

# O universal na selva<sup>1</sup>

Nadia Yala Kisukidi<sup>2</sup>

---

1 Artigo inicialmente publicado em Esprit, vol. janvier-février, no. 1, 2020, pp. 47-59 (<https://esprit.presse.fr/tous-les-numeros/le-partage-de-l-universel/885>) Tradução de Lílian do Valle.

2 Professora da Universidade de Paris 8, autora de Bergson ou l'humanité créatrice (CNRS, 2013).

A cada vez que [os mortos] nos viam, eles faziam ouvir barulhos desagradáveis que mostravam que eles nos odiavam e também que estavam furiosos por os ver vivos.<sup>1</sup>

Na França hexagonal, convoca-se hoje o universalismo<sup>2</sup> em todo tipo de circunstâncias. A constante evocação de que existem traços irreduzíveis da vida humana, independentemente de qualquer condicionamento local e cultural tem muitas vezes um só tipo de objetivo: a guerra contra o comunitarismo. Ou ainda contra o mal identitário. Contra o multiculturalismo. Contra o narcisismo das culturas neoliberais. Contra o fanatismo religioso. Contra o véu e o Islã. Contra o suposto racismo dos antirracistas. Contra a escrita (inclusiva), contra as palavras (interseccionalidade, «racializado»...). Contra os Estados-Unidos. Contra as expressões de alegria nas finais de futebol. As cenas são múltiplas, disparatadas. E, em cada uma delas, o termo «universal» é brandido como um estandarte. É preciso combater o de perigo do deslocamento, as ameaças presumidas da separação.

A ideia do universalismo se expõe, entretanto, em uma outra cena, que pode parecer menos submetida às paixões mediáticas: a das artes e da cultura. Os lugares da arte são aqueles do espírito – «A coisa mais bem partilhada do mundo»<sup>3NdT</sup>. Ser humano, é sempre sê-lo totalmente; a humanidade, tal como a pensamos a partir de Descartes, é uma, apesar das diferenças. No entanto, há mais de dois anos, na França, um mundo das artes e da cultura deve enfrentar, ele também, a palavra venenosa que separa e que divide. O debate sobre as restituições obras de arte espoliadas durante a colonização introduz o vírus da separação no mundo do espírito. Devolver a cada um o que é de cada um. Não se corta em pedaços a essência imaterial da humanidade. Fazê-lo é impedir-se de produzir enunciados de verdades partilhadas. Pior ainda, é renunciar ao discurso de uma emancipação comum. Alimentar pulsões tribais contra a paciente elevação do trabalho e da cultura.

---

1 Amos Tutuola (1953), *L'ivrogne dans la brousse*. Paris : Gallimard, p. 115

2 O universalismo ao qual aqui me refiro é o universalismo moderno, oriundo da tradição racionalista cartesiana e das Luzes: a concepção segundo a qual existem traços irreduzíveis da vida e da espécie humanas independentes de qualquer condicionamento local e cultural, de que se implica o caráter necessariamente «universal» de nossos imperativos morais e jurídicos. Assim, nesse artigo, o universalismo é definido como o discurso do universal. Ver Bill Ashcroft, Gareth Griffiths e Helen Tiffin (2007), *Post-Colonial Studies. The Key Concepts*. London/New York: Routledge, p. 216-218.

3 <sup>NdT</sup> Alusão à famosa frase de Descartes, no *Discurso sobre o método*: «O bom senso é a coisa mais bem partilhada do mundo: pois cada um pensa dele ser tão bem provido que mesmo aqueles que são os mais difíceis de serem contentados em todo o resto, não têm costume de desejar tê-lo mais do que têm.» (*Discurso sobre o método*, Parte I.)

Entretanto, os termos «universal» e «universalismo» por vezes engasgam na garganta e escapam. Esvaziados de qualquer conteúdo, arrastados pelas múltiplas controvérsias sobre identidade que não poupam o mundo da arte, o que ainda resta da tradição moderna é frequentemente mobilizado sob um modo encantatório. O léxico da universalidade então se perde na imensa selva, como bêbado do romance de Amos Tutuola – consolidando os códigos de discurso de ódio ou repetindo, inconscientemente ou não, tropos identitários. Na selva, os seres e as coisas estão «tomados por aquilo que pretendem ser, mas que não são em nada»<sup>4</sup>.

