SOCIEDADE e ESTADO

ISSN 0102-3792

revolução, modernidade e crise

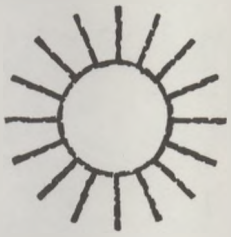
VOLUME VI • NÚMERO 1 • JANEIRO/JUNHO DE 1991

SOCIEDADE e ESTADO
Revista semestral de Sociologia
Volume VI, n. 1, janeiro/junho 1991

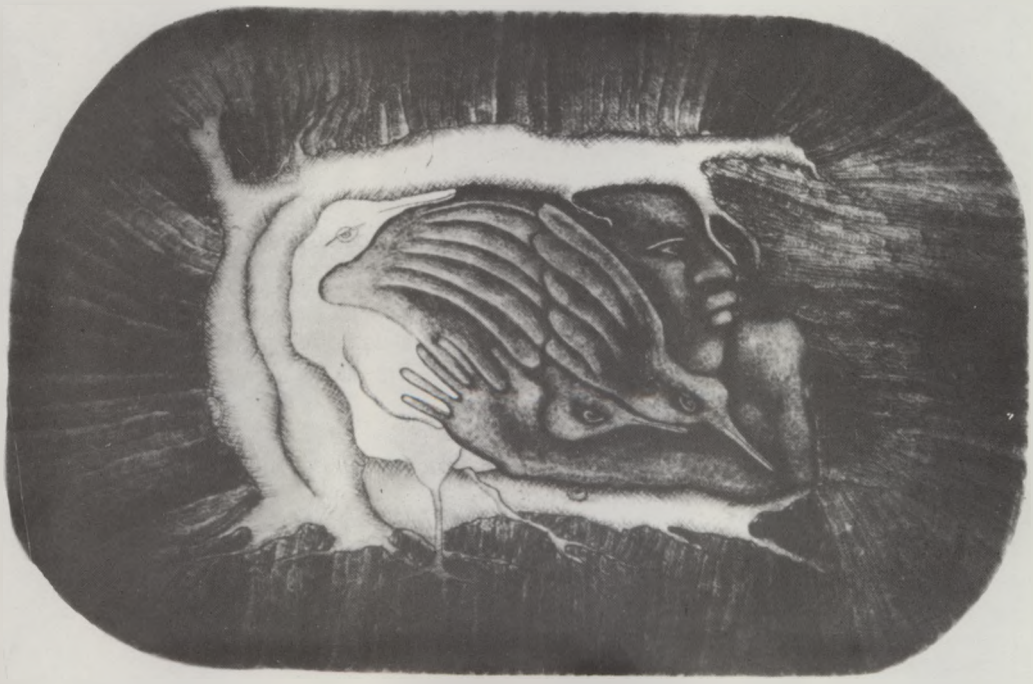
Impresso no Brasil
sob a responsabilidade do
Departamento de Sociologia da Universidade de Brasília
Campus Universitário - Asa Norte
70910 Brasília - Distrito Federal

Ilustração
Cristina Carvalheira
Homem Natureza II
(Gravura em metal - água forte/água
- tinta/ponta seca - 29,7x19cm)
Capa:
Luís Eduardo Resende

SOCIEDADE e ESTADO



revolução, modernidade e crise



VOLUME IV • NÚMERO 1 • JANEIRO/JUNHO DE 1991
ISSN 0102-3792

Ficha Catalográfica
elaborada pela Biblioteca Central da Univerdade de Brasília

Sociedade e Estado: revista semestral de Sociologia
S678e da UnB. VI (1) – jan./jun. 1991 – Brasília.
semestral.

1. Estado – Política. 2. Revolução 3. Modernidade.
4. Crise nas Ciências Sociais.

II. Universidade de Brasília. III. Título.

Pede-se permuta. On demande l'échange. Piedse permuta. Si richiede lo scambio. Man bittet un Amstansch. Intershango dezita. We ask for excheange.

SOCIEDADE E ESTADO – v. VI – n 1 – jan./jun. 1991

SUMÁRIO

Apresentação 5
Extrato dos Anais do Seminário "Condições Sociais da Produção do Conhecimento" 7

ARTIGOS

Fim da modernidade? Algumas razões da perda de sentido nas ciências sociais. 39
– Alain Caillé
La revolución como problema teórico. 59
– Ludolfo Paramio
Participação dos trabalhadores em um país socialista. 87
– Witold Morawski
Formas de emprego e exclusão social: algumas conjecturas a propósito dos anos 90 na América Latina..... 105
– Bruno Lautier
Tradição e neo-modernidade na América Latina: etnicidade e gênero 125
– Lia Zanotta Machado
O teorema da modernização em Euclides da Cunha e a construção do homem e do espaço político brasileiro. 151
– Lúcio de Brito Castelo Branco

NOTAS DE PESQUISA

Condições Sociais de Produção do Conhecimento..... 167
– Ana Maria Fernandes, Fernanda Sobral e João Gabriel Lima Cruz Teixeira

RESENHAS

Hello Brasil! Notas de um psicanalista europeu viajando ao Brasil, de Contardo Calligaris..... 179
– Roberto S. C. Moreira
A teoria da sociedade em Freud, de João Gabriel L.C. Teixeira.. 182
– Maria Lúcia de Santana Braga
A máquina de fazer deuses, de Serge Moscovici 184
– Elvea Elena Jiménez M.

APRESENTAÇÃO

Neste número ressaltam-se três questões centrais.

A primeira refere-se à crise nas Ciências Sociais, com ênfase na Sociologia, presente nos anais do Seminário Sobre Condições Sociais da Produção do Conhecimento, patrocinado pelo CNPq, dos quais foram extraídas as intervenções de Vilma Figueiredo (UnB), Elisa Reis (IUPERJ) e Juarez Brandão Lopes (Unicamp). Figueiredo aborda o tema sob três aspectos: a relação do campo epistemológico e o conhecimento sistemático, as razões das dificuldades de se descartarem hipóteses e, finalmente, a relação saber-poder, os dois últimos, especificamente, na área da Sociologia. Brandão Lopes faz uma comparação entre a produção sociológica dos anos 1950/1960 e a recente (década de 80), acentuando sobretudo as suas diferenças, não apenas em termos do volume da produção, como também das suas características. Finalmente, Reis faz um retrato do campo da produção sociológica, hoje, no Brasil, chamando atenção para três de suas características: ensaísmo, antiempirismo e criticismo.

O Seminário supra citado está inserido em uma pesquisa coletiva que o Departamento de Sociologia da UnB desenvolve atualmente sob coordenação de Ana Maria Fernandes e João Gabriel L.C. Teixeira, cujo projeto encontra-se reproduzido, parcialmente, na secção – Notas de Pesquisa.

O artigo de Alain Caillé, convidado, especialmente extraído de sua tese de doutorado – Miséres et splendeurs des Sciences Sociales – também trata da problemática, ou crise, das Ciências Sociais. Porém, se as intervenções recolhidas do Seminário sinalizam mais a problemática no Brasil, o artigo do diretor do MAUSS enfatiza os limites dos quatro axiomas sobre os quais se acenta o discurso das Ciências Sociais: interesse, racionalidade, indivíduo e evolução. O mais interessante, porém, é que para Caillé a crise nas Ciências Sociais é uma das manifestações da crise de modernidade.

Esse termo também se encontra presente, porém de forma distinta, nos artigos de Lúcio Castelo Branco e Lia Zanotta, formando o segundo campo temático deste número. Ambos preocupados com a sim-

biose formadora de nossa hodiernidade que se enraiza em um passado recente, como camadas que se interpenetram em dimensões diferenciadas. O segundo nos interstícios das relações de gênero e étnicas, e o primeiro, na obra de Euclides da Cunha. O primeiro no espaço do Brasil, e o segundo no terreno latinoamericano.

Aliás, América Latina é o espaço privilegiado por Bruno Lautier, professor no IEDES – Paris, para pesquisar o processo de exclusão social que decorre simutaneamente das mudanças no mundo do trabalho e da política, concluindo com a possível inviabilidade de uma política liberalizante no quadro democrático. Se Lautier está preocupado com a exclusão dos "trabalhadores-cidadãos", Witold está inversamente interessado nas suas formas de participação social e política. Diferença que decorre, em parte, dos objetos de pesquisa (e enfoque teórico) e, em parte, dos espaços de observação: o professor polonês demanda sobre o seu problema no quadro do "socialismo real", demandando-se sobre a sua possibilidade de vir a criar uma ordem democrática e liberal.

A revolução não é mais um problema, questão "demodé", dizia Weffort. Assim não pensa o cientista político espanhol, autor do artigo que define a terceira grande questão deste número de Sociedade e Estado. Paramio, nosso segundo artigo convidado, reflete sobre as possibilidades de uma teoria estrutural da revolução, demonstrando que o poder é fundamentalmente o uso estratégico do controle de recursos. Assim, os seus elementos fundantes, e as modernas teorias das ciências políticas e da sociologia, devem ser articulados para ampliar, as possibilidades de explicar os movimentos revolucionários e as mudanças sociais no mundo contemporâneo.

Como este é o último número em que participo como coordenador, após mais de três anos, a maioria dos quais ao lado de Maria Lúcia Maciel, aproveito para agradecer aos membros dos Conselhos Editorial e de Pareceristas e a todos os colaboradores, sem os quais seria impossível manter vivo este projeto.

Elimar Pinheiro do Nascimento

EXTRATO DOS ANAIS DO SEMINÁRIO: "CONDIÇÕES SOCIAIS DE PRODUÇÃO DE CONHECIMENTO CIENTÍFICO"

TEMA: Campos Epistemológicos e Produção do Conhecimento

JOÃO GABRIEL: No escopo do projeto foram escolhidas três áreas ou três campos específicos do conhecimento ou seja a Sociologia, a Economia e a Biologia Molecular enquanto campos epistemológicos ou campos científicos, nos quais concentraríamos o tema de nossa pesquisa, nesses dois primeiros anos de sua realização. Com isso quero dizer que estamos prevendo e planejando estender esse projeto de pesquisa a outras áreas do conhecimento e assim tentando montar um mapa das condições e dos problemas específicos de várias outras áreas do conhecimento científico.

Talvez valesse a pena explicar porque escolhemos essas três áreas para dar início às nossas atividades e poderíamos dizer primeiro que em relação à Sociologia, obviamente, foi devido à proximidade que temos com a prática científica e específica da Sociologia, e porque no Departamento de Sociologia já existe uma certa tradição de produção de conhecimento na área de Sociologia da Ciência. Com relação à Economia a escolha foi realizada devido a proeminência que os economistas têm tido nos plano de governo, notadamente após a Nova República, quando figuras bastante conhecidas do campo científico da Economia têm participado diretamente das deliberações, da elaboração e execução das políticas do governo. Quer dizer, são profissionais de um campo científico que têm participado diretamente das deliberações do Estado e que podem realmente estabelecer a *priori* uma relação mais nítida entre o saber e o poder. E em relação à Biologia Molecular tal escolha resulta, em parte, de uma curiosidade dos próprios pesquisadores do Departamento de Sociologia, pelo fato de sabermos que se trata de um campo científico que, podemos dizer, com várias ramificações e desdobramentos, representa, hoje, o que existe de mais avançado no desenvol-

vimento científico e tecnológico. Futuramente pretendemos abordar outros campos científicos.

Para a mesa de hoje convidamos cientistas tanto da UnB como de fora da UnB e vamos ter o privilégio de ouvir as palestras ou as apresentações dos professores Dércio Munhoz, da Economia, a quem convido para participar da mesa; Isaac Roitman, da Biologia, e Vilma Figueiredo, do Departamento de Sociologia. Infelizmente não foi possível contar com a participação do professor Wilmar Faria por ele estar participando de uma atividade semelhante no exterior. Gostaria também de convidar o professor Abrantes, do Departamento de Filosofia, que foi escolhido para coordenar essa mesa que discute, hoje, sobre campos epistemológicos e produção de conhecimento.

PAULO ABRANTES: Gostaria de convidar o professor Estêvão a participar da mesa, como nosso convidado especial por seu trabalho na área de epistemologia das Ciências Sociais.
O professor João Gabriel, já apresentou um projeto geral dessa programação e acho que podemos iniciar a apresentação das comunicações; depois teremos um debate. Passo, portanto, a palavra à professora Vilma Figueiredo para dar início.

VILMA FIGUEIREDO: Pelo visto os últimos serão os primeiros. A última convidada será a primeira a falar. Estou dizendo isso porque, como o João Gabriel falou, o Vilmar não pôde estar presente, e fui avisada dessa mesa há pouco tempo. Por causa disso, infelizmente, não terei aqui uma apresentação baseada em artigo, como soe acontecer Espero que vocês sejam benevolentes com as minhas anotações. Antes de iniciar queria dar a minha opinião sobre este projeto que o João Gabriel coordena no Departamento de Sociologia: as Condições Sociais de Produção de Conhecimento Científico e Tecnológico. Este é um tema não exaustivamente trabalhado pela sociologia no Brasil e, a meu ver, além de ser fundamenteal para o desenvolvimento da própria sociologia é muito importante, também, para outras áreas do conhecimento e, especialmente, para as agências de financiamento de pesquisa. Esse tema, como o próprio João Gabriel comentou, tem merecido atenção do Departamento de Sociologia, que tem uma área de pesquisa exatamente sobre sociologia da ciência, que tem produzido teses no mestrado e no doutorado e dado origem a outros projetos. E nessa pequena história me incluo, por exemplo, com meu livro sobre a produção social da tecnologia. Vou fazer anotações muito especiais, não apenas porque isso me foi solicitado pela coordenação, mas também porque não teria tempo de fazer outra coisa que não fosse trazer anotações pessoais. Só espero que vocês não as considerem muito estéreis e que possamos con-

versar um pouco. O tema dessa mesa é o campo epistemológico e a produção de conhecimento.

Separei três itens sobre os quais fiz algumas anotações. O primeiro, é sobre o campo epistemológico e o conhecimento sistemático (a questão do estímulo e do limite do conhecimento). No segundo item, discuto os campos epistemológicos na sociologia e as dificuldades de se descartarem hipóteses. E no terceiro, discuto as dificuldades na proposição de ações, com a pergunta: na sociologia saber também é poder? Esta é uma das questões que vocês, da área de pesquisa, também querem responder.

Passemos, então, ao primeiro item: campo epistemológico e conhecimento sistemático (o problema do estímulo e do limite ao conhecimento). É evidente que a ciência social tem produzido – e os filósofos também – diversas definições do conceito de campo epistemológico, aproximando-o o mais ou menos do conceito de paradigma; mas não quero entrar por aí e só fixaria como campo epistemológico, basicamente, um conjunto de concepções, conceitos e as relações entre eles. Esse campo epistemológico, por um lado, permite que se formule suposições ou hipóteses, que se coloque questões sobre a realidade, estimulando e possibilitando a criação de novos conhecimentos e o refinamento do conhecimento existente. Nesse sentido, é o campo epistemológico que possibilita a produção sistemática de conhecimento. Fora do campo epistemológico, sem apoio do campo epistemológico, não há possibilidade de conhecimento sistemático. Agora, por outro lado, se é o campo epistemológico que possibilita a geração de conhecimento, ele também limita o conhecimento na medida em que impossibilita, ou dificulta em muito, a formulação de problemas que caem fora do seu escopo específico. Bom, essa polarização se refere, obviamente, a uma situação limite. De fato, é sempre possível a ampliação e a reformulação do campo epistemológico a partir do processo incessante de produção do conhecimento e de revitalização ou reformulação dos conceitos a ele associados. Essa possibilidade é dada, naturalmente, pelo teste das hipóteses, tanto pelo rebatimento dos conceitos nos processos reais, quanto pelo confronto do conhecimento gerado a partir de um determinado campo epistemológico com o conhecimento gerado a partir de outros campos epistemológicos; ou por ambos os mecanismos – confronto com a realidade e "checagem" com o conhecimento de outra natureza.

O campo epistemológico cria possibilidade de conhecimento, ao mesmo tempo que limita a possibilidade de produção de conhecimento. Destaco a necessária ampliação ou reformulação do campo epistemológico em função do próprio processo de geração de conhecimento.

Em relação ao segundo item – campos epistemológicos na socio-

logia e dificuldade de se descartarem hipóteses – pode-se observar que no caso dos estudos de estruturas e processos sociais, especificamente no da sociologia científica após o século XIX, não é possível falar da exclusividade de um único campo epitemológico orientando a produção de conhecimento. Entre o funcionalismo e o marxismo, como exemplos polares de campos da sociologia, inúmeros outros permanecem ou se constituem como possibilidades de produção de conhecimento sistemático com características mais ou menos positivistas, ou pós ou pré. Muito já se trabalhou na tentativa de especificar a sociologia enquanto conhecimento e muitas, também, são as constatações de que a sociologia é a ciência de convivência dos paradigmas – no dizer de um nosso colega, que só não está aqui porque não está em Brasília, o Fernando Correia Dias, a Sociologia é a ciência do pluralismo – onde não se consegue descartar radicalmente um em favor do outro. Em termos diversos, na Sociologia tem sido mais fácil formular e comprovar hipóteses do que descartá-las de maneira definitiva, por mais que utilizem estratégias quantitativas, ou outras, de teste. Questões como as relações entre indivíduo e sociedade, as razões de manutenção da ordem social, as condições de transformação do todo social são exemplos de preocupações presentes em quaisquer vertentes da sociologia, recebendo tratamento distinto em cada uma delas, não se podendo garantir, objetivamente, a superioridade de um tratatamento sobre o outro.

O terceiro item é a dificuldade na proposição de ações: na sociologia saber também é poder? Em linhas gerais, a meu ver, a sociologia tem sido muito mais exitosa na descrição e na análise de processos sociais, quaisquer que sejam os parâmetros básicos que as inspirem, do que no fornecimento de estratégias eficazes de ação, quer para transformação quer para manutenção da ordem social. Talvez mais do que em qualquer área do conhecimento, na sociologia fica bastante evidente que explicar é simplificar. E, por derivar automaticamente de uma explicação produzida, uma estratégia de ação tem levado à produção de efeitos não antecipados ou não desejados. O dilema da Sociologia é que a falência da ação, freqüentemente, não autoriza descartar a explicação na qual foi baseada como falsa. Há inúmeras mediações entre concepções, explicações e as ações nelas inspiradas. Estas últimas, sofrem determinações outras, oriundas de interesses concretos de todos aqueles envolvidos na ação. E o problema pode sempre não estar na explicação e sim nas limitações daqueles que agem em nome dela. Este tipo de questão parece ser o caso tão em pauta nas discussões atuais da crise do marxismo. A meu ver, o que seguramente entrou em crise foi o bolchevismo enquanto estratégia de ação para a implementação da liberdade e igualdade imaginada por Marx. A falência do bolchevismo, porém, não infirma, necessária e totalmente, a análise marxista da sociedade capitalista. Poderá, sem dúvida, desafiar o arcabouço teórico e

espistemológico do marxismo, conduzir a maiores precisões, algumas reformulações e ajustes, porém a falência do bolchevismo menos facilmente terá capacidade de descartar o núcleo explicativo fornecido pelo marxismo. A questão da igualdade, por exemplo, no nível analítico é tratada de maneira complexa e no nível prático da ação, freqüentemente aparece confundida com homogeneidade. No dizer, a meu ver pertinente, de C. Meillasoux: "a igualdade, criação permanentemente continuada, não significa todos iguais, conseqüentemente de acordo, mas todos cada vez mais semelhantes, cada vez mais próximos em uma profunda discórdia". Apenas em uma sociedade onde todos estivessem de acordo seria possível testar definitivamente as hipóteses da Sociologia, descartar aquelas sem validade, estabelecer a verdade sobre a estrutura e os processos sociais. Como tal situação de consenso perfeito ou de homogeneidade absoluta, caso fosse viável, significaria, com toda certeza, o fim da Sociologia e, muito provavelmente, o fim da sociedade, acredito ser recomendável aceitarmos as características da sociologia – multiplicidade de paradigmas ou pluralidade de campos, dificuldade de rejeição de hipóteses e, principalmente, sua incapacidade de fornecer caminhos seguros para uma ação sobre a realidade, tanto para a transformação como para a conservação – não como deficiências, mas como o ajuste possível entre o conhecimento e aquilo que se pretende conhecer.

Então, para concluir, acho possível afirmar, que, também na Sociologia, saber é poder, apenas não é poder de estabelecer uma verdade definitiva e um curso garantido de ação.

* * *

TEMA: Histórico, Estudo das Artes e Perspectivas das Condições Sociais de Produção do Conhecimento na Sociologia

ANA MARIA FERNANDES: Vamos dar continuidade ao seminário sobre as Condições Sociais de Produção de Conhecimento, que é o ponto de partida de uma pesquisa que está sendo desenvolvida no Departamento de Sociologia por professores e alunos da pós-graduação e da graduação. Discutiremos as condições sociais de produção de conhecimento em Sociologia. Para tal convidamos o professor Juarez Rubens Brandão Lopes, ex-professor da USP e atualmente professor da UNICAMP, e pesquisador do CEBRAP, e a professora Elisa Reis, atual professora do IUPERJ no Rio de Janeiro. Para começar passo a palavra ao professor Juarez.

JUAREZ BRANDÃO LOPES: Agradeço o convite para participar deste seminario. O assunto que vi no programa era um pouco mais amplo do que o título Condições Sociais de Produção de Conhecimento; falava em histórico, estado das artes e perspectivas das condições sociais de produção de conhecimento da sociologia. Tenho a impressão que vou tocar um pouco em todo ele, menos nas perspectivas, o que talvez possa ficar para o debate.

Quero inicialmente explicar o que pretendo fazer. É alguma coisa bastante subjetiva. Com isso quero, antecipadamente dizer que não é o resultado de uma análise ou de uma pesquisa. O que vou expor é uma coisa que deve estar na cabeça de muita gente mas que, talvez, colocado mais ou menos ordenadamente, sirva como matéria para uma discussão. Trata-se de uma comparação – essa é a vantagem de ter a idade que tenho – entre a sociologia nos anos 50 e 60, e a sociologia, nos anos 80. Claro que uma comparação como esta não envolve uma seletividade muito grande, e como não é o resultado de uma pesquisa, de uma análise cuidadosa, de um exame cuidadoso dos autores, para circunscrevê-la um pouco utilizei parâmetros que compreendem a literatura produzida no final dos anos 50, começo de 1960, além de alguns dos livros que foram publicados após o golpe de Estado de 1964.

Acho que essa observação pode ajudar na discussão porque se poderia pensar, à primeira vista, que as diferenças são marcadas pela ausência do autoritarismo. Embora as pesquisas e as análises tenham sido feitas antes do Golpe de Estado, boa parte desta literatura estava sendo publicada em 64, 65 e 66. Estou pensando, principalmente, na produção de sociólogos paulistas.

O modo como organizei o que queria apresentar foi baseado em alguns dos estudos e análises que considero dentre os melhores daqueles anos e que, obviamente, não é a totalidade da produção paulista e,

realmente, não representa a produção do resto do país, mas isso é justificado pela minha dificuldade de pensar o que estava sendo produzido em Recife, Belo Horizonte e no Sul.

Quero considerar trabalhos tais como o de Florestan Fernandes sobre o negro na sociedade de classe brasileira; o de Maria Silva Carvalho Franco sobre o homem livre na sociedade escravocrata; ou um outro muito menos conhecido, de Mário Wagner Vieira da Cunha, sobre burocratização das empresas industriais; o de Fernando Henrique Cardoso sobre o empresário e o desenvolvimento econômico; o de Octávio Ianni sobre o estado e o desenvolvimento. Colocaria também em uma lista exemplificativa – porque vai ilustrar algumas das coisas que quero anunciar – o de Paul Singer (economista) sobre a evolução urbana e o desenvolvimento econômico no Brasil. Dei exemplos de estudos, mesmo naquela época, mais gerais, que era talvez a média. Entre os estudos localizados, exemplificaria com um trabalho de Antônio Cândido sobre os parceiros do Rio Bonito.

No segundo momento, nos anos 80 (restringindo-me apenas aos últimos 10 anos), passo a citar uma amostra de literatura mais ampla, presente nos concursos tipo Ford – ANPOCS e nos trabalhos apresentados nos Encontros ou publicados nos seus anuários. Centro-me na ANPOCS porque é uma maneira de selecionar uma mostra. Considerando que os anuários passam pelo crivo de uma comissão acadêmica, e é a produção dos jovens. Realmente, o peso é mais para jovens sociólogos, com 30 até 35 anos, que fizeram seu mestrado, fizeram seu doutorado ou estão em doutoramento.

Da mesma forma queria lembra que boa parte dos exemplos que dei sobre os anos 50 e 60, são teses de doutoramento. Não o trabalho que citei do Florestan Fernandes ou o do Mário Wagner Vieira da Cunha, que são trabalhos maduros, no ponto em que o sociólogo já está naquele estágio maduro da sua carreira.

Primeiro darei uma série de características, muito discutíveis, difíceis de se definir com precisão, sobre a produção científica em um momento e a produção científica em outro momento. Faria, depois, algumas reflexões muito rápidas, que seriam mais propriamente sobre as condições sociais de produção de conhecimento ou, pelo menos, que dariam algumas indicações para uma pesquisa mais aprofundada. Sempre de uma maneira genérica.

Estou querendo salientar, e talvez possa me defender na parte da discussão, que muitas das minhas caracterizações vão ser vagas. A primeira, falando sobre os trabalhos dos anos 50 e 60, é que tratam de estudos que chamaria de macrossociológicos, onde o enfoque está nas transformações estruturais da sociedade brasileira. Claro que isso tudo é um pouco vago. O que quer dizer macrossociológico? O que quer dizer estrutural? No entanto, acho que esta característica faz um contraste

com a média das produções mais recentes. Com isso não quero dizer que não houve estudos localizados do tipo do trabalho de Antônio Cândido sobre os parceiros do Rio Bonito, um bairro rural perto de São Manoel no estado de São Paulo. Contudo, acho que qualquer leitura deste livro mostra que ele está analisando, na verdade, um processo de transformação da sociedade caipira. É o estudo de um processo extremamente geral, ou que foi tomado assim. Observe-se que o livro nunca é tomado como um estudo de comunidade. Assim, acredito que muitos dos estudos localizados dessa época tem justamente essa característica.

Existe um forte contraste, entre o que estou chamando de estudos localizados, produzidos entre os anos 50 e 60 e os feitos antes, por exemplo, os estudos dirigidos por Charles Wagley na Bahia, no Nordeste, ou os estudos de Donald Pearson (ou nele inspirados) feitos em São Paulo. Esses foram estudos propriamente localizados; é a tentativa de conhecer em profundidade um local.

Por sua vez, os estudos que no final dos anos 50 e começo dos anos 60, – por exemplo, uma série de pesquisas que foram feitas, com o patrocínio financeiro do Ministério da Educação, sobre as cidades – laboratórios, até participei de uma, sobre Leopoldina e Cataguases, em Minas Gerais – têm uma característica bastante distinta daqueles estudos de comunidades anteriores, são estudos que procuram apanhar no local um processo geral. Muitas das outras coisas que falarei decorre desse esforço, grosseiramente bem sucedido, de buscar as transformações estruturais. Parece-me, inclusive, que havia um uso muito mais freqüente, de uma maneira distinta, do que posso chamar de "estatísticas gerais". Neste sentido, recentemente li um artigo de Maria Valéria Pena, no qual a autora chama a atenção para o fato de como na produção recente está-se deixando de lado os dados produzidos pelos PNADs e pelos diversos censos do IBGE e outros dados dos censos industriais.

Na área de estudos rurais se usou muito, principalmente no começo dos anos 80, o censo agrícola, o censo agropecuário, mas de uma maneira geral. A produção sociológica mais recente tende a focalizar outras técnicas, tende a utilizar mais as entrevistas. Contudo, nesse artigo de Maria Valéria Pena, quando ela diz que a entrevista foi a grande descoberta, a mais recente, está exagerando. Verificando os estudos dos anos 40, naqueles estudos sobre comunidades, a observação participante era usada, mas as entrevistas eram também muito usadas. De qualquer forma, na produção sociológica dos anos 80, a técnica da entrevista em profundidade é realmente uma técnica privilegiada.

Nos anos 50 e 60, usavam-se estatísticas gerais de uma maneira diferente. Hoje são usadas para apontar algo que serve apenas de pano de fundo e imediatamente se passa para um estudo em profundidade com outras técnicas. Antes as estatísticas gerais eram mais usadas, usavam-se

estatísticas de uma maneira mais clássica, "à la Durkheim". Vou dar um exemplo: é um estudo mais antigo, do começo dos anos 50, de Costa Pinto sobre classes sociais no Brasil. É um trabalho baseado em estatísticas censais, inteiramente; os dados são as estatísticas censais.

Voltando àquela questão de macrossociológico, ela tem muito a ver com o tipo de teoria que estava sendo utilizada na época. Os temas escolhidos vão ser, inclusive, bem distintos nas duas épocas. Não há dúvida nenhuma de que há uma produção, usando temas gerais, que era muito mais freqüente. Hoje, nos últimos 10 anos, se busca mais os temas específicos. Os grandes temas dos anos 50 e 60 eram o estado, o empresariado, os sindicatos. E não era um sindicato, era o sindicalismo, o operariado. É claro que esses temas ainda continuam atraindo pesquisadores, mas de uma maneira mais específica e de uma maneira menos globalizante. E sempre são trabalhos mais característicos dos anos 70 do que dos anos 80. A tendência nestes anos foi a de abandonar esses grandes temas, colocados desta forma como estou colocando.

