

RÜSEN, Jörn. Culture: Universalism, Relativism or What Else? In: *Does culture makes a difference?* Progress and development in India and its implications for international cooperation. Conference Papers. Calcutta: Seagull Books, 2008. p. 12-19.

**CULTURA:
UNIVERSALISMO, RELATIVISMO OU O QUE MAIS?**

*Daniel Carlos Knoll (tradutor)¹
Pedro Lazaro dos Santos (revisor)²*

RESUMO: Jörn Rüsen discute a questão da cultura considerando a complexidade do movimento de construção/interpretação da identidade/diferença. Situa esta discussão na problemática do etnocentrismo e do relativismo, que expressam duas correntes historiográficas conflitantes.

Palavras-chave: Identidade. Diferença. Relativismo. Pós-Moderno. Etnocentrismo.

ABSTRACT: Jörn Rüsen discusses the culture considering the complexity of the movement of construction / interpretation of identity / difference. This discussion lies in the problem of ethnocentrism and relativism, which express two conflicting historiographical currents.

Keywords: Identity. Difference. Relativism. Postmodern. Ethnocentrism.

¹ Mestrando em Educação pela USP.

² Universidade Federal do Piauí.

O desenvolvimento pode ser entendido como um progresso dentro da diferença cultural pelas ciências humanas no processo tópico da chamada comunicação intercultural. Cultura é aquilo que faz sentido na vida humana – as forças que geram o sentido da mente humana. Para responder a pergunta, A Cultura faz a diferença? a cultura faz a diferença e a cultura é uma diferença. O problema essencial da filosofia intercultural é a diferença cultural. Na era da rápida comunicação intensificada entre países diferentes, a comunicação intercultural tornou-se uma questão de muitas dimensões da vida humana – nos negócios, é claro, mas também na vida política e social, bem como nos debates sobre a questão do meio ambiente. Todos esses tipos de comunicação são necessários e eles são um fato, mas eles são caracterizados por um problema fundamental: são condicionados por uma luta pelo poder, e este poder é muito frequentemente relacionado à diferença cultural. Aqui, a cultura funciona como uma arma, como um meio de dominação e supressão por um lado, e luta contra isso e pela liberação por outro. Isto não é novo, mas hoje há uma crescente conscientização deste elemento de poder e violência na branda língua da cultura. E há um perigo crescente de sua mudança de uma violência velada para uma violência aberta.

As Ciências Humanas são o lugar para realizar essa conscientização, para refletir esse perigo e para discutir as possibilidades de resolver este problema. É possível encontrar uma maneira de lidar com a diferença cultural sem cair nas armadilhas das tensões e embates? Eu tive experiências irritantes de comunicação intercultural em minha trajetória acadêmica. Como membro de projetos interculturais em historiografia, eu participei de muitas conferências nas quais pensadores de países Ocidentais e não-Ocidentais discutiram questões de teoria da história e historiografia de interesse comum. Aparentemente, todas essas discussões pareciam ser encontros pacíficos, mas, no nível mais aprofundado de concepções básicas de sentido e significado na História, houve mais diferenças e tensões do que os próprios pensadores supuseram.

No nível aprofundado de geração de sentidos, a história é um meio de lidar com identidade, com unidade e diferença³. A identidade é uma inter-relação específica entre si e os outros. É uma coerência de si mesmo nos vários envolvimento na vida prática e teórica, e é ao mesmo tempo uma definição do outro daqueles com os quais nós temos que nos delimitar. A História dá forma à identidade ao criar as chamadas narrativas-mestras ou discursos-mestres. As narrativas-mestras dizem às pessoas quem elas são: indivíduos ou grupos, nações ou mesmo culturas inteiras. Elas contam esta história de uma maneira que aqueles que querem saber quem eles são podem aceitar a autoimagem histórica apresentada. Estas narrativas vão ao encontro e expressam as experiências, bem como as esperanças e ameaças da unidade e da diferença. Elas funcionam como um meio de orientação cultural na mudança temporal dos afazeres humanos. A orientação histórica não apenas significa que as pessoas sabem como manusear a mudança temporal nas circunstâncias de suas vidas, mas também que elas têm que confirmar a inércia e firmeza, a coerência e duração de seu próprio eu, desta frágil relação 'eu' e 'nós' frente à contingência da mudança e as promessas e ameaças das experiências e expectativas.