É sabido: a nossa é uma época da recuperação e da distorção. As palavras, mastigadas e remastigadas na boca, acabam por significar aquilo contra o que, justamente, elas haviam sido forjadas. Na França, os usos contemporâneos do termo «universalismo» são por vezes falseados, deturpados. Decerto se dirá que não se deve misturar o sentido próprio e o uso. Mas o que importa mostrar é como os usos, múltiplos e contraditórios, da ideia de universalismo de fato informam sobre seus sentidos, igualmente múltiplos. De um ponto de vista ético, o universalismo é uma noção intrinsecamente conflituosa<sup>5</sup>, que sustenta tanto os discursos de unidade quanto as palavras de desunião. E, por mais imaterial que seja o mundo do espírito, nele os antagonismos explodem com grande barulho, se politizam e, por vezes, se extraviam. É preciso, pois, acertar o passo com o bêbado do vinho de palma e abrir caminho em uma selva tão densa – «floresta sem fim»<sup>6</sup> – onde o «universalismo» por vezes se desprende, por vezes descarrilha, testemunhando uma violência e uma esperança políticas que se enfrentam e não dialogam.

## Universalidade e inospitalidade

Então nós nos pusemos a andar por uma nova parte da selva, mas imaginem que não havia a menor estrada que se pudesse seguir através dessa parte da selva.<sup>7</sup>

---

4 Achille Mbembé (2013) *Critique de la raison nègre*. Paris : La Découverte.

5 É precisamente o que, convocando Judith Butler, nos mostra Étienne Balibar (2016) em *Des universels. Essais et conférences*. Paris: Galilée.

6 A. Tutuola, *L'ivrogne dans la brousse*, op. cit., p. 29.

7 Id., p. 58.

## Na selva do «museu universal»

As ideias de universal ou universalismo foram sistematicamente mobilizadas para se opor às conclusões do relatório Savoy-Sarr sobre as «restituições», de novembro de 2018, que, encomendado pelo presidente Emmanuel Macron, defendia o retorno ao seu lugar de origem do patrimônio africano.<sup>8</sup> Condenou-se a política de restituição por romper um ideal, o do «museu universal», heterotopia onde as culturas podem entrar pacificamente em diálogo, onde o espírito humano pode se reintegrar em sua unidade.

Em 2002, dezenove instituições museológicas do hemisfério norte redigiram uma «Declaração sobre a importância e o valor dos museus universais».<sup>9</sup> Esta declaração pretendia produzir uma voz comum para os museus. Ela visava «reiterar a importância, no mundo moderno, dos museus universais, que podem se constituir em espaços emblemáticos de uma nova era das Luzes, somente ela suscetível de permitir uma análise cultural comparada das obras de arte»<sup>10</sup>. Geoffrey Lewis relembra, em *Les Nouvelles de l'ICOM* (Conseil international des musées) de 2004, que esta declaração tinha essencialmente por objetivo «garantir melhor a imunidade face às demandas de restituição de objetos pertencentes a coleções desses museus».<sup>11</sup> O argumento universalista foi utilizado a título preventivo para bloquear as demandas de devolução das obras de arte.

O interesse dessa declaração supera de muito o debate acerca das restituições e desenvolve uma compreensão do universal que segue pelo menos cinco linhas diretrizes. Primeiramente, fazendo do museu a casa do universal onde, ao entrarem em contato umas com as outras, as culturas

---

8 Felwine Saar e Bénédicte Savoy (2018), *Restituer le patrimoine africain*. Paris : Philippe Rey/Seuil. Quanto às oposições, pode-se remeter, por exemplo, aos seguintes artigos: Jean-Jacques Aillagon, « Les musées ont vocation à conserver leurs œuvres d'art africaines », *Le Figaro*, 23 novembre 2018 ; interview de Stéphane Martin, « Il y a d'autres voies que celles de la restitution », *Le Figaro*, 25 novembre 2018 ; Nicolas Baverez, « Malraux, reviens ! », *Le Point*, 11 décembre 2018.