Acho que é inevitável dar o tom valorativo – na minha opinião era melhor, hoje é pior. É evidente que é muito difícil despregar-me da minha geração. Vejo claramente, no entanto, ganhos e perdas ao passar dos grandes temas para os temas específicos, para estudar um movimento social determinado, um sindicato determinado, uma greve, quando cito um trabalho que vocês conhecem é simplesmente porque me ocorre na hora, é só para indicar as características que quero apontar, um trabalho recente que analisa a greve como uma festa. É evidente que ao produzir trabalhos desse tipo, ganha-se alguma coisa e perde-se alguma coisa. O enfoque nas transformações estruturais dependia realmente de um tipo de esquema teórico que era utilizado e da forma de utilizar esse esquema.

Quero salientar também que essa produção dos anos 50 e 60 – estou tomando dez anos também, em torno de 55 a 65 – não tinha uma teoria comum. Talvez uma análise mais aprofundada, mais cuidadosa, possa mostrar que, por baixo de teorias de origem diversa, havia um eixo teórico comum. Isso é polêmico. Diria que existem vertentes aí, desde vertentes funcionalistas, funcionalismo mais parsoniano ou variantes do parsoniano, e vertentes do funcionalismo que vão mais atrás, que se inspiravam diretamente nos clássicos. A influência de Weber em muitos desses trabalhos era saliente. Não quis, expressamente, citar qualquer dos meus trabalhos: neles havia uma influência de Weber maior do que do funcionalismo parsoniano. O trabalho de Mário Wagner Vieira da Cunha é totalmente um exercício de aplicar as teorias weberianas, uma visão weberiana, na análise das empresas industriais. Mas havia, também, vertentes funcionalistas parsonianas e havia diversas variantes de marxismo. Fosse de um lado ou do outro, que esses estudos buscassem as suas inspirações teóricas, tinham um terreno bas-

tante comum. Fossem uma inspiração diretamente marxista, como os trabalhos de doutoramento de vários assistentes de Florestan Fernandes – Octávio Ianni, Fernando Henrique Cardoso – ou fossem uma inspiração weberiana, os resultados de uma pesquisa ou suas interpretações eram entendidas por todos, havia diálogo, havia um pressuposto mais profundo. Por exemplo, um elemento comum era a unilinearidade da mudança social.

Por outro lado, tanto os estudos sobre sindicalismo quanto os estudos sobre o empresariado pressupunham uma visão globalizante, viessem do marxismo ou de Weber ou da teoria da modernização. Os esquemas eram unilineares. Em um trabalho do começo dos anos 60, escrito por ocasião de um das primeiras visitas de Alain Tourraine ao Brasil, sobre a classe operária brasileira, ele chamava atenção para o fato de não estarmos muito conscientes de que havia uma unilinearidade de pressupostos, inspirada em uma história simplificada, esquematizada, européia. Esta era uma tendência geral na América Latina. Na mesma época Gino Germani servia de inspiração para muitos estudos com sua teoria da modernização.

Havia um ecletismo teórico na produção sociológica geral, não-confessado e não-consciente, por mais rigorosa que a formulação do próprio trabalho em termos teóricos estivesse sendo feita. O embasamento teórico era mais eclético do que os sociólogos estavam conscientes e havia menos rigor, menos precisão, comparando com hoje, comparado com a teoria como é usada hoje. Criava-se a visão de que um certo interesse na transformação da sociedade brasileira levava a um estudo macrossociológico.

Queria falar um pouquinho mais sobre essa visão, porque nela há uma outra característica: a da chamada "Escola de São Paulo", basicamente composta pelos sociólogos que se formaram ao redor de Florestan Fernandes, que exigia, enormemente, como catedrático, o desenvolvimento teórico da pesquisa. Este desenvolvimento teórico, explícito, às vezes era longo demais; desnecessariamente longo. Além disso, o explícito não tinha, por vezes, nada a ver com o implícito, que era uma visão mais vaga. Além disso, queria notar que embora a inspiração fosse Weber, Marx, Durkheim, Parsons, Merton (esse mais freqüentemente do que Parsons), não estava dissociada de um conhecimento histórico de pensadores sociais, de historiadores, de economistas sobre a sociedade brasileira, isto é, não livres da influência de trabalhos como os de Gilberto Freyre, Sérgio Buarque de Hollanda, Caio Prado Jr., Oliveira Viana, Victor Nunes Leal, para cobrir o período que vai dos anos 30 até meados dos anos 40. As influências destes autores eram extremamente grandes. Assim, essa visão teórica que vinha de Marx ou de Weber, era de uma certa forma fundida com uma tentativa de interpretação da sociedade brasileira. Enquanto os estudiosos de inspiração weberia-

na, ou funcionalista, falavam de sociedade tradicional, os outros falavam de uma sociedade pré-capitalista. E esta fusão era muito importante para o resultado desta visão teórica que estou referindo, que ia além do que estava explícito no próprio trabalho e, principalmente, a fusão com os economistas da CEPAL e, entre eles, o mais importante para nós: Celso Furtado. Celso Furtado, Caio Prado Jr., Inácio Rangel, que tendem a ser esquecidos hoje, eram extremamente importantes para levar a essa visão teórica que alimentava um interesse profundo em estudos macrossociológicos. E mais para meados e final dos anos 60, a teoria da dependência, como começou a surgir nos estudos da CEPAL, e nos trabalhos de Osvaldo Sunkel, de Enzo Falleto com Fernando Henrique Cardoso, que explicitava muito mais a fusão de um ponto de vista histórico, econômico e social.

Lado a lado com esta mescla teórica – que não estou conseguindo caracterizar bem – apenas para dar algumas indicações para o que poderia ser uma análise mais profunda, havia uma mestiçagem ou uma fusão de técnicas, nos estudos dos anos 50 e 60. Tal ecletismo de técnicas que Maria Valéria aponta, excepcionalmente, para alguns estudos dos anos 80, era regra, nos anos 50; os estudos sempre casavam entrevistas e jornais com documentos oficiais, estatísticas censais, globais, gerando uma fusão muito maior entre sociologia, economia e história, sobretudo história que correspondia a uma fusão de técnicas.

Analisando a literatura que está sendo produzida, cheguei a uma série de características mais ou menos gerais e contrastantes, que torna difícil comparar com aquela produção de duas décadas atrás. Fiz uma lista de estudos, de memória, sem citar autores: um da FMM – Fábrica Nacional de Motores –; o estudo sobre a greve como uma festa; um sobre movimentos sociais no campo em face da ação do Estado, do Nordeste principalmente; um sobre protestantes no Congresso; um sobre as políticas do governo e a regulação da fecundidade; um estudo sobre a UDR; sobre o movimento dos mutuários e o sistema financeiro de habitação, estudos numerosos sobre a mulher e a violência e, por último, um sobre automação e processo de trabalho na indústria automobilística. As primeiras observações que podemos fazer são o enorme volume de pesquisas, a diversidade de temas, o cuidado com a produção, o cuidado nas análises, mas tudo isso ligado, primeiro que tudo, com o volume.

É claro que é apenas um ponto de vista. Não tive o devido cuidado e nem tempo para analisar tudo, mas tenho a sensação de que é impossível se ter a noção de produção total. Isso já é uma característica da produção de hoje, quase uma explosão do sistema. Mas, aí volto a falar sobre o passado, sobre uma ausência que chama a atenção sobre os macroestudos. Da referida lista, que peguei ao acaso, o único estudo sobre o qual teria que pensar um pouco mais para caracterizar como

não sendo um macroestudo seria o do Vilmar Faria. É claro que existem outros, mas este é um exemplo de uma série de outros que são mais abrangentes.

Outra coisa que se pode notar. Se antes tínhamos uma fusão muito clara entre estudos econômicos e estudos sociológicos, hoje temos uma penetração de métodos antropológicos na sociologia. Os estudos, hoje, num certo sentido, são mais sociológicos. Se era difícil distinguir um sociólogo de um cientista político, um antropólogo de um economista, principalmente a separação entre os interesses do economista dos interesses dos outros cientistas sociais, ainda continua difícil, mas bem menos. A tendência hoje é para se dizer, os economistas e os cientistas sociais, quer dizer, a economia deixou de ser vista e de se ver, pelo menos uma parte da economia, como ciência social.

Concordaria, hoje, com a caracterização que este artigo da Maria Valéria Pena faz sobre fontes não-convencionais quando diz que a sociologia é mais sociológica. Quero, apesar de concordar com isso, apontar limites, ganhos e perdas. É como se os estudos sociológicos redescobrissem, nos clássicos, que o sentido conferido pelos autores, as suas ações e as ações dos outros, são centrais. Isso ocorre nos mais diversos estudos. Tenho um deles, citado pela Maria Valéria, que é um estudo sobre a mulher, no qual ela está menos interessada no que aconteceu do que no sentido que os vários autores dão ao que aconteceu. Obviamente, se a gente contrasta com a produção passada, o interesse básico é o interesse no que realmente aconteceu, quais são as transformações que ocorreram para se chegar a isso. Acho mesmo que aqueles cientistas sociais estavam perfeitamente conscientes de que o sentido da ação era o elemento mais importante para se conhecer a mudança ocorrida, mas se prestava menos atenção nisso, isso era quase que fato dado... Claro, tinham que saber isso. Os estudos eram mais grosseiros, mas não se perdia o interesse de saber o que aconteceu, a preocupação maior, era a preocupação na mudança estrutural.

Devo reconhecer que na maioria da vezes as posições teóricas, hoje, estão mais influentes e dificilmente apontam para transformações macroestruturais da sociedade. De um lado, é claramente um avanço teórico, de consciência teórica, um cuidado, um rigor maior. Do outro lado, acho que tudo isso está se perdendo. É como se agora a gente pudesse ver o que é que dá sentido ao que acontece: é o sentido atribuído pelo autor à ação. Antes o que dava sentido ao que acontecia era sua relação com a transformação global. Podemos dizer que são termos vagos mas são para tornar um pouco mais claro o que estou querendo transmitir. Antes o que mais interessava era a morfologia social, a transformação, a evolução social, para usar termos da biologia claramente, e hoje, o que interessa mais é a fisiologia.

Bem, vou fazer algumas considerações mais gerais sobre as con-

dições socias de produção de conhecimento. Diria, de início que esse, realmente, é o plano para uma pesquisa que não fiz, mas que vou jogar duas reflexões mais gerais sobre o assunto. Uma reflexão sobre "o interesse que inspira o conhecimento". Houve uma mudança no interesse que as pessoas tinham. Por que elas estavam fazendo ciência social? E se antes o que se fazia era ciência social, hoje se faz mais sociologia, antropologia etc... O interesse mudou, não sei porque, mas mudou. E posso colocar uma idéia do por que mudou. Acredito que o interesse básico antes era um interesse muito geral na transformação da sociedade brasileira pela transformação.

Não vejo tão fortemente essa idéia dominadora de querer pensar a sociedade brasileira e sua transformação. O que vejo, por exemplo, muitas vezes, é o interesse da gestão de uma sociedade crescentemente complexa, que não está se olhando tanto na transformação, mas nos seus problemas atuais, como isso pode ser gerenciado, ou, então, um interesse que é político, mas um político muito específico. A inspiração é uma utopia vagamente formulada ou não-formulada e, certamente, diferente das utopias marcantes nas ciências sociais no início do século na Europa e, certamente, sem um alicerce teórico; esse é o tal interesse político que vejo. Mas, claramente, ser de um partido político está influenciando muito (ser de um ou de outro) a pessoa na escolha de um tema, ou então, influencia quando ela faz a análise do tema.

Por trás dessa mudança de interesses, a única coisa que consigo pensar é a própria sociedade. Primeiro, formularia, e vou abandonar esta formulação logo em seguida, que a sociedade mesma estava mudando estruturalmente mais do que está mudando hoje. Há diferença de mudança *na* sociedade e mudança *da* sociedade. As mudanças estruturais eram mais visíveis, não sei se maiores, porque o que faz com que vejamos as mudanças estruturais é, em última análise, uma certa consciência teórica.

Não há dúvida nenhuma que naquele momento, anos 50 e 60, a rapidez da urbanização e da industrialização, a visibilidade daquele processo era enorme, nos anos 80 temos uma estagnação econômica. Até que ponto a sociedade não está mudando muito e são os seus processos microssociológicos, micropolíticos que chamam a atenção. Ou, até que ponto é uma questão de visibilidade?

Mencionei a estagnação econômica dos anos 80, mas há um campo que parece ter, pelo menos chega mais perto, visões mais amplas e é um campo que, na sociedade dos anos 80, mudou bastante: é o campo político. O processo de democratização talvez seja o que explica a maior abrangência dos estudos políticos, e talvez seja o substituto do que, nos anos 50 e 60, chamávamos de teoria da modernização, ou de uma teoria marxista da passagem de um pré-capitalismo para o capita-

lismo. A comparação é só no âmbito do próprio processo real que atinge toda a sociedade e que, talvez, explique a maior abrangência dos estudos sobre partido, sobre a democracia no Brasil, os movimentos sociais etc..., que são áreas em efervescência. Termino, aqui, minhas observações.

ANA MARIA FERNANDES: Passo a palavra então para a professora Elisa Reis.

ELISA REIS: Antes de mais nada, quero agradecer aos organizadores desse seminário, em particular ao professor João Gabriel Teixeira, por essa oportunidade de, em primeiro lugar, pensar de forma organizada sobre a sociologia e, em segundo, interagir com colegas e amigos. Uma segunda observação que gostaria de fazer é preliminar, pois, ao contrário do Juarez, não sabia que deveria tratar também de um histórico, portanto, há um convergência imensa entre a exposição do Juarez e a que pretendo fazer. Pode até levar à falsa conclusão de que a sociologia brasileira é consensual. Mas a diferença é que fiz um retrato presentista. De fato, usei a imagem de um retrato instantâneo. Então, nesse sentido, vai ficar prejudicado o balanço que vou fazer aqui.

Organizei as minhas notas sobre o tema em quatro tópicos, quer dizer, parto de uma discussão sobre a sociologia do conhecimento; em seguida, discuto o que chamei de "ismos" da sociologia brasileira; em terceiro lugar, discuto a relação entre teoria e pesquisa enquanto meios de produção de conhecimento; e, finalmente, pergunto-me se é possível um diagnóstico sintético da sociologia brasileira. O título sugestivo desse evento, "Condições Sociais de Produção de Conhecimento", levou-me a organizar observações à partir de uma orientação propiciada pelo que no passado se chamava sociologia do conhecimento, aqui no caso uma sociologia do conhecimento sociológico. Na verdade, esse campo da análise, sobre essa rubrica, anda muito desprestigiado, ninguém mais faz sociologia do conhecimento hoje em dia, mas também é verdade que a maior parte do que se estudava ali, hoje em dia é discutido pela sociologia da ciência ou por outra área qualquer.

Como quer que seja, esta questão substantiva dos meios e das condições para a produção de conhecimento continua, legitimamente, a nos desafiar, a gerar respostas em torno das quais prossegue o debate, criam-se novos conhecimentos e renova-se a sociologia. E é nesse sentido que quero lembrar um trabalho recente, de autoria de Peter Wagner, um sociólogo alemão, sobre a estruturação do discurso na Europa continental. Mais especificamente ele discute a sociologia na França, na Alemanha e na Itália. O aspecto mais interessante do esquema analítico que Peter Wagner propõe parece-me ser uma superação do monodeterminismo que muitas vezes animou a discussão na sociologia do

conhecimento. Ao invés de ver o desenvolvimento das ciências sociais, essencialmente, como um simples reflexo do desenvolvimento econômico e político circundante, ou como simples resultante da dinâmica das instituições científicas, Peter Wagner propõe uma análise que combina três dimensões: a tradição intelectual, a tradição institucional e o contexto nacional.

Essas três dimensões interagindo explicaria o desenvolvimento de uma ciência e, particularmente, de uma ciência social, mas ainda é o exercício de comparar experiências nacionais, segundo Peter Wagner, que nos permite compreender experiências singulares, ou seja, o recurso à comparação é crucial nessa sociologia da ciência proposta pelo autor. No confronto das experiências entre Alemanha, França e Itália é que essa dinâmica interativa, de três dimensões, ganha inteligibilidade. Parece-me que a adoção simultânea desses três aspectos interdisciplinaridade, pluricausalidade e comparatividade, poderia iluminar aspectos até agora poucos conhecidos no desenvolvimento das ciências sociais e da sociologia, em particular no Brasil. Quer dizer, não posso ter pretensões de avançar nessa direção, mesmo porque não tenho uma tradição de trabalhar e fazer pesquisa nessa área, mas, como curiosa, tenho lido trabalhos de colegas que têm se dedicado à história das ciências sociais no Brasil, e como leitora de tal obra acho que posso partir daqui para usar um primeiro aspecto do balanço.

Tem havido um esforço bastante bem sucedido em articular duas das dimensões sugeridas pelo Peter Wagner, ou seja, os aspectos político-econômicos de caráter macro e aqueles especificamente institucionais. Acredito, sobretudo, que o foco institucional tem gerado grandes dividendos entre nós. Centrando a atenção em instituições particulares, os sociólogos brasileiros têm conseguido lançar luz sobre os padrões de alteração no interior de comunidades acadêmicas científicas, os meios e as condições de produção de conhecimento etc. Nessa auto-reflexão parece-me que tem faltado uma atenção maior à dimensão da análise, que diz respeito à tradição cognitivo-intelectual. Juarez Brandão supriu enormemente esta lacuna que aponto. São raros os esforços de identificar tradições temáticas teóricas ou metodológicas entre nós, mas existem estudos sobre autores individuais e é um pouco disso que pretendo fazer.

Não posso pretender demais. Como disse, não vou tratar de tradições, não posso explorar processos, evoluções, tendências históricas, mas estou interpretando essa solicitação como a possibilidade de fazer um retrato instantâneo da sociologia, desta perspectiva cognitivo-intelectual. Então, se essa metáfora do retrato instantâneo é sugestiva da brevidade do presentismo das minhas observações, também é inadequada no sentido de que essa reflexão presentista que faço é resultado de convivência de longos anos com a sociologia. Isso, porém, não tor-

na o meu instantâneo uma cópia mais fiel da realidade. Trata-se, na verdade, de um perfil impressionista. Os "ismos" que vou tratar na sociologia brasileira, também revelam, em parte, minhas próprias idiossincrasias, minhas comparações implícitas, seja com outras tradições intelectuais, institucionais ou nacionais. De qualquer forma, feitas essas ressalvas, imagino que nesse jogo de claro e escuro que estou fazendo, algo de mais transcendente possa emergir, não apenas dessa visão impressionista.

Abordando esses "ismos", a primeira observação é de que há, entre nós, uma clara preferência pelo "ensaísmo", em detrimento de uma tradição de pesquisa empírica sistemática. Há uma produção considerável de ensaios sobre a realidade brasileira, e isso se manifesta inclusive na forma de apresentação do conhecimento produzido. Ou seja, com freqüência os achados que o pesquisador conseguiu, são dispostos de forma tal a surpreender o leitor durante a leitura do texto. Quando se está lendo o texto, lá pela página 40, por exemplo, descobre-se um achado muito interessante. Os achados das pesquisas não são enunciados de forma sistemática para desde logo orientar a leitura que deveria ser feita pelos leitores em geral.

Por outro lado, a contrapartida disso é uma escassez bastante grande de estudos empíricos sistemáticos. Raros são, sobretudo, os trabalhos de natureza macro que visam a descrição e a análise empírica de algum aspecto da realidade brasileira. E esse aspecto leva-me, então, a identificar um segundo "ismo", que é o antiempirismo, exceto no que se refere aos estudos de caráter microssocial, onde, ao contrário, há uma valorização acentuada do empírico mas não do sistemático. E um terceiro "ismo", por mim identificado, é a forte inclinação à crítica, quase ao criticismo, isso quer dizer a denúncia não só de problemas sociais, mas também de ideologias, epistemologias, metodologias etc...

É claro que a própria idéia de uma ciência voltada para a vida em sociedade reforça essa auto-reflexão, valoriza a postura moral e, portanto, incentiva a crítica. Isso, aliás, é marca registrada da sociologia clássica. Marx, Toqueville, Durkheim, todos estavam animados por uma preocupação moral, mas pensando em termos comparativos, acredito estar claro que há entre nós, muitas vezes, uma ênfase tão acentuada na normatividade crítica que a dimensão positiva do conhecimento às vezes fica prejudicada. Acho que a atração que o marxismo exerceu e exerce ainda entre nós tem muito a ver com essa preferência intelectual, e mais recentemente, o fascínio que exerce a escola crítica, que se explica em parte por essa afinidade com a negação do *status quo*, e, em parte, pela preferência ao ensaísmo, que já mencionei. Então, essa combinação de ensaísmo e criticismo torna a escola crítica muito popular entre nós e, suponho, que poderia dizer o mesmo da influência de Foucault nessa possibilidade de negar a realidade.

Resumindo, ensaísmo, antiempirismo e criticismo são tradições bastante claras entre nós. Como explicá-las e como avaliá-las é uma questão diferente que extravasa minha pretensão. De qualquer forma, a explicação não é um tarefa muito complicada e é possível pensar em hipóteses sociológicas que explicariam a cristalização dessa tendência. A mais óbvia é a própria marginalidade da sociedade brasileira e sua condição periférica no sistema capitalista mundial, o que levaria a essa posição de negatividade. Isso é uma hipótese um pouco apressada, só para exemplificar como a sociologia do conhecimento poderia dar conta desse tipo de preferências intelectuais. Porém, é preciso ter cuidado quando explicamos as origens das nossas preferências intelectuais. É muito mais arriscado cair em um essencialismo do que interpretar algumas tendências como nossa marca genética, nascemos assim e seremos sempre assim. Acho que a tradição é sempre ativamente recriada, isso quer dizer que gerações e gerações de sociólogos são socializados nessa preferência pelo criticismo, por exemplo. E nesse sentido, o contexto institucional é fundamental, é crucial para prover o ambiente da socialização. Como é que se inculca preferências intelectuais nos pesquisadores da informação que são muito condicionados pelo ambiente institucional?

Se parece relativamente fácil, estimulante, tentar explicações para a origem e a cristalização dessas tendências, desses "ismos", avaliá-los é uma questão muito complexa e delicada. Não se trata, obviamente, de prover um julgamento, uma categorização de acertos e erros, a avaliação pertinente, neste caso, envolveria uma identificação bastante criteriosa do que ganhamos e do que perdemos quando optamos por uma certa tendência intelectual. Por exemplo, quando se opta por um ensaio ou pela pesquisa sistemática, o que isso nos dá e o que isso nos retira, quais são os seus custos e benefícios? Acho que é fundamental estar atento para esse aspecto, já que muitas vezes o descuido torna problemático o conhecimento sociológico produzido. Penso na freqüência com que ocorre de o alcance do conhecimento produzido por um estudo de caso permanecer ambígüo, porque os seus compromissos metodológicos são negligenciados. Quando não se explicita esses casos pressupostos, com freqüência generalizamos experiências absolutamente históricas ou singulares que não poderiam ser generalizadas e isso é feito de forma até intuitiva, ou implícita, mas com uma freqüência bastante disseminada entre nós.

Esse exemplo leva-me a falar de uma outra tendência intelectual contemporânea na sociologia brasileira. Uma tendência pela assim chamada metodologia qualitativa, seja ela a observação participante, a história de vida, a entrevista em profundidade ou a história oral em geral. Acho que em conexão com uma crescente opção pelos estudos de caráter microssocial, tais abordagens suplantaram de longe os recur-

sos estatísticos, ou a análise de dados agregados que hoje são muito menos freqüentes que nos estudos de 10 ou 20 anos atrás. Ressalvada a contribuição de inúmeros trabalhos pautados nesses recursos qualitativos de pesquisa, não se pode negar que tenha havido pouca atenção às suas limitações, à generalização e à comparatividade. E, aqui, há um aspecto curioso de ser lembrado. Se é verdade que a sociologia brasileira conta com bons trabalhos de natureza quantitativa, também é verdade que essa linha de produção nunca foi muito difundida entre os sociólogos brasileiros. Apesar de o quantitativismo ser pouco disseminado, há uma crítica muito acentuada ao quantitativismo, como se fosse uma coisa muito familiar, como se tivesse nos incomodado muito. Na verdade, não pode incomodar porque é muito pouco freqüente. Isso acontece também com o positivismo em geral. Desde os anos 60 que todos nós, em grau maior ou menor, estamos denunciando o positivismo. Agora, quando se pára para ver o que é positivista na produção social brasileira encontra-se pouquíssimo. De fato, nunca chegou a ser uma tradição que merece tanta atenção crítica, em termos quantitativos, pelo menos. Ao lado disso, a tradição qualitativa, que é um pouco mais disseminada, quase nunca é submetida à crítica, pelo menos não em sua base epistemológica e metodológica. Sua própria associação, patente no nosso caso, com o empirismo, passa quase sempre irrefletidamente. Aí nós não somos empiricistas, isso quer dizer que há uma dissociação entre o nosso antiempirismo usual e os estudos micro, como se o único empiricismo negativo fosse o de caráter macro.

Pensando em termos bastantes genéricos, essas seriam as tendências que identifico. Disse que trataria da relação entre teoria e pesquisa como meio de conhecimento, como um capítulo à parte. Usando, ainda, a analogia produtivista do seminário, a idéia é ver como a teoria e a pesquisa, enquanto meio de produção, tendem a se comportar no processo produtivo da sociologia brasileira. Observo que há com muita freqüência um certo paralelismo. A teoria e a pesquisa caminham paralelamente e, muitas vezes, nunca se encontram. Isso se torna claro quando se quer examinar qual é o papel que a teoria desempenha. Sempre se tem mencionado, com alguma freqüência, o papel de pão-de-sanduíche que a teoria exerce sobre nós: quando se lê uma tese, tem-se teoria no primeiro capítulo, teoria na conclusão, e no meio tem-se a pesquisa propriamente dita que, freqüentemente, guarda pouca ou nenhuma relação com a argumentação teórica empreendida. Quando isso acontece, o papel da teoria de fato pode ser dois ou pode ser ambos: o primeiro papel é o de sancionar cerimoniosamente o trabalho de pesquisa, provê-lo de "legitimidade científica", entre aspas, nessa caso, a teoria ocorre em paralelo com a pesquisa, desempenhando mais um papel de cosmético. Uma segunda possibilidade, é de que o papel da teoria é prover de dogma a ideologia que a pesquisa ilustra ou confirma.

Lembro-me, por exemplo, de diversos estudos que buscam enunciar alguma verdade proclamada pelo marxismo, que buscam evidenciar o intercâmbio desigual entre gêneros. Neste caso, a teoria já enuncia a verdade e a pesquisa só a ilustra.

Não estou pretendendo aqui deslegitimar esse papel de denúncia, de aspectos opressivos da intereração social que a sociologia pode e devia ter, mas a questão que acho importante ter em mente é de preservar a curiosidade científica, por um lado, e, por outro, transformar o rigor teórico em uma arma eficiente de denúncia, até porque a denúncia passa a ser mais eficiente. É preciso que a teoria jogue um papel mais dinâmico e não apenas enuncie uma verdade que a própria pequisa ilustra; em qualquer desses dois casos, a teoria termina por exercer um papel inibidor, castrador mesmo. No caso em que a teoria é cerimonial, em que legitima a pesquisa, aparece como sancionadora do conhecimento, ou seja, traduz implicitamente uma hierarquização. Existem os sociólogos que se incumbem da teoria e abaixo deles os sociólogos que realizam a pesquisa, então, teríamos os pensadores e os produtores de conhecimento. E no segundo caso, quando a pesquisa simplesmente ilutra a teoria ela se fecha à novidade: a pesquisa está proibida de descobrir alguma coisa nova; fecha-se ao inusitado, perde sua função de descobridora e, normalmente, quando se aponta o problema, quando se diagnostica tal problema, com freqüência se diz que a culpa é da socialização inadequada à teoria...

Está sendo dada uma ênfase desmedida à teoria, os alunos estão estudando demais... e se esquecem que o treinamento inadequado em pesquisa é igualmente responsável. Quando alguém busca uma teoria para servir de pão, para sanduíche, está buscando, de fato atribuir algum sentido aos fatos, dar um sentido aos dados, às entrevistas. Já encontrei alunos que procuram orientação teórica; estão com a pesquisa pronta mas não sabem como informar os dados.

A teoria deve corresponder ao papel de nortear o trabalho de pesquisa, embora a pesquisa também possa, com muita propriedade, implicar reformulação teórica; a relação entre as duas tem que ser tensa e simbiótica; é a teoria que provê lentes para olhar o real de um ou de outro ângulo, ou seja, filtra, dá o foco. Então, uma pessoa que faz pesquisa sem ter a teoria de antemão está, de fato, fazendo contrabando de teoria, porque a pesquisa sempre tem alguma teoria implícita, quer dizer, sem teoria não se tem como estabelecer conexão de sentido entre dados, entre informações obtidas... Esta idéia de tensão de simbiose entre teoria e pesquisa é fundamental, uma tem que estar permanentemente desafiando a outra; e acho que esse paralelismo é uma tendência que continua entre nós.

Diante desse quadro que tracei, seria possível fazer um diagnóstico completo? Quer dizer, a produção sociológica brasileira corrobora a

crise teórica que tem sido identificada aqui e alhures? Bom, diria que toda época histórica tende a ser vista como momento de crise máxima, ápice de uma crise sem precedentes. Isso é mais ou menos natural: o caos do passado já foi organizado pela história, o caos do futuro é inusitado, pertence a Deus. Então, resta o caos do presente, o qual atribuímos, onipotentemente, um *status* mais importante que os outros.

