalidade como tal e o *conteúdo* concreto ao qual ela se associa estejam sujeitos a uma clara diferenciação. Tal diferença, entretanto, não pode ser pensada pela filosofia antiga.

A segunda possibilidade de pensar a relação entre universalidade e particularidade está ligada ao Cristianismo. O ponto de vista da totalidade existe, mas ele pertence a Deus, não a nós, de modo que não é acessível à razão humana. *Credo quia absurdum*. Assim, o universal é um mero evento numa seqüência escatológica, apenas acessível a nós por meio da revelação. Isto envolve uma concepção inteiramente diferente da relação entre particularidade e universalidade. A linha divisória não pode ser, como no pensamento antigo, aquela entre racionalidade e irracionalidade, entre uma camada profunda e outra superficial no interior da coisa, mas entre duas séries de eventos: uma seqüência finita e contingente, por um lado, e a série escatológica, por outro. Como os desígnios de Deus são inextricáveis, a camada profunda não pode ser um mundo atemporal de formas racionais, mas uma sucessão temporal de eventos essenciais

No caso do marxismo, tem lugar uma reintrodução semelhante da lógica da encarnação. Entre o caráter universal das tarefas da classe operária e a particularidade de suas demandas concretas, abriu-se um crescente vazio que tinha que ser preenchido pelo Partido como representante dos interesses históricos do proletariado.

que não podem ser captados pela razão humana; e como cada um desses momentos universais tem que se realizar numa realidade finita que não tem nada em comum com eles, a relação entre as duas ordens tem que ser também opaca e incompreensível. Este tipo de relação foi chamado *encarnação*, cuja característica distintiva é que entre o universal e o corpo que o encarna não há qualquer vínculo racional. Deus é o único e absoluto mediador. Assim começava a lógica sutil, destinada a ter uma profunda influência em nossa tradição intelectual: a do agente privilegiado da História, aquele cujo corpo particular era a expressão de uma universalidade que o transcendia. A idéia moderna de uma "classe universal" e as várias formas de eurocentrismo nada mais são do que os efeitos históricos longínquos da lógica da encarnação.

Não inteiramente, no entanto. Porque a modernidade foi, no limite, em grande medida, uma tentativa de interromper a lógica da encarnação. Deus, a origem absoluta de tudo o que existe, foi substituído em sua função de fiador universal da Razão, mas um fundamento e origem racionais têm lógica própria, que é muito diferente da de uma intervenção divina - sendo a principal diferença a de que os efeitos de uma fundamentação racional têm que ser inteiramente transparentes à razão humana. Ora, este requisito é totalmente incompatível com a

Numa sociedade sem classes as relações sociais serão enfim totalmente transparentes. É verdade que se a crescente simplificação da estrutura social sob o controle do capitalismo tivesse ocorrido conforme Marx previra, as conseqüências desta abordagem não teriam sido necessariamente autoritárias, porque a posição do proletariado como portador do ponto de vista da totalidade e a posição da vasta maioria da população teriam coincido.

lógica da encarnação; se tudo tem que ser transparente à razão, o vínculo entre o universal e o corpo que o encarna também tem que sê-lo; e neste caso a incomensurabilidade entre um universal a ser encarnado e o corpo que o encarna tem que ser eliminada. Temos que postular um corpo que é em e por si universal.

O pleno reconhecimento destas implicações levou vários séculos. Descartes postulou um dualismo pelo qual o ideal de uma racionalidade plena ainda se recusava a se tornar um princípio de reorganização do mundo social e político; mas as correntes principais do iluminismo iriam estabelecer uma nítida fronteira entre um passado, que era o domínio dos erros e loucuras do homem, e um futuro racional, que resultaria de um ato de instituição absoluta. Um último estágio no avanço desta hegemonia racionalista teve lugar quando a brecha entre o racional e o irracional foi preenchida pela representação do ato de seu cancelamento como um momento necessário no autodesenvolvimento da razão: esta foi a tarefa de Hegel e Marx, que afirmaram a transparência total, no sa-

ber absoluto, do real à razão. O corpo do proletariado não é mais um corpo específico no qual a universalidade que lhe é externa tenha que se encarnar: é antes um corpo no qual a distinção entre particularidade e universalidade é cancelada, e como resultado a necessidade de toda encarnação é definitivamente erradicada.