9 A integralidade do texto dessa declaração, seguido das reflexões de alguns signatários está disponível em *Les Nouvelles de l'ICOM*, vol, 57, n° 1, 2004 ([www.icom-musees.fr](http://www.icom-musees.fr)).

10 Christopher R. Marshall, «Faire crier les pierres: les musées contemporains face au décalage de la culture», *Diogenes*, n° 231, 2010/3, p. 53.

11 Geoffrey Lewis, «Le musée universel: un cas à part», *Les Nouvelles de l'ICOM*, vol. 57, no 1, 2004, p. 3.

descobrem sua singularidade, essa declaração convoca toda uma história filosófica e intelectual que se enraíza no ideal enciclopédico e de emancipação promovido pelas Luzes. Em seguida, o «museu universal» mobiliza uma filosofia estética bem específica: um museu é universal na medida em que garante a «admiração universal» das obras de arte. Tais museus permitem a única experiência estética verdadeira – a do belo, ou seja, «do que agrada universalmente sem conceito» (Kant). Nessa declaração, a ideia de universal se desenvolve igualmente em um nível axiológico. Ser exposto nesses museus é uma garantia de valor, capaz de assegurar a inscrição dos objetos, das obras no patrimônio mundial da humanidade. Além disso, o universal do «museu universal» possui uma dupla conotação, qualitativa e quantitativa: é universal o que garante acessibilidade ao maior número de pessoas. O espaço do «museu universal» permite pôr as obras à disposição de um amplo público, vindo de todo o mundo. Por fim, a «universalidade» do museu universal deve ser entendida em um sentido ético, ou mesmo político: esses espaços se dirigem não «aos habitantes de uma só nação» (franceses, beninenses...) mas aos cidadãos do mundo.

O «museu universal» define um espaço *particular* desse mundo, que é o acolhimento da totalidade do mundo: ele atualiza a unidade do mundo, ao colocar a diversidade dos elementos que o compõem em relação. Deve-se entender por «mundo», aqui, um todo que se concretiza por meio de uma multiplicidade de culturas, de produções humanas, de formas de vida. A universalidade do museu universal não é abstrata, ela é inscrição e acolhimento: ser desse mundo e aberto à sua totalidade, sem exceções. O museu universal apresenta uma concepção encarnada de universalidade, que repousa sobre o princípio do cosmopolitismo.

Esse princípio deve ser compreendido de duas maneiras: de um ponto de vista político, ele promove a unidade do mundo, contra o arbitrário das fronteiras e dos nacionalismos homicidas, que dividem e fraturam. De um ponto de vista moral, ou mesmo metafísico, para retomar as análises de Valérie Gérard, ele descreve o homem como cidadão do mundo, precisamente porque ele é do mundo, deste mundo.<sup>12</sup>

O museu universal é acolhimento: ele defende uma hospitalidade viva. Limitá-la se constituiria em uma violência. Esse museu abre suas portas a

---

12 Valérie Gérard (2005/1), «Être citoyen du monde», *Tumultes*, no 24, p. 13-14.

todos os humanos, a todos os objetos, de onde quer que venham. Mais ainda, ele relembra o próprio de todo devir humano: a passagem, a travessia. Ser do mundo é, primeiramente e de maneira essencial, circular, estar em movimento, jamais ser determinado e entravado pelas fronteiras da pátria, do Estado-nação, que produzem exclusão.

Na declaração do «museu universal», o enunciado do universal não é produzido por um particular que estende indevidamente, generalizando-os, seus atributos a todos os outros. Ele é sustentado por um particular que se abre a todos os outros e que, aceitando ser afetado por eles, os recebe, sem distinção.