Existe um sentido mais específico quando se fala de crise na sociologia. Tem a ver com a noção de multiplicidade de paradigmas. Acho que é perfeitamente possível argumentar que dominação paradigmática é mais uma questão de poder, acadêmico, poder político em geral, do que indicador de saúde de uma disciplina. O que me parece problemático é a formação de guetos teóricos, a ausência de alguma forma de interação entre perspectivas teóricas concorrentes. Claro que é extremamente difícil o diálogo interparadigmático, muitas vezes é um diálogo de surdos. As discussões metateóricas da sociologia devem, precisamente, assegurar esse questionamento sistemático das bases no qual se apóia cada perspectiva sociológica em particular. São essas questões metateóricas que nos permitem não perder de vista os limites cognitivos intelectuais de cada paradigma, de cada opção intelectual, feita dentro de uma disciplina. Talvez tenhamos que nos empenhar muito para conseguir assegurar essa produção pluralista de conhecimento sociológico. Nesse esforço, a diversidade de paradigma não é problema, não é obstáculo ao conhecimento, é, sim, um instrumento do conhecimento. É precisamente porque se tem teorias concorrentes competindo, que se pode refletir criticamente sobre cada uma delas.

Quando se pensa o que foi a chamada época áurea da sociologia, segundo alguns, a época pré-crise, foi a época da hegemonia parsoniana, esse era o paradigma dominante. A demolição desse consenso foi extremamente profícua na sociologia. Até a teoria do interacionismo, da antimetodologia, todo mundo estava respondendo à dominação paradigmática do parsonianismo: é muito curioso ver que, hoje, uma vez que essas tendências críticas se transformaram em *status quo*, tem-se novo momento do parsonianismo. Quer dizer, é a própria possibilidade de criticar o parsonianismo que recoloca Parsons na discussão sociológica de hoje. Acho que esse quadro é mais do que impressionista, é que isso retrata uma sociologia que para muitos deve parecer irreconhecível. Por certo, esse quadro não contempla nuances e sessões, idiossincrasias, nada disso. Acredito, porém, que sendo tão vago e tão genérico, algum traço desse retrato, alguma rusga, algum sombreado desse espaço, estabelece pelo menos alguma identidade, evidencia um mal estar.

ANA MARIA FERNANDES: Muito obrigado. Acredito que as duas

exposições foram realmente interessantes, e que temos muitas coisas para discutir.

ELIANE (aluna do Mestrado em Sociologia, UnB, em fase de elaboração de uma dissertação sobre a obra de Florestan Fernandes): Parabenizo a organização do Seminário, um dos acontecimentos mais importantes que o Departamento de Sociologia vivenciou nesses últimos anos para mim, particularmente. Minha colocação faz parte da primeira exposição, uma questão que ficou na minha cabeça o tempo todo: quando estabelecemos uma relação entre dois momentos, surge a idéia da continuidade e não só a idéia da diversidade que esses dois momentos contêm. Este ponto não foi abordado, talvez por falta de tempo, mas acredito que seja um elemento que explica por que a questão do ecletismo, tanto do início dos anos 50 e 60, quanto do ecletismo de hoje, é colocada em patamares diferentes na sua avaliação, com muito fundamento.

O que chamou minha atenção foi o momento em que foi abordado o ecletismo; na primeira fase carregado de fragilidade e de uma ligeira negatividade, mostrando a existência do ecletismo como uma visão, e não como um suporte teórico que pode resultar em novas formas de análise da realidade, principalmente de uma realidade que era diferente daquela onde foram produzidas as fontes teóricas. Suponho que, nos anos 50 e 60, o papel fundamental do ecletismo tenha sido o de colocar a teoria sociológica, seja a norte-americana, seja a européia, nas suas diversas fontes, como uma forma de se tentar uma produção de conhecimento regional, que coloca a realidade brasileira como objeto da análise e ao mesmo tempo seja capaz de produzir uma nova teoria. Nesse sentido faço uma ligação com o que a professora Elisa colocou, porque a relação fundamental que deveríamos discutir aqui, entre outras, é claro, pois não é a mais importante, seria a relação entre a evolução e a própria teoria – como a teoria se desenvolve em termos de sociologia, desde o seu estabelecimento até os dias atuais e, portanto, quais as nossas condições hoje.

Por isso insisto naquela relação de continuidade, porque, de uma forma ou de outra, se o ecletismo hoje é colocado, do ponto de vista do professor Juarez, com uma maior especialização, um maior rigor, onde as teorias são apropriadas – elas são apropriadas especialmente para desenvolver um tipo de análise focal. Essa forma de abordar a realidade é inclusive uma conseqüência impossível naquele primeiro momento, não só com relação à teoria mas também com relação à realidade. O desenvolvimento de análises mais pontuais só seria possível depois, passado esse momento de absorção das teorias gerais, em uma tentativa de explicação generalizada.

Assim, a mudança estaria presente em todos os momentos. Por que será que a estagnação não gera mudanças muito mais radicais? Será que a sociedade brasileira não está se transformando em uma velocidade tão mais rápida com todo esse processo de estagnação, de miséria, de pobreza, de aceleração da crise, tudo isso que a gente conhece? E, por fim, acho que essas duas colocações se ligam ao que a professora Vilma Figueiredo falou ontem na definição da sociologia com a ciência da diversidade, da possibilidade, do pluralismo. Então, considero fundamental essa relação do ecletismo com o próprio desenvolvimento teórico.

Para terminar, o que me parece problemático, é que não temos, a nossa geração que se formou aqui na UnB – uma nova geração de sociólogos – não temos essa visão, nem de continuidade, nem do que foi a nossa pré-história que é tão próxima, nem da nossa história e muito menos da nossa possibilidade. Nosso problema, com respeito ao avanço, está em ignorarmos nossas potencialidades, o que já conseguimos produzir e o que estamos produzindo, e por isso mesmo todo mundo passa por essa falsificação. Acho que todo mundo que faz, hoje, uma dissertação de mestrado ou uma tese de doutorado passa por esse momento da falsificação.

CARLOS BENEDITO: Queria falar um pouco enquanto representante da geração do meio. Achei muito interessante a fala do professor Juarez. Quando o senhor fala de Weber, faz uma associação muito direta de Weber com o funcionalismo. Na verdade, hoje, há todo um interesse em Weber (se retoma Weber) e já não mais associando-o ao funcionalismo. Há uma releitura, inclusive uma tentativa de casamento entre Weber e outras vertentes teóricas. É nesse sentido que vejo uma certa dificuldade para, inclusive, tentar combiná-lo com outros autores. O que quero dizer é o seguinte: por exemplo, um dos trabalhos importantes da minha geração foi o do Florestan Fernandes sobre os fundamentos empíricos da explicação sociológica, onde, curiosamente, havia uma tentativa de integrar empiricamente os trabalhos de Weber, Durkheim e Marx e esse trabalho; víamos muito isso, mas na verdade havia muita dificuldade em se fazer isso de forma empírica, onde, por exemplo, aquele outro trabalho do Florestan – *Sociedade de Classes e Subdesenvolvimento* – um dos poucos no qual ele trabalhou esse aspecto, todo esforço de Florestan, todo o seu investimento passou ao largo da nossa geração. Lia-se os *Fundamentos Empíricos* mas tinha-se uma dificuldade enorme de fazer essa combinação que ele prometia. E hoje, na fala da Elisa, sinto o seguinte: há uma possibilidade maior, há um descortinamento maior na nossa geração, via desmontagem desses paradigmas que foram hegemônicos, como ela citou, via o trabalho do Goldner que é um trabalho bastante ilustrativo.

ANA MARIA FERNANDES: ... estava comparando a produção atual com a passada. Pergunto o seguinte: quando você (Elisa) fala da tônica ensaísta, do ensaísmo, pergunto-me se esse ensaísmo, não é globalizante? Não é um estudo globalizante ou totalizante? E, este ensaísmo, pelo que você disse, é atual, ainda. E quando o Juarez, se baseando na Maria Valéria, disse que considera os estudos atuais como possuindo uma pesquisa mais sistemática, pergunto-me: somos, hoje, menos ensaístas do que antigamente? Enfim, pergunto-me sobre esta questão do ensaísmo, da pesquisa mais sistemática. Quanto ao ensaísmo como mais globalizante, concordo com o Juarez, que os estudos mais globais atualmente são mais os das ciências políticas, que os dos sociólogos, principalmente, os que estudaram o militarismo, a democratização na América Latina. E, pertinente à geração do meio, também estudei muito, na graduação, o fenômeno da urbanização, da marginalidade, o que fosse da indústria na América Latina. E os fenômenos não são mais analisados como América Latina, por quê? Por causa da perda da preocupação global com a mudança estrutural, talvez por um retração de fonte de pesquisa ou de intercâmbio entre cientistas latino-americanos?

Sobre o Brasil, quando se fala nos anos 80, na recessão, acredito que existe um processo de mudança em um ritmo bastante acelerado que se manifesta na migração do campo para a cidade, na violência e na pobreza urbanas, no acirramento da distribuição da renda e da desigualdade, entre outras. Assim, perguntaria: por que as ciências sociais ou os sociólogos não estão preocupados com essas mudanças mais globais, mais estruturais e visíveis? Era só isso.

JUAREZ BRANDÃO LOPES: Vou responder às observações, em vários pontos. Claramente, muitas das observações são mais sistemáticas. Mas é difícil um debate sem, de repente, sair-se por uma tangente, reagindo ao sistemático, ao que foi colocado sistematicamente, ou de uma maneira sistemática. As observações da Eliane não eram pontuais mas é um pouco do contexto da discussão. Em tudo tenho que fazer assim: queria reagir globalmente; são quatro ou cinco pontos que foram expostos, e que, desde a própria exposição da Elisa, fazem-me refletir sobre minha exposição. Penso algumas coisas dentro do que a Elisa colocou como dentro do que a Eliane colocou, pedindo, cobrando pela continuidade do pensamento sociológico. Fazem ver o quanto distorci ao tentar forçar o contraste. De novo me defendo afirmando que nós ganhamos coisas e perdemos coisas ao forçar o contraste. Acho que em uma produção do presente, mais heterogênea do que pressupus, focalizei aquela que é boa, numericamente abundante, de estudo micro e que talvez, não peque no sentido do paralelismo entre teoria e pesquisa que Elisa apontou como um dos males brasileiros. Latino-americano é

mais persistente, mais pelo ponto de vista da produção atual. Não pecam neste sentido de fazer um sanduíche entre a teoria e a pesquisa.

O uso correto dessas teorias e desses estudos é o que contrastava mais claramente aquela produção, também selecionada, dos anos 50 e 60. A resposta sobre a cobrança da continuidade fala do ensaísmo, do antiempirismo, do criticismo, com traços que marcam dos anos 50 até hoje. Boa parte do sucesso englobado era devido ao ensaísmo, conforme Ana Maria aponta. Quer dizer, o ensaísmo é uma das forma de globalizar. Estávamos prestando atenção no retrato presentista da Elisa, no meu retrato, estávamos focalizando partes diferentes da mesma produção. Provavelmente por algum viés meu, focalizei aqueles estudos micro que me impressionavam como bons, a persistência de alguma tentativa de globalização nos ensaios, principalmente, porque penso que isso, essa persistência dos anos 60, ainda está viva, e têm as gerações intermediárias.

Quanto ao outro ponto, que foi levantado pela Eliane, do ecletismo nos dois momentos, o que acontece é que eu estava forçando o contraste e, assim, o ecletismo parece muito distinto. Chamamos de ecletismo, em geral, coisas que eu estava diferenciando. No caso, tem-se uma fusão eclética e que peca pelo rigor teórico. Estava falando da teoria que realmente funcionou e não daquela que às vezes era colocada como capa (Florestan Fernandes); não estava pensando nos discípulos de Florestan, que exigia que seus discípulos escrevessem de 60 a 100 páginas teóricas. Falava de teoria informada por uma visão muito coerente, que precisava ser explicitada. Havia, apesar da filiação, a fusão de Marx, Durkheim ou Parsons, Merton e Weber. Quando falamos de ecletismo, agora, é muito mais em pessoas diferentes, um Foucault ou um Bourdieu, os bons estudos, neste sentido, cada um isoladamente, não são ecléticos. Cada um, em estudos diferentes, conseguiu escapar do ensaísmo, e conseguiu escapar de um paralelismo entre teoria e pesquisa.

Uma outra questão, e volto à discussão da Eliane e da Ana Maria, sobre a estagnação como coisa de Weber e do funcionalismo. Realmente, a influência que Weber impôs ao Brasil foi de duas maneiras, ambas muito indiretas. Raramente se vê Weber direto, direto no sentido do sociólogo brasileiro ler o alemão, e isso faz diferença. Acho que estamos pegando Weber por traduções inglesas, freqüentemente, ou espanholas. Mário Wagner e Sérgio Buarque de Holanda usavam Weber, um Weber quase pré-Weber, através da sociologia americana. Weber, que vai influenciar Parsons, em seu brilhante livro sobre a estruturação social, faz uma fusão do funcionalismo – funcionalismo esse que, acredito ser o ponto mais baixo da obra de Parsons – com o sistema social de 1950. É, ainda um Weber abstrato, a-histórico, não global. Ao influenciar o funcionalismo Weber foi transformado em uma das vertentes do

funcionalismo, mas continuou também a inspirar, teoricamente, os estudos mais históricos. O que se conhecia de Weber era muito pouco, era basicamente *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. O Weber comparativo, a sociologia das religiões, como esquema maior, ficou com uma influência muito limitada no meio brasileiro. E aí sim, seria o Weber globalizante. Um dos clássicos e que não temos focalizado mas que teve um grande peso nas obras dos brasileiros; certamente continua tendo, mas foi muito importante neste período de 50 e 60. E destrinchar isso é importante.

Duas observações finais, desculpem-me por não fazê-lo de forma sistemática. Não vemos as coisas como América Latina, acho que tem muito a ver com as condições políticas dos outros países, em certo momento nos latino americanizamos por causa da ditadura, da abertura, da democratização. O brasileiro cai dentro dele mesmo de novo, quer dizer, devem haver fatores importantes que separam os países que falam o espanhol do Brasil, deve vir de algum lugar a tendência de falarmos nós e a América Latina. Acho que a situação geral de nos pensarmos América Latina é deplorável. Boa parte é um tipo de realidade que temos mais facilidade de acompanhar, de mergulharmos nela, é como a Eliza falou: boa parte dos cursos teóricos vai nesta direção, da comparação. Não só da comparação paralela, mas pensar historicamente também é uma maneira de pensar momentos diferentes. O papel da imagem que se tinha do Brasil atuava teoricamente na formação da tentativa de compreensão da industrialização. A última coisa a pensar é essa história da estagnação. Acho que coloquei isso, porque a "estagnação" significa que a estrutura da sociedade não está mudando ou que a visibilidade desta mudança está menor: ou, ainda talvez seja possível que não a queiramos ver. Acho que os processos de desintegração de alguma coisa são difíceis de focalizar.

Até hoje, há um eixo da economia que influencia as ciências sociais e que nos leva a pensar em desenvolvimento, processos de desenvolvimento econômico. Ainda me lembro da delícia de, mais ou menos em 1960, estar falando de um dos processos mais fascinantes, que estava na cara, no mundo contemporâneo; aquele momento era o tempo de se pensar no desenvolvimento econômico, nos países da periferia, no desenvolvimento capitalista. Podíamos falar em processos de desindustrialização, centralizar tudo na Inglaterra, fazer piada. Agora, está aí em livros, a desindustrialização inglesa, visões mais amplas de processos deste tipo que não gostamos de inspirar, para estudos. Quer dizer, o sociólogo resiste muito mais que um médico em dizer que a operação foi maravilhosa, o câncer era lindo. O sociólogo realmente resiste a isso.

ELISA REIS: Deixem-me tentar organizar, também, em três pontos. Primeira coisa, a idéia de continuidade ou não do ensaísmo. Se tivesse

que organizar de novo um retrato simplificado do geral, o ensaísmo seria uma tendência histórica presente nos estudos de caráter macro, se pegássemos a produção dos anos 50 e 60, que Juarez apontava, também nos contemporâneos. Estava pensando também, quando falei em ensaísmo nos anos 70, nas teses de doutorado do Simon, do Otávio e na minha, que são trabalhos de natureza ensaísta – macro e ensaísta, embora esteja chamando isso de contemporâneos e não de velhos.

Com relação aos estudos micro, a tendência ao gueto é paradigmática. E concordo com o Juarez quando diz que temos pessoas especializadas em Foucault, e aquilo é quase que uma disciplina própria. Acho que são estudos férteis, têm enorme utilidade, mas se alguém for formado em Bourdieu, perde muito dentro da sociedade. Acredito ser necessário tornar este gueto mais transparente, checar os supostos do Bourdieu, no que diz respeito ao economismo transvestido, para reagir à economia da economia, como faz Bourdieu. Ao generalizar tudo em economia, tem-se uma produção simbólica – isso no mínimo merece uma reflexão crítica - consegue-se superar o economicismo, tem-se tudo econômico, economizar tudo? Não sei que pergunta, epistemologicamente, tem aqui seu espaço.

Com relação à idéia de continuidade ou não, acho que a gente aqui, nesta discussão, puxou muito para o lado intelectual cognitivo, esquecemos do ambiente institucional, aquele que provê a continuidade e a socialização acadêmica. Tem renovação e tem repetição do passado também. Quais são os valores acadêmicos que se inculcam nos alunos? Qual o ato de pesquisa que se está estimulando? Isso só sabemos quando dirigimos o foco da análise para a instituição acadêmica, e este é um aspecto que leva a um outro, relaciona a relação de produção com a realidade brasileira social, mais ampla. Não sei se o ritmo de mudança hoje é maior ou menor. Uma coisa sei, a ciência em geral e a sociologia em particular, é mais autônoma do que era no passado, a própria institucionalização da ciência torna um pouco menos permeável à pressão externa. Têm questões que são consolidadas dentro da instituição acadêmica, que ganham legitimidade nelas mesmas, porque nossos pares estão preocupados em dialogar entre eles mesmos, uma competição entre nós mesmos, a gente escolhe uma pesquisa porque ela faz sentido dentro da economia e nunca é inteiramente alienada da realidade social, poque se fosse seria um desastre! Mas parte dos nossos distanciamentos frente à realidade circundante tem a ver com o fato de sermos mais institucionais hoje pela própria mudança social, mais ampla. A ciência hoje é um âmbito da vida social mais consolidada, mais cristalizada do que se vivenciou no passado.

Um outro aspecto, ainda pensando na questão institucional. Estávamos falando, aqui, na influência de Weber, de qual Weber, se do

Weber funcionalista ou não; acho que este trabalho era mais dramático no passado. Hoje em dia, pelas condições institucionais da sociologia, isto está sanado. Penso, por exemplo, em uma grande autoridade em Weber, Elster, que metade do ano dá aulas na Alemanha e a outra metade nos Estados Unidos. Claro que ainda deve ter problemas, tradução é sempre problemática, principalmente para um professor que tem que se expor ao público alemão e ao público americano; certamente, existem traduções menos problemáticas de Weber. Até discursos lingüísticos contrários foram encontrados.

E, finalmente, o caso do marxismo, que o Carlos Benedito lembrou muito bem. A crise não é só da teoria funcionalista e parsoniana, existe a crise intelectual do marxismo e agora temos até a crise política do marxismo. Tem mais, acho que nos casos destas crises, juntando com a observação muito apropriada que o Juarez fez do predomínio da ênfase, no sentido interno que os autores deram a sua conduta, elas atestam também a ascensão vertiginosa do individualismo, o triunfo do mercado. O fato de que hoje estamos muito mais preocupados com o sentido interno que os autores deram às suas ações do que com o que que as ações estruturais tem a ver com o fato de a estruturação individualista (intelectual, político e social). É um fato tangível como o princípio de mercado organiza tudo e tendemos a deslocar toda a ênfase da explicação para o individualismo. Dentro da crise do marxismo, hoje, o que tem de mais promissor, de mais dinâmico? Com freqüência nem sei se é marxismo, só sei que é analítico. E acho que estas coisas não estão separadas, o triunfo da explicação, centrada na atribuição de sentido, que é sempre subjetivo, não pode ser dissolvido na organização social mais ampla.

MARIA STELA: Acho que a minha questão cabe para os dois, tanto para o professor Juarez como para a Elisa. Voltando, talvez um pouco mais à ênfase que a Elisa deu às condições sociais do conhecimento e na relação disso com a institucionalização das ciências, pergunto se, associado com todas essas hipóteses levantadas – sobre, digamos, uma tendência do predomínio do micro, hoje, – não poderíamos agregar também uma tentativa de explicação ou de compreensão dessa origem do caráter mais institucionalizado e, portanto, mais especializado que fazia mais ciências sociais? Hoje se faz mais sociologia, antropologia, ciência política e outros estudos do gênero. E dentro da sociologia cada vez mais se faz as sociologias especiais ou a sociologia temática, não levando junto com elas a especialização, mas que finalmente faz sentido e acabam por dar um peso maior ao micro que ao macro, já que a especialização estaria tentando ligar, conforme o que o Carlos disse, o macro ao empírico e tentando voltar ao clássico. Qual seria a explicação empírica dada pelos três clássicos, considerando Marx, Dur-

kheim e Weber? Estes três autores conseguiram trabalhar em termos de diagnósticos da sociedade capitalista. Será que estavam querendo entender a consolidação do capitalismo naquele momento? Parece-me que os diagnósticos, muito semelhantes entre si, se pegarmos os três, realmente refletem a situação da sociedade que estavam examinando, e aí parece que o peso do empírico realmente influenciou no trabalho. O diagnóstico é o mesmo, partindo de pressupostos diferentes e trabalhando no que diz respeito ao retrato empírico. A menos que minha leitura esteja equivocada.

JUAREZ BRANDÃO LOPES: Tenho uma reação também à questão. Acho que o peso do ambiente institucional é um coisa que a gente tem que estudar bastante. Analisando bem, há vários aspectos aí. Aspecto de financiamento, o aspecto de carreira e o aspecto do volume mesmo da produção que leva à especialização. Ninguém sente-se mais a vontade falando de várias áreas, só os loucos. Esta tendência de ir mesmo para as sociologias especiais e dominar, só ficar na sua carreira, na sociologia especial, está ligada a esta autonomia maior que a Elisa falava. Emendei coisas que li, vou citar sobre as quais ainda não li mas vislumbrei o que era. Esta parte da autonomia, as várias especialidades sociológicas, antropológicas, estão muito mais abertas para o exterior. Uma outra coisa que não apontei da geração de 50 e 60, era a preocupação com a mudança estrutural e com a idéia de especificidade. Realmente a ignorância levava, nos piores casos, a salientar coisas específicas, e especificidades brasileiras que não eram específicas, mas, de qualquer forma, esta abertura tem uma interação obrigatória com a produção. Lá fora tem aspectos, também favoráveis. Lembro o artigo que não li, da Mariza Peirano, sobre a escola indiana, apenas dei uma folheada e pareceu-me interessante. A aula pode ser um diálogo, e este diálogo pode ser só de um lado. Pode ser uma espécie de ilusão e estaremos dialogando, escrevendo, só que o outro lado não está ouvindo ou lendo. Acho que tem um pouco daquela história, daquelas idéias fora do lugar, para o qual não devemos nos abrir, ao contrário, se há ponto que parece ser fertilizante na sociologia, hoje, em qualquer momento é em história e em comparação, e para isso temos que nos abrir. Teoria, história e comparação.

Mas de qualquer jeito, sob um olhar concreto, vamos levar em consideração vários aspectos do peso da institucionalização. Acho que uma coisa que deveríamos pensar é nesta institucionalização das várias disciplinas e subdisciplinas.

Uma coisa é afirmar o peso de uma produção que se tem, e outra coisa e a tal da continuidade. Por que uma continuidade é mudança? Noto, por exemplo, uma tendência atual (não estou puxando briga) de

ler coisa escrita de 1950 ou 1960, como se se referissem às mesmas coisas da sociedade de hoje. Acredito que não se deve estoicizar o conhecimento e olhar mais a evidência, juntar as evidências que se referem a realidades distantes, momentos distintos da realidade, como se tudo fosse "a história", a maneira de olhar o presente.

MARIA RITA: Queria retomar uma questão levantada pela Elisa, quando argumentou muito bem e colocou o problema dos paradigmas com a questão de dominação de paradigma, e daí destacou as metaquestões. Quero saber um pouco sobre o que realmente você se referiu: se as metaquestões é que foram (ou não) submetidas ao determinismo. Naquele momento, pareceu-me, você estava falando mais como filósofa do que como socióloga. É como se existisse umas questões que não estão submetidas a determinações e todo seu raciocínio estava mostrando como todos paradigmas são produzidos por questões de lutas, de dominação sobre eles.

E, outra questão, quando você separou os três itens, na hora você fez muito bem a ligação das questões temáticas com o debate político e com o momento, e a ligação das questões temáticas, como marco institucional, foi lembrada na sua resposta sobre o quanto a questão da posição das instituições e das ciências institucionalizadas são importantes. No entender destas ciências, tenho a impressão que a ligação do primeiro com o segundo item seria importante, não só do segundo com o terceiro, tal como foi desenvolvido na análise.

ELISA REIS: Quanto à questão da metateoria, de fato ela diz respeito a convenções científicas, e, neste sentido, talvez seja filosofia mesmo. Estava pensando mesmo em explicitar opções que são fatalmente feitas entre individualismo e coletivismo-metodológico, entre racionalismo e voluntarismo. Acho que estas escolhas são condicionadas. A metateoria pode explicitá-las, partindo do pressuposto que a ciência tem um pano de fundo, que é convencional. Quando se convenciona determinados princípios, pode-se, de novo, ressociologizar e dizer que esta convencionalidade é dada pela interação entre sociólogos, cientistas sociais, etc. De qualquer forma, é preciso esclarecer onde se explicitar os pressupostos, de onde vem estes pressupostos? Qual a validade deles? Aí, a resposta, de fato, deixo para os filósofos. Já a identificação de tais pressupostos cabe perfeitamente na metateoria.

A questão da ligação. Acredito que você tem toda razão, na idéia do Peter Wagner tem-se que articular as três dimensões analíticas. Não estou preparada, por ignorância, ou por falta de familiaridade com o assunto, para lidar com a questão do contexto institucional e com as preferências intelectuais. Mas estou convencida de que sem esta articu-

lação não teríamos um retrato fidedigno da realidade, um retrato explicativo. Claro que acho que sempre tem um dado pessoal; o cientista tem que ser talentoso e tem que ser idiossincrático. A escolha que alguém faz, determinado princípio, preferência intelectual e influência, da mesma forma que um departamento se consolida, e vice-versa. E por que o Departamento de Sociologia de Minas Gerais tem, hoje, uma produção fortemente interacionista? Microinteracionista? Há um problema de liderança intelectual que não pode ser negado. Não conheço bem a história, mas existem pessoas que lideram, que optaram por esta preferência intelectual na medida em que se empenham na institucionalização. Há uma teoria de custos e benefícios entre a consolidação do Departamento e a cristalização de uma tendência intelectual. Estou dando um exemplo possível porque, de fato, não é uma área que conheço o suficiente para desenvolver melhor. (...)

* * *

ARTIGOS

FIM DA MODERNIDADE?
ALGUMAS RAZÕES DA PERDA DE SENTIDO NAS CIÊNCIAS SOCIAIS(*)

Alain Caillé (**)

Resumo

O ponto de partida deste artigo é a constatação do "fracasso" das ciências sociais na pós-modernidade. O autor, inicialmente, analisa as possíveis razões desta "perda de sentido das ciências sociais". Assinalando, entre outras, o crescimento do espaço privado, o esvaziamento do sujeito, a invasão do universo da aparência e, finalmente, a tentativa frustrada de se considerar como único conhecimento legítimo sobre a humanidade. Despida de mensagens, as ciências sociais arriscam-se a morrer. Em face da possibilidade do abandono do ideal de verdade, o autor opta por buscar um outro paradigma em que as noções de interesse, razão, indivíduo e evolução não sejam consideradas como verdades adquiridas e definitivas, mas antes, como temas problemáticos. É, sem dúvida, um paradigma menos pretencioso, mas com maiores chances de sobreviver aos novos tempos.

A erosão de sentido não é uma exclusividade das Ciências Sociais. Se não possuem mais mensagens à transmitir a seus contemporâneos, nem lições de justiça ou de verdade a enunciar, é porque estes quase não se preocupam mais com isto e, uma vez os grandes mitos feitos em pedaços não esperam mais por sua salvação a não ser de "bricolagens" existenciais privadas e de uma retirada de cena, nas pontas dos

---

* Este artigo provém do livro – *Splendeurs et Misères des sciences sociales*, publicado pela editora Droz. A tradução é de Elimar Pinheiro do Nascimento.

** Economista e sociólogo, professor na Université de Caen, França e diretor da revista MAUSS.

pés, da História, decididamente demasiado barulhenta, furiosa e desnuda de sentido ela mesma[1].

Todos os observadores das sociedades ocidentais atuais concordam sobre o fato de que, após o apogeu político e ideológico de 1968, uma gigantesca vaga de privatização e de deserção da coisa pública abateu-se sobre o Ocidente. Nos Estados Unidos, Ricard Sennett mostra[2] como a cena da História se rebate sobre a cena do casal, cada vez mais encarregado de jogar, inutilmente, o drama da condição humana. Mas o casal é, ainda, uma instância demasiadamente plena de sociabilidade, que também tende a se quebrar enquanto "espaço público" mínimo, para deixar apenas, face a face, indivíduos cada vez mais desmunidos dos atributos clássicos da subjetividade.