Para preencher essa função, o pensamento histórico tem que seguir uma lógica específica de geração de sentido ao interpretar e representar o passado como história. É a lógica da autoafirmação e a delimitação de si a partir dos outros usando um conjunto de valores que estão profundamente enraizados na vida cultural típica das pessoas. A história não inventa esta cultura, mas a coleta como uma realidade social pré-dada e dá a ela uma expressão que vai de encontro à experiência típica das pessoas e suas ideias de si mesmas. Para usar o conceito de 'construção' que está na moda e que todos usam, eu gostaria de sublinhar: a história reconstrói o construto cultural pré-dado das pessoas para fazê-lo suportável, ou – em uma versão mais otimista – para agradar as pessoas com uma perspectiva aceitável de suas vidas.

³ Cf. Jörn Rüsen, 'History Overviev', in Neil J. Smelser and Paul B. Baltes (eds), *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences* (Amsterdam: Elsevier, 2001), p. 6857-64. (Manteve-se a formatação das referências do autor em todas as notas)

A diferença cultural é uma questão essencial desta lógica da geração de sentido histórico. A história vive com essa diferença. Ela a expressa, lhe dá forma e a molda de tal maneira que as pessoas podem inscrevê-la em sua própria autoconscientização (ou 'identidade') e na característica de alteridade daqueles dos quais elas se diferenciam.

Esta é uma prática mental fundamental e universal dos seres humanos em todas as épocas e lugares. Não podemos pensar na vida humana sem este trabalho mental de construção de sentidos e de diferenças significantes. Então, onde está o problema? Ele está contido na maneira como valores e normas são usadas para contar as narrativas-mestras que todos precisam para suas próprias identidades. A aceitação das narrativas-mestras depende da inscrição de normas e valores em características históricas de si e do outro. A maneira usual de se fazer isto é o *etnocentrismo*. Resumindo, etnocentrismo significa inscrever valores positivos na imagem histórica de si mesmo e valores negativos e menos positivos na imagem dos outros.

Os exemplos são numerosos. Em épocas arcaicas, as pessoas atribuíam a qualidade de seres humanos exclusivamente a elas mesmas. Todos os outros não eram humanos. Levou milhares de anos para ampliar essa qualidade de maneira que ela incluísse os outros também. Depois, as pessoas atribuíram a civilização a si mesmas e a selvageria e a barbárie aos outros. Em todas essas atribuições assimétricas, a alteridade continuou profundamente ligada ao eu próprio das pessoas, já que ela sempre foi o lugar para o qual esses elementos de si mesmo podiam ser exportados e exterritorializados, o que deu um impacto negativo à autoestima como um princípio necessário de identidade. Para dar apenas um exemplo interessante: os intelectuais da Alemanha Ocidental pós-guerra usaram a teoria do totalitarismo importada dos EUA para exterritorializar seu passado nazista nas características do comunismo do presente e, ao fazer isso, imaginaram a si mesmos sendo o contrário do que eles realmente foram⁴.

⁴ Cf. Jörn Rüsen, 'Holocaust-Memory and Identity-Building: Metahistorical Considerations on the Case of (West-) Germany', in Michael S. Roth and Charles S. Salas (eds), *Disturbing Remains: Memory, History, and Crisis in the Twentieth Century* (Los Angeles: The Gerry Research Institute, 2001). p. 252-70.

Para fazer este meio etnocêntrico de avaliação historicamente plausível, ele foi conectado com dois outros princípios de geração de sentido histórico: o centralismo e a teleologia. O *centralismo* significa uma acumulação de vantagens no curso da história de uma pessoa. (Um exemplo: todos conhecemos a tentativa engraçada dos historiadores em dar crédito da invenção de novidades importantes o máximo possível ao seu próprio povo.) Muito frequentemente, essa reivindicação é relacionada à própria origem da pessoa. Desde os primórdios, seu próprio povo fica à frente de algo de alta importância para a humanidade em geral. Isto leva ao terceiro princípio, chamado de uma perspectiva *teleológica* que confirma uma promessa de futuro através das origens do passado.