### Os lugares da inospitalidade

Confrontada a essa ideia de universalidade, a demanda de «restituição» das obras de arte espoliadas durante a colonização aparece como uma dupla regressão, moral e política. Restituir é devolver à pátria, devolver o particular ao particular. Opor à ética da hospitalidade as dinâmicas do fechamento. Consolidar a arbitrariedade das fronteiras. Contra o movimento, fetichizar os lugares de origem. E, pior, satisfazer os narcisismos feridos daquelas e daqueles que remoem velharias da memória, da lei das armas e do passado colonial.

A maneira pela qual a ideia de universalidade se declina na declaração de 2002 sobre o «museu universal» foi explicitamente retomada, retraduzida e reativada para desqualificar, após o relatório Savoy-Sarr, qualquer política de «restituição patrimonial». Essa política é julgada reacionária – opondo afetos chauvinistas e revanchistas à consciência transparente da unidade do mundo. Opera-se, assim, um salto na desrazão, em que as imagens e argumentos se invertem, se esgotam, se combinam de novas maneiras, brandindo fantasmas e simulacros, alimentando preconceitos e divagações.

Na selva do romance de Amos Tutuola, o belo desconhecido se transforma em crânio saltitante, e os mortos andam recuando. Como na Vila-dos-Mortos<sup>13</sup>, alguma coisa parece, no entanto, funcionar mal nesse uso do universal, que é sistematicamente oposto ao princípio da restituição. E,

---

13 Tutuola, *L'ivrogne dans la brousse*, op. cit., p. 108 e seg.

efetivamente, o sofisma pode ser facilmente detectado. Restituir à África o patrimônio africano espoliado que se encontra na França é retirá-lo do mundo: ora, a África sendo desse mundo, restituir o patrimônio africano aos africanos é deles retirá-lo! Pois, ainda que eles sejam desse mundo, eles não têm o poder de fazer mundo, isto é, a possibilidade de acolher a totalidade do mundo, sem exceção, de ser o lugar particular onde o mais diferente se torna o mais familiar, de afirmar a unidade do mundo colocando em relação cada um de seus elementos.

Na África, a totalidade do mundo não é acessível aos cidadãos do mundo, ela não pode ser, nem admirada, nem contemplada pelo maior número. As riquezas artísticas africanas, elas próprias, aí se encontram desvalorizadas, elas nada significam fora do doce comércio das artes. Pois a África é, por excelência, o continente da inospitalidade.

Os argumentos contra a restituição do patrimônio africano e os usos do universal que eles convocam produzem uma verdadeira retórica contrária às restituições. Mas fabricam, igualmente, um discurso sobre a África que decreta a inospitalidade fundamental do continente. É impossível, para a África, fazer mundo e estabelecer-se como sendo desse mundo.

Esses discursos repetem os relatos que atravessam o que o filósofo Valentin-Yves Mudimbe chamou de «biblioteca colonial»<sup>14</sup>. Relatos que contribuíram para forjar a matriz conceitual a partir da qual uma certa ideia da África pôde se formar: a África é o negativo da Europa e, para ser salva de si mesma, de sua irreduzível diferença, deve ser convertida por seu outro, o Ocidente. No museu universal, os objetos africanos, uma vez realocados, são salvos de sua particularidade e se tornam um reflexo da totalidade do mundo.

Esse universal que é oposto às dinâmicas de restituição define um universalismo que marca, segundo Souleymane Bachir Diagne, «a posição daquele que declara universal sua própria particularidade, dizendo: “Tenho a

---

14 Valentin-Yves Mudimbe (1994), *The Idea of Africa: Philosophy, and the Order of Knowledge*. London: James Currey, p. xii: «The intellectual space covered outlines Africa as a paradigm of difference. [...] Exploiting travelers' and explorer's writings, at the end of the nineteenth century a "colonial library" begins to take shape. It represents a body of knowledge constructed with the explicit purpose of faithfully translating and deciphering the African Object. Indeed, it fulfilled a political project in which, supposedly, the object unveils its being, its secrets, and its potential to a master who could, finally, domesticate it.»

particularidade de ser universal”»<sup>15</sup>. Há, assim, particularidades universais e outras cujo destino é permanecer particulares. E acontece que as primeiras fixam o destino das segundas.