Neste ponto, entretanto, a realidade social recusou-se a abandonar sua resistência ao racionalismo universalista. Pois ainda restava um problema a resolver. O universal tinha encontrado seu próprio corpo, mas este ainda era o corpo de uma particularidade - a cultura européia do século XIX. Assim, a cultura européia era particular e ao mesmo tempo a expressão - não mais a encarnação - da essência humana universal (como a URSS seria depois considerada a *pátria-mãe* do socialismo). O ponto crucial aqui é que não havia quaisquer meios intelectuais de distinguir entre o particularismo europeu e as funções universais que ele deveria encarnar, uma vez que o universalismo europeu tinha construído sua identidade precisamente pelo cancelamento da lógica da encarnação e, como resultado, da universalização de seu próprio particularismo. Então, a expansão imperialista européia tinha que ser apresentada em termos de uma função civilizatória universal, modernização, etc. As resistências postas por outras culturas eram, então, apresentadas não como lutas entre identidades e culturas particulares, mas como parte de uma luta abrangente e epocal entre universalidade e particularismos - a noção de povos sem história expressava exatamente sua incapacidade de representar o universal.

Este argumento pode ser concebido em termos racistas bastante explícitos, como nas várias formas de darwinismo social, mas ele também pode receber versões mais "progressistas" - como em alguns setores da Segunda Internacional - ao se afirmar que a missão civilizadora da Europa terminaria com o estabelecimento de uma sociedade universalmente livre, em nível mundial. Assim, a lógica da encarnação foi reintroduzida - tendo a Europa que representar por um certo período os interesses humanos universais. No caso do marxismo, tem lugar uma reintrodução semelhante da lógica da encarnação. Entre o caráter universal das tarefas da

classe operária e a particularidade de suas demandas concretas, criou-se um crescente vazio que tinha que ser preenchido pelo Partido como representante dos interesses históricos do proletariado. O hiato entre a classe-em-si e a classe-para-si abriu caminho para uma seqüência de substituições: o Partido substituiu a classe; o autocrata, o Partido; etc. Ora, esta conhecida migração do universal através de sucessivos corpos que o encarnam diferia num ponto fundamental da encarnação cristã. Nesta última, um poder sobrenatural era responsável tanto pelo advento do evento universal quanto pelo corpo que haveria de encarnar. Os seres humanos estariam em pé de igualdade face a um poder que os transcendia a todos. Mas, no caso de uma escatologia secular, como a origem do universal não é externa mas interna ao mundo, o universal só pode se manifestar por meio do estabelecimento de uma desigualdade essencial entre as posições objetivas dos agentes sociais. Alguns deles vão ser agentes privilegiados de mudança histórica, não por conta de uma correlação contingente de forças, mas por serem a encarnação do universal. O mesmo tipo de lógica que opera no eurocentrismo estabelecerá o privilégio ontológico do proletariado.

Como este privilégio ontológico decorre de um processo que foi concebido como inteiramente racional, ele é duplicado como privilégio epistemológico: o ponto de vista do proletariado supera a oposição sujeito/objeto. Numa sociedade sem classes as relações sociais serão enfim totalmente transparentes. É verdade que se a crescente simplificação da estrutura social sob o controle do capitalismo tivesse ocorrido conforme Marx previra, as conseqüências desta abordagem não teriam sido necessariamente autoritárias, porque a posição do proletariado como portador do ponto de vista da totalidade e a posição da vasta maioria da população teriam coincido. Mas se o processo seguisse - como aconteceu - na direção oposta, os sucessivos corpos que encarnassem o ponto de vista da classe universal teriam que assumir uma base social cada vez mais restrita. O partido de vanguarda, como particularidade concreta, teria que pretender conhecer o "sentido objetivo" de qualquer evento, e o ponto de vista das outras forças sociais particulares teria que ser descartado como falsa consciên-

cia. Deste ponto em diante, a guinada autoritária era inevitável.