Retrospectivamente, o sujeito-regido-pelos-outros *(other-directed)*, sobre o qual David Riesman afirmava, nos anos 60, que estava em vias de suceder ao sujeito pleno e autodeterminado (*inner-directed*) da era vitoriana[3], surge como uma figura quase arcaica, visto a consistência de seu ego. Ego de pura extravasão e superfície mas, assim mesmo, ego que, para buscar sua definição no julgamento e estima do "grupo de pares", é dotado de uma espécie de centro de gravidade. Agora, afirma Christopher Lasch, do ego só subsiste a dimensão narcísica[4], seja aquela que visa a autoadmiração e a procura do puro prazer, sem qualquer coerência simbólica. Ego de mônadas fechadas sobre o seu *walkman* e ligadas não no universo da Razão e da História, mas da sensação plural, instantânea e privada de qualquer outra finalidade que o consumo das excitações analógicas do instante[5]. Ego espectador de sua própria dissolução e de um mundo identificado ao espetáculo mediatista, diziam já os situacionistas. Ego do *look* intercambiável e da imersão no segundo degrau generalizado e humorístico da publicidade que traz a prova dos nove de que os Vedas tinham razão e de que só se pode pensar sujeito aquele que cai prisioneiro da rede da Maya, este tecido de ilusão que os deuses sem obras jogam sobre o mundo dos homens para gozar do espetáculo de suas vãs empresas.

A sedução, pensa Jean Bradillard, toma definitivamente o poder sobre a produção[6]. Impossível, nos diz, continuar a acreditar no sujeito a partir do momento em que a suspeita emerge, inexpugnável, que o objetal, o passivo, o feminino minam ativamente sua própria passividade para melhor enganar o sujeito convencendo-o quanto à certeza ilusória de si mesmo e para melhor gozar das delícias sutis da não-liberdade e da não-subjetividade. Os "objetos" das ciências exatas, bons gozadores, se divertem em agradar o experimentador esforçando-se em se conformar com suas leis, da mesma forma que as multidões narcotizadas aparentam crer nos *slogans* dos políticos para retirar uma mais-valia de prazer do contraste entre as suas (deles) gesticulações e a soberba indiferença das massas que eles esperam galvanizar.

Errarfamos em não considerar seriamente a descrição que nos dá Baudrillard deste universo de pura aparência no qual vêem-se naufragar e se desmanchar os grandes barcos da História[7]. O traço pode parecer um pouco grosseiro ou mesmo paranóico. Baudrillard esquece facilmente que a realidade só se estende apoiando sobre uma aparência de realidade cada vez mais maciça e inquestionável da Razão econômica e política[8]. Porém, mesmo caricaturalmente, testemunha perfeitamente o profundo sentimento de irrealidade que deslancha todo discurso político ou toda proposição teórica. O mito, diz Mircea Eliade, pretende dizer a verdade sobre o que é profundamente real. Fala da realidade em si mesma. É portanto, natural, ao contrário, que a dissipação dos grandes mitos constitutivos da modernidade seja, ao mesmo tempo, a da própria realidade. Natural que não subsistam mais que os valores do *privacy*.

Na França, Bernard Chatelat[9] ou a COFREMCA, a sua maneira, que é a de análise fatorial das correspondências aplicadas a toda as sondagens possíveis e imagináveis, chegam aos mesmos resultados que Lasch ou Sennet. A França rural, imemorial, constata Chatelat, substituiu, após a Segunda Guerra Mundial, o que ele chama de "a França da aventura", a aventura da empresa econômica, ideológica ou política. Porém, nos últimos anos, a corrente dominante é a da "recentralização", da renúncia à aventura e do retorno aos equilíbrios domésticos[10]. Sai o grande vento da História e saem as ciências sociais que eram suas mensageiras.

* * *

Não há dúvidas, portanto, sobre o diagnóstico imediato. A época não funciona mais com o justo, o verdadeiro ou o significado, mas com a aparência, o *look* que não é nem verdadeiro nem falso, com a indiferença e a substituição da significação pela sensação. Contudo, o que resta incerto é a interpretação que convém dar a este esgotamento das referências simbólicas. Trata-se de uma situação simplesmente conjuntural, grávida de uma nova historicidade a nascer? Nos encontramos, ao contrário, às vésperas de uma era radicalmente nova, chamada a consumir o declínio irremediável de todos os discursos de verdade, a começar pela sua própria possibilidade? Convenhamos que este questionamento não está revestido de qualquer originalidade[11]. Todas as gerações lamentaram-se sobre a ruína dos valores antigos e maldisseram a juventude e o futuro que ela continha. Ou justo o contrário.

As sociedades humanas, até o momento presente, não conheceram outra lei que a da alternância da guerra e da paz, da participação nos turbilhões do conflito social ou da retirada para o privado. Também é

tentador, na atual fase de desinvestimento da coisa pública, ver, como Hirschmann[12], apenas o simples efeito do eterno movimento do balanço que conduz à procura da felicidade, alternativamente, do lado da ação pública ou dos prazeres privados.

Será necessário, porém determinar a dimensão temporal deste movimento de balanço. Restringindo-nos ao assunto que nos ocupa aqui, em se tratando de um período de dez ou vinte anos é possível esperar um deslanchar próximo da interrogação sobre as ciências humanas[13]. Mas se for o caso de um século ou dois, então não é suficiente pensar que é a conjuntura que é pouco propícia às ciências sociais. Serão estas que, nesta escala, aparecerão como conjunturais, simples companheiras de uma mutação histórica em vias de findar-se. Há várias razões para se pensar que esta última hipótese tem fortes chances de ser a correta.

O que é surpreendente na evolução recente da consciência social é a rápida volatização da referência temporal. Passado ou futuro não são mais desprezados ou desejados, simplesmente não existem mais. Tornam-se perfeitamente indiferentes ou intercambiáveis, absorvidos em indefinida contemporaneidade. Esta indiferença será o depósito da "condição pós-moderna". A modernidade, isto é, o estado dinâmico do mundo nos últimos dois séculos, encontrava a cristalização de seu imaginário constitutivo na imagem da vanguarda. Seja na ordem política, literária, musical ou pictórica, mesmo na órbita da moda o objetivo e a matriz de toda subjetividade residiam na certeza de que era necessário destruir ou arrasar os antigos códigos carcomidos tornando-se agentes de uma verdade, de uma justiça e de uma estética radicalmente novas. À elite vanguardista cabia criar os novos modelos que, aos poucos, impunham-se às massas excluindo todos os outros.

A era pós-moderna, a nossa depois de alguns anos, se crermos em alguns autores[14], é mais tolerante e democrática. Não pretende impor nada de maneira unívoca pois ela procede inteiramente da constatação do fracasso das vanguardas, do sentimento de esgotamento da possibilidade do novo e da convicção de que os valores tidos até há pouco, por antitéticos são no fundo intercambiáveis. Tudo é bom, desde que funcione, diz Feyerabend à propósito das teorias científicas. *A fortiori* isto deve ser verdadeiro para o conjunto das outras práticas culturais cujos critérios de receptividade são necessariamente menos rigorosos que os da ciência. Observação aplicável à pintura abstrata ou figurativa, à música clássica, serial ou concreta, das revistas em quadrinhos até à filosofia, da bioenergia à psicanálise. O importante, sobretudo, é não hierarquizar e conduzir as preferências ao absoluto arbítrio sensorial do bom prazer narcisisticamente suposto.

O mérito de Gilles Lipovertsky é ter reinterpretado a temática da condição pós-moderna e da cultura do narcisismo em uma perspectiva

tocquevilliana[15]. A era pós-moderna é a profecia de Tocqueville realizada. Era absolutamente lógico que o horror ao privilégio e à paixão pela igualdade, mesmo com o sacrifício do desejo de liberdade, desaguassem no inconcebível de todo julgamento de valor, pois julgar supõe proceder a uma hierarquização. Como afirmar que uma idéia, uma obra estética, literária ou científica é melhor que uma outra sem subentender que aqueles que a produziram, a proliferaram ou a estimaram valem mais que os outros?

No mesmo sentido, finalmente, Louis Dumont mostra o paradoxo no qual se fecham as ciências sociais, a começar pela antropologia, por ter uma axiomática individualista e igualitarista[16]. Em virtude de seus postulados de base, é necessário afirmar a igualdade de princípio de todas as culturas e enfrentar, então, um duplo impasse lógico: como reconhecer a igualdade de culturas que hirarquizam e proclamam-se superiores, culturas dos únicos homens verdadeiros? E, simetricamente, a postulação igualitarista se contradiz necessariamente ao mesmo tempo em que se proclama, pois é a cultura ocidental, e não qualquer outra, que se coloca em posição de conceder a igualdade, entretanto aí dá prova de sua profunda superioridade. Acrescentemos que o Ocidental pensa os outros como iguais na medida em que os postula virtualmente idênticos a ele e susceptíveis de o serem, após se encontrarem livres de suas ridículas crenças arcaicas. Em razão deste princípio de igualdade, ele concorda em conceder o direito à diferença, mas na condição de que esta diferença esteja voltada para a reabsorção na identidade. Entre a diferença e a igualdade, é necessário escolher, diz Louis Dummont[17]. A resposta pós-moderna é clara: todos idênticos: Ou ainda, diferença, sim, mas evanescente e consumível.

Essa convergência, além da igualdade imaginária das condições, em direção à identidade de todos com todos e em direção à equivalência de não importa quem com não importa quem, é pensável segundo diversas correntes teóricas, por si mesmas convergentes. A leitura marxista da modernidade pode parecer contrária àquela de Tocqueville pois consiste na denúncia da dimensão ilusória da palavra de ordem republicana de igualdade enquanto que Tocqueville é mais sensível aos perigos que a igualdade traz à liberdade. Mas é claro que a igualdade de que ele fala é de origem largamente imaginária.

> "Em vão, a riqueza e a pobreza, o comando e a obediência, colocam acidentalmente grandes distâncias entre dois homens, a opinião pública, que se funda na ordem ordinária das coisas, os reapróxima a um nível comum e cria entre eles uma espécie de igualdade imaginária a despeito das desigualdades reais de suas condições".[18]

De forma semelhante, a lei marxista do valor repousa sobre a hipótese da efetividade deste imaginário da igualdade. Para que o trabalho abstrato constitua a medida de toda as coisas, é necessário que os trabalhos possam diferir entre si quantitativamente, em função de sua simplicidade ou complexidade, mas que não o façam qualitativamente, em razão da diferença do estatuto social daqueles que o efetuam. É conveniente, na troca, explicava Aristóteles, que cada um receba proporcionalmente a seu valor social concreto. Tal é a norma do justo. A norma moderna é inversa: que ninguém vale *prorata du quantum* de igualdade abstrata que representa.

A condição pós-moderna é, assim, suscetível de ser lida indiferentemente como ponto de realização do movimento tocquevilleano de igualização das condições ou como apoteose da lei marxista do valor, entendendo-se que esta é mais uma "lei" propriamente sociológica, de ordem simbólica, que uma lei econômica real. Da mesma forma, a emergência do sujeito narcísico pode ser interpretada como correlação necessária ao movimento de interiorização da instância da lei. A mesma dinâmica que, nas sociedades democráticas, torna insustentável a posição do anúncio da verdade e do sujeito.

No entanto, não é necessário pensar a eficácia histórica do desenvolvimento democrático e mercantil em direção à equivalência generalizada em termos excessivamente indizíveis[19]. Certamente, para esta erupção histórica do imaginário democrático, não é possível encontrar nenhuma causa determinante em última instância. Portanto, devemos tomar em consideração igualmente certas observações remarcáveis de Tocqueville que permitem melhor apanhar o significado concreto da paixão pela igualdade. "São os reis absolutos, diz ele, que mais trabalharam para nivelar os sujeitos. Entre estes povos, a igualdade precedeu à liberdade"[20]. Ora, a ação igualizadora do Estado moderno sobre o corpo social não tem comparação com os tradicionais Estados despóticos, pois agora o Estado se mostra agente ativo da socialização, demiúrgico de uma sociabilidade nova:

> "Nunca vimos nos séculos passados, soberanos tão absolutos e potentes que administravam eles mesmos, e sem ajuda de poderes secundários, todas as partes de um grande império; ninguém tentou subordinar indistintamente todos os seus sujeitos nos mínimos detalhes de uma regra uniforme, ninguém desceu ao lado de cada um deles para o governar e conduzir."[21]

Em nosso próprio vocabulário[22], dirfamos que com o Estado moderno, pela primeira vez na História, a sociabilidade secundária, no lugar de se limitar a representar o papel de metassistema da sociabilidade

primária, começa a construir com todas as peças a sua própria sociabilidade primária. Da mesma forma que, como mostra Marx, a Revolução Industrial é o meio para o capital realizar o processo de trabalho que lhe corresponde de maneira específica, e de exercer sobre ele uma dominação agora real, isto é, do interior, e não mais simplesmente formal (do exterior), com a Revolução Democrática, o Estado coloca-se em posição de submeter realmente a quase totalidade do processo de socialização e de conformar, nos mínimos detalhes os sujeitos humanos concretos, indivíduos, famílias, grupos de vizinhos, etc.[23].

Compreende-se melhor, assim, a trama concreta da modernidade que era a de encontrar as formas do universalismo, suficientemente abstratas e gerais, para permitir a liquidação de todos os particularismos sociais irredutíveis, aglomerando-se em uma forma de sociabilidade homogênea. Inventar novos modelos culturais estéticos, políticos e teóricos) era ainda o meio mais seguro de tornar obsoletas as antigas hierarquias e de minar os privilégios adquiridos. Era, ao mesmo tempo, criar uma relação social que nada ficasse devendo à Traição nem à sucessão das gerações. Em face da novidade radical não há mais herdeiros, não há mais tesouros de sentidos particulares que se conservem. Há apenas sujeitos virgens, páginas brancas que esperam do universal em marcha a definição de seu novo ser social concreto. O impulso modernista, se é verdade que é o movimento da submissão real da sociabilidade primária à secundária, movimento de subordinação da sociedade à ela mesma, deve se esgotar e parar quando não houver mais "grão a pilar", mais formas societais antigas a integrar na nova ordem universal. O fim da modernidade é aquele de toda particularidade histórica substancial. O fim dos torrões natais[24].

Admitamos que esse quadro, desenhado em traços grosseiros, corresponda a alguma realidade. Será necessário, então, deduzir que o destino das ciências sociais é inseparável do da modernidade. Aquelas emergiram por ocasião da ruptura do tecido simbólico que encerrava a sociedade do Antigo Regime. De forma mais precisa podemos afirmar que o que foi rompido, criando um vazio ocupado pelas ciências sociais, foi a ligação da sociabilidade primária com a secundária tradicional. No caminho aberto pelo Estado e pelo Mercado, demiúrgicos e igualizadores, elas tiveram o papel de exprimir o conflito entre a sociabilidade antiga e a nova, nascente. Pelo fato do conflito ser real, por mais imperfeitamente que o tenham pensado; a trama de sua reflexão era igualmente real.

Se são verdadeiros os diferentes aspectos que nós percorremos, se a modernidade está em vias de se acabar em razão de uma adequação perdida, porque forjada inteiramente, de novo, entre a sociabilidade secundária e uma nova sociabilidade primária, então é claro que a carga

do real que as ciências sociais investiam arrisca-se a desaparecer rapidamente. Ninguém pode, então, concluir que seu tempo esteja ultrapassado definitivamente ou que sobrevivam sobretudo a título de hábito, mais ou menos como o ensino do latim, sem correspondência com nenhuma necessidade social e simbólica efetiva. A filosofia debilitou-se por não ter sabido pensar a modernidade. As ciências sociais ameaçam se decompor e apodrecer no pé por falta de qualquer exigência social pelo tipo de verdade que elas acreditavam deter e por falta de compreender a mutação histórica que lhes conduz a um destino funesto[25].

A questão que se coloca, de forma aguda, é a de saber o que fazer das ciências sociais. Ou ainda, o que fazer no seu âmbito, uma vez que, como milhares de outros intelectuais e de pesquisadores, é neste espaço que nós nos encontramos, pois, apesar de todas as razões de dúvidas que acabamos de indicar, não saberíamos renunciar ao incerto projeto de verdade que as ciências sociais continuam, ainda, mesmo fragilmente, a encarnar? Evidentemente que, para esta questão seria presunçoso apresentar uma resposta definitiva. Ninguém se encontra em posição de legislar. Entretanto, sob certos aspectos, se é verdade que em matéria de processo de conhecimento tudo é bom, tudo não o é igualmente.

O deslocamento do ideal de verdade clássica, própria às ciências sociais, engendra, nos parece, dois grandes tipos principais de atitude:

– a primeira atitude consiste em fazer como se não estivesse ocorrendo nada e trabalhar com um modelo simples de verdade;

– a segunda procede da tomada de consciência do caráter problemático da verdade e parte em busca de um tipo de verdade dissimulada, que os economistas nomeariam uma verdade de segundo *rang (second best)*, a menos que não se tratasse de uma hiperverdade ou de uma verdade hipercomplexa.

A forma mais simples de fazer como se nada estivesse ocorrendo será continuar jogando o jogo disciplinar instituído. Em relação à segunda atitude pode-se, também, continuar a praticar o jogo disciplinar pelo prazer, mas sabendo que se trata apenas de um jogo, cuja trama deixou, há muito tempo, de ser a busca da verdade, seja porque não passa de um engodo, seja porque é inacessível. Pode-se, ao contrário, buscar uma verdade mais complexa porque reconhecidamente paradoxal e se lançar, assim, na caça aos paradoxos. Pode-se, igualmente, sem renunciar à procura da verdade, reconhecer sua indeterminação substancial e seu caráter indefinido. Descobrir, em uma palavra, que esta indeterminação do objeto constitui sua essência profunda.

Depois de tudo, por que escolher? Por que seria necessário definir um modo de acesso privilegiado à verdade? Por que deixar entender que seria bom ou desejável buscar uma verdade de ordem teórica? Cada um anuncia a modernidade ou a pós-modernidade, como bem a

entende e encontra sua própria via. Tudo é bom e tudo é válido, da ciência disciplinar à filosofia, da literatura ao *hard-rock*. Cada um que se salve. Da mesma forma que não existe salvador supremo, não existe legislador capaz de proceder corretamente a uma hierarquização qualquer, seja de saberes ou de maneiras de fazer, seja de práticas discursivas ou de outras práticas. Se as ciências sociais se encontram em vias de vender a alma não é por que pretenderam abusivamente deter o monopólio do saber legítimo sobre a humanidade, desqualificando, através desta pretensão, a prática, a arte, o não-discurso ou todos os saberes discursivos considerados não-científicos?[26] Além disso, é possível conceber algo mais aterrorizante que uma ciência social constituída, segura de si e que não pode abandonar a pretensão de substituir os atores sociais empíricos para, negando-lhes todo direito à verdade, remodelá-los conforme os imperativos da teoria? O exemplo do marxismo institucional é por si só eloqüente neste sentido.

Antes de procurar uma sabedoria científica hipotética, antes de buscar a ciência, não seria melhor declarar definitivamente seu luto, contentando-se com uma cultura geral, com um saber honesto? Os autores da antigüidade, Montaigne, os sábios do Oriente ou os moralistas do século XVII não sabiam menos que nós em matéria de humanidade, mas como homens honestos, sobretudo, não se vangloriavam de nada e menos ainda da ciência.

Todos estes argumentos, confessamos, nos parecem muito fortes. Enquanto o saber definitivo (?) sobre a vida e sobre a essência da humanidade não for adquirido, nada permite privilegiar um modo de verdade ou de prática em relação aos outros. Em nome de que poderíamos afirmar que os selvagens conhecem menos que nós sobre a existência humana? Ninguém pode excluir que haja mais verdade filosófica profunda em alguém que se limita a cultivar seu jardim do que em todos os sistemas filosóficos ensinados na faculdade. Devemos preferir a doce ignorância ou a ignorância sábia? A título pessoal, tenderíamos a pensar que um dos critérios essenciais da importância de um pensamento reside na sua capacidade de reconhecer a eventualidade sua desimportância, "Morrerias, caso não escrevesses", dizia Rilke a um jovem poeta, deixando entender que a única perspectiva da morte é suscetível de justificar a poesia? Talvez ele tivesse razão no caso da poesia. Mas, a um filosófico ou a alguém que busca uma verdade sobre a vida, não conviria antes perguntar: a sua teoria lhe permitirá dispensá-la, abandoná-la no mesmo momento em que é adquirida, pagar com o preço do abandono de seu narcisismo literário esta verdade que você pensa ter alcançado?

Isso não significa que possamos legitimamente dizer ou fazer qualquer coisa. Retomemos, um instante, a metáfora do jogo de xadrez.

Ninguém tem o direito de afirmar que é melhor jogar xadrez do que não fazê-lo; nem de sustentar que com as brancas é preferível jogar o *gambit roi* ou o *debut Zukertot-Reti* e, com as negras jogar a *sicilienne, l'Est-Indienne* ou a *defense Perc-Robatsch*. Entretanto, estas diversas aberturas do jogo de xadrez não são equivalentes. Cada um deverá escolher em função de querer jogar um jogo aberto ou fechado, de privilegiar o ataque ou a defesa, e em função do grau de complexidade que acredita ter em frente como adversário. Mesmo que nenhuma destas aberturas seja intrinsicamente melhor que a outra, não se pode negar que algumas delas oferecem mais possibilidades que outras. E, sobretudo, uma vez decididos quanto à abertura, que certos lances revelam-se francamente ruins, enquanto outros são claramente melhores.

Da mesma maneira, nada permite afirmar que é melhor praticar as ciências sociais do que não fazê-lo, ou defender que o conhecimento que visam é por natureza superior à prática artística. Contudo, mesmo se a palavra não goza de uma superioridade à da arte, não deixa de ser verdade, como bem demonstrou Emile Benveniste, que a língua é o único interpretante geral, "o interpretante de todo sistema significante"[27], aquele a que todas as práticas são obrigadas a se referir a partir do momento em que se interrogam sobre si mesmas. A linguagem pode pretender dizer a verdade da arte ou, em todo caso, sobre a arte; por sua vez, a arte não poderia dizer nenhuma verdade sobre a língua. É verdade, porém, que resta ainda a determinar a modalidade do discurso suscetível de interpretar o interpretante geral. Qual é o interpretante de todos os interpretantes e, as ciências sociais, em ligação com a filosofia, têm vocação para desempenhar este papel?

No entanto, uma coisa é certa, mesmo que as ciências sociais não possam pretender ter mais valor do que qualquer outra prática, nenhum discurso tem condições de substituí-las na procura da verdade antropológica que constitui sua linha de horizonte própria. De nossa parte, não estamos dispostos a renunciar a esta investigação. Apesar do tom aparentemente desabusado de nossos comentários, nos parece que a única possibilidade válida, desde que não se tenha colocado um término ao projeto de conhecimento teórico, é continuar como se a descoberta última da verdade fosse para hoje ou para amanhã. Quem sabe? Se ainda não foi descoberta talvez seja em razão de sua grande simplicidade, e com um pouco de sorte...

As ciências da natureza, em todo caso, não procedem diferentemente. Sabem que a unidade das ciências é problemática, senão impossível, mas não se podem furtar de vislumbrar a eventualidade de seu cumprimento. O físico não ignora que a teoria que acaba de formular tem todas as chances de ser um dia inválida. Isto não lhe impede de preferir a esperança de uma maior clareza, mesmo relativa, ao que lhe parece ser um erro anterior.

Perguntaríamos, porém: o tipo de verdade perseguido pelas ciências sociais não deveria necessariamente escapar ao campo de sua positividade em razão da indeterminação constitutiva de seu próprio objeto? Não há dúvida que isto é, em princípio, verdade. Mas ninguém as condena definitiva e inelutavelmente ao positivismo rasteiro, nem a uma cisão irremediável com a filosofia. A complexidade da verdade é mortal apenas para a estruturação e o modo de divisão disciplinar das ciências sociais hoje. O que mais lhes ameaça, porém, não é a irrupção da complexidade, mas a inanição, cada vez mais evidente, de suas verdades de primeira grandeza e de suas proposições elementares. É o modelo de inteligibilidade de partida que fracassa, é sobre ele que deveremos trabalhar, prioritariamente. Afinal, para que serve complexificar os argumentos e as exigências da verdade se as premissas são imprecisas?

As ciências se desenvolvem, segundo Kuhn[28], através de uma sucessão de paradigmas dominantes. Aceitemos este termo, agora consagrado, de paradigma, mesmo que preferindo o termo *modo de inteligibilidade*. A cada época, é a imposição de um paradigma dominante que legitima a divisão do trabalho científico, que torna possível uma acumulação de conhecimentos. Com efeito, não há acumulação de saber se durante um longo tempo os cientistas não falam a mesma linguagem. No fundo, não importa se o paradigma é ou não portador intrínseco de verdade. Aliás, quem poderia decidir? O que importa é que todo mundo fale e aceite sua sintaxe.

As análises de Kuhn são sujeitas à contestação nos detalhes. Talvez os paradigmas efetivos não sejam os aparentes. Mas não se pode duvidar que sem um mínimo de unidade quanto às problemáticas e quanto ao vocabulário não poderia haver nem comunidade científica, nem acumulação de saber.

É um fato bizarro que quase ninguém tenha se perguntado sobre o paradigma que rege as ciências sociais. Pelo menos, não de uma forma sistemática e que encontre um consenso apreviável. Talvez, pode-se pensar, pareçam tão pouco científicas justamente porque lhes falta um pradigma unificador. O drama das ciências sociais seria o de serem dispersas e compatimentadas entre diversos paradigmas, entre os quais nenhum consegue conquistar a hegemonia. A cada disciplina, uma após outra, propõe-se o lugar de disciplina modelo. Em um determinado momento é a biologia que se impõe, em outro é a economia política, ou a lingüística ou ainda, com menos sucesso, a história ou a sociologia. Mais nenhuma consegue se consagrar rainha. E, notadamente a sociologia, que alimentava, na matéria, as maiores ambições

Tudo se passa aqui como nas sociedades selvagens analisadas por Pierre Clastres. A guerra de todos contra todos permite-lhes munir-se

contra a emergência do Estado, no caso, contra o monopólio da inteligibilidade legítima. Entretanto, pelo fato de fazerem a guerra, as sociedades selvagens não deixam de ter uma cultura e um referencial místicos largamente comuns, senão unificados. De forma idêntica, nos parece, as ciências sociais se diferenciam apenas no âmbito de um mesmo modelo de inteligibilidade, verdadeira matriz das proposições elementares que cada uma formula a sua maneira e em uma linguagem particular. Claude Levi-Strauss nos mostra que se uma sociedade selvagem afirma, por exemplo, que o herói cultural é o deus das águas, existem fortes chances de que sua vizinha afirme que é o deus do fogo, e que uma terceira, que é um deus da terra, um diabo. Uma mitologia é sustentada no fogo, a outra na água e a outra na terra. No entanto, estão de acordo sobre o fato de que existe um herói cultural, meio-humano, meio-divino, e que é o mestre de um elemento.

Sobre o quê concordam as ciências sociais, apesar dos desacordos que constituem seu fundo cultural implícito? Não mais que outros, não pretendemos dar a esta questão uma resposta sistemática e ordenada. Por enquanto nos contentamos, de maneira absolutamente empírica, hipotética e programática – e o que nos parece talvez de maneira um pouco abusiva – em dominar quatro divindades principais que intervêm de maneira recorrente nos discursos das ciências sociais e estruturam a quase totalidade de suas explicações sobre o mundo.

Essas quatro divindades maiores são a *Razão*, o *Interesse* ou a *Utilidade*, o *Indivíduo* e a *Evolução*. Estas divindades, talvez, não sejam da mesma natureza, algumas parecem mais com deuses silenciosos enquanto que outras jogam um papel mais diretamente ativo e, em retorno, atraem devoções mais visíveis de seus fiéis. Assim, se acreditarmos nos trabalhos de Louis Dumont, a chave específica do discurso ocidental seria constituída pelo individualismo, em oposição ao holismo dominante nas outrs culturas. Deste individualismo, por sua vez, nascem a ideologia econômica e o imaginário de igualdade. Mas, o indivíduo, tal como ele é representado no Ocidente, teria alguma consistência fora de seus opostos atributos, a Razão e o Interesse? Por outro lado, é claro que nas diferentes épocas do pensamento ocidental estas divindades não jogaram o mesmo papel nem se revestiram da mesma importância. Como também parece pacífico que cada ciência social ou cada escola no interior de uma dada disciplina, pratique mais o culto de tal ou qual divindade particular em detrimento de outras ou, inversamente, negue o caráter divino de uma ou outra destas divindades.

A economia política, sem ignorar nenhuma das três outras divindades, confessa um culto privilegiado ao deus interesse a que nomeia, afetuosamente, no feminino, utilidade. A psicanálise, ao contrário, não lhe concede crédito e pretende destroná-lo em proveito de um antigo deus, vindo de longe, Eros. No entanto, colocadas no palco ou nos bas-

tidores, estas quatro divindades estão sempre presentes no discurso das ciências sociais, as quais servem em *ultima ratio*. Os mitos ameríndios, nos diz Levi-Strauss, por trás de suas diversidades bizarras e brilhantes contam sempre a mesma história, a da guerra entre o céu e a terra pela conquista do fogo.

Quanto às ciências sociais, elas nos dizem, em resumo: no início, hoje e(ou) amanhã, havia, há ou haverá indivíduos. Indivíduos ou classes sociais, mas isto não muda grande coisa porque, afinal, as classes são agregadas de indivíduos. Existe também o interesse (ou as necessidades, ou a utilidade ou mesmo o desejo) e a Razão. O interesse é o que constitui os indivíduos na sua particularidade e os impulsiona a agir. É também o que os faz entrar em conflito uns com os outros. A Razão é o que os constitui em sua universalidade e lhes permite calcular e satisfazer melhor os seus interesses. Mostra-lhes que eles têm interesse, justamente, para se entender e constituir três ordens regidas por encarnações e emanações da Razão: uma ordem econômica eficaz porque encarna a racionalidade econômica, a ordem do mercado; uma ordem política justa, a que encarna o Estado; uma oprdem simbólica verdadeira, a da ciência, isto é, a ordem de um imaginário imaginariamente purgado do imaginário[29]

Se os indivíduos estão em condições de chegar a essa tríplice edificação é porque são tocados pela graça da Razão que lhes permite efetuar escolhas racionais e maximizar suas satisfações no mercado, designar racionalmente os repesentantes que exprimem e defendem seus interesses legítimos e escolher também racionalmente suas opiniões e crenças. Mesmo que não reconheçam outros deuses além da Razão, os indivíduos podem estar seguros de agir em conformidade com a quarta divindade, a Evolução, que, em retorno, lhes promete sempre mais individualização, sempre maior satisfação de seus interesses e sempre mais Razão. É que de fato os deuses estão lá desde o início, esperando apenas um ato de fé da parte dos homens para manifestar seu esplendor e magnificência.