No coração desse uso do universalismo, se infiltra uma figura de retórica: uma sinédoque muito particular, em que a parte é tomada pelo todo. As partes «Ocidente/Europa/França» significam o todo, vale dizer, o «mundo». Ora, é precisamente esse uso da sinédoque do universal que deve ser contestado. Face a ele, a ideia de restituição pode receber um sentido filosófico radical, que excede a questão dos artefatos e dos objetos. Restituir é contestar esse uso da sinédoque do universal. Restituir é devolver o mundo ao mundo – isso é, reconhecer que todas as partes do mundo têm o poder de fazer mundo.

Não se tratam aqui de simples fórmulas, que poderiam soar como más tautologias. Essas proposições devem, antes, lembrar os numerosos debates que vêm se travando na França há mais de meio século, e que se inscrevem no contexto das decolonizações ou da história francesa pós-colonial. Debates que propuseram concepções opostas de universal, onde a cada vez estão em jogo maneiras de pensar a unidade do mundo que são concorrentes e que entram em conflito.

### **Devolver o mundo ao mundo**

Então nós entramos no país de meu pai e nenhum ser nocivo ou mau apareceu novamente.<sup>16</sup> (*Paris, 1956*)

Uma história de debates sobre o universal raramente ganha destaque na França. Aquele que a conhece um pouco tem a impressão de que, a cada nova polêmica sobre a identidade, insiste-se um pouco mais na vã repetição dos problemas que já foram resolvidos. Como se a memória de certos debates houvesse sido apagada, deixando tristemente em seu lugar o zumbido contínuo da controvérsia.

---

15 Souleymane Bachir Diagne & Jean-Loup Amselle (2018), *En quête de l’Afrique(s). Universalisme et pensée décoloniale*. Paris: Albin Michel, p. 68-69.

16 A. Tutuola, *L’ivrogne dans la brousse*, op. cit., p. 13

Ora, há um pouco mais de sessenta anos, tiveram lugar em Paris debates em que concepções opostas do universal foram explicitamente confrontadas: na Sorbonne, em 1956, quando do primeiro Congresso internacional de escritores e artistas negros.

A Conferência de Bandung de 1955 constituiu-se em um acontecimento político para todos os povos não-europeus. O Congresso de 1956 foi um de seus grandes eventos culturais, precedendo de apenas alguns anos as independências africanas. Em 1956 deu-se o «Congresso Mundial dos Homens de Cultura».<sup>17</sup> Deve-se ler – escutar – o discurso de abertura desse Congresso, pronunciado por Alioune Diop, organizador desses encontros e fundador de *Présence africaine*, revista e editora: e ele pode ser visto como uma resposta, cinquenta anos mais cedo, à «Declaração sobre a importância e o valor dos museus universais», de 2002. Este discurso opera uma desmontagem que visa o uso da sinédoque do universal. Gostaria de insistir sobre quatro pontos desse discurso.

Primeiramente, sua dimensão institucional. Alioune Diop relembra, no início de sua alocução, que é na Sorbonne que se reúne o mundo intelectual negro. Paris, «templo do pensamento e da arte do Ocidente»; Sorbonne, «símbolo da razão».<sup>18</sup> A Sorbonne é essa instituição onde se pode ouvir a razão, isso é, confrontar as razões e, portanto, colocar o universalismo em debate.

Em seguida, sua dimensão política. É de cultura que o mundo intelectual negro fala na Sorbonne. E a questão cultural é uma questão política. Defender a cultura negra é «repelir a assimilação», esse «tipo de relação humana imposta pela colonização»<sup>19</sup> – o que não significa «isolar-se em sua própria cultura». Uma expressão do poeta Léopold Sédar Senghor permite resumir essa ideia de Alioune Diop em uma fórmula breve e cruel: «Assimilar, não ser assimilados»<sup>20</sup>. Recusar a assimilação a um modelo dominante que se apresenta como universal não é defender o retraimento chauvinista, é configurar outros lugares de hospitalidade, de acolhida – esses lugares não sendo exclusivamente europeus.

---

17 Alioune Diop (19956), «Discours d'ouverture», *Présence africaine*, «Le 1<sup>er</sup> Congrès international des écrivains et artistes noirs», n° 3-4-5, p. 11.