Toda essa história aparentemente nos leva a uma conclusão inevitável: a brecha entre o universal e o particular é irreparável - que equivale a dizer que o universal nada mais é do que um particular que em algum momento se tornou dominante e que não há nenhuma possibilidade de alcançar uma sociedade reconciliada. E, de fato, o espetáculo das lutas políticas e sociais dos anos 90 parece nos confrontar, como dissemos acima, com uma proliferação de particularismos, enquanto que o ponto de vista da universalidade vai cada vez mais sendo posto de lado como um sonho totalitário ultrapassado. No entanto, eu acho que um apelo ao puro particularismo não oferece nenhuma solução para os problemas que estamos enfrentando nas sociedades de hoje. Em primeiro lugar, a afirmação do puro particularismo, independente de qualquer conteúdo e do apelo a uma universalidade que o transcenda, é uma aventura autodestrutiva. Pois, se este for o único princípio aceito, nos confrontamos com um paradoxo irresolúvel. Eu posso defender o direito das minorias sexuais, raciais e nacionais em nome do particularismo; mas se o particularismo for o único princípio válido, eu também terei que aceitar o direito de autodeterminação de todos os tipos de grupos reacionários envolvidos em práticas anti-sociais. E mais: como as demandas dos vários grupos necessariamente colidirão entre si, nós teremos que apelar - sem poder postular algum tipo de harmonia pré-estabelecida - para alguns princípios mais gerais que regulem tais choques. De fato, nenhum particularismo existe que não apele para tais princípios na construção de sua identidade. Estes princípios podem ser progressistas aos nossos olhos - tal como o direito à autodeterminação dos povos - ou reacionários - como o darwinismo social ou o direito à *Lebensraum* - mas eles sempre estarão lá, e por motivos essenciais.

Há uma segunda, talvez mais importante, razão pela qual um puro particularismo é autodestrutivo. Aceitemos, para efeito de discussão, que a harmonia pré-estabelecida mencionada acima fosse possível. Nesse caso, os vários particularismos não estariam em relação antagonica uns com os outros, mas coexistiriam num todo coerente.

Esta hipótese mostra claramente por que a defesa do puro particularismo é em última análise inconsistente. Pois, se cada identidade estiver numa relação diferencial, não-antagonística com todas as outras, então a identidade em questão será puramente diferencial e relacional; assim, ela pressuporá não só a presença de todas as outras identidades, mas também o fundamento total que constitui as diferenças enquanto diferenças. Pior ainda: nós sabemos muito bem que as relações entre grupos são constituídas como relações de poder - isto é, cada grupo não só é diferente dos demais, mas constitui em muitos casos esta diferença com base na exclusão e subordinação dos outros grupos. Ora, se a particularidade se afirmar como mera particularidade, numa relação puramente diferencial com as outras, ela estará sancionando o *status quo* das relações de poder entre os grupos. Isto é exatamente o que a noção de "desenvolvimentos separados", formulada pelo *apartheid*, significa: somente o aspecto diferencial é enfatizado, enquanto as relações de poder nas quais este último se baseia são sistematicamente ignoradas.

Este exemplo é importante porque, vindo de um universo discursivo - o *apartheid* sul-africano - que é totalmente oposto ao dos novos particularismos que estamos discutindo, e revelendo, no entanto, as mesmas ambigüidades da construção de qualquer diferença, abre caminho para a compreensão de uma dimensão da relação universalismo/particularismo que é geralmente desconsiderada. O ponto básico é o seguinte: eu não posso afirmar uma identidade diferencial sem distingüi-la de um contexto, e no processo de fazer uma distinção eu afirmo o contexto simultaneamente. O contrário também é verdade: eu não posso destruir um contexto sem destruir ao mesmo tempo a identidade de um sujeito específico que leva a efeito a destruição. É fato histórico bastante conhecido que uma força opositora cuja identidade é construída no interior de um certo sistema de poder é ambígua vis-a-vis esse sistema, porque este é que impede a constituição da identidade e, ao mesmo tempo, é a sua condição de existência. E toda vitória contra o sistema desestabiliza também a identidade da força vitoriosa.