Seguindo esta lógica do etnocentrismo, o outro é definido por uma derivação negativa dos conjuntos de valores próprios de alguém, ao ser colocado nas margens de seu próprio território e pela continuação de sua diferença desde o início até o futuro. Tradicionalmente, este etnocentrismo é triunfante; hoje, pelo menos no mundo ocidental (mas parece ter se tornado universalizado), ele mudou para a tendência de autovitimização. Mas a lógica em si não mudou: as vítimas são inocentes, os outros são acusados. Mesmo a negação pós-moderna das narrativas-mestras⁵ pode ser entendida pela mesma linha: aqueles que a seguem pensam que eles são o único povo ou cultura no mundo que se livrou desse meio cultural de formação de identidade não civilizado e supressivo, a narrativa-mestra.

O etnocentrismo também tem sido um fator poderoso nas ciências humanas. No que concerne a comunicação intercultural, é desastroso. Ele funciona como uma fonte cultural do que Samuel Huntington chamou de 'o choque das civilizações'⁶. O etnocentrismo mantém esse choque vivo. Frente às modernas possibilidades de perseguir este choque não apenas com símbolos e palavras, mas também com armas de destruição em massa, ele tornou-se uma questão de sobrevivência comum na inter-relação de diferentes culturas. À questão de se e como este etnocentrismo pode ser

⁵ Jean-Francois Lyotard, *Das postmoderne Wissen. Ein Bericht* (translation from French, 1st edn 1979; Vienna: Passagen-Verlag, 1986).

⁶ Samuel Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (New York: Simon & Schuster, 1996).

superado tem de ser dada a maior importância na maneira como nós lidamos com cultura como objeto de pesquisa e interpretação.

Isto traz a filosofia para o jogo das ciências humanas, uma vez que é – como eu disse no começo – uma questão de princípios, da lógica do pensamento histórico, da pesquisa e da representação de nosso trabalho como intelectuais. Qual princípio está em jogo? O princípio da identidade que combina o sentimento de diferença dos outros com a validade das normas que vigoram para a principal qualidade da vida. Como as pessoas podem reivindicar esta qualidade para si próprias sem definir a diferença como o que lhes falta?

Parece haver uma solução fácil a esta pergunta: os chamados valores universais que podem ser aceitos por todas as culturas. Mas esta solução carrega consigo duas dificuldades:

1. A validade universal muito frequentemente é uma característica interna do sistema de valores de uma cultura pelo qual reivindica sua peculiaridade e diferença dos outros. Isto pode até mesmo ser dito de todos os valores que definem a unicidade da identidade. Cada identidade é logicamente única. A unicidade inclui a universalidade com respeito ao seu caráter normativo enquanto sua posição é a maior em comparação com o sistema de valores que define a diferença. Este é o caso sempre que os outros reivindicam a mesma posição para sua comparação e definição. Para dar um exemplo: se Deus é a máxima referência de identidade, o problema que eu tenho em mente é expresso pelo Primeiro Mandamento da bíblia hebraica: 'Eu sou o Senhor teu Deus, que te libertou da terra do Egito, da casa da escravidão. Não deverá ter outros deuses perante mim.' (Deuteronômio, 5:6-7.) A essência normativa da unicidade tem uma implicação universalista e é esta implicação que faz o etnocentrismo tão amargo e carregado de violência. Isto é, por exemplo, o caso das narrativas-mestras modernas do Ocidente, onde um conjunto de valores universais é apresentado como o centro da identidade histórica. Isto significa que a peculiaridade da cultura ocidental é uma

síntese explosiva do universalismo e da peculiaridade. Em uma forte visão ideologicamente crítica, pode-se dizer que o universalismo ocidental é uma ideologia de peculiaridade cultural que esconde sua reivindicação cultural de dominação sobre o resto do mundo. E alguns intelectuais muito radicais falarão de genocídio cultural pelo universalismo.

2. Se isto pode ser evitado e a igualdade real condiz com o sistema de valores universais, este sistema traz diferença cultural da visão e, portanto, apenas impede o etnocentrismo ao ignorar a diferença cultural (que é, claro, impossível). Além disso, tal universalismo é sempre contextualizado por uma cultura específica e este contexto não pode ser ignorado quando o conjunto de valores é aplicado a relações interculturais.

Parece haver apenas uma consequência para este argumento: o relativismo geral e de princípio. Este é o caso na maneira tradicional de pensar sobre as culturas como conjuntos semânticos – culturas como conjuntos semânticos que apenas se localizam em uma inter-relação externa. Aqui, as ideias de Oswald Spengler e Arnold Toynbee de culturas como conjuntos ou universos semânticos separados são paradigmáticas⁷. Além disso, esta ideia é o caso na maioria das posições pós-modernas. Aqui, cada validade universal na história é negada e apenas multiperspectivismo e pluralismo ilimitados são aceitos. Charles A. Beard já formulou a crítica fundamental das reivindicações de verdade na história a chamando de 'aquele nobre sonho', e Peter Novik repetiu isto com o aplauso do público acadêmico⁸.