Caricaturalmente resumidas, essas são as verdades primeiras e elementares que anunciam as ciências sociais consideradas em sua generalidade e fazendo abstração das correntes heréticas e dissidentes, frequentemente, aliás, abortadas. Não afirmamos que essas histórias que nos contam sejam necessariamente falsas, mas nos parecem um pouco pobres. Além disso, gostaríamos de saber de onde saem estas divindades que nos invocam sem maiores precisões e que dão a impressão de caírem do céu. Somos mesmos tentados a dizer que seria necessário um pouco mais de esforço para se tornarem laicas. Estamos seguros de que estas divindades são verdadeiramente deuses, incriados, presentes por toda eternidade e não tendo outra finalidade além de

construir a felicidade da humanidade? Não são simples projeções de nosso espírito, invenções da modernidade, nem mais reais nem mais consistentes que os deuses de outros povos e de outras épocas?

Esse tipo de questão, nos parece, permite colocar em dúvida o paradigma largamente implícito das ciências sociais, tornar problemáticos os axiomas que engendram a maior parte dos teoremas que professam. Mas, no caminho aberto por estas dúvidas, desenham-se os contornos de um novo paradigma virtual das ciências sociais, uma espécie de paradigma de segunda ordem que nascerá da clara consciência de que estas respostas supõem outros tantos problemas.

A evocação de um novo paradigma que seria conveniente constituir soa como uma aposta não-razoável no instante mesmo em que é anunciado. Como construí-lo se o primeiro paradigma nunca conseguiu se cristalizar enquanto tal, de maneira suficientemente sólida e unificada? O que permitira obter um consenso mínimo em torno das noções de interesse, razão, indivíduo e evolução quando são elas que cristalizam os conflitos ideológicos maiores da modernidade, enquanto o seu caráter problemático alimenta a interrogação e o debate? Convenhamos que a aposta é ousada. O que pode, no entanto, estimular-nos a tentar é que não parece existir outra via possível, salvo se renunciarmos definitivamente à esperança de um saber antropológico acumulativo, isto é, um saber que, à diferença do da litertura, não se esgota no ato de seu anúncio por um autor particular. A França se tornou especialista, sobretudo nestes últimos tempos, em grandes sínteses antropológico-filosófico-histórico-literárias que afloram a cada ano no mercado das idéias. Todas são muito inteligentes e cada uma melhor escrita que as outras. Mas nenhuma tem possibilidade de uma verdadeira posteridade porque visam demonstrar mais o brilho de seus autores, através de uma espécie de estetização do pensamento teórico, do que se inscrever no quadro de uma aventura coletiva do pensamento e de uma possível divisão do trabalho intelectual. Cada uma deixa a entender que a história esperava a vinda de seu autor para ver a verdade definitivamente revelada.

Ora, se as ciências sociais não visam a acumulação, não terão outra possibilidade que se transformar em literatura ou jornalismo. O que não constituiria uma anomalia, mas implicaria o abandono de toda e qualquer pretensão às verdades universais. Sua história é sempre a das acumulações parciais, muitas das quais estão ainda longe de estarem esgotadas, mas que deram poucos frutos após a morte de seus inventores. Assim, pode-se distinguir a acumulação marxista, werberiana, durkheimiana, freudiana, saussuriana, etc. A única grande acumulação, porém, antes da mais recente que é a lingüística, foi a da economia política, mas ela se desenvolveu apenas graças a um formalismo crescente e a uma profunda esterilidade do ponto de vista antropológico.

Sob quais condições uma nova acumulação e uma síntese maior podem se esboçar? Não se menosprezam aqui os riscos do ridículo aos quais se arrisca alguém quando se propõe a descrever, mesmo que a título hipotético, um paradigma virtual. A única demonstração convincente sobre a sua plausibilidade reside no seu uso efetivo. Corramos este risco e tracemos, brevemente, este novo paradigma, necessariamente formal. Seis são os seus pontos essenciais.

1. A constituição de um paradigma em ciências sociais que tenha sentido implica, inicialmente, que os temas do interesse, do indivíduo, da razão e da evolução sejam colocados não como aquisições mas antes como problemas. E os outros também, evidentemente...

2. A constituição do paradigma supõe, em segundo lugar, por trás dos positivismos reinantes e da imitação impotente das ciências da natureza, que seja claramente reconhecido que as ciências sociais constituem uma forma moderna de ética. O que estudam são, sobretudo, conjuntos de símbolos; dito de forma distinta, são modos de enunciação, discursivos ou práticos, explícitos ou não, do verdadeiro, do justo e do desejável. Assim, não podem deixar de se perguntar sobre o grau de verdade, de justiça e de desejabilidade reconhecido nestes enunciados que constituem seu objeto.

3. Porque o paradigma nascerá da crítica dos critérios positivos do verdadeiro, do justo do desejável e da hipótese não de sua inexistência mas de sua indeterminação essencial, proibirá que a teoria possa substituir a prática dos atores e legislar em seu lugar.

4. Um tal paradigma, se vem a se constituir, conduzirá necessariamente a uma gigantesca redistribuição de cartas entre as disciplinas. Sobretudo porque deverá tornar mais visível a "esclerose" da compartimentação disciplinar hoje instituída. Esta redistribuição de cartas não tem nada a ver com um discurso interdisciplinar, pois ao contrário, conduzirá a um golpe mortal sobre as atuais disciplinas. Nada impedirá, entretanto, que as atuais etiquetas, em face do mundo do trabalho e da administração, permaneçam; mas será necessário admitir que nada terão a ver com as exigências do trabalho teórico.

Observação que conduz à pergunta sobre quais são as proposições antropológicas substanciais que formulam as diversas disciplinas por trás de seus formalismos, academicismos e tiques de linguagem? Colocar este tipo de questão, com uma certa insistência, nos conduzirá, sem dúvida, a surpresa. Afinal, a psicanálise constitui sua própria sociologia embrionária. Há razões para que esta tenha tão pouco a ver com a sociologia das sociologias ou com a antropologia das antropologias? A economia política não tem nenhuma hipótese aceitável a propor sobre a prática econômica efetiva. Mas, livre de suas ingenuidades utilitaristas e racionalistas, e situada em uma outra perspectiva, não está

fora de cogitação que ela tenha muito a ensinar aos psicanalistas, aos sociólogos e aos moralistas. A raridade em economia é extremamente mítica, mas existe uma raridade, esta sim, real, que caracteriza o *quantum* de reconhecimento que uma sociedade pode atribuir a seus diferentes membros, constituindo-os enquanto sujeitos. Como cada sociedade gera e reparte esta raridade que a faz existir, conferindo a seus membros identidade? Eis uma questão pertinente para sociólogos, economistas, psicanalistas e psicólogos sociais, desde que não a queiram responder no quadro exclusivo de suas disciplinas atuais.

5. Vê-se mal, aliás, como um paradigma poderá se desenvolver sem um consenso sobre uma *tópica*, isto é, sobre um conjunto de dimensões, segundo as quais se estruturam necessariamente toda prática humana e toda organização social[30]. A metáfora das instâncias, infra e superestruturas ou níveis de profundidade, talvez seja arcaica mas não se poderá evitar de procurar algo similar. Sem tópica, sem tentativa de pôr em ordem a infinidade de possibilidades, e sem corte justificado da continuidade, não existe paradigma possível.

6. Essas cinco caracterizações de um hipotético paradigma futuro são totalmente abstratas. É mais ou menos evidente que nenhuma proposição teórica será suscetível de se formar na ausência de algumas hipóteses substanciais sobre a natureza do Homem e do Social. É exatamente a ausência de tais hipóteses, que sejam plausíveis, interessantes e aceitáveis, senão pela maioria, pelo menos por um certo número de pesquisadores decididos a lhes pôr à prova, o que mais bloqueia o pensamento social atual. A tese da natureza econômica do homem, partilhada pelo pensamento liberal e pelos marxistas, constituía uma hipótese substancial no sentido que entendemos aqui; da mesma forma que a idéia freudiana da natureza libidinal. Elas fizeram sua época. Hoje, ao contrário, não permitem avançar.

A teoria do desejo mimético de René Girard, por exemplo, tem hoje o mérito de enunciar em uma linguagem clara um conjunto de proposições suscetíveis de se aplicar a um número considerável de domínios: psiquiátrico, antropológico, ciência das religiões, economia, política etc. É um bom exemplo de hipótese substancial. Mas, como a maior parte das formulações propostas na França nos últimos tempos, ela fecha a pesquisa no momento em que deveria abrir. Em razão de sua grande generalidade, não nos possibilita compreender as especialidades históricas, pois não procura nestas senão a confirmação de uma proposição geral sempre reiterada como idêntica.

Se, nos interstícios da economia política, da sociologia, da psicanálise e da filosofia emergir um conjunto de hipóteses substanciais, simultaneamente abstratas e gerais para lançar as bases de uma antropologia renovada, suficientemente específicas e dialetizáveis para pen-

sar a historicidade, então poder-se-á contar com uma acumulação efetiva do saber nas ciências sociais. Até o presente, estas não fizeram mais que acumulações imaginárias.

Notas

1 Não é a primeira vez na história que a vida é percebida como "a tale told by an idiot, full of sound and fury, signifying nothing" (em inglês, no original). Mas é, sem dúvida, a primeira vez que os discursos dos grandes sábios não procuram lhe atribuir um sentido, apesar de tudo.
2 Richard Sennet. *Les tyrannies de l'intimité*. Paris, Seuil, 1979.
3 David Riesman. *La foule solitaire*. Arthaud.
4. Christopher Lasch. *Le complexe de narcisse*. Laffont, 1980 (The Culture of Nascissism).
5 Evolução anunciada há mais de vinte anos por Marc Luhan.
6 Jean Braudrillard. *De la séduction*. Paris, Galilée, 1979; e *Les stratégies fatales*. Paris, Grasset, 1983.
7 Sobre o triunfo, via publicidade, após aproximadamente 2500 anos, de doxa e da retórica dos sofistas sobre o ideal platônico na filosofia ocidental, ver – Cf. Paradeis. *Le prince bureaucrate*.
8. *Dialética considerada por Daniel Bell em Les contradictions culturelles du capitalisme*. PUF, 1979.
9 Bernard Chatelat. *Les styles de vie des Français*. Stanké, 1980.
10 O que fez a glória de Chatelat foi anunciar a vitória de Mitterand em 1981.
11 Sobretudo nos últimoms tempos. Depois que estas linhas foram inscritas vários livros apareceram sobre este tema, entre os quais: Gérard Mendel. *54 millions d'individus sans appartenance*. Laffont, 1984.
12 Albert O. Hirschman. *Shifting Involvements. Private. Interests and Public Action*. Princeton University, 1982.
13 É em um período desta natureza que parece pensar Hirschman.
14 Jean-François Lyotard. *La condition post-moderne*. Coll. Critique, Editions de Minuit, 1979.
15 Giles Lipovetsky. *L'Ere du vide, Essai sur l'individualisme contemporain*. Paris, NRF, Les Essais, 1983.
16 Louis Dumont. *Essair sur l'individualism*. Seuil, 1983.
17 "Se os advogados da diferença reclamam para ela, ao mesmo tempo, igualdade e reconhecimento, eles pedem o impossível" L. Dumont, op. cit., p. 260.
18. A De Tocqueville. *De la Democratie en Amérique*. Paris, NRF (Deuvres complétes, tomo 1), 2º tome, a979, p. 189.
19 Sejamos claros: trata-se apenas da igualdade puramente simbólica. Em se tratando de igualdade "real", além de sua definição ser das mais problemáticas, é evidente que ela está muito longe de ser realizada. Pessoalmente nos inclinamos a pensar que através do imaginário da igualdade reproduz-se de fato uma espécie de ordem social, na qual, o valor social relativo das diferentes linhagens é mais ou menos estável a longo prazo. Para isto não é necessário extrapolar os resultados dos mais recentes estudos sobre mobilidade social (Daniel Bertaux. *Destin personnel et trajectoire de classe*. PUF., e sobretudo, Claude Thélot. *Tel pére, tel fils*. Dunod, 1982.) para chegar ao resultado que pode ser assim sintetizado: a sociedade de classe é uma ordem social que funciona no imaginário da igualdade no lugar de pressupor aquele da hierarquia. Mas, evidentemente, não é uma ordem social...
20 Tocqueville, op. cit. p. 104.
21 Id., p. 322. Para uma prolongação sistemática desta intuição tocquevilliana ver o magistral *Du Pouvoir* de Bertrand de Jouvenel, Livre de Poche, Collection Pluriel.
22 Ver o nosso "sociabilidade primária e sociabilidade secundária", quarta parte do livro *Splendeurs et misères des sciencies sociales*. Genebra, Droz, 1988.
23 Sobre os conceitos de subsunção formal e real do trabalho ao capital consulte-se: Karl Marx. *Un chapitre inédit du Capital*. Coll. 10/18. Sobre a sua aplicação nas relações sociais primárias e secundárias ver em nosso livro citado, o capítulo: Algumas reflexões sobre o trabalho social.

24 Simplesmente para retomar o título eloqüente do excelente livro do historiador americano – Eugene Weber. *La fin des terroirs*. Recherches et Fayard, 1983 – que permite dizer em que medida, no caso da França, a reabsorção dos últimos lugarejos é recente.
25 Em contrapartida é natural que elas permaneçam vivas, potencial ou efetivamente, nos países socialistas ou nos países do Terceiro Mundo, pois a edificação do Estado-Nação e a irradicação das antigas culturas encontram-se, ali, muito longe de acabar.
26 A sociologia de Bourdieu é particularmente representativa desta propensão normativa e hierarquizante, inerente às ciências sociais. Sob a proteção de uma teoria da prática que reconheceria a esta última toda a sua plenitude, ela a invalida, de fato, pretendo revelar a falsidade que lhe seria inexoravelmente constitutiva. A verdade é apenas atribuída ao discurso sociológico que desvenda a falsidade contida na prática.
27 Emile Benveniste. Semiologie de la langue, em *Problèmes de liguistique générale*, Gallimard, Tome II, p. 63.
28 A. Kunh. *La structure des révolutions scientifiques*. Flammarion.
29 Segundo Dumézil, estas ordens seriam as mesmas que se encontram no conjunto das religiões indo-européias.
30 A ideologia indo-européia das três funções constitui, a sua maneira, uma tópica. Mas eles são três ou quatro, como os três mosqueteiros, visto o desdobramento da função de soberania? A divisão ternária é mais constante e espontaneamente citada nas ciências sociais. Ver, por exemplo, as esferas econômica, política e social de Weber. Talcott Parsons, após ter raciocinado sobre esta base ternária, finalmente dediciu-se passar para uma base quaternária, acrescentando, sob inspiração de Durkheim, a dimensão integrativa.

Abstract

The end of modernity?
Some reasons of the loss of sense in Social Sciences.

The starting point of this paper consists in verifying the "failure" of the Social Sciences in the post-modernity era. The author, at first, analyses the possible causes of the "loss of sense of the Social Sciences" and points out the growth of the space of private life, the emptyness of the subjetct, the invasion of the universe through increasing appearence and, finally, the frustrated clain of the unique legitimate knowledge about Humanity. Without having any relevant messages the Social Sciences risk to disappear. Facing the possibility of neglecting the ideal of truth the author opts for seeking another paradigma, in which the notions of interest, reason, individual and evolution aren't considered as acquired and definitive trhth but above as problematic subjects. No doubt that it's a less pretencious paradigma but with bigger chances to survive the new era.

Rèsumé

Vers la fin de la Modernité? Quelques explications relatives à la perte de sens dans les Sciences Socialis

Le point de départ de cet article provient de la constatation de "l'échec" des Sciences Sociales envisagées du point de vue de la post-modernité. L'auteur analyse, tou d'abord, les raisons qui peuvent expliquer cette "perte de sens des Sciences Sociales". Pour cela il fait porter son attention tout particulièrement sur le développement de l'espace privé, la perte de sens du sujet, l'importance croissante de l'univers des apparences et, finalement, sur la tentative abortée de considerérer ces Sciences comme l'unique connaissance légitime de l'Humanité. Dépouillées de leurs messages, de leur sens les Sciences Sociales risquent de mourir. Confronté à la possibilité d'abandonner la recherche idéale de la vérite, l'auteur préfère construire un autre paradigme à partir duquel les notions d'intérêt, de raison, d'individu et d'évolution ne sont pas considérées comme des vérités acquises et définitives, mais, tout d'abord, comme des thèmes problématiques. C'est là, sans aucun doute, un paradime moins ambitieux, mais qui présente de plus grandes chances de survivre aux temps nouveaux.

LA REVOLUCION COMO PROBLEMA TEORICO

*Ludolfo Paramio**

Resumo

A Revolução como problema teórico

Na formulação de uma teoria estrutural da revolução é crucial o papel histórico e político exercido pelo campesinato no estabelecimento do Estado Absolutista. As relações daí decorrentes, entre absolutismo e capitalismo, indicam a centralidade dos mecanismos de extração de recursos de variada natureza por parte da nobreza. Poder é, fundamentalmente, o uso estratégico do controle de recursos. O capitalismo vinga primeiro onde estes recursos são insuficientes para impedir o surgimento da propriedade privada e da produção industrial no nascimento do capitalismo. Tudo o mais, ingredientes fundamentais da equação política e social fundadora, como colheita, alianças entre as classes, etc., podem ser tomadas como causas estruturais da revolução. Aos elementos fundantes o autor agrega os conhecimentos gerados pela moderna área de estudos da ciência política e da sociologia que estudam as causas das revoluções. Teorias de natureza psicosocial, como a "privação relativa" e a "teoria da agressão", são incorporadas às novas possibilidades de explicação dos movimentos revolucionários e de mudança social contemporâneos.

El paradigma clásico

Durante más de un siglo la sociología de la revolución se ha desarrollado a la sombra de un poderoso paradigma teórico, el heredado de la obra de Karl Marx, para el que la revolución no es un tipo de

* Professor na Universidade Complutense, Madrid

fenómeno histórico que deve ser explicado, sino un regla necesaria del cambio social. El peso de este paradigma se manifiesta hoy incluso en el lenguaje ordinario: cuando en buena lógica la revolución es un tipo muy específico de cambio social, es muy común que, a la inversa, se tienda a calificar de revolución todo cambio social significativo.

El análisis que aquí se pretende realizar parte por el contrario de una definición restrictiva del término: una revolución es un cambio de régimen político impuesto por una movilización popular, y que normalmente se decide en una confrontación violenta de los insurgentes con los aparatos coactivos del antiguo régimen. Normalmente, pero no necesariamente: se pueden incluir en el apartado revoluciones sin sangre, en las que ante la movilización social el gobierno existente opta por desistir, por renunciar al poder de forma pactada o no. Parece elemental exigir, en cambio, que el cambio político sea fruto de una acción colectiva suficientemente amplia como para poner en peligro la estabilidad política, y efectuada fuera del marco jurídico del régimen anterior. No hay revolución sin una amplia movilización colectiva que desafía al poder establecido.

Por otra parte, contra lo que es el uso común en la tradición marxista, conviene subrayar que no toda revolución política es simultaneamente una revolución social: por revolución social se debe entender una transformación rápida y significativa de la estructura de clases de la sociedad, *cuando ésta es fruto de una revolución política*. La guerra de independencia norteamericana fue una revolución política; la revolución rusa fue una revolución política y una revolución social.

Para Marx, sin revolución social no es posible un cambio histórico significativo, un cambio social en profundidad. Dicho de otra forma: una transformación radical de la estructura de clases y del orden social exige una revolución política. Esta idea es presenteada de la forma más rotunda en el *Manifiesto comunista*, y es el núcleo de la filosofía de la historia de Marx como filosofia políticamente revolucionaria. Sin esta hipótesis es evidente que el marxismo pierde toda la carga ideológica y emotiva que le ha convertido en centro de apasionadas condenas y defensas enfervorizadas.

Retrospectivamente, sin embargo, es fácil ver que la hipótesis revolucionaria es quizá el punto en el que el materialismo histórico es más heredero del clima intelectual de la época, de un imaginario social marcado por la mitología de la revolución francesa de 1789. Para hacerlo evidente basta con reconstruir la teoría de la historia de Marx: la hipótesis revolucionaria no guarda ninguna relación lógica con las restantes hipótesis nucleares de su pensamiento.

Marx concibe la historia como una sucesión de *modos de producción*, que corresponden a etapas sucesivas del desarrollo de la capaci-

dad productiva humana, de lo que el llama las fuerzas productivas de la sociedad. En otras palabras, cada etapa muestra una mayor capacidad productiva social que las anteriores. Y su segunda hipótesis es que esa capacidad tecnológica (el desarrollo de las fuerzas productivas) determina las relaciones sociales existentes en cada etapa, en cada modo de producción. En primer lugar las relaciones de producción y de clase (que Marx identifica a menudo con las relaciones de propiedad). Y en segundo lugar las instituciones políticas (el tipo de Estado), el derecho y la cultura dominantes[1].

Hasta aquí Marx es básicamente un heredero de la teoría de los *cuatro estadios* de la ilustración escocesa, cuyo más conocido representante es Adam Smith. Los modos de producción de Marx, en este sentido, son el equivalente de los modos de subsistencia de aquella escuela. Pero Marx introduce una tercera hipótesis radicalmente nueva: la causa del paso de un modo de producción a otro, de una etapa a la inmediata superior, es la lucha de clases. En cada modo de producción hay una clase dominante, pero el desarrollo de las fuerzas productivas engendra de entre las clases dominadas una clase ascendente, de creciente fuerza, que se acaba enfrentando a la clase dominante y destronándola.

Marx habla de cuatro modos de producción historicamente conocidos: el asiático, el esclavista, el feudal y el capitalista. E introduce dos modos hipotéticos, el comunismo primitivo y el comunismo futuro, que culminará la historia. Las vulgarizaciones del pensamiento de Marx han llevado a sostener la necesidad histórica de que una formación social debiera recorrer todos estos estadios y han dejado un inmenso flanco a las críticas de los historiadores serios. Se puede discutir que haya existido nunca un modo de producción asiático unívoco, y muchos autores prefieren hablar de toda una tipología de modos de producción tributarios en vez del modo asiático, que se revela como un revuelto cajón de sastre.

Pero sin pretender mantener la teoría de Marx en toda su nebulosa generalidad y su supuesta linealidad, parece evidente que las sociedades esclavistas en la Europa grecolatina clásica no dieron paso al feudalismo como modo de producción *superior*, sino que se hundieron en un colapso del que comenzaría a surgir, tras un lapso de cuatro siglos, lo que podemos identificar como feudalismo: no hay ninguna necesidad histórica ni lógica que lleve del esclavismo al feudalismo. Esto solo se reconoce en el *Manifiesto comunista* de forma parcial, al apuntar que "la lucha de clases termino siempre con la transformación revolucionaria de toda la sociedade *o el hundimiento de las clases en pugna*"[2].
Así, la experiencia histórica real sobre la que se pretende basar la teoría de Marx es la del paso del feudalismo al capitalismo, vista

a través de la experiencia de la revolución francesa tal y como esta se comprendía en su época: como una revolución de la clase *burguesa* contra el absolutismo y el orden feudal. Esta era la interpretación de los historiadores del período de la Restauración (como Mignet, Thiers o Thierry), y en ella se apoya Marx para elaborar su esquema histórico[3].

Según éste, bajo el feudalismo se ha producido un desarrollo de las fuerzas productivas que lleva aparejado el nacimiento de la burguesía como clase ascendente. Cuando el marco feudal llega a convertirse en una atadura insoportable para la burguesía, bloqueando además un ulterior desarrollo de las fuerzas productivas, aquella, encabezando al proletariado urbano y al campesinado, se ve obligada a enfrentarse al Estado absolutista y a la clase nobiliaria en que éste se sustenta. Tiene lugar entonces una revolución burguesa que deja el camino libre para el desarrollo capitalista de las fuerzas productivas y la conversión de la burguesía en nueva clase dominante.

Esta interpretación clásica presenta numerosos problemas historiográficos. El desarrollo capitalista en la Francia del siglo XVIII era muy inferior al de Inglaterra, lo que deja dos alternativas: o bien Inglaterra había tenido su propia revolución burguesa con anterioridad a la francesa, o bien no es necesaria una revolución burguesa para permitir el desarrollo capitalista como sostiene Marx. Este opto, logicamente, por la primera solución, interpretando las guerras civiles inglesas de 1640-1688 como una revolución burguesa. Pero este punto de vista es difícil de sostener, ya que por esas fechas malamente podia hablar-se en Inglaterra de burguesía en sentido estricto, y ni tan siquiera es sencillo explicar aquel largo proceso en función de intereses de clase claramente definidos y contrapuestos[4].

Sin embargo hay una similitud real entre la guerra civil inglesa y la revolución francesa: en ambos casos el resultado seria la creación de las condiciones políticas para el desarrollo capitalista. Así Marx ve en ambos casos revoluciones burguesas *en función de sus consecuencias*. Pero es fácil comprender que este razonamiento no es causal, sino teleológico: una necesidad histórica (el desarrollo capitalista) se ve satisfecha en formas distintas pero con resultados análogos, e independientemente de la naturaleza exacta de los agentes que impulsan el proceso revolucionário.

Si analizamos las características de este proceso en Francia y Gran Bretaña vemos, en cabio, situaciones políticas muy diferentes. La guerra civil inglesa es ante todo un enfrentamiento interno de la *gentry* (la nobleza terrateniente) cuyo resultado es abortar la formación de una monarquía absolutista en Inglaterra. En Francia, por el contrario, la revolución pone fin a un absolutismo largamente consolidado. Si adop-

tamos la perspectiva teleológica (lo importante es la creación de las condiciones políticas para el desarrollo capitalista), la conclusión lógica no seria entonces la inevitabilidad de una revolución burguesa, sino la incompatibilidad entre absolutismo y desarrollo capitalista, dejando abiertas tres posibilidades: que el absolutismo no llegue a consolidarse, que por si mismo inicie el camino hacia la monarquía constitucional (lo que podríamos llamar una monarquía burguesa), o que sea derrocado por una revolución *antiabsolutista*. Volveremos sobre este punto más adelante.

El modelo de Marx, sin embargo, obtiene su fuerza, su capacidad sugestiva, de la fusión de la necesidad teleológica (la inevitabilidad histórica del desarrollo capitalista) y de la atribución a las clases sociales ascendentes de una acción intencional para romper de forma revolucionaria el poder de la anterior clase dominante en defensa de sus propios intereses. Las clases son así actores que interpretan un drama preescrito por la historia, y que en función de sus intereses particulares cumplen un papel que va más allá de esos mismos intereses.

Pues, en efecto, una vez que la burguesía lleva a cabo su revolución y permite un rápido desarrollo capitalista, está dando a su vez nacimiento a su propio enterrador: el proletariado. Los trabajadores urbanos, que en la revolución burguesa han sido un apoyo más de la burguesía ascendente, crecen rápidamente en número y desarrollan una conciencia colectiva de sus propios intereses como antagónicos de los de la burguesía. Se abre así la fase de las revoluciones proletarias, en las que la clase trabajadora desplazará a la clase capitalista del poder e impondrá una propriedad colectiva de los medios de producción: tras una fase de transición (el socialismo), las clases desaparecerán y se llegará al comunismo como fase superior de la historia: una sociedad sin clases, como el hipotético comunismo primitivo, en el que sin embargo la productividad será tan alta, una vez liberadas las fuerzas productivas de las trabas que le imponen el capitalismo y sus relaciones de producción, que será posible la igualdad social en la abundancia.

Tanto en la revolución burguesa como en la revolución proletaria, las clases ascendentes actúan en defensa de sus interesses, para eliminar las ataduras económicas que acarrea la dominación de las clases feudal y capitalista. Hay por tanto una motivación. Es importante subrayar que sin embargo Marx introdujo al predecir la revolución proletaria un elemento que no aparece en su análisis de la revolución burgesa: las *condiciones de posibilidad*. Marx afirmó que el desarrollo capitalista llevaría a un crecimiento numérico del proletariado paralelo a su más radical empobrecimiento, mientras la burguesía se convertía en una minoría cada vez más reducida y enriquecida. La absoluta miseria de la inmensa mayoría haría inevitable la revolución.

Ahora bien, lo que es preciso comprender es que, a menos que se pueda argumentar que la lucha de clases crea las condiciones estructurales y subjetivas que hacen inevitable el tránsito revolucionario de un modo de producción a otro, la hipótesis revolucionaria es una hipótesis independiente de las tres tesis fundamentales del materialismo histórico, y por tanto se podra evaluar su verosimilitud separadamente de aquéllas, a la luz de la experiencia histórica que en este caso constituye la evidencia empírica disponible.

Por condiciones estructurales de la revolución entendemos un situación en la que el aparato coactivo del Estado, el poder político en suma, sea incapaz de controlar una movilización social insurgente que pretende derrocarle. Por condiciones subjetivas, la aparición de una coalición de agentes sociales que opten simultaneamente por la insurgencia contra el poder existente. El problema, entonces, es saber si de las tres tesis del materialismo histórico que hemos considerado centrales se puede deducir la inevitabilidad de la aparición de ambos tipos de condiciones para revolución.