Agora, um importante corolário deste argumento é que se uma diferença

O universal surge a partir do particular não enquanto um princípio subjacente a este e que o explica, mas como um horizonte incompleto, que sutura uma identidade específica deslocada.

plenamente desenvolvida eliminar a dimensão antagonística como constitutiva de toda identidade, a possibilidade de manter tal dimensão dependerá de não se poder constituir uma identidade inteiramente diferencial. É aqui que o "universal" entra em cena. Vamos supor que estamos lidando com a constituição da identidade de uma minoria étnica, por exemplo. Como dissemos anteriormente, se esta identidade diferencial for inteiramente atingida, ela só poderá sê-lo dentro de um contexto - por exemplo, um Estado-Nação - e se o preço a pagar pela vitória total dentro desse contexto é o da total integração nele. Se, ao contrário, a total integração não acontecer, é porque aquela identidade não se desenvolveu inteiramente - há, por exemplo, demandas insatisfeitas em relação a educação, emprego, bens de consumo, etc. Contudo, estas demandas não podem ser feitas em termos de diferença, mas de alguns princípios universais que a minoria étnica partilha com o resto da comunidade: o direito de todos terem acesso a boas escolas, ou viverem uma vida decente, ou participarem do espaço público da cidadania, etc.

Isto quer dizer que o universal é parte de minha identidade na medida em que sou penetrado por uma falha (*lack*) constitutiva, isto é, na medida em que minha identidade diferencial fracassou no processo de sua constituição. O universal surge a partir do particular não enquanto um princípio subjacente a este e que o explica, mas como um horizonte incompleto, que sutura uma identidade específica deslocada. Isto aponta para uma maneira de conceber a relação entre o universal e o particular que difere daquelas que exploramos antes. No caso

A lógica do apartheid não é apenas um discurso dos grupos dominantes; como dissemos antes, ela também pode permear as identidades dos oprimidos. No limite, entendido como mera diferença, o discurso do opressor e o discurso do oprimido não podem ser distingüidos

da lógica da encarnação, o universal e o particular eram identidades inteiramente constituídas mas totalmente distintas, cujo vínculo decorria de uma intervenção divina, inacessível à razão humana. No caso das escatologias secularizadas, o particular tinha que ser inteiramente eliminado: a classe universal era concebida como cancelamento de todas as diferenças. No caso do particularismo extremado, não havia corpo universal - mas, como o conjunto das particularidades não-antagônicas reconstrói pura e simplesmente a noção de totalidade social, a noção clássica do universal não é jamais posta em questão. (Um universal concebido como espaço homogêneo, diferenciado por suas articulações internas, e um sistema de diferenças que constitui um todo unificado são exatamente a mesma coisa). Ora, estamos apontando para uma quarta alternativa: o universal é o símbolo de uma plenitude ausente e o particular existe apenas no movimento contraditório da afirmação simultânea de uma identidade diferencial e seu cancelamento por meio de sua inclusão num meio não-diferencial.

Eu dedicarei o restante deste artigo à discussão de três importantes conclusões políticas que se pode derivar desta quarta alternativa. A primeira é que a construção de identidades diferenciais com base na *clausura* (closure)¹ total em relação ao que está fora delas não é uma alternativa viável nem progressista. Seria politicamente reacionário na Europa Ocidental hoje, por exemplo, se os imigrantes do Norte da África ou da Jamaica se abstivessem de toda

participação nas instituições européias ocidentais sob a justificativa de que sua identidade cultural é diferente e que as instituições européias não lhes dizem respeito. Desta maneira todas as formas de subordinação e exclusão seriam consolidadas sob a desculpa de se manterem identidades puras. A lógica do apartheid não é apenas um discurso dos grupos dominantes, como dissemos antes, ela também pode permear as identidades dos oprimidos. No limite, entendido como mera diferença, o discurso do opressor e o discurso do oprimido não podem ser distingüidos. A razão para isto já mencionamos antes: se o oprimido for definido por sua diferença do opressor, tal diferença será um componente essencial da identidade do oprimido. Mas, no caso, este não poderá afirmar sua identidade sem afirmar também a do opressor. Há perigos reais em se invocarem diferenças puras, liberadas do idêntico, tornadas independentes do negativo. O grande perigo é cair nas representações da boa-alma: apenas diferenças conciliáveis e articuláveis, longe das lutas sangrentas. A boa-alma diz: "somos diferentes, mas não opostos."²