Reivindicações pela verdade com uma abordagem universal são, na maioria das vezes, apenas válidas dentro de um discurso histórico devido a

⁷ Um exemplo recente deste modo de pensar é Johan Galtung, 'Six Cosmologies: An Impressionistic Presentation', in John Galtung (ed.), *Peace by Peaceful Means* (London: Sage, 1996), p. 211-22.

⁸ Peter Novick, *That Noble Dream. 'Objectivity-Question' and the American Historical Profession* (New York: Cambridge University Press, 1988).

sua semântica fundamental ou jogo linguístico. Com respeito a este individualismo não há história compreensiva, mas apenas, para citar Carl Lotus Becker, 'cada homem seu próprio historiador' ou cada cultura sua própria narrativa-mestra⁹. A verdade definitivamente encontra seu fim exatamente na fronteira da diferença, onde os outros seguem sua própria semântica, que é essencialmente diferente.

Ao mesmo tempo, a filosofia pós-moderna alivia a diferença cultural de sua pressão de experiência. A relação com a experiência tem sido um elemento decisivo da verdade na história. Esta relação é agora substituída pela ideia de que cada significado na história – especialmente o significado relacionado à subjetividade humana – é uma 'construção' ou uma 'invenção'. A identidade perde sua relação com a experiência, com a realidade. Esta perda de realidade é filosoficamente confirmada por um estetização fundamental e ainda ontológica na interpretação do mundo humano. A diferença cultural adquire a fascinação de uma grande variedade de construções criativas – uma questão de prazer intelectual, livre de constrangimentos de auto asserção dos esforços sociais, políticos e econômicos. Conflitos sociais tornam-se dissolvidos em diferenças culturais. Isto pode servir como uma solução? Isto retira o poder ideológico que a história ganha quando ela reivindica a verdade em sua apresentação de unicidade e diferença, mas não finaliza o 'choque das civilizações'; ela simplesmente enuncia isto epistemologicamente como natural. Ao mesmo tempo, ela dissolve o poder orientador da história, que depende da crença das pessoas que suas narrativas-mestras são verdadeiras em um significado universalista e são baseadas na experiência. Talvez essa perda seja um ganho, pois ela cancela a vontade de poder em formar a identidade pela história, mas, ao mesmo tempo, ela também cancela a possibilidade de intervir no esforço contínuo de poder na comunicação intercultural com ideais compreensivas para reconciliar a verdade.

Alguns pensadores pós-modernos até mesmo tentam superar a vontade de poder na formação da identidade ao declarar que o conceito de

⁹ Carl L. Becker, *Every Man His Own Historian. Essays on History and Politics* (New York: F. S. Crofts and Company, 1935), p. 233-55.

identidade em si é ideológico: a identidade é dita ser um elemento desnecessário do constrangimento e violência no auto-relacionamento humano. Esta atitude crítica em direção à ideia de identidade deve atender as teorias essencialistas de identidade que ignoram seu caráter histórico e seus elementos de construção deliberada, mas não atende de forma nenhuma a necessidade fundamental e geral da diferença nos inter-relacionamentos humanos. Portanto, o problema da comunicação intercultural é deixado aberto.

O esforço para o poder é a última palavra das Ciências Humanas no que diz respeito à diferença cultural e a comunicação intercultural? A resposta pela filosofia da Escola de Frankfurt seria um claro 'não!'¹⁰ Ele aponta para as regras compreensivas da comunicação humana representando as reivindicações de verdade no discurso intercultural. Mas, estas regras são abstratas e circulam nos discursos históricos concretos onde as narrativas-mestras estão em jogo. A história desliza sob a guarda destas regras universais e impõe suas próprias regras de formação de identidade às mentes das pessoas. Este é o caso enquanto a universalidade interna de valores no processo de formação da identidade da história não é sintetizada com a universalidade de regras que constituem a comunicação humana.

Como tal síntese é possível? A lógica de tornar a diferença cultural em construção de identidade pela história demanda uma resposta específica: a universalidade latente das narrativas-mestras tem que ser explicada e refletida como um elemento da comunicação entre o si e o outro, de acordo com a possibilidade de entendimento e reconhecimento mútuos. Ao mesmo tempo, essa reflexão historiciza a universalidade de regras da comunicação.