18 Ibid., p. 11.

19 A. Diop, «Discours d'ouverture», op. cit., p. 164

20 Léopold Sédar Senghor (1964), «Vues sur l'Afrique noire ou assimiler, non être assimilés», *Liberté 1. Négritude et humanisme*. Paris: Seuil, p. 39-69.

Esse último ponto permite sublinhar o engajamento cultural do texto. Para «repelir a assimilação», é preciso assegurar, diz-nos Diop, «a difusão das obras da cultura negra» – essa difusão sendo a melhor chance de futuro que se possa oferecer a essas culturas: «Nossa herança, codificada e mumificada para os museus e curiosos da Europa, não pode servir convenientemente. Os clássicos de um povo precisam ser reatualizados e, portanto, repensados, reinterpretados a cada geração. Assim deve se dar com os nossos.»<sup>21</sup> Difundir a herança negra para revitalizá-la é arrancá-la da maneira pela qual foi codificada e mumificada pelas instituições museológicas e pelos etnólogos. A revitalização da cultura reclama, de direito, a restituição. O discurso de abertura do Congresso de 1956 não convoca a ideia de restituição. No entanto, ele opera uma crítica implícita da universalidade do «museu universal». Tal instituição não permite o diálogo das culturas, pois fecha as portas aos múltiplos jogos de interpretação. O escultor e pintor nigeriano, Ben Enwonwu, igualmente presente ao Congresso de 1956, levanta explicitamente, em sua comunicação, a questão do retorno das obras de arte espoliadas.<sup>22</sup> Como Alioune Diop, ele insiste sobre o problema dos lugares de interpretação: não é dada a nenhum africano sobre o continente a possibilidade de julgar, de produzir uma rede original de significações para a própria arte africana.<sup>23</sup> Além disso, se a exposição de obras de arte africanas nos museus europeus permitiu a revitalização da arte europeia, mas a mediocridade das obras europeias que circulam pelo continente africano nada permite.<sup>24</sup>

Cabe, assim, insistir sobre um último ponto importante do discurso e Alioune Diop. Para este último, a revitalização das culturas negras marcadas pela «noite colonial» deve tornar possível a «exploração de novos universos nascidos do encontro dos povos»<sup>25</sup>. Essa revitalização afirma um

---

21 A. Diop, «Discours d’ouverture», op. cit., p. 16.

22 Ben Enwonwu (1956), Problems of the African Artist Today, *Présence Africaine*, op. cit., p. 147-178.

23 Ibid., p. 117: While Europeans are the best judges of their own art, and no one argues about this fact, the African does not even have a chance to play an equally important part in judging his art, let alone his justifiable claim if he chooses to make one, that he is the best judge of his own art.»

24 Ibid., p. 176: «And while Europe can be proud to possess some of the very best sculptures from Africa among museums and private collectors, Africa can only be given the poorest examples of English art particularly, and the second-rate of other works of art from Europe.»

25 A. Diop, «Discours d’ouverture», op. cit., p. 15.

novo discurso sobre o universal que entra em conflito com a ideia de que caiba à Europa ser o sujeito privilegiado dessa enunciação. A ideia de restituição, condição para qualquer revitalização cultural, dá corpo a uma nova enunciação do universal, formulada pelo mundo negro e respondendo ao imperativo político da descolonização.

As palavras de Diop nesse discurso de abertura do Congresso de 1956 fazem eco às múltiplas vozes da *negritude* durante toda a segunda metade do século XX. A tarefa teórica e poética desses pensamentos consistiu em desmascarar a sinédoque que se abriga no âmago dos enunciados pretensamente universais, e em prevenir seus efeitos políticos.<sup>26</sup> Seguindo esse caminho, as correntes da *negritude* participaram da elaboração de uma nova enunciação do universal, distinta das posturas dominantes, impostas aos mundos não-europeus.

Assim, as afirmações de diferença e identidade dos pensadores da *negritude* não engendram a separação. Elas visam, sobretudo, a multiplicar os lugares de enunciação do universal. Identificar outro lugares desse mundo que podem se constituir em espaços de hospitalidade e de acolhida para a totalidade do mundo, sem exceção.