A idéia de "negação" implícita na noção de contradição é incapaz de nos levar além desta lógica conservadora da pura diferença. Uma negação que participa das determinações de um conteúdo positivo é parte integrante deste. Aqui se apresentam as duas faces da Lógica, de Hegel: se, por um lado, a inversão que define a proposição especulativa significa que o predicado se torna sujeito, e que uma universalidade que transcende todas as determinações particulares "circula" através destas, por outro lado, a circulação tem uma direção ditada pelo movimento das próprias determinações particulares, e se reduz estritamente a ele. A negatividade dialética não questiona nem de longe a lógica da identidade (= lógica da pura diferença).

Isto mostra a ambigüidade inerente a todas as formas de oposição radical: a oposição, para ser radical, tem que colocar no mesmo terreno tanto o que ela afirma quanto o que ela exclui, de modo que a exclusão se torna uma forma particular de afirmação. Mas isto quer dizer que um particularismo só pode estar realmente comprometido com as mudanças ao rejeitar tanto aquilo que nega sua identidade própria quanto esta identidade. Não há qualquer solução direta

para o paradoxo de se negar radicalmente um sistema de poder enquanto permanece em oculta dependência dele. Sabe-se muito bem como a oposição a certas formas de poder requer uma identificação com os próprios lugares a partir dos quais a oposição se dá, como estes são, porém, internos ao sistema, há um certo conservadorismo inerente a toda oposição. A razão por que isto é inevitável é que a ambigüidade inerente a toda relação antagonística é algo com que podemos negociar mas não efetivamente superar - podemos jogar com ambos os lados da ambigüidade e produzir resultados políticos ao impedir qualquer dos lados de prevalecer exclusivamente, mas a ambigüidade como tal não pode ser propriamente resolvida. Ultrapassar uma ambigüidade implica em ir além de ambos os pólos, mas isto quer dizer que nenhuma política de simples preservação de uma identidade é possível. Se uma minoria racial ou cultural, por exemplo, tiver que afirmar sua identidade de um novo contexto social, ela terá que levar em consideração novas situações que inevitavelmente a transformarão. Isto significa, obviamente, abandonar a idéia de negação como reversão radical.

A principal consequência disto é que a política da diferença implica em dar continuidade à diferença, mantendo-se sempre uma referência ao outro: a rejeição do outro não é eliminação radical, mas uma renegociação constante das formas de sua presença. Escrevendo recentemente sobre as identidades numa sociedade pós-apartheid, Aletta J. Norval se pergunta: "A questão que surge no horizonte é esta: quais são as implicações de se reconhecer que a identidade

1. N.T. Sugerimos esta tradução para a palavra inglesa "closure", que aqui assume o sentido da totalização de um dado sistema, ponto em que este se fecha sobre si mesmo, e supostamente reduz todas as diferenças existentes a serem um momento de si mesmo. A impropriedade de "fechamento" ou "conclusão", e a aceção técnica que ele assume aqui, nos levaram a optar pelo termo "clausura", que tem a vantagem de lembrar graficamente o termo original, e de carregar a conotação de um aprisionamento, de um confinamento, que não é estranha a *clôsure*.

2. Gilles Deleuze, *Différence et répétition* Paris, 1989, p. 2 (N.T. em francês, no original: "Il y a bien des dangers à invoquer des différences pures, libérées de l'identique, devenues indépendantes du négatif. Le plus grand danger est de tomber dans les représentations de la belle-âme rien que des différences, conciliables et fédérables, loin des luttes sanglantes. La belle-âme dit: nous sommes différents, mais non pas opposés").