Fazendo isto, a pragmática universal da comunicação será transformada em filosofia da história. O conjunto latente de normas na característica histórica da identidade será transformado em pragmática da

¹⁰ Jürgen Habermas, 'Die Einheit der Vernunft in der Vielfalt ihrer Stimmen' in Jürgen Habermas (ed.) *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992), pp. 153-86.

comunicação intercultural; isto significa comunicação entre o si e os outros, que é realizado historicamente.

A identidade e a diferença são dois lados da mesma moeda. Se a pragmática da comunicação é enraizada no processo de construção de identidade pela memória e a história¹¹, ela torna-se temporalizada e ganha a riqueza da experiência histórica. Se o padrão da significância histórica e o critério do sentido histórico que regem o processo de narrativa do pensamento histórico estão enraizados no processo de comunicação da identidade de alguém com os quais ela se diferencia, a história perde sua lógica etnocêntrica. Ao invés de uma avaliação assimétrica, ela torna-se aberta para a ambivalência normativa; ao invés de sua perspectiva centralista, ela torna-se descentrada e multivocal; ao invés de sua teleologia orientada à origem, ela adquire as características de uma reconstrução futurística.¹²

Eu não acho que as Ciências Humanas e especialmente a História podem completamente dissolver o etnocentrismo na formação da identidade. 'Uma pessoa não pode moldar algo absolutamente direto da madeira que seja tão torto quanto aquilo do que o homem é feito.'¹³ Mas ela pode civilizar isto fazendo novas perguntas e usando novos esquemas de interpretação.¹⁴ As novas perguntas tentam reconhecer diferenças em

¹¹ Negligenciei a diferença. Cf. nota 1.

¹² Argumentei sobre esta mudança em Jörn Rüsen, '“Cultural Currency”: The Nature of Historical Consciousness in Europe', in Sharon Macdonald, (ed.), *Approaches to European Historical Consciousness: Reflections and Provocations* (Hamburg: Körber-Stiftung, 2000), p. 75-85; Jörn Rüsen, 'Kann gestern besser werden? Über die Verwandlung von Vergangenheit in Geschichte', in *Geschichte und Gesellschaft* 28 (2002): 305-21 [Tradução espanhola 'Puede Mejorar el Ayer? – Sobre la transformation del pasado en historia', in Gustavo Leyva (ed.), *Politica, Identidad y Narration* (Mexico City: Universidad Autónoma Metropolitana – Miguel Angel Porrúa, 2002)].

¹³ Immanuel Kant, *Idee zu einer ullgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht (Idea of a Universal History in Cosmopolitan Intent)*, A 397 (Eu citei isto de acordo com a primeira edição: Immanuel Kant, 'Schriften zur Anthropologie', *Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik*, 1. Teil (Werke in 10 Bänden, Wilhelm Weischedel, ed., v. 9) (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968), p. 31-61.

¹⁴ Para o propósito de comparação intercultural, fiz uma proposta para tal quadro de interpretação: Jörn Rüsen, 'Some Theoretical Approaches to Intercultural Comparison of Historiography', Theme Issue 35: Chinese Historiography in Comparative Perspective. *History and Theory*, 35(4) (1996): 5-22.

todas as dimensões da vida humana. Esta seria minha pergunta àqueles que elogiam a cultura das pessoas nas cidades: que potencial de reconhecer diferenças de outras pessoas elas têm? Isto aumentará a abordagem crítica da experiência histórica: fatores exclusivos e tendências adquirirão a característica aguçada do sofrimento e da dor. Ao mesmo tempo o passado pode tornar-se uma fonte de uma promessa não cumprida a respeito de todas as tentativas de fatores inclusivos e elementos no mundo humano – pretendidos, realizados ou impedidos no curso do tempo. Isto já indica os novos esquemas de interpretação. Eles dão ao sofrimento uma nova voz e fortalecem os esforços de fazer o sentido histórico do passado. Eles encorajam a ambivalência na experiência histórica contra o heroísmo e a vitimização ao mesmo tempo. Esta ambivalência na identidade histórica deve funcionar como um movimento histórico para mais reconhecimento na comunicação intercultural.

Tradução autorizada pelo autor em 07 de Setembro de 2012.