Como veíamos antes, Marx no ofrece ninguna argumentación para pensar que el poder *feudal* o absolutista deba sucumbir ante una coalición encabezada por la burguesía. Probablemente, a la vista de la experiencia de la revolución francesa, consideraba que ésta es una cuestión históricamente resuelta y generalizable al conjunto de las sociedades en que existe el modo de producción feudal y, dentro de él, una burguesía ascendente. Pero en cambio Marx sí argumenta la verosimilitud de la revolución proletaria, ya que en este caso se trata de un hecho histórico del que no existe experiencia previa. Se puede examinar entonces la lógica de esta argumentación.

El razonamiento de Marx descansa sobre la tesis de una polarización social creciente, que produciría por una parte un proletariado abrumadoramente mayoritario en condiciones de miseria y una minoría burguesa cada vez más rica y reducida en número. La lógica del capital (sus *leyes del movimiento*) llevarían a esa polarización, destruyendo a la pequeña burguesía agraria o urbana y concentrando cada vez más el capital en menos manos. Pero esta tesis económica se apoya en dos premisas: la primera es que los salarios son una variable dependiente, la segunda que la tasa de ganancia global del capital está condenada históricamente a descender.

Todos sabemos que la tendencia a la polarización social no se ha verificado hasta el presente, y sobre esta base se podría ya considerar poco sólida la predicción de Marx. Pero en un plano puramente teórico se puede señalar que el análisis marxista de la economía política es una teoría *especial*, que no se deduce de las premisas del materialismo histórico, y que se basa en un concepto (el valor) que ofrece serios

problemas. Dicho de otra forma: la crítica del capitalismo por Marx, como programa de investigación, presenta serias anomalías y puede considerarse estancado en el sentido de Lakatos[5].

En cambio para su más claro rival, la teoría neorricardiana que arranca de Piero Sraffa, y que analiza la dinámica del capital en términos de precios y sin recurre a valores[6], los salarios son una variable independiente y que determina (desde fuera) la lucha de clases, y no hay argumentos para predecir una tendencia a la caída de la tasa de ganancia del capital. En un terreno puramente teórico, por tanto, no parece que la base económica de la predicción de una creciente polarización social sea muy sólida. Es razonable considerar, en consecuencia, que no hay argumentos que permitan prever, desde la perspectiva del materialismo histórico, la inevitable aparición de condiciones estructurales para la revolución proletaria predicha por Marx.

Podría suceder, sin embargo, que efectivamente el proletariado estuviera *subjetivamente* inclinado a la revolución, y que solo el hecho de que la burguesía mantuviese extensas alianzas con la clase media explicara (por ausencia de condiciones objetivas o estructurales) que no se hubieran producido de hecho revoluciones proletarias hasta el presente. Esta posibilidad exigirá discutir si la clase obrera está interesada, en el capitalismo avanzado, en una revolución anticapitalista. Pero antes pude ser interesante analizar desde una perspectiva distinta el problema de las condiciones objetivas de la revolución.

Una teoria estructural de la revolución

Lo que diferencia a otras formas de violencia o movilización colectiva de las revoluciones es que estas suponen la ruptura del Estado, la destrucción del poder político existente. Pero esto implica una falta de recursos por parte del Estado para hacer frente a la insurgencia. En primer lugar una falta de recursos políticos: el Estado no cuenta con apoyos sociales frente a la oposición. En segundo lugar una falta de recursos coactivos, pues en teoría un régimen socialmente aislado se podría sostener unicamente sobre la base de la represión.

Desde una perspectiva materialista, cabe pensar que en la raíz de la carencia de recursos políticos y coactivos se encuentra una insuficiencia de recursos *materiales*. Pues si el Estado los tiene a su disposición puede ganar aliados políticos con una estrategia de redistribución, y puede mantener un aparato coactivo suficiente como para contener la insurgencia. No se puede descartar, por supuesto, que un Estado con recursos económicos haga un uso irracional de ellos, permitiendo la formación de una extensa coalición de agraviados y sin dotarse tampoco de medios para prevenir una posible insurrección. Pero a estas altu-

ras de la discusión podemos suponer que el Estado es un agente racional y analizar solamente sus limitaciones estructurales.

El modelo más elaborado en este sentido es el de Theda Skocpol para explicar las revoluciones *antiabsolutistas*[7]. Su punto de partida es que las revoluciones que pretenden explicar (la francesa, la rusa y la china) tienen rasgos estructurales comunes que se derivan de las características del Estado absolutista, y que la explicación en términos de agentes (revoluciones *burquesas)* debe abandonarse en favor de una explicación estructural de las condiciones que hacen posible la revolución.

Esta premisa debe tomarse con cierta cautela: el hecho de que se pueda elaborar un modelo estructural de las condiciones que hacen posibles las revoluciones antiabsolutistas no signifca necesariamente que se deba prescindir en cada caso de un análisis en términos de los agentes sociales que intervienen en cada una de ellas, de sus acciones intencionales y de las consecuencias indeseadas de éstas. Ni siquiera implica que no se pueda encontrar un modelo de patrones comunes de acción social, basado por ejemlo en el papel de la comunidad campesina como fuente de insurgencia colectiva en los tres casos[8].

Pero, si posponemos el problema de la acción de agentes (lo que podemos llamar acción subjetiva o voluntaria), es interesante analizar las condiciones *objetivas* en las que pueden desencadenarse y triunfar procesos de revolución antiabsolutista. Estas condiciones tienen que ver con la propria naturaleza del Estado absolutista. La hipótesis es que éste bloquea la aparición de las relaciones capitalistas de producción en el sentido de impedir la formación de un mercado interno suficiente, y que, al hacerlo así, desarrolla una sobreestrutura política excessiva para la base fiscal que debería financiarla.

Los muy polémicos pero convincentes análisis de Robert Brenner parecen mostrar que el absolutismo se construye sobre la base de un cierto equilibrio entre la nobleza feudal y el campesinado. Este posee la fuerza suficiente (gracias a los recursos políticos de la comunidad campesina) como para impedir una mayor explotación feudal, incluyendo su simple expropiación de la tenencia de la tierra. El Estado absolutista puede asumir entonces una compleja tarea de centralización y redistribución del excedente. Por una parte, asegura al campesinado la continuidad en la tenencia. Por otra, a través de la imposición fiscal, obtiene un excedente del campesinado que le permite tanto asegurarse una base propia de poder (burocracia y ejército permanente) como ofrecer rentas cortesanas a la nobleza e incorporar a la naciente burguesía al bloque dominante, en un proceso de cooptación que culmina en su caso en el ennoblecimiento *(noblesse de robe* frente a la vieja *noblesse d'epée)*.

Pero la consolidación de la pequeña propiedad campesina impide

el avance de la revolución agrícola, el crecimiento de la productividad del campo, lo que a su vez supone un mercado interno insuficiente para la industria naciente. En Inglaterra, la falta de fuerza del campesinado permite su expropiación y la formación de grandes propiedades en manos de la *gentry* o de una clase media de arrendatarios libres (la *yeomanry)*, cuya alta productividad significa comida barata para los trabajadores de la industria y mercado rural para las manufacturas. De ese circulo virtuoso (nacido del aplastamiento original de los campesinos) surge el desarrollo capitalista[10]. Pero la fuerza de la *gentry* frente al campesinado impide a la monarquia inglesa consolidar su propio absoluto: el desequilibrio de clase no hace necesaria la delegación y centralización del poder feudal en un Estado absolutista[11].

Así, el fracaso del absolutismo en Inglaterra permite el despegue capitalista. Su afianzammiento en Francia, por el contrario, lo bloquea. El resultado es un aparato de Estado financieramente gravoso pero que se apoya sobre una base fiscal limitada, ya que en ausencia de un significativo desarrollo capitalista mal pueden recaudarse los fondos precisos para pagar una burocracia y un ejército estables, y para redistribuir el excedente social de forma satisfactoria entre los diferentes sectores del bloque dominante.

En este punto juega un papel fundamental la dimensión internacional: el Estado absolutista cobra sentido en el marco de países territorialmente extensos y con ambiciones expansivas, pues solo en ellos se justifica la creación y mantenimiento de un ejército permanente. (Es significativa la excepción inglesa: la ausencia de Estado absolutista no crea problemas de defensa por el carácter insular de Gran Bretaña, que le permite sobrevivir y alcanzar a comienzos del siglo XIX la hegemonía mundial sin contar con un ejército permanente como el de sus rivales continentales.) De hecho, se puede sostener que mientras en el oeste de Europa el absolutismo surge por razones endógenas (la relación de fuerzas entre campesinado y nobleza), al este del Elba, donde la clase feudal no necesita del Estado absolutista para mantener su dominación de clase, se introducen también las estructuras absolutistas precisamente para poder competir militarmente con las potencias occidentales, tras la espectacular experiencia de la guerra de los Treinta Años[12].

Tenemos así una doble vertiente coactiva del Estado absolutista, que debe ser capaz de hacer frente a la conflictividad interna y externa. Y esta conflictividad externa puede ser un sumidero sin fin de recursos que se van en aventuras expansionistas o en la defensa de territorios vulnerables por los competidores en la arena geopolítica. Estos recursos deben obtenerse a partir de una base fiscal limitada, por una parte por los privilegios de la nobleza (y el clero), por otra por una insuficiente dinámica productiva consecuencia del bloqueo del desarrollo ca-

pitalista. Por decirlo así, el Estado absolutista es un Estado moderno en sus instituciones semiburocráticas y militares, pero se asienta sobre una base social premoderna, incapaz de financiar sus ambiciones.

La consecuencia es que el absolutismo es vulnerable a dos tipos de coyuntura: la derrota militar y la crisis económica, que en una economía predominantemente agraria puede ser el resultado de una simple mala cosecha debida al clima adverso. Peor aún: una simple campaña militar prolongada puede crear problemas de abatecimiento, y consiguintemente protestas rurales (por las excesivas detracciones fiscales) y urbanas (por la escasez de alimentos). Y frente a estas protestas, un aparato de Estado volcado en el conflicto externo puede ser incapaz de mantener el orden interior por la fuerza, si la revuelta social alcanza dimensiones suficientemente amplias.

Por otra parte, las revoluciones antiabsolutistas reflejan dos rasgos del nuevo tipo de Estado´la centralización política y la base social predominantemente agraria. La centralización del poder permite que la revuelta tenga un objetivo definido, y que la insurrección en la capital sea el detonador que puede poner en marcha la demolición de todo el sistema político. Pero la base social predominantemente rural implica que la suerte de la rebelión depende del apoyo del campesinado. De hecho, se pueden caracterizar dos tipos de revoluciones: las de tipo *occidental,* en las que la rebelión en las grandes ciudades es apoyada por el campesinado, y las de tipo *oriental,* en las que la insurgencia comienza en el campo, acumulando fuerzas (gracias a la debilidad del Estado central en las zonas rurales) para asaltar por último la capital[13].

Es fácil ver que el esquema occidental es aplicable a las revoluciones en Francia (1789) y Rusia (1905 y 1917). En el primer caso el detonante es la mala cosecha de 1788, en el segundo las derrotas frente a Japón y Alemania, respectivamente. En Francia y en la Rusia de 1917 la revuelta se transforma en revolución por el apoyo masivo del campesinado a la revuelta iniciada por las masas urbanas, y un excelente contraejemplo lo ofrece la Comuna de París, aplastada por los versalleses gracias a la ausencia de apoyo (o abierta hostilidad) de los campesinos frente a la insurrección en la capital.

Las muy reales similitudes no deben llevar sin embargo a dar de lado las diferencias entre las revoluciones francesa y rusa. En la primera se ha producido una significativa división de las elites económicamente dominantes por razones de status (el ennoblecimiento de cierta burguesía. que irrita a la vieja nobleza) y de competencia por las rentas del Estado en una situación de crecimiento lento de las rentas agrarias. Incluso si aceptamos que la *refeudalización* en la Francia del siglo XVIII fue un fenómeno de esnobismo más que un restablecimiento real de las exacciones feudales sobre el campesinado[14], no puede discutirse la existencia de una presión competitiva de la burguesía y la vieja no-

bleza sobre el monarca para aumentar sus respectivos privilegios. La división entre las élites juega un papel decisivo en la primera fase de la revolución.

En Rusia, por otra parte, la base social urbana cuenta con una alta participación del proletariado industrial, que explica la tradicional calificación del proceso de 1917 como revolución proletaria. Actualmente se relativiza el peso real del proletariado industrial en la revolución rusa[15], pero aunque debamos cambiar la interpretación tradicional no puede discutirse tampoco que en el comienzo de la revuelta en las grandes ciudades de la rusia de 1917 hay una base popular mucho más próxima a la clase trabajadora moderna que en el caso francés de 1789 (e incluso de 1848).

Estas diferencias nos remiten, sin embargo, a otro tipo de problemas: la composición social de la coalición insurgente y las divisiones dentro de élite de poder. Pero las analogías estructurales existen y tienen poder explicativo: en una sociedad feudal tradicional (no absolutista) la fragmentación del poder político implica que las revueltas sociales no pueden llegar a cristalizar en una revolución. En un Estado con una base social y económica modernas, cabe pensar que el Estado tendrá recursos para mediante políticas de redistribución frenar la aparición de coaliciones insurgentes, y en el peor de los casos recursos coactivos suficientes para frenar la insurrección si esta se produce. Por tanto las revoluciones antiabsolutistas responden a las debilidades estructurales de un Estado que bloquea la aparición del capitalismo y exige recursos que la baja productividad social no puede proporcionarle, y que además crea fuertes conflictos sociales en el intento de obtenerlos.

Se puede postular, sin embargo, que el modelo podría aplicarse con modificaciones a otros tipos de Estado, semimodernos (dictaduras o democracias muy excluyentes), y basados en sociedades semimodernas, es decir, con desarrollo capitalista localizado y fuerte componente de agricultura tradicional[16]. Este seria el caso de las revoluciones latinoamericanas, en Cuba o Nicaragua, pero sus singularidades serían de tipo formal (Somoza no era en términos formales un monarca absoluto, pero en la práctica se comportaba como tal), o se referirían a las pautas de movilización de los insurgentes, con menor apoyo campesino y más peso de la juventud y de los sectores urbanos.

Podemos suponer entonces que las condiciones estructurales son análogas, y que con la salvedad de su especificad histórica, se puede generalizar el modelo de las revoluciones antiabsolutistas en el sentido de excesiva demanda de recursos sociales por parte de un Estado con insuficiente base productiva para cumplir sus propias exigencias. Pero esto nos conduce a otro área de problemas: la dinámica especificamente política que lleva a la movilización de los insurgentes, la formación

de coaliciones capaces de desafiar al poder establecido, y las limitaciones de éste en función de sus divisiones internas o de su repertorio de respuestas al desafío.

Pautas políticas

En términos políticos, la cuestión prioritaria es saber como se puede llegar a formar una coalición social capaz de desafiar al poder establecido. Que este logre crear un sentimiento generalizado de insatisfacción no implica necesariamente que todos los insatisfechos deban coincidir en una acción colectiva para desarrocarle. En general cabría esperar que las reivindicaciones particulares no llegaran a coincidir en la definición de un adversario común: esta coincidencia exige condiciones específicas que no siempre se dan.

Tomemos los casos de las revueltas campesinas en una formación feudal y de las revoluciones antiabsolutistas. En el primer caso la inexistencia de un poder central impide la coincidencia de las reivindicaciones campesinas, mientras la comunidad de los intereses de clase facilita la represión nobiliaria de las revueltas. En el segundo caso, la monarquía absolutista, que ha simbolizado el poder feudal, focaliza la revuelta, y ahora el poder conjunto de la nobleza, centralizado además en un Estado poseedor de recursos estables de coacción, resulta insuficiente para frenar la insurrección.

Podemos suponer entonces que la primera condición para la formación de una amplia coalición opositora es la existencia de un poder centralizado, pero esto es casi una tautología. Si seguimos con el ejemplo histórico, la cuestión es ver qué mecanismos de coordinación explican la acción simultánea de diferentes comunidades campesinas *locales*. La respuesta también parece sencilla: una, insurrección urbana y una red de comunicaciones que lleven a la percepción de una oportunidad de revuelta contra el poder central como representante de la dominación de clase.

Pero este, una vez más, no nos lleva muy lejos: ¿cómo se produce la identificación entre poder político y dominación de clase? ¿Por qué el campesinado francés vió la revuelta urbana como una oportunidad para poner fin a las exacciones feudales? Para dar respuesta a estas preguntas hay que referirse al problema de las normas y valores sociales, a la interpretación simbólica de las relaciones sociales. El discurso político se había modificado a consecuencia del ascenso de la inteligencia ilustrada y de los enciclopedistas, que habían creado una cadena de identidades entre irracionalidad y privilegio feudal, racionalidad y ciudadanía igual, cuya consecuencia última es la interpretación del absolutismo como representación suprema de la injusticia y la irracionalidad feudales.

Pero la difusión de este discurso antifeudal en las comunidades campesinas implica otro fenómeno: la falta de peso de la propia élite feudal en la comunidad campesina, que no cumple un papel mediador ni en la organización de la comunidad ni en su funcionamiento, y que deja el campo libre para la acción autónoma de la comunidad y para que a través de los *pequeños intelectuales*, en el sentido gramsciano del término, se difunda un discurso político que permite la unificación de la insurgencia rural con la urbana.

Se cumple así lo que constituye la primera condición de una revolución triunfante: la sustitución de los recursos *normativos* de la élite dominante para reproducir y legitimar su dominación en el plano simbólico. Pero la segunda condición es la capacidad de movilización efectiva, que exige lo que Olson[17] denomina incentivos selectivos: mecanismos que lleven a los individuos a movilizarse en defensa de los intereses colectivos, cuando bien podrían esperar que fuesen otros los que corrieran los riesgos y realizaran el esfuerzo, esperando beneficiarse después de los resultados. Esta es la conocida paradoja del *free rider*, del que viaja gratis, confiando en que otros paguen el viaje del cual él se beneficiará: si imaginamos individuos egoístas y que calculan racionalmente si deben comprometerse en una empresa de cierto coste o esperar pasivamente a que tenga resultados positivos, lo previsible es que la mayoria opte por la espera pasiva, y que la movilización colectiva no se produzca o sea tan minoritaria que resulte facilmente contenible.

La respuesta de Michael Taylor es que la *comunidad*, en el sentido de grupo de fuertes interrelaciones cotidianas, con capacidad sancionadora para sus miembros, es la clave para entender las movilizaciones colectivas en las sociedades precapitalistas o semicapitalistas. Las condiciones comunitarias de vida suponen un cierto aislamiento, con poca movilidad, normas claras de conducta y valores compartidos. En la base de esos valores esta una experiencia práctica de relaciones sociales largamente consolidadas, dentro de cuyo marco cada individuo sabe el premio o castigo que puede obtener por la cooperación o la insolidaridad con los demás miembros de la comunidad; el aislamiento virtual de ésta, además, implica una cierta imposibilidad de escapar a sus sanciones[18].

En ese sentido, la comunidad hace imposible la estrategia del *free rider*, e impone la acción colectiva en función de los intereses compartidos. Los recursos de la comunidad campesina habían impedido la expropiación del pequeño agricultor y creado un relativo equilibrio de fuerzas entre campesinado y nobleza que explica el que ésta acepte delegar su representación colectiva en el absolutismo. Pero esos mismos recursos normativos y políticos pueden explicar también la moviliza-

ción campesina contra la monarquía absoluta cuando ésta entre en crisis.

Ahora bien, este razonamiento deja dos puntos abiertos: uno es el origen de la explosión social en las ciudades, otro la posibilidad de que los recursos de la comunidad campesina expliquen procesos revolucionarios largos, como el chino o el vietnamita, en los que se produce una larga confrontación entre la base campesina y un poder de Estado encastillado en las ciudades. O de otro forma, en las revoluciones de tipo occidental, según la clasificación de Huntington, queda por explicar que la revuelta en las ciudades ponga en marcha la insurrección de las comunidades campesinas; y en las orientales la capacidad del campesinado para mantener una insurgencia duradera contra el Estado sin el detonante de una revuelta urbana.

En el primer caso se puede recurrir a la existencia de comunidades distintas de la campesina, como los gremios artesanos, en los que el aislamiento geográfico se transformaria en aislamiento social: los largos ritos de iniciación, desde el aprendizaje a la maestría, una subcultura propia (incluyendo formas de vida, de diversión y de identificación) harian que los artesanos contaran con una estructura social comunitaria análoga a la de la comunidad campesina, con la misma capacidad para imponer, mediante premios y sanciones, una acción colectiva. Este componente comunitario del artesanado podria ser la explicación de su actividad insurgente desde la revolución francesa hasta las revoluciones de 1848, y podria haber sido el origen de la predicción de Marx de que el proletariado industrial sería revolucionario, al haber éste atribuido erroneamente al proletariado industrial naciente las pautas de actuación del artesanado decadente de la primera mitad del siglo XIX[19].

Pero, ún si admitimos esta hipótesis, parece obvio que en la insurrección de París em 1789 debieron intervenir más factores que el descontento artesano y sus recursos comunitarios de movilización. Los historiadores han tendido a hablar cada vez más de revuelta *popular* frente a las definiciones de clase de la masa insurgente, y eso implica reconocer una movilización interclasista cuyas razones es preciso buscar. Pospondremos ahora esta cuestión para ir al segundo punto: las raíces de la movilización campesina en lo que en la jerga política se denomina una guerra popular prolongada, es decir, una revuelta campesina que no tiene como detonador la revuelta urbana y que se mantiene por el tiempo suficiente como para permitir el asalto final a las ciudades desde el campo[20].

En este punto pasan al primer plan los llamados *empresarios políticos*[22] agentes organizativos capaces de crear redes de recursos capaces de competir con los recursos normativos, utilizarios y coactivos del poder político establecido. La idea es que en los márgenes de la

efectividad del Estado es posible organizar redes de relaciones sociales alternativas que ofrecen a quienes se integran en ellas ventajas materiales, a la vez que establecen sus propios sistemas de normas y valores e introducen mecanismos de sanción para quienes no se ajustan a ellos.

Si tenemos por ejemplo comunidades campesinas débiles, en las que la élite posee un importante papel mediador, un empresario político puede, si se apoya en las creencias y preferencias de los campesinos, reorganizar la comunidad reforzando su autonomía respecto a la élite, estableciendo una mejor distribución del excedente social (una distribución más comunitaria), y extender un marco valorativo favorable a la revuelta (que identifica a la élite local con el lejano poder de Estado). Y todo ello estableciendo sus propios mecanismmos coactivos, que en una primera fase pueden ser el fortalecimiento de la capacidad de sanción *moral* de la primitiva comunidad, pero que pueden llegar a tomar la forma de violencia organizada en un poder militar paralelo.

En china y vietnam se ha argumentado que la comunidad campesina era débil, que estaba muy mediada por las élites y escindida entre intereses que disminuían su capacidad como fuente de movilización. Pero precisamente por ello, y porque la sociedad *y el Estado* eran semitradicionales, existía el espacio para la acción de empresarios políticos capaces de reforzar la comunidad y convertirla en base social para una revuelta prolongada del campo en contra del poder estatal urbano. Y no hay que pensar necesariamente en estos empresarios políticos como revolucionarios profesionales: en el caso de Vietnam cumplieron este papel la religión católica y las sectas Hoa Hao y Cao Dai[22].

Volviendo así al esquema de Huntington, tenemos que en las revoluciones de tipo occidental la revuelta urbana es el detonador de una espontánea insurrección campesina, basada en la capacidad de la comunidad para ofrecer incentivos selectivos para la acción colectiva (sanciones y recompensas sociales), mientras que en las revoluciones de tipo oriental el campesinado se rebela sobre la base de unos recursos comunitarios reconstruidos por empresarios políticos, e inicia una larga guerra contra las ciudades que finaliza con la caída de éstas (y del Estado semimoderno) y la toma del poder por la coalición insurgente.

Ahora bien, esto nos abre la puerta a un nuevo problema: ¿por qué el Estado no es capaz de romper la coalición insurgente? La respuesta es la explicación estructural ofrecida por Skocpol para las revoluciones antiabsolutistas: el Estado no posee los recursos necesarios para una política de redistribución ni para una política de contención violenta. Y más aún: no cuenta con esos recursos porque está edificado sobre una estrututuctura económica y social premoderna. cuya baja productividad no permite la financiación del aparato de Estado.

Esta conclusión parece reconducirmos a la teoría instrumentalista

del Estado propia del marxismo clásico: el Estado es sólo un instrumento de la clase dominante, y por tanto no puede cambiar la estructura de clase, las relaciones de propiedad, y no puede modernizar la economía. El Estado está cautivo de la clase dominante, pues en caso contrario modernizaría la economía a pesar de las clases dominantes. El problema es que en algunos casos, sin embargo, eso es precisamente lo que ha sucedido: son las llamadas "revoluciones desde arriba"[23].

Se trata en efecto, de un problema de autonomía del Estado: si éste es demasiado rehén de los intereses de clase, y estos son incapaces de impulsar la modernización de la economía, se entra en una dinámica de desintegración social en la que una derrota militar, una crisis de subsistencias o un exceso de presión del Estado en busca de mayores recursos puede provocar una explosión social (revoluciones de tipo occidental), o en la que se abre el espacio para empresarios políticos capaces de organizar un poder paralelo que puede llegar a vencer al Estado y llevar al poder a una coalición distinta.

Pero puede darse el caso de que el Estado, gracias a un cierto equilibrio de fuerzas, pueda poner en marcha una modernización controlada de la economía: éste fue el caso de la Alemania de Bismarck. Y puede llegarse a dar también el caso de que la conciencia de la crisis lleve a un desplazamiento del personal dirigente del Estado por una nueva élite (sin intereses directos de clase) que emprenda la modernización a expensas de la vieja clase dominante y antes de que se produzca ningún tipo de desintegración social. De los casos estudiados por Trimberger el de Japón, con la restauración Meiji, es sin duda el más ejemplar: la amenaza militar exterior lleva a una modernización de la economía para asegurar la soberanía nacional con la toma del poder de Estado por las capas inferiores de la nobleza, que quiebran una estructura de clase feudal para poner en marcha un proceso de industrialización capitalista, sin duda cargado de rasgos diferenciales, pero de espectaculares resultados.

El problema de la autonomía del Estado remite a lo que podemos llamar *repertorio* de respuestas políticas: una élite dirigente demasiado cautiva de intereses de clase posee un repertorio muy reducido de respuestas al desafío político, casi siempre limitado a variedades de represión. Pero eso deja a su vez a la coalición insurgente la iniciativa política, y simultaneamente reduce su propio repertorio de actuación. Si el régimen político excluye a una amplia mayoría de la sociedad, y solo responde a sus demandas con la represión, la única estrategia para la mayoría excluida será desafiar el poder de Estado y tratar de derrocarlo.

Esto nos lleva al núcleo del proceso revolucionario como proceso político. Mientras que la mayor parte de los autores se concentran en el problema de la obtención de recursos (normativos, utilitarios y coacti-

vos) por la coalición revolucionaria, o en el problema de la división de las élites dominantes como condición para el éxito de aquélla[24], dan mucha menor importancia a la cuestión de la estructura de oportunidades políticas que el régimen ofrece a los excluidos [25]. Si a éstos se les llega a ofrecer una capacidad efectiva de representar sus intereses dentro del régimen, si éste demuestra capacidad de *procesar* sus demandas[26], al menos las de algunos de ellos, es mucho más improbable que se forme una coalición insurgente, o cuando menos que ésta llegue a acumular recursos para desafiar al régimen[27].

Desde esta perspectiva, más que un análisis descriptivo de las condiciones que permiten la formación de una coalición insurgente, y su obtención de recursos para desafiar al Estado, lo que podemos necesitar es un estudio de los mecanismos de representación de intereses en relación con el sistema político. Y aquí volveríamos de nuevo al problema de la acción intencional y sus consecuencias indeseadas en el desencadenamiento del proceso revolucionario.

Intereses individuales, intereses colectivos

La hipótesis de Marx, como se recordará, era que la burguesía y el proletariado estaban condenados a enfrentarse con los regímenes feudal (absolutista) y capitalista en función de sus intereses de clase. Ahora bien, esta hipótesis implica dos condiciones muy fuertes. En primer lugar, que exista una traducción inmediata de los intereses colectivos en la acción de los individuos; en segundo lugar, que esos intereses colectivos solo admitan una solución óptima, sin la posibilidad de diversas soluciones subóptimas entre las que sea posible elegir.

Estas exigencias, implícitas en el ambicioso panorama teórico de Marx, resultan dificilmente aceptables a la vista de la experiencia histórica posterior y de los desarrollos de la teoría de la elección racional. Esta, a su vez, es demasiado dura en sus condiciones de aplicación como para ser generalizable hasta el punto de convertirse en un paradigma teórico alternativo que pudiera sustituir al colectivismo metodológico de Marx (a la idea de que los intereses de clase determinan los de los individuos que componen esa clase), pero aun sí representa claramente un desafío al marximo tradicional.

La teoría de la acción colectiva de Olson, en principio, permite dudar de que los miembros individuales de una clase decidan actuar en los momentos decisivos en función de los intereses de la clase en su conjunto, a menos que exista un mecanismo de recompensas y sanciones (incentivos selectivos) que les haga poco atractiva la vía de la insolidaridad egoístta, la vía del *free rider*. La comunidad campesina ofrece ese mecanismo, pero no es nada evidente que existan mecanismos aná-

logos para la burguesía ascendente ni para el proletariado industrial en el capitalismo avanzado. En la Francia del siglo XVIII un burgués podia preferir la cooptación a la nobleza en vez de tratar de acabar con los privilegios feudales. Un obrero del siglo XX puede optar por convertirse en autopatrono o en pequeño empresario antes de jugárselo todo en la solidaridad de clase.