do outro é constitutiva de si mesmo, quando o próprio apartheid tiver se tornado uma coisa do passado? Quer dizer, como podemos pensar as identidades sociais e políticas pós-apartheid?³ E, depois de ter afirmado que "(s)e o outro for simplesmente rejeitado, externalizado *in toto* no processo pelo qual o apartheid recebe seu significado, nós teríamos efetuado apenas uma inversão da ordem, permanecendo, na verdade, no terreno que o apartheid organizou e domina"⁴, ela aponta para uma possibilidade distinta: "Pela lembrança do apartheid como outro, o pós-apartheid poderia se tornar o lugar a partir do qual a clausura e a sutura definitivas das identidades seriam impedidas. Paradoxalmente, uma sociedade pós-apartheid só estará radicalmente para além do apartheid na medida em que ele próprio estiver presente ali como seu outro. Ao invés de ser apagado de uma vez por todas, o "apartheid" em si teria que desempenhar o papel do elemento que mantém aberta a relação com o outro, teria que servir como slogan contra qualquer discurso com pretensões de criar uma unidade final."⁵

Este argumento pode ser generalizado. Tudo depende de qual dos dois movimentos, igualmente possíveis, que levam à superação da opressão, é iniciado. Nenhum dos dois pode evitar a referência ao "outro", mas o fazem de duas maneiras completamente diferentes. Se nós apenas invertemos a relação de opressão, o outro (o antigo opressor) será mantido como o que agora é oprimido e reprimido, mas esta inversão de conteúdo deixa intocada a forma da opressão. E como a identidade dos grupos recém-emancipados se constituiu pela rejeição dos antigos dominadores, estes continuarão moldando a identidade daqueles. A operação de inversão tem lugar inteiramente no interior da forma do velho sistema de poder.

Mas essa não é a única alternativa possível. Como vimos, toda identidade política é internamente dividida porque uma particularidade só pode ser constituída se mantiver uma referência interna à universalidade como aquilo que está ausente. Mas nesse caso a identidade do opressor será também dividida: por um lado, ela representará um sistema específico de opressão; por outro, ele simbolizará a forma da opressão como tal. Isto é o que permite o segundo momento

sugerido no texto de Norval: ao invés de inverter uma relação particular de opressão/clausura no que ela tem de particularidade concreta, invertê-la no que ela tem de universalidade: a própria forma da opressão e da clausura. A referência ao outro é mantida aqui também, mas como a inversão ocorre no nível da referência universal e não no conteúdo concreto de um sistema opressivo, tanto as identidades dos opressores quanto as dos oprimidos são radicalmente modificadas. Uma posição semelhante foi assumida por Walter Benjamin com referência à distinção que Sorel faz entre greve política e greve proletária: enquanto a greve política objetiva a obtenção de reformas concretas que transformam um sistema de poder e, portanto, constituem um novo poder, a greve proletária almeja à destruição do poder como tal, da própria forma do poder e, neste sentido, ela não tem qualquer objetivo específico⁶.

Essas colocações nos permitem lançar alguma luz sobre as formas divergentes de ação que as lutas contemporâneas em defesa do multiculturalismo podem seguir. Um caminho possível é de afirmar-se, pura e simplesmente, o direito de vários grupos culturais e étnicos a afirmarem suas diferenças e seus desenvolvimentos separados. Esta é a rota para o auto-apartheid e é acompanhada, às vezes, pela acusação de que os valores culturais e instituições do Ocidente são uma prerrogativa de europeus e anglo-americanos, brancos e do sexo masculino, e nada têm a ver com a identidade de outros grupos que vivem no mesmo território. O que se defende, desta maneira, é um segregacionismo total, a mera oposição de um particularismo a outro. Ora, é verdade que a afirmação de qualquer identidade específica envolve, como uma de suas dimensões, a afirmação do direito a uma existência separada. Mas é aqui que as dificuldades surgem, porque a separação - ou melhor, o direito à diferença - tem que ser afirmada no interior de uma comunidade global - isto é, dentro de um espaço no qual aquele grupo específico tem que coexistir com outros grupos.