Ali onde a colonização significava a monopolização do mundo por alguns, o imperativo da descolonização exige que se devolva o mundo ao mundo, que se dê a cada parte do mundo a possibilidade de acolher o mundo, de fazer mundo. «Assimilar, não ser assimilados», como corolário do ato de restituir.

### **Conflitos do universal, conflitos de mundos**

Na cena do Congresso de 1956, dedicado às questões culturais negras, uma outra história do universal é contada. Ela não opõe o obscurantismo de reivindicações particulares à consciência luminosa da unidade do mundo, ela põe em conflito concepções políticas e éticas do universal que são irredutíveis. Isso pode parecer paradoxal. Para entendê-lo, é preciso retomar as análises de E. Balibar, partindo de sua leitura de Hegel.

---

26 Gary Wilder (2015), *Freedom time: Negritude, Decolonization, and the Future of the World*. Durham/London: Duke university Press.

Não há qualquer enunciação do universal que seja «absoluta, independente de seu lugar, de seu tempo, de suas condições, logo, de suas determinações»<sup>27</sup>. O universal não existe fora de sua enunciação. Nesse sentido, a enunciação do universal é sempre o produto de um discurso particular, que o limita. E, ao limitá-lo, ela produz exclusão, exclusão de outros particulares. A enunciação do universal é sempre conflituosa. E os pensamentos negros que se exprimiram no Congresso de 1956 deram corpo a essa forma conflituosa das enunciações da universalidade: o universal conquistador do projeto colonial, por um lado, forçando sua assimilação pela totalidade do mundo, o universal parasita dos corpos negros, por outro, instalados nas bordas do mundo.

De um ponto de vista político, vozes conquistadoras e palavras parasitas não produzem as mesmas narrações, não engendram as mesmas partilhas do mundo. A filósofa Eleni Varikas mostra como a experiência do pária – do «rebotalho do mundo», daquele a quem se contesta possibilidade de dizer alguma coisa sobre a totalidade do mundo, porque ele não conta em nada nesse mundo – joga luz sobre «uma dupla genealogia do universalismo»<sup>28</sup>: aquela que conta a história de uma dominação, e aquela que descreve uma dinâmica de esperança, apelando para uma transformação efetiva, material e histórica de um lugar particular do mundo, ou de sua totalidade. Essa dupla genealogia determina duas maneiras opostas de fazer mundo. Em um caso, o poder de fazer mundo é exercido por alguns poucos e exclui todos os outros. Em outro caso, ele pertence a todos e busca não excluir ninguém. Nos dois casos, as enunciações do universal não se comunicam e, ainda que conscientes de sua insuficiência radical, continuam a produzir seus próprios gestos de exclusão. De um ponto de vista político, a enunciação do universal pode ser pacífica, mas ela jamais é pacificadora, nem pacificada.

Convocar um discurso pretensamente universal exige sempre que se pergunte: «quem fala?» Não se pode especificar o conteúdo do discurso que se pretende universal enquanto não se identificam o sujeito, os lugares, a carne, a história partir dos quais ele é enunciado. Nesse sentido, atrás da questão do universal se abriga sempre aquela da identidade, isso é, a da identificação do sujeito que fala, que toma a iniciativa de começar um rela-

---

27 E. Balibar, *Des universels*, op. cit., p. 76.

28 Ibid. Cf. Eleni Varikas (2007), *Les rebuts du monde. Figures du paria*. Paris: Stock.



to e de configurar um mundo. As reflexões sobre o universalismo esbarram em uma dificuldade constitutiva e insuperável: o universal é sempre limitado pela situação daquele que o enuncia.

Ter a medida dessa dificuldade é compreender que a questão política de nosso tempo não pode ser «Será preciso reabilitar o universalismo moderno contra o assalto das identidades?» mas, mais simplesmente e, talvez, mais radicalmente: «Em que mundo queremos habitar?»

Este é um artigo publicado em acesso aberto sob uma licença Creative Commons