Pero el problema más complejo proviene de la segunda exigencia de Marx: la inexistencia de soluciones subóptimas para las demandas de clase. En el caso de la burguesía ascendente podemos ver dos soluciones distintas historicamente, cuyos ejemplos serían Gran Bretaña y Francia. En el primer caso la burguesía se conformo con un papel *político* subalterno durante más de dos siglos a cambio de obtener una suficiente representación de sus intereses económicos[28]. En el segundo, pasó por una revolución política y social que exigio 60 años para crear condiciones de crecimiento capitalista sostenido, y que es dudoso que nunca la haya convertido en clase hegemónica en el sentido gramsciano[29]. Cabe imaginar por tanto que las dos vías ofrecen ventajas e inconvenientes suficientes como para que la elección de una u otra no sea consecuencia tanto de unos intereses predefinidos como de la estructura de posibilidades políticas existentes en cada situación nacional.

En el caso del proletariado industrial, se puede contar con una experiencia histórica similar: desde el momento en que la democratización del Estado ofrece posibilidades de procesar las demandas del movimiento obrero, éste se organiza sindical y políticamente y participa en la política democrática. De hecho, la mejor definición del largo proceso de democratización política que culmina después de la segunda guerra mundial es la de una progresiva apertura del régimen político para incluir la representación de las demandas de todos los sectores sociales, y de forma muy especial los nos propietarios, rompiendo con la tradición de democracia de propietários que predomina en el origen del Estado moderno[30].

Y una vez que la estructura de oportunidades políticas del Estado democrático ofrece la oportunidad de una representación y mediación eficaz de intereses para las clases trabajadoras, éstan optan deliberada y mayoritariamente por la vía parlamentaria, obteniendo resultados muy positivos en términos de condiciones de vida y bienestar. Desde una perspectiva que combina el análisis de oportunidades históricas con la perspectiva de la elección racional, se puede argumentar que la clase tabajadora (su élite dirigente) tomó las decisiones correctas desde el punto de vista de la maximización de los intereses colectivos al dejar de lado la estrategia insurreccional[31].

Teoricamente, sin embargo, se podría pensar que esta opción por la vía democrática supuso una maximización de interés a corto plazo

pero a costa de renunciar a una optimización, a un socialismo definido como propiedad colectiva de los medios de producción[32]. Este razonamento plantea el problema de que dicho *óptimo* no ha existido historicamente, y de que los intentos de llegar a él a través de la estatalización de la economía tras un proceso revolucionario han ofrecido pésimos resultados tanto en términos de costos humanos como de eficacia productiva y redistributiva. Seria por tanto escasamente racional una acción colectiva que renunciara a la maximización de interes en función de una optimización que solo existe en teoría y cuyas versiones aproximadas en la práctica han resultado ser inferiores a lo alcanzado por la vía maximizadora (reformista).

Pero es que además se puede argumentar que la diferencia entre el bienestar de los trabajadores bajo un régimen de socialismo teórico (propiedad colectiva de los medios de producción) y en una situación de capitalismo reformado (socialdemocracia) tiende a disminuir a medida que el peso del bienestar de los trabajadores crece a la hora de determinar las políticas del gobierno. Eso significa que si la clase trabajadora fuera socialmente hemónica obtendria por la vía reformista la misma situación (en términos de bienestar) que si lograra la optimización de sus intereses por una vía revolucionaria. En un plano teórico, entonces, seria poco racional que la clase trabajadora eligiera los riesgos de esta última, incluyendo la posibilidad de no poder controlar a la burocracia del Estado en favor de sus intereses colectivos, y el costo de la acción revolucionaria[33].

El razonamiento seguido hasta aquí implica que las revoluciones no son inevitables, sino que solo se pueden dar en determinadas condiciones estructurales, caracterizadas por la limitación del régimen político en términos de recursos y de la estructura de oportunidades políticas que ofrece a los distintos grupos sociales. Un régimen excluyente, pero que exige para su mantenimineto recursos superiores a los de la productividad social, se encuentra en una situación ótima para crear una coyuntura revolucionaria, lo que conduce a una tipología en la que se combinan regímenes políticos tradicionales o semimodernos con bases sociales semimodernas o tradicionales[34].

En suma, tiene fuerza en su sencillez el esquema de Huntington, que explica las revoluciones por situaciones de *déficit político* en procesos de modernización social[35]. La modernización exige al sistema político más recursos (redistributivos y coactivos) y una mejor estructura de oportunidades para los grupos de interés: si por sus propias limitaciones (de repertorio de respuesta a las demandas o de carencia de recursos) el Estado no satisface estas exigencias, es previsible la formación de una amplia coalición insurgente capaz de desafiar al poder establecido, por volver a los términos de Tilly.

Sin embargo, como éste ha señalado, la acción colectiva se debe analizar en términos dinámicos, y atendiendo especialmente a la interacción estratégica de los diferentes agentes[36]. No tiene sentido imaginar que el repertorio de respuestas políticas del poder establecido y de la coalición opositora (insurgente o no) no vayan a modificarse a la vista de los movimientos del jugador contrario. Imaginar que el adversario está obligado a jugar según una determinada estrategia, sin prever las consecuencias de los movimientos de su rival, puede conduzir a apuestas catastróficas[37].

La hipótesis de que el adversario está limitado a un repertorio de respuestas predifinido exige que sus condicionamientos estructurales sean drasticamente restrictivos e inamovibles (que materialmente no tenga recursos sino para las jugadas predefinidas) o que sea un jugador irracional. La primera posibilidad se puede considerar execpcional (cabe pensar en jugadas que permitan a cualquier jugador recursos adicionales del entorno), pero la segunda tine ciertos visos de verosimilitud suponiendo que el adversario es un jugador novato.

En efecto, la racionalidad de un agente social en la elección de su estrategia no es evidente de antemano: hay que presuponerle un conocimiento de las consecuencias de determinadas jugadas del adversario y de su respuesta a ellas. Pero ese conocimiento depende de una experiencia anterior, no necesariamente propia. Ahora bien, si se da esa experiencia anterior, suponer que un jugador va a seguir una estrategia condenada al fracaso, porque la ha seguido en ocasiones anteriores, o porque la han seguido otros jugadores en partidas similares, es cuando menos muy arriesgado. En ese sentido adquiere plena fuerza teórica la tesis política de que ningún modelo revolucionário es exportable, es decir, que ninguna estrategia revolucionaria es trasladable, incluso a situaciones sociales paralelas, pues se debe presuponer la capacidad del adversario de aprender de los malos resultados de la estrategia del poder esblecido que condujo en el primer caso al triunfo de la revolución.

Los intereses y las pasiones

Queda pendiente otra cuestión: la motivación *individual* de las actitudes revolucionarias o, más en general, de las actuaciones antisistémicas, que es una cuestión previa a la posibilidad de acción colectiva. De hecho, se puede argumentar que, dentro de un grupo de intereses homogéneo, existe un umbral numérico tal que, a partir de una cierta proporción de individuos dispuestos a actuar, puede llegarse a una movilización colectiva. A su vez se puede imaginar un umbral de motivación individual que de superarse llevaría al sujeto a comprometerse en la acción. Los dos umbrales variarían según los grupos, y son de hecho

útiles como construcctiones teóricas *ex post* más que como herramientas de predicción.[36]

En este terreno se entra ya en el campo de la psicología social y, dentro de ella, la teoría más común es la que ve en la frustración el origen de la agresividad[39]. Esta teoría parece en un primer momento incompatible con la teoría de la elección racional, es un instrumento de análisis para explicar la estrategia de agentes sociales preconstituidos, pero que en la formación de éstos (es decir, para alcanzar el nivel mínimo de movilización de un colectivo) pueden cumplir un importante papel motivaciones irracionales, como la frustración (transformada en agresividad) o la autorrealización (búsqueda de placer en la acción misma)[40].

Se pueden distinguir entonces dos etapas en la aparición de lo que podríamos llamar pautas de movilización agresiva: en la primera podría ser decisivo el sentimiento de frustración; en la segunda la existencia de pautas subculturales de actuación violenta podria explicar la incorporación al núcleo insurgente de jóvenes que buscan la autorrealización (y la incorporación a una identidad colectiva). Y la suerte final del movimiento insurgente se decidirá ya en el plano de las estrategias racionales para la consecución de intereses colectivos, es decir, en la interacción estratégica entre el sistema político y los diferentes agentes sociales, incluido el movimiento insurgente[41].

Si se acepta esta distinción, las teorías de la frustración poseen interés para explicar la formación de núcleos insurgentes y la superación de los umbrales mínimos para la movilización colectiva. En este sentido se pueden distinguir al menos tres variantes, no necesariamente incompatibles: la teoría de la disonancia cognitiva, la de la frustración de expectativas y la del agravio comparativo *(relative deprivation)*.

La teoría de la disonancia cognitiva[42] se reduce a fin de cuentas a una versión de la concepción durkheimiana de la anomía. Un colectivo socializado en un conjunto de valores y normas se encuentra en una situación en la que este arsenal simbólico no le sirve para interpretar el mundo ni para manejarse en él de forma eficaz en defensa de sus intereses. Por ejemplo, una comunidad de artesanos, formados en la necesidad de un aprendizaje jerárquico y de la maestría como garantía de inserción laboral y de status, choca con un mundo en el que la producción fabril (más barata) elimina la necesidad social de su trabajo y sólo le deja la opción de la proletarización o de la caída de ingresos y de *status* consecuencia de la menor demanda de trabajo artesanal[43].

La teoría de la frustración de expectativas se refiere menos a los valores y normas heredados (y su mal funcionamiento frente a una realidad cambiante) que al rendimiento decreciente de una pauta de actuación tras un período de incremento sostenido. El modelo más conocido

es la curva J de Davies[44], en el que un colectivo que ha visto mejorar sus resultados económicos y de status durante un período significativo, y prevé la continuidad de esta mejora en el tiempo, se enfrenta al estancamiento o caída de sus resultados. Un ejemplo típico seria el de las clases trabajadoras al final de períodos de expansión capitalista, cuando se enfrentan con la aparición de desempleo y un menor crecimiento de los salarios reales [45]. Si se admite que la frustración de expectativas se produce en función del menor rendimiento de pautas anteriores de comportamiento, es fácil pensar que la curva J describe el nacimiento de una situación de disonancia cognitiva.

En estas dos explicaciones de la frustración como origen de la acción insurgente podemos ver ejemplos de como un proceso de modernización, al hacer que las viejas reglas de juego dejen de funcionar, provoca la aparición de un *radicalismo de la tradición*[46]. La teoría del agravio comparativo, en cambio, es aplicable a situaciones sociales dinámicas, en las que un grupo se siente perjudicado no necesariamente porque obtenga malos resultados de su acción sino porque otro (el llamado grupo de referencia) los obtiene mejores bajo las mismas reglas.

El agravio comparativo (o privación relativa) se define como la diferencia percibida entre el esfuerzo y el logro. No puede entenderse entonces como la simple consecuencia de una situación de grave privación. En sociedades estáticas es perfectamente normal que un grupo que padece graves privaciones objetivas, en relación con otros grupos de su misma sociedad o de sus equivalentes en otras sociedades, no experimente un sentimiento de privación ni agravio, en la medida en que vive su situación como *natural*. En este sentido solo aparece la privación relativa en situaciones de expectativas cambiantes. Pero no necesariamente, como en el caso de la curva J, porque las expectativas hayan crecido más rapidamente que los logros, sino también en casos en que los logros superan a las expectativas pero son inferiores a los que se creen merecidos[47].

La definición de *logros merecidos* presenta bastantes dificultades, y el remedio más común es buscar un punto de referencia en otro grupo social. Por ejemplo: dos grupos de trabajadores que parten de situaciones similares de status obtienen con el mismo esfuerzo resultados distintos (por la diferente demanda y competitividad de sus respectivas ramas económicas o por otras causas). El grupo que obtiene resultados más bajos siente una privación relativa a la vista de los resultados superiores del otro grupo, al que se define como grupo de referencia. La consecuencia es un sentimiento de agravio comparativo[48].

Esta teoría, como las anteriormente expuestas, tiene escaso valor explicativo si no se vincula con otros aspectos de la vida social, como la mayor o menor importancia de los valores a los que afecta la priva-

ción relativa, la existencia de logros compensatorios en otros aspectos, y la capacidad del sistema político para ofrecer estas compensaciones (ante la explicitación de los agravios) o su limitación a un repertorio de respuestas represivas. La consecuencia es que estas teorías de la frustración deben a menudo manejarse entrelazadas y en correlación con factores expresivos y de elección racional: lo que es justo y la posibilidad de lograrlo mediante la protesta violenta.

No es así nada extraño que los intentos de verificarlas mediante microestudios de casos resulten a menudo decepcionantes, lo que puede llevar a minusvalorar su capacidad explicativa[49]. Más prudente puede ser reconocer que los factores culturales y políticos deben integrarse en cualquier explicación psicosocial de los orígenes de la violencia colectiva, lo que supone supone evitar la tentación de aislar las diferentes teorías de la acción violenta según el hincapié que hacen en uno u otro tipo de explicación[50].

Si en cambio partimos de explicaciones psicosociales para dar cuenta del sentimiento de frustración, y tenemos en cuenta la existencia de diferentes umbrales (individuales y colectivos) que esa frustración debe sobrepasar para transformarse en una acción real, contamos con una base para explicar la formación o no de núcleos de movilización antisistémica. En un segundo momento, los valores culturales y los repertorios políticos no sólo nos permiten explicar la variación histórica y social de esos umbrales, sino que nos conducen al problema de la acción colectiva como problema de elección racional.

Y una vez en este plano, el predominio de acciones expresivas o la elección de estrategias racionales aparecen ya como cuestiones explicables en función de la experiencia previa de los actores sociales, y el repertorio de estrategias racionales, a su vez, como algo determinado tanto por la experiencia anterior como por la limitación de los recursos disponibles por los actores, ya sean éstos colectivos sociales, empresarios políticos o el propio Estado.

De esta forma podemos combinar sentimientos prerracionales con problemas organizativos e institucionales, las limitaciones de los recursos del sistema político con las rigideces de éste (a su vez consecuencia de una dependencia exclusiva y excluyente respecto a un grupo social dominante). Podemos, en suma, tratar de reconstruir en otro marco mucho más complejo la dramática síntesis de Marx de la lucha de clases como motor de la revolución, y superar su convicción en la inevitabilidad de ésta. Y lo que perdamos en elegante simplicidad probablemente lo ganemos en una mayor fidelidad a los hechos, a la hora de explicarlos, y un mayor respeto ante la realidad, a la hora de intentar cambiarla.

Notas

1 G. Cohen (1918). *La teoría de la historia de Karl Marx: una defensa*, Madrid: Pablo Iglesias/Siglo XXI *[Karl Marx's theory of history: a defence*, Osford: Oxford University Press, 1978].
2 El subrayado es mío.
3 M. Löwy (1989), The poetry of the past: Marx and the French revolution, *New Left Review*, 177, pp. 111-124.
4 L. Stone (1972), The causes of the English revolution, Londres: Routledge and Kegan Paul; J.A. Goldstone *(1983)*. Capitalist origins of the English revolution: chasing a chimera, *Theory and Society*, 12, pp. 143-180. Véase una interpretación más ortodoxa en C. Hill (1972), *El siglo de la revolución, 1603-1714*, Madrid: Ayuso *[The century of revolution, 1603-1714*, Londres: Nelson and Sons, 1961].
5 I. Lakatos (1983), *La metodología de los programas de investigación científica*. Madrid: Alianza *[Philosophical papers*, ed. de J. Worrall y G. Currie, vol. 1, *The methodology of scientific research programs*, Cambridge: Cambridge University Press, 1977].
6 P. Sraffa (1966), *Producción de mercancías por medio de mercancías*, Barcelona: Oikos-Tau *[Production of commodities by means of commodities*, Cambridge: Cambridge University Press, 1960; I. Steedman (1977). *Marx After Sraffa*. Londres: New Left Books.
7 T. Skoopol (1979), *States and social revolutions: a comparative analysis of France, Russia and China*, Cambridge: Cambridge University Press *[Estados y revoluciones sociales*. México: Fondo de Cultura Económica, 1984].
8 M. Taylor (1988), Rationality and revolutionary collective action, en M. Taylor (comp.), *Rationality and revolution*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 63-97.
9 T.H. Ashton y C.H.E. Philpin, comps. (1988), *El debate Brenner: estructura de clases agraria y desarrollo económico en la Europa preindustrial*, Barcelona: Crítica *[The Brenner debate: agrarian class structure and economic development in pre-industrial Europe*, Cambridge University Press, 1985].
10 M.H. Dobb (1976), *Estudios sobre el desarrollo del capitalismo*, Madrid:Siglo XXI *[Studies in the development of capitalism*, Londres: Routledge and Kegan Paul, 1946].
11 P. Anderson (1979). *El Estado absolutista*. Madrid: Siglo XXI *[Lineages of the absolutist state*, Londres: New Left Books. 1974].
12 Anderson (1979).
13 S. Huntington (1971), *Political order in changing societies*, New Haven (Conn.): Yale University Press.
14 F. Furet (1980), *Pensar la revolución francesa*, Barcelona: Petrel *[Penser la révolution française*, Paris: Gallimard, 1978].
15 G. Haupt (1979). In what sense and to what degree was the Russian revolution a proletarian revolution?, *Review*, 3, pp. 21-33.
16 R.H. Dix (1983), The varieties of revolution, *Comparative Politics*, 15, pp. 281-294.
17 M. Olson (1971). *The logic of collective action*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
18 Taylor (1988).
19 C.J. Calhoun (1988), The radicalism of tradition and the question of class struggle, en M. Taylor (comp.), *Rationality and revolution*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 129-175. Véase también Calhoun (1982), *The question of class struggle*, Oxford: Blackwell, y L. Paramio (1988), Una revisión de la historia del movimiento obrero, en *Tras el diluvio: la izquierda ante el fin de siglo*, Madrid: Siglo XXI, pp. 73-116.
20 Las expresiones "guerra popular prolongada" y "cerco de las ciudades por el campo" provienen de la mitología de la revolución china y el maoísmo, cuyo principal teorizador antes de que le tocara caer en desgracia fue el *delfín* radical de Mao, Lin Biao.
21 N. Frohlich, J. Oppenheimer y O. Young (1971), *Political entrepreneurship and collective goods*, Princeton: Princeton University Press.
22 Taylor (1988) desarolla este razoamiento a partir de los análisis de S.L. Popkin (1988), Political entrepreuneurs and peasant movements in Vietnam, y de J. Tong (1988), Rational outlaws: rebels and bandits in the Ming Dynasty, 1368-1644, en M. Taylor (comp.), *Rationality and revolution*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 9-62 y 98-128 respectivamente. Véase también S. Popkin (1979), *The rational peasant: the political economy of rural society in Vietnam*, Berkekey: University of California Press; E. Perry (1981), *Rebels and revolutionaries in North China, 1848-1948*, Stanfor: Stanford University Press; J. M. Paige (1975), *Agrarian revolution: social movements and export agriculture in the underveloped world*, New York: The Free Press.

23 E.K. Trimberger (1978), *Revolution from above: military bureaucrats and development in Japan, Turkey, Egypt and Peru*, New Brunswick (N.J.): Transaction Books.
24 C. Tilly (1978), *From mobilization to revolution*, Reading (Mass.): Addison Wesley.
25 S. Tarrow (1989), *Struggle, politics and reform: collective action, social movements, and cycles of protest*, Ithaca (N.Y.): Cornell University.
26 M. Lipsky y D. Olson (1975), The processing of racial crisis in America, *Politics and Society*, 6, pp. 79-103.
27 No deja de ser notable que muchos autores consideren que la capacidad del régimen para procesar las demandas de un movimiento social implica el fracaso de éste: véase F.F. Piven y R.A. Cloward (1977), *Poor people movements: why they succeed, how they fail*, New York: Vintage. La hipótesis subyacente parece ser que solo el desafío antisistémico ofrece buenos resultados para las demandas populares, aunque la experiencia histórica de los regímenes posrevolucionarios no favorece esta idea, y los propios análisis de Tilly (1978) sugieren la probabilidad de que tras la revolución una reducida fracción de la coalición insurgente se convierta en nueva elite dirigente excluyendo al conjunto de sus aliados.
28 Anderson, P. (1987), La crisis de la sociedad británica desde la perspectiva histórica, *Zona Abierta*, 45, pp. 1-95 [The figures of descent, *New Left Review*, 161 (1987), pp. 20-77].
29 Aunque se suele atribuir a Gramsci un lenguaje *esópico* para burlar a la censura de la carcel fascista, los términos "clases subalternas" y "clase hegemónica" de los *Quaderni del carcere* se refieren a problemas de protagonismo político y cultural que no pueden reducirse a la mera noción de clase *(económicamente)* dominante manejada por Marx, como se refleja en sus propios análisis del bonapartismo en *El 18 Brumario*. No deben verse por tanto como subterfugios ante la censura sino como conceptos con entidad propia.
30 G. Therborn (1979), Dominación del capital y aparición de la democracia, en *Teoría*, 1. pp. 5-63 ["The rule of capital and the rise of democracy, *New Left Review*, 103 (1977), pp. 3-41.
31 A. Przeworski (1988), *Capitalismo y social democracia*, Cambridge: Campbridge University Press, 1985]; para el caso de la socialdemocracia sueca, véase L. Lewin (1988), *Ideology and strategy: a century of Sweedish politics*, Cambridge: Cambridge University Press *[Ideology och strategi: svensk politik under 100 ar*, Estocolmo: Nortedsts, 1985, 2ª ed.], y. desde otra perspectiva teórica, los estudios clásicos de Walter Korpi (1978). *The working class in welfare capitalism*, Londres: Routledge and Kegan Paul, y (1983), *The democratic class struggle*, Londres: Routledge and Kegan Paul.
32 Esta parece ser la conclusión de Przeworski (1988).
33 M. Walerstein y A. Przeworski (1988), Workers' welfare and the socialization of capital, en M. Taylor (comp.), Rationality and revolution, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 179-205.
34 Dix (1983), p. 290.
35 La expresión de Huntington (1971) es *political decay*.
36 C. Tilly (1985), Models and realities of popular collective action, *Social Research*, 52, pp. 717-747.
37 J. Elster (1988), Marx, revolution and rational choice, en M. Taylor (comp.), *Rationality and revolution*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 206-228.
38 Véase M. Granovetter (1978), Threshold models of collective behavior, *American Journal of Sociology*, 83, pp. 1420-1443.
39 J. Dollard et al. *(1974). Frustration and agression*. New Haven: Yale University Press.
40 Taylor (1988) sostiene que las teorías de la acción expresiva, o motivada por la búsqueda del placer en la acción misma, llevarían a predecir mucha más acción colectiva de la que realmente se observa, mientras que la elección racional en sus términos más restrictivos nos llevaría a predecir demasiado poca. La conclusión lógica es que las primeras nos pueden explicar la aparición de formas de acción colectiva menores, en particular de jóvenes o de sectores marginales, mientras que la segunda es pertinente para explicar por qué algunos de estos focos de movilización se consolidan o no como agentes sociales duraderos. R. Inglehart (1977), *The silent revolution*. Princeton: Princeton Univesity Press, ha señalado la influencia del recambio generacional en el aumento de la acción colectiva, y parece muy razonable imaginar que los más jóvenes sean más proclives a la acción expresiva que a la acción racional en función de intereses.
41 Esta hipótesis puede probablemente aplicarse a ETA en España, siendo la etapa posterior a la Constitución de 1978 la que está marcada por la existencia de una prestigiada subcultura de la acción antisistémica violenta.
42 L. Festinger (1967), *The theory of cognitive dissonance*. Stanford: Stanford University Press.
43 La acción colectiva revolucionaria surgiria para reducir la disonancia cognitiva, restaurando una situación en que las normas y valores heredados de nuevo fueran válidos. Véase J.

Geschwender (1968), "Explorations in the theory of revolutions and social movements, *Social Forces*, 42, pp. 127-135, y D. Scwartz (1971), A theory of revolutionary behaviour, en J. Davies (comp.), *When men revolt and why*, New York: The Free Press, pp. 109-133. Calhoun (1988), p. 148, subraya la coherencia de la teoría de la disonancia cognitiva con sus propios planteamientos sobre la acción colectiva de los artesanos frente a la revolución industrial. Igualmente se pueden interpretar en estos términos (y no simplemente como consecuencia de la escasez) las revueltas del pan que siguen a la mercantilización de la producción de grano local; véase E.P. Thompson (1979), La economía 'moral' de la multitud en la Inglaterra del siglo XVIII, en *Tradición, revuelta y consciencia de clase*, Barcelona: Crítica, pp. 62-134 [The moral economy of the English crowd in the eighteenth century, *Past and Present*, 50 (1971), pp. 76-136].

44 J. Davies (1969), The J-curve of rising and declining stisfactions as a cause of somme great revolutions and a contained rebellion, en H. Graham y T. Gurr (comps.), *Violence in America: historical and comparative perspectives*, New York: Signet Books, pp. 671-709.

45 E. Screpanti (1985), Ciclos económicos largos e inserrecciones proletarias recurrentes, *Zona Abierta*, 34-35, pp. 63-104 [Long economic cycles and recurring proletarian insurgencies, *Review*, 7 (1984), pp. 509-548].

46 Calhoun (1988).

47 T.R. Gurr (1970), *When men rebel*, Princeton: Princeton University Press. En este sentido la curva J de Davies aparece como un caso particular de privación relativa.

48 Se puede formular un modelo muy simple según el cual el aumento de las expectativas de ascenso social puede traducirse a la vez en un aumento considerable de quienes logran efectivamente el ascenso y de quienes se sienten frustrados por haberlo intentado conseguir y haber fracasado, dentro de un mismo colectivo. Vease R. Boudon (1988), The logic or relative frustration, en M. Taylor (comp.), *Rationality and revolution*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 245-267.

49 E. N. Muller (1980), "The psychology of political protest and violence", en T. R. Gurr (comp.), *Handbook of political conflict*, New York: The Free Press, pp. 66-99.

50 Esta es la principal objeción que puede formularse a la que aún hoy es la mejor introducción al estudio de las teorias de la revolución: S. Taylor (1984). *Social science and revolutions*, Londres: Macmillan.

Abstract

The revolution as a theoretical problem

Throughout the project to establish a strutuctural theory of revolution, the historical role performed by the peasantry results to be crucial. This is mainly the case of the process through which emerges the Absolutist State. The relationships between Capitalism and Absolutism have pointed out to the centrality performed by extractive mechanism controlled by the nobility. In fact, power is the actual use os strategic resources.

Therefore, capitalism tends to emerge where those resources are insufficient to imped the creation of the private property, as well as the industrial production. All of the rest, such elements as productive crops, social classes alliances, may be taken as structural causes of the revolutions. To the founding elements the Author comes to add recent

discoveries in the fields of political science and sociology, which have dedicated systematic efforts towards the understanding of structural causes of revolution. In this direction issues and theories such as "relative deprivation" and the "theory of aggression" are creatively incorporated by the present article.

Rèsumé

La Révolution comme um problème thèorique

Pour la formulation d'une thèorie structurale de la révolution, le rôle historique et politique exercé par le paysannat dans l'establissement de l'Etat Absolutiste est crucial. Les relations alors crées entre l'absolutisme et capitalisme montrent la contradiction des mécanismes d'extraction de ressources de nature variée pour la noblesse. Le pouvoir est, fondamentalment, l'usage stratégique du contrôle des ressources. Le capitalisme pousse d'abord où ces ressorces sont insuffisantes pour empêcher la création de la proprieté privée et de la production industriel. Tout le rest, les ingrédients fondamentaux de l'équation politique et social fondatrice, comme la ricolte et les alliances des classes, peu-

Aux éléments fondateurs l'auteur ajoute les connaissances nées des modernes études de la science politique et de la sociologie qu'etudient les causes des révolutions. Théories de nature psycho-social, comme la "privation relative" et la "théorie de l'agression" sont incorporées aux novelles possibilités d'explication de mouvemnents révolutionnaires et de changement social contemporains.

A PARTICIPAÇÃO DOS TRABALHADORES EM UM PAÍS SOCIALISTA*

*Witold Morawski***

Resumo

O autor examina as transformações recentes nas formas de participação dos operários no gerenciamento industrial em países socialistas com ênfase especial no caso da Polônia. O texto lida com as relações estabelecidas entre as mudanças institucionais de caráter social, econômico e político e estabelece algumas projeções acerca dos rumos da modernização das várias formas de gerência industrial naqueles países para as próximas décadas.

Qualquer discussão sobre a participação dos trabalhadores em um país socialista precisa considerar, simultaneamente, algumas dimensões diferentes:

1 – Doutrinária, que levanta a questão de como deve ser a participação dos trabalhadores;

2 – Institucional, que busca responder a questão de como realmente funciona;

3 – Teórica, que considera a questão sobre o tipo de participação que os trabalhadores podem ter em relação à estrutura econômica, política e sócio-cultural.

A dimensão doutrinária

A questão da participação dos trabalhadores pode ser considerada sob vários pontos de vista, os quais constituem-se em duas grandes di-

---

* Traduzido por Samia Kouzak e João Gabriel L. C. Texeira.