Ora, como seria possível essa coexistência sem alguns valores universais em comum, sem um senso de pertencer a uma comunidade mais ampla do que cada um dos grupos específicos em questão? Aqui se diz, às vezes, que qualquer acordo deveria ser atingido por *negoci-*

Se uma minoria racial ou cultural, por exemplo, tiver que afirmar sua identidade em um novo contexto social, ela terá que levar em consideração novas situações que inevitavelmente a transformarão.

ação. Negociação, entretanto, é um termo ambíguo, que pode significar muitas coisas diferentes. Uma delas é um processo de pressões e concessões mútuas cujo resultado só depende da correlação de forças entre grupos antagonísticos. É óbvio que nenhum senso de comunidade pode ser construído por meio desse tipo de negociação. A relação entre os grupos só poderia ser de guerra em potencial. *Vis pacis para bellus*. Isto não está muito longe da natureza dos acordos entre grupos implícita na concepção leninista de alianças de classes: o acordo se refere a questões circunstanciais, mas a identidade das forças participantes permanece incontaminada pelo processo de negociação. Traduzida na esfera cultural, essa afirmação de um separatismo extremo levou à rígida distinção entre ciência burguesa e ciência proletária. Gramsci estava bem consciente de que, a despeito da extrema diversidade das forças sociais que entram na composição de uma identidade hegemônica, nenhuma vontade coletiva e nenhum sentido de comunidade poderiam resultar de tal concepção de negociação e alianças.

O dilema dos defensores do particularismo extremado é que sua ação política ancora-se numa perpétua incoerência. Por um lado, eles defendem o direito à diferença como um direito uni-

3 Aletta J. Norval, "Letter to Ernesto", in E. Laclau, *New Reflections on the Revolution of Our Time*. London, 1990, p. 156.

4 Idem, p. 157.

5 Idem, *ibidem*.

6 Cf. Walter Benjamin, "Zur Kritik der Gewalt", in *Gesammelte Schriften* 179. R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, 1977. Ver um comentário do texto de Benjamin em Werner Hamacher, "Afformative: Strike", *Cardozo Law Review*, vol. 13, nº 4, dezembro de 1991.

versal, e esta defesa envolve o seu engajamento em lutas pela transformação das leis, pela proteção das minorias na Justiça, contra a violação dos direitos civis, etc. Isto é, eles estão engajados numa luta pela reforma interna do atual arranjo institucional. Mas, como afirmam, ao mesmo tempo, que este arranjo enraíza-se necessariamente nos valores políticos e culturais dos setores dominantes tradicionais no Ocidente, e que nada têm a ver com esta tradição, suas demandas não podem ser articuladas a qualquer operação hegemônica mais ampla para reformular aquele sistema. O que os condena a uma relação periférica ambígua com as instituições existentes, que só pode ter efeitos políticos paralisadores.

Esta não é, no entanto, a única forma de ação possível para aqueles engajados em lutas particularísticas - nossa segunda conclusão. Como vimos antes, um sistema de opressão (isto é, de clausura) pode ser combatido de dois modos - por meio de uma operação de inversão que realiza uma nova clausura, ou por meio da negação, naquele sistema, de sua dimensão universal: o princípio da clausura como tal. Uma coisa é dizer que os valores universalistas do Ocidente são uma prerrogativa de seus grupos dominantes tradicionais; outra muito diferente é afirmar que o vínculo histórico entre os dois é um fato contingente e inaceitável, que pode ser modificado através de lutas políticas e sociais.

Quando Mary Wollstonecraft, na esteira da Revolução Francesa, defendeu os direitos da mulher, ela não apresentou a exclusão das mulheres da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão como prova de que estes fossem intrinsecamente direitos masculinos, mas tentou, pelo contrário, aprofundar a revolução democrática ao mostrar a incoerência de se estabelecerem direitos universais que eram restritos a setores específicos da população. O processo democrático nas sociedades contemporâneas pode ser consideravelmente aprofundado e expandido se for levado a responder às demandas de amplos segmentos da população - minorias, grupos étnicos, etc. - que têm sido tradicionalmente excluídos dele.

A teoria democrática e as instituições liberais, neste sentido, têm que ser deconstruídas. Como foram originalmente pensadas para sociedades que eram muito mais homogêneas do que as atu-

ais, elas se baseiam em toda sorte de pressupostos implícitos que não mais se sustentam na atual situação. As lutas políticas e sociais de hoje podem trazer à tona esse jogo de decisões tomadas num terreno indecível (*undecidable*)⁷ e nos ajudarem a ir em direção a novas práticas democráticas e a uma nova teoria democrática que esteja inteiramente adaptada às presentes circunstâncias. É bem verdade que a participação política pode levar à integração política e social mas, pelas razões que apresentamos anteriormente, o segregacionismo político e cultural pode levar exatamente ao mesmo resultado.

De qualquer maneira, o declínio da capacidade integrativa dos Estados ocidentais torna o conformismo político um resultado até certo ponto improvável. Eu diria que a tensão irresolvida entre universalismo e particularismo abre caminho para o afastamento do eurocentrismo, através de uma operação que chamaríamos de sistemático descentramento do Ocidente. Como vimos, o eurocentrismo resultou de um discurso que não diferenciava entre os valores universais que o Ocidente defendia e os agentes sociais concretos que os encarnavam. Hoje, no entanto, podemos fazer uma separação dos dois aspectos. Se as lutas sociais dos novos atores sociais demonstram que as práticas concretas de nossa sociedade restringem o universalismo de nossos ideais políticos a setores limitados da população, torna-se possível reter a dimensão universal enquanto se ampliam as esferas de sua aplicação - que, por sua vez, definirão os conteúdos concretos de tal universalidade. Através desse processo, o universalismo se expande ao mesmo tempo em que se quebra sua necessária vinculação a qualquer conteúdo específico. A política oposta - de rejeitar o universalismo *in toto* como conteúdo particular da etnia ocidental - somente pode levar a um beco-sem-saída político.

Isto nos deixa, entretanto, diante de um visível paradoxo - e sua análise será minha última conclusão. O universal, como vimos, não tem um conteúdo concreto próprio (que o enclausuraria em si mesmo) mas é o horizonte sempre móvel que resulta da exclusão de uma cadeia indefinida de demandas equivalentes. A conclusão parece ser que a universalidade é incomensurável com qualquer particularidade e, não obstan-

te, não pode existir fora do particular. Nos termos da análise precedente: se somente atores específicos, ou constelações de atores específicos, podem realizar em qualquer momento o universal, neste caso a possibilidade de tornar visível a não-clausura inerente a uma sociedade pós-dominação - isto é, uma sociedade que procura transcender a própria forma da dominação - depende de que se mantenha uma permanente assimetria entre o universal e o particular.

O universal é incomensurável com o particular, mas não pode existir sem este. Como é possível esta relação? Minha resposta é que este paradoxo não pode ser resolvido, mas sua insolubilidade é a pré-condição mesma da democracia. A solução do paradoxo implicaria em que se teria encontrado um corpo específico que seria o *verdadeiro* corpo do universal. Mas, nesse caso, o universal teria encontrado sua necessária localização, e a democracia seria impossível. Se a democracia é possível é porque o universal não tem nenhum corpo necessário e nenhum conteúdo necessário; antes, diferentes grupos competem entre si para darem temporariamente a seus particularismos uma função de representação universal. A sociedade gera um vocabulário de significantes vazios cujos significados temporários decorrem de uma competição política. É esta incapacidade última da sociedade de se constituir *enquanto* sociedade - ou, o que dá no mesmo, a incapacidade última de constituir a diferença *enquanto* diferença - que torna incontornável a distância entre o universal e o particular, e conseqüentemente encarrega os agentes sociais concretos dessa tarefa impossível que permite que se alcance a interação democrática.

7. N.T. A expressão *undecidable* não significa uma situação na qual é impossível se decidir, mas uma em que, logicamente, não há qualquer razão objetiva, ou prioridade ontológica, que possa determinar, para além de um puro ato de decisão, em toda a sua singularidade e "arbitrariedade" (contingência), o sentido da ação. Quer-se salientar antes a impossibilidade de se optar entre, por exemplo, universalismo e particularismo, por força de alguma lei do desenvolvimento histórico ou de uma posição privilegiada na estrutura, de maneira inteiramente racional e fundamentada, do que a impossibilidade de se tomar qualquer decisão.