** Professor no Institute of Sociology, Warsow University, Polônia.

ferentes tradições teórico-ideológicas de democracia industrial. Uma delas é a tradição weberiana, cuja tese maior é aquela em que a vitória da organização burocrática significa a substituição da racionalidade "substancial" pela racionalidade formal, expressando-se, na prática, na centralização do poder nas mãos da elite burocrática ou profissional. Esta tendência é comum à todas as civilizações contemporâneas. Ela afeta também os trabalhadores que não sendo os proprietários dos meios de produção, não têm controle sobre o processo de trabalho, para não mencionar a ausência de poder na organização industrial. Essa tendência não pode ser verificada pela revolução socialista. Na opinião de Weber, o socialismo pode igualar as piores coisas: mais que o capitalismo, aumentará em número e em poder a burocracia. Esse pessimismo de Weber foi atenuado pela aceitação da possibilidade do controle democrático dessas elites.[1] Robert Michels, um discípulo de Weber, foi ainda mais pressimista. Na sua *lei de ferro de oligarquia*, declara que "quem fala em organização, fala em oligarquia".

A segunda tradição provém dos clássicos do marxismo-leninismo. Suas posições foram otimistas, desde que ambos, Marx e Lênin, previram a liquidação do sistema capitalista, através de uma revolução, como uma condição para assegurar a ampla participação do povo nos processos do trabalho. Também não tinham a ilusão de que isso pudesse ser alcançado no nível de uma empresa capitalista. Por exemplo, Marx ridicularizou várias ilusões de democracia industrial que encontrou em sua época.

O que talvez seja mais interessante é o objeto das instituições específicas, cuja função deve ser considerada dentro dos projetos de uma nova ordem social. Isso interessa mais e primeiramente ao Estado e ao partido. Com referência ao Estado, Lênin, assim como Marx e Engels anteriormente, traçou a trajetória para a sua superação. Isso significava o desaparecimento de órgãos especiais, separados do resto da sociedade, e que na execução das funções por eles anteriormente realizadas foi substituída pelas ações das próprias massas. Isso também significava, gradualmente, o desaparecimento da natureza política de todas as funções públicas – executadas diretamente pelas massas e, indiretamente, pelos órgãos especiais – o que demonstra que precisavam deixar de ser instrumentos da classe dominante.[2] Sobre a questão do papel do Estado, contudo, Lênin tomou a seguinte posição: "... mas o socialismo não pode ser introduzido por uma minoria, o partido. Ele pode ser introduzido por dezenas de milhões..."[3]

Em outras palavras, os clássicos trataram a participação do povo no poder como um valor autotélico. O propósito de desenvolver novas formas de democracia pode ser buscado, em suas opiniões, não apenas em benefícios materiais diretos, que pode trazer aos trabalhadores e à economia, mas também, e talvez acima de tudo, na realização de valo-

res, tais como a necessidade de democracia, a necessidade de desalienação do trabalho etc...

Nos países socialistas atuais, a realização do princípio de introduzir as massas nos processos de governo passou por diversas fases. A respeito das citações mencionadas acima, pode ser facilmente provado que quando existe um conflito entre democracia e efetividade, Lênin, ele próprio, estava do lado da efetividade, da eficácia. Por exemplo, ele tomou a posição de que a gerência por um só homem é a solução melhor, porque as masas não estão suficentemente educadas para fazer escolhas profissionais. Isso, finalmente, levou à restauração das práticas tradicionais e da hierarquização durante a era de Stálin. Os sindicatos foram transformados em correias de transmissão do centro do poder para a sociedade etc.

Pode-se, inclusive, fazer uma afirmação ainda mais geral: ateá o momento, o prognóstico de Weber parece ser mais correto do que o de Marx. A organização com o sistema de poder hierárquico é o tipo de organização industrial mais difundido, tanto no socialismo como no capitalismo. Nas décadas recentes, contudo, tem havido uma tendência crescente de transformações das organizações burocráticas no capitalismo, enquanto na Europa do Leste, a participação dos trabalhadores está se tornando cada vez mais prevalecente. Nem Weber ou Marx anteciparam isso. Com respeito ao socialismo, por outro lado, ainda falta um longo caminho até a realização da visão de Marx. De fato, nós temos que lidar com a situação que Weber previu e que vingou. É bastante correto chamar-se este socialismo de sistema burocrático. Contudo, não se pode fechar os olhos às diversas forças sociais, tais como os trabalhadores das grandes empresas, que estão lutando para transformar o atual sistema burocrático em um sistema "corporativo-consultivo" ou, até mesmo, em um sistema democrático. Isso toma várias formas em diferentes países socialistas, e são especificamente interessantes na Iugoslávia e Polônia.

Na Iugoslávia, o interesse por problemas relacionados com a participação direta dos trabalhadores e cidadãos nos processos de tomadas de decisões tem crescido desde os anos 50. Este interesse tem sido fortalecido pelo reconhecimento do "autogoverno social", enquanto organização central e instituição política. Os iugoslavos tinham se oposto à visão encontrada em outros países socialistas de que a idéia de autogerência é uma idéia anarco-sindicalista, e que não faz parte da concepção marxista de socialimo. Para os teóricos da Iugoslávia, a principal condição para a superação do Estado não foi tanto a nacionalização dos meios de produção quanto a sua socialização, a qual consistiu precisamente na autogerência dos produtores. De acordo com suas idéias, os meios de produção não são nem propriedade do Estado, co-

mo em outros países socialistas, nem propriedade de um grupo – pois isso poderia ser chamado meramente de anarco-sindicalismo – mas é nomeado como "propriedade social". De acordo com a pressuposição da doutrina do socialismo de autogerência que a Iugoslávia desenvolveu, o modelo de socialismo de Estado, em que o poder pertence ao partido revolucionário enquanto vanguarda da classe trabalhadora, é ideologicamente menos atraente e está bastante distante do marxismo. Dessa forma, a sua atitude em relação ao partido e ao Estado é negativa, pelo menos teoricamente, porque na prática essas instituições tiveram o mesmo papel que em outros países socialistas. Mas, falando teoricamente, a instituição da autogerência dos empregados na Iugoslávia é, como se fosse, introduzida de "cima para baixo": pelo partido e pelo Estado.[4]

Enquanto as experiências da Iugoslávia apontavam diretamente para as origens políticas da autogerência dos trabalhadores, a qual foi subseqüentemente fortalecida com a introdução de novos mecanismos econômicos, a experiência da Hungria parece se oposta. A Hungria é conhecida por ter levado a cabo uma bem sucedida reforma econômica iniciada em 1968. Essa reforma pode ser chamada de reforma gerencial. Contudo, em meados dos anos 80, corpos de autogerência também foram introduzidos na Hungria. Sua principal característica era que estavam estritamente vinculados à uma reforma econômica. Essas novas medidas pareciam resultar da necessidade de fortalecer a reforma. Os corpos de autogerência alcançaram várias competências em assuntos de importância estratégica, dependendo do tamanho da empresa. Firmas de menor e de médio porte obtiveram mais prerrogativas. Essas mudanças foram uma expressão de transformações evolutivas que não foram forçadas por circunstâncias excepcionais.

Em outros países socialistas, o tema da autogerência não ocupou um lugar central na teoria ou na prática da construção do socialismo. Em alguns desses países, contudo, o escopo da participação social em decisões econômicas e em outras decisões tem expandido, mais freqüentemente, na forma das assim chamadas "consultorias sociais", por exemplo, na Bulgária. Comparado com esse, o caso da Polônia é particularmente interessante. A concepção de autogerência implementada na Polônia é diferente do modelo iugoslavo. A principal diferença é que, na Iugoslava, uma instituição teoricamente substitui o Estado, enquanto que na Polônia a solução adotada foi a coexistência do Estado e da autogerência. Isso estava expresso pela assim chamada concepção de "co-gerência", em substituição da gerência pela autogerência dos empregados. Na Polônia, as discussões sobre o modelo de autogerência dos empregados aconteceram duas vezes: nos anos de 1956 a 1958 e nos anos de 1980-81, e foram discussões tumultuosas. Nos anos 1956-58, a discussão se centrou na descentralização das decisões

econômicas. As discussões dos Conselhos de Trabalhadores foram então colocadas dentro do contexto da questão de quem poderia realizar essas funções descentralizadas e como. Os favoráveis às posições anarco-sindicalistas propuseram a quase completa transferência dessas funções aos Conselhos de Trabalhadores, enquanto que os proponentes da posição tecnocrática sugeriram fazê-los ou torná-los alguma coisa semelhante a grupos sociais de *experts* em gerência. Naquela época, a posição conciliadora prevaleceu. Assumiu-se a co-gerência de empresas pelos Conselhos de Trabalhadores e, após 1958, pela Conferência dos Conselhos de Trabalhadores, mas o diretor continuava a gerenciar a firma sozinho.[5]

O debate foi levantado novamente em 1981, mas nessa época ele dizia respeito a alguma coisa mais do que encontrar um local para a autogerência dos empregados em um sistema de planejamento e gerência, como antecedeu em 1956-58. A concepção oficial foi uma forma mais madura de realização através desses corpos de funções descentralizadas, os quais tinham sido reservadas para uma gerência do mais alto nível. De fato, contudo, ela significou indiretamente uma centralização – através de medidas econômicas, tais como impostos, preços, créditos etc – das decisões empresariais. Por outro lado, de acordo com a concepção do "Solidariedade", a autogerência dos trabalhadores era suposta como uma instituição autônoma tomando o poder na economia, ou seja, substituindo o poder do aparato do Partido – do Estado, pelo poder dos ativistas da autogerência dos trabalhadores – ou ativistas dos sindicatos de autogerência. De acordo com essa concepção, a autogerência dos empregados foi o embrião do que foi chamado de "república do autogoverno"[5].

Atualmente, duas diferentes concepções foram, simultaneamente, promovidas e implementadas na Polônia: 1ª) a concepção oficial de autogerenciamento como uma instituição de co-gerência; 2ª) a concepção formulada e realizada espontaneamente pelos membros ativos do "Solidariedade". Como essas concepções foram realizadas, apresentarei na próxima parte desse trabalho. Aqui, desejo apenas mencionar que, nos anos 80, o paradigma da socialização substituiu o paradigma de descentralização da reforma econômica, o qual tinha sido dominante desde os anos 50. O final dos anos 80 trouxe novos problemas. Primeiro de tudo, os neoliberais triunfantes afirmaram que a mercantilização e a privatização excluíam a possibilidade de uma aceitação maior do paradigma da socialização. Eventualmente, prontificaram-se a promover a idéia da propriedade dos trabalhadores como uma das muitas formas de privatização da economia de Estado. Os sociais-democratas, por sua vez, enfatizando as virtudes de uma economia multisetorial, não apenas vêem as oportunidades dos movimentos de autogerência, mas percebem-nas

enquanto instituições necessárias por razões políticas: a crise econômica ameaçando as empresas industriais, baixando o padrão de vida etc. Além dessa discussão, existem outros fatores que poderiam dificultar a perspectiva de autogerência, isto é, as mudanças do sistema político, as quais introduzem instituições de representações democráticas e as torna largamente aceitáveis. Em tal situação, a necessidade de uma democracia direta não era urgente como tinha sido no passado.

A dimensão institucional

A experiência prática com a autogerência tornou possível algumas conclusões. As experiências polonesas são as seguintes:

1ª – O funcionamento da autogerência de empregados em condições de centralização das decisões econômicas e políticas é difícil, mas não impossível. Sem oferecer liberdade às empresas, no sentido de ações de autogerenciamento, os órgãos se tornam órgãos formais, no melhor dos casos, enquanto corretores, *ex post*, das decisões da administração econômica, ou também desempenham, ainda que pobremente, funções de mobilização da atividade produtiva dos trabalhadores fabris. Poderíamos dizer que o funcionamento desses órgãos é determinado primeiro, e antes de tudo, pelas soluções de poder nas empresas, as quais, por sua vez, refletem geralmente os mecanismos políticos, econômicos e sociais. A situação desses órgãos está um pouco melhor agora do que antes de 1980, a despeito do fato de que as relações de poder impedem de ter uma influência decisiva nas decisões estratégicas das empresas: investimentos, indicação do diretor-gerente etc. Essa não é uma instituição cerimonial, ainda que, talvez, não mais que 15 a 25 por cento dos órgãos de autogerência estejam ativos, ou não mais que 15 por cento deles participem atualmente das decisões mais importantes na empresa. Isso significa que a reforma econômica tem melhorado sua posição nos anos 80, em comparação aos anos 70, quando quase todos os órgãos de autogerência eram formais. Deveria acrescentar que os órgãos mais fortes estão nas empresas maiores e crescendo nos centros das classes trabalhadoras.

2ª – A atitude da gerência econômica, no sentido da autogerência dos trabalhadores, é geralmente instrumental, se não manipulativa. Ela é vista pela gerência, tanto como uma assessoria do *staff* gerencial, em barganha por vários recursos fora da fábrica, quanto como ajudantes da gerência para mobilizar os trabalhadores afim de que trabalhem mais efetivamente. Uma mudança nessas atitudes seria possível se a autogerência dos trabalhadores fosse um poder real contra a administração econômica, a qual tem garantido, legal e fatualmente, autoridade em certos assuntos. Órgãos de autogerência não têm tais posições até o

momento. A posição da alta gerência não é ainda contestada, assim como os trabalhadores de nível médio e os engenheiros – o *staff* técnico – têm mais influência que os Conselhos de Trabalhadores.

3ª – A atitude dos empregados é cheia de paradoxos. Os empregados parecem amar mais a idéia do que a própria instituição. Por exemplo, parecem relutantes em participar efetivamente dela. Durante anos, aprimoraram seus apoios universais mas, na totalidade, não têm demonstrado interesse no seu trabalho. Cerca de 2/3 dos trabalhadores afirmam que não sentem a necessidade de se envolver pessoalmente em questõs sociais, embora cerca da mesma proporção afirme que a gerência demonstra pouco interesse neles. Isso é assim, a despeito do fato de que as pessoas estão conscientes de que ela é a instituição democraticamente eleita por eles próprios. Uma visão largamente compartilhada, de que os órgãos de autogerência dos trabalhadores deveriam participar nas tomadas de decisões no nível nacional, aparecem nos anos 80, em larga escala entre os trabalhadores, entre os organizadores da autogerência e, o que é mais interessante, também entre altos órgãos executivos, na divisão de renda nacional, tomando parte dos trabalhos do Parlamento etc. Isso era consistente com a opinião de que essa instituição pode ser acreditada, e na opinião pública, ela só está atrás da Igreja. Ao mesmo tempo, um em cada quatro gerentes, um em cada cinco trabalhadores, e, um pouco menos de um em cada polonês, estão satisfeitos com a sua presente atividade.

4ª – Existe grande maleabilidade, não penas nos regulamentos formais da autogerência dos empregados, mas, mais importante, a posição real dessa instituição é resultante da maleabilidade de vários fatores: mecanismos de planejamento e gerenciamento, atmosfera política dentro da empresa, interesse dos trabalhadores na atividade social, inter-relações indefinidas com outras organizações sociais etc. Assim, temos tido períodos de atividades bastante intensivas dessas instituições – geralmente não muito longas – e períodos maiores em que essa atividade esmaeceu. O interesse pelas instituiçõs cresce durante o período de rebelião social, e esmaece nos períodos de estabilização. Novas questões estão aparecendo agora. Elas estão ligadas com os processos de reforma. O novo paradigma é dirigido não tanto no sentido da socialização, quanto no sentido da introdução de mecanismos de mercado e privatização. Isso pode ameaçar o movimento de autogerência dos empregados. É mais do que provável que o mecanismo de mercado trará numerosas configurações, as quais poderão separar as necessidades do povo e as aspirações participativas da possibilidade de satisfazê-las. Desta vez, poderão ser de caráter econômico, como foram de caráter político no passado, antes dos anos 80, e de novo, nos anos 80.

5ª – Ocorre uma transformação na função principal das insti-

tuições de democracia industrial que, de mera substituta das instituições de democracia política passa a ter funções mais especializadas. O ponto é que a maior parte das discussões, sobre economia polonesa nos 80, foi centralizada, direta ou indiretamente, sobre a democracia, mais precisamente sobre sua falta. Isso ocorreu dessa forma, a despeito dos esforços do centro político que, por um longo período, preferiu restringir a discussão e as ações na reforma econômica e deixar as reformas políticas intocadas. É igualmente importante enfatizar que as discussões sobre os problemas democráticos eram inicialmente, e freqüentemente, reduzidas a problemas de democracia industrial. Uma tendência que ficou visível no início dos anos 80, foi a de tratar o sindicato "Solidariedade" não apenas como meio de defender os interesses dos trabalhadores, mas também como defensor de plataformas mais amplas para a modificação do contexto político no qual as empresas industriais operavam. O sindicato "Solidariedade", como instituição de democracia industrial, serviu de substituto para a democracia política. O mesmo estaria acontecendo com os órgãos de autogerenciamento em 1981 e mais tarde.

Simultaneamente, o "Solidariedade" e também os órgãos de autogerência eram tratados como embriões da sociedade civil no local de trabalho, isto é, instituições de cidadãos independentes do Estado. A necessidade de construir estruturas alternativas para a ordem estatista existente tornou-se aguda após a introdução da Lei Marcial em 1981, quando o centro do poder começou a levar a cabo a "estratégia da normatização", na qual, por exemplo, sindicatos oficiais tinham que ser criados de cima para baixo. Ao contrário da experiência anterior, uma característica única dos anos 80 foi a rápida emergência de contra-medidas por parte da sociedade para opor-se à estratégia acima, que, finalmente, conduziram ao seu colapso.[7]

Uma tendência recente é tratar as instituições de democracia industrial enquanto instituições especializadas. No caso dos conselhos de empregados, isso significaria a participação nas decisões econômicas e de produção junto à gerência da empresa, não necessariamente tomando o poder na empresa. No caso do sindicato, isso significou a redução de suas atividades para a questão dos salários e condições de trabalho. Essas tendências se tornaram mais fortes logo que as reformas políticas foram iniciadas, após as conversas de mesa redonda em 1989. Essas conversações resultaram em eleições livres etc., isto é, na criação de instituições representativas democráticas. Isso significou a remoção dos novos interesses políticos das empresas e o seu encaminhamento para as instituições democraticamente eleitas e representativas, além do redirecionamento da atenção social das instituições diretas participativas para as instituições indiretas-representativas.

Como vimos, há um longo caminho a partir das declarações ideológicas e pragmáticas até a implementação dessas idéias na prática. Temos agora conhecimento considerável das barreiras que impedem a realização do co-gerenciamento e autogerenciamento dos empregados nas realidades econômicas do Estado e na forma autocrática de governo. Esses órgãos poderiam ser facilmente transformados em órgãos ritualísticos. Também aprendemos com as experiências dos anos 80, quando o paradigma de socialização foi praticado sob a pressão das massas, que as concessões feitas pelo centro do poder aos empregados das indústrias não eram boas o suficientes no sentido de proverem infra-estruturas democráticas para a sociedade. Democracia concessionária poderia ser tratada como um ganho mas não como uma democracia real, porque demanda mudanças mais significativas, não apenas na esfera da política – sob a pressão da sociedade – mas também na esfera da economia, o que quer dizer na esfera dos mecanismos de mercado, relações de propriedade etc., e que parece ser bem mais difícil que na esfera sócio-política. É característico que no protesto social na Polônia, no começo dos anos 80, os empregados industriais não promoveram tanto a idéia de autogerenciamento como a idéia de sindicatos autônomos e autogovernados. Mas é também característico que, poucos meses depois, promoveram a idéia de participação e autogerência. Ficaram satisfeitos em ter uma palavra a dizer sobre assuntos sociais, através dos sindicatos, e também desejaram participar nas decisêos gerenciais acerca da produção e de assuntos econômicos nas empresas e acima delas.

A dimensão teórica

Democracia industrial está primeiro e primordialmente relacionada com as formas de articulação e resolução de problemas de interesse dos próprios empregados. Essas formas podem ser diretas, quando os próprios empregados tomam essas decisões, ou indiretas, através de seus representantes. Em ambas as situações, isso significa uma redução do poder ou sua tomada completa pelos empregados, com quer que isso seja definido. O escopo das atividades da autogerência dos empregados difere de país a país. Existem vários esquemas de participação social, mecanismos de consulta, prática de co-gerência e, finalmente, firmas gerenciadas por trabalhadores etc. Os significados dessas instituições podem ser diferentes em diferentes condições.

O significado de participação social ou autogerência é fortemente influenciado pela lógica do sistema no qual passam a existir. Isso se aplica também à noção de eficácia econômica da participação social. No Japão, mais freqüentemente, significaria um nível mais elevado de tecnologia; nos EUA significaria provavelmente maior lucro; na RDA

poderia significar menor número de greves da classe trabalhadora; na Suécia poderia significar o aumento do compromisso dos trabalhadores com a firma e mais processos democráticos de tomada de decisões no plano do Estado, alcançado através do relacionamento cooperativo entre importantes atores sociais. Nossa tese é que, no sentido de mostrar um quadro compreensivo do papel da democracia industrial, no mundo ocidental, tem-se tentado mostrar uma variedade de ligações entre as causas que levaram à criação daquelas várias instituições políticas, econômicas e sociais. Estamos inclinados a dizer que poderíamos esperar algo similar na Europa Central do Leste, isto é, uma variada configuração entre ambientes de democracia industrial, políticos, econômicos e sociais.

Deixe-nos começar com a caracterização das relações entre democracia industrial e o sistema político. De fato, os problemas dizem respeito também à autonomia econômica da forma vis-a-vis o domínio político. O domínio político está desempenhando um papel cada vez maior em determinar o que acontece na produção e na esfera econômica. No Ocidente, se expressa no crescente papel que tem tido, em décadas recentes, instituições tais como sindicatos de trabalhadores, o governo, partidos políticos, autoridades municipais etc. A isso tudo poderia ser adicionado outra instituição, desta vez formada por empregados que poderiam controlar as decisões produtivas e econômicas. Muitos economistas, freqüentemente de inclinações conservadoras, são da opinião de que isso poderia ameaçar a identidade do sistema, o qual deixa a maior parte das decisões para as forças de mercado e para as propriedades privadas. Esse sistema alcançou grande sucesso.

Receios similares têm sido expressos na economia socialista em décadas recentes. Existe uma crença, largamente difundida, de que uma subordinação excessiva da economia à política prejudica mais do que beneficia a primeira. Assim, as formas de cada subordinação estão sendo modificadas – de diretas, administrativas, para mais indiretas, paramétricas e, recentemente, mais totalmente abandonadas. Todos os postulados começam com a sugestão de tornar a firma mais independente.

De que forma esses processos estão ligados com os problemas da democracia industrial? No Leste, a luta para proteger os interesses dos trabalhadores pode ser garantida através das instituições de democracia política, e primeiro e, sobretudo, através de eleições democráticas para o Parlamento, através da influência dos sindicatos nos partidos políticos etc. Essa via indireta não tem sido sempre satisfatória para os empregados na indústria. Assim, em dado momento começam a formar sindicatos. Recentemente, a idéia de participação dos trabalhadores está se institucionalizando, estendendo a influência dos trabalhadores nos processos de tomada de decisão nas empresas.

Na Polônia aconteceu algo semelhante, ao reverso. Instituições de democracia industrial conduziram esse processo através da ação, enquanto substitutas para as instituições de democracia política. Desde que os cidadãos trabalhadores não tinham outra possibilidade real de proteger seus interesses ameaçados e nenhuma influência real sobre o processo político mais amplo, começaram a transformar a empresa e suas instituições de democracia industrial em órgãos com metas políticas e sociais. Isso foi um processo natural porque as instituições políticas tampouco eram muito rígidas, ou não existiam em certas áreas em que o cidadão-trabalhador estaria vitalmente interessado.

É essa substituição um pouco desejada ou, de outra forma, natural? na minha opinião, não é teoricamente desejada, ainda que possa ser uma fase necessária na passagem em busca de soluções melhores. Para muitas pessoas, contudo, ela foi e é ainda desejável. R. A. Dahl escreve que se a democracia é necessária para governar o Estado, ela é também necessária para governar a empresa.[8] A pressuposição é que a empresa se tornará uma instituição política, não tanto sob a influência de circunstâncias extraordinárias, mas que deverá ser uma instituição desse tipo.

Quando falamos de circunstâncias, temos em mente dois tipos de situação: aquelas que provocam a politização das massas, como aconteceu em 1980-81, e aquelas situações de antes de 1980 e após 13 de dezembro de 1981 (a Lei Marcial), que propiciaram a politização de cima para baixo. Assim, enquanto vemos alguma "justificativa" para a politização das massas, não vemos qualquer razão válida para reconhecer a politização permanente como algo desejável. Pois, em nossa opinião, a empresa deveria lutar para ser tão eficiente quanto possível, deixando as metas políticas para serem alcançadas pelo sistema político. Agora, esse sistema está sendo mudado. Poderá superar a teoria e a prática de transformar as instituições de democracia industrial em substitutas da instituição de democracia política, mas esta não é, de forma alguma, uma conclusão definitiva. Paradoxalmente, tal situação poderá permitir a expansão da democracia direta no local de trabalho, talvez de forma mais diversificada e mais freqüentemente em esquemas participativos, mais que em firmas autogerenciadas, pois algumas experiências retardaram a esperança de combinar democracia direta com eficiência econômica. Isso significaria a introdução de democracia direta por razões econômicas, mais do que políticas ou sociais. A lógica do nosso sistema fez da firma a instituição mais importante da vida política dos empregados e cidadãos, mas agora chegou a vez de aperfeiçoar o sistema político como tal, o que significa que as instituições de democracia industrial, localizadas dentro da firma econômica, deverão desempenhar papéis mais limitados:

– podem ser um poder contrabalanceador das burocracias indus-

triais e outras. Se as burocracias têm várias possibilidades de articular e representar seus interesses, então os empregados também têm esse direito;

– podem ser uma forma de participação para aqueles empregados que estejam interessados nos problemas de produção e nos problemas econômicos, tanto quanto para outros que estejam interessados nos sistemas de tomada de decisão, onde, contudo, o papel dominante será aquele que os executivos apontarem em cima de *expertise* e sua autoridade resultante. Isso envolveria participação no gerenciamento;

– podem adquirir uma forma de maior alcance do que a mera participação na co-gerência. Podemos reconhecer que em certas circunstâncias, decisões estratégicas poderão se feitas nos órgãos de autogerência, os quais, então, delegarão as implementações à gerência profissional. Então, o órgão de autogoverno desempenharia um papel de proprietário coletivo, mas não acreditamos que tal solução poderá ser implementada na economia como um todo, ou, melhor, em um de seus segmentos, se vai se tornar uma economia multisetorial.

Uma avaliação mais geral das razões do interesse na autogerência na Polônia, inequivocamente, leva à conclusão de que esse interesse é uma expressão da procura por uma alternativa para o socialimo autoritário, que pode ser entricheirada aqui por causa da dominação unilateral do sistema político sobre o econômico ou, para colocar de forma diferente, devido à dominação do sistema de mobilização sobre o sistema de articulação de interesses. A crença de que as soluções de autogerência são uma panacéia para as fraquezas, não apenas da nossa economia, mas também da política, alcançaram seu apogeu em 1981. Na minha opinião, essa era uma crença romântica, mas isso não significa que as razões que a fizeram surgir eram da mesma natureza.

O destino da autogerência está agora melhor conectado com o destino da gerência da reforma econômica, ou melhor, com a mudança da ordem econômica inteira. No começo dos anos 80, a reforma econômica era supostamente caracterizada por uma tendência no sentido de uma maior autonomia, autofinanciamento e autogerência da empresa. Socialização, como foi previsto então, iria ser algo maior do que descentralização: era não apenas uma tentativa de tornar a economia parcialmente autônoma vis-à-vis a política, mas também uma tentativa de tornar a sociedade parcialmente autônoma pela criação de estruturas intermediárias entre o poder central e a sociedade, estruturas intermediárias desfrutando de confiança social. Isso era feito sob a pressão das massas, não tanto na Iugoslávia, onde ela foi uma parte da revolução de cima para baixo. Uma década de experiência mostrou que o socialismo de autogoverno pode apenas fornecer articulação e representação dos interesses dos empregados, mas não uma participação real nas decisões, as quais freqüentemente eram tomadas fora da empresa, e mes-

mo fora da economia.[9] Ele promoveu uma fraca forma de assistência "corporativo-consultivo", o qual se constituiu, eventualmente, em um estágio no caminho para o sistema democrático. Definitivamente, o número de atores admitidos no processo de barganha aumentou. Em suma, socialização na forma de doses seletivas de democracia industrial – sindicatos parcialmente independentes, órgãos de autogerência parcialmente independentes – sem transformação no sistema político como um todo, foi apenas um pequeno passo adiante na direção da redistribuição do poder. Os princípios dessa redistribuição não estavam plenamente claros, o que em suma, tornou a reforma da socialização mais uma reforma de "democracia concessionária", dada a uma sociedade em revolta, do que uma manifestação de alguma concepção coesiva de reformar, que foi uma necessidade preemente da economia polonesa.

Esse tipo de concepção começou a emergir no final dos anos 80, quando programas de mercantilização e privatização começaram a ser formulados. A convicção geral é que mercado e democracia vão bem juntos e que, de fato, eles são mecanismos complementares. Talvez, pode-se acrescentar, isso seja apenas quando temos em mente o mercado privado e a democracia representativa. Os problemas são mais complexos com a democracia participativa. Nela os mecanismos de mercado podem criar contextos diferentes de autogerência de empregados: hostil, amigável e neutro. Eles são geralmente hostis em ambos os casos extremos tanto em uma economia privada quanto em uma economia de Estado, como nos Estados Unidos e na União Soviética. Pode-se destacar, contudo, que poderia ser que, nesses casos, os obstáculos mais importantes não fossem tanto o mercado, quanto a cultura do capitalismo (EUA) ou do sistema político (URSS). Simultaneamente, há alguns exemplos positivos de como implementar a idéia de democracia participativa em um ambiente de mercado, o que diversifica as formas de relações de propriedade. Na Polônia, o casamento do mercado com a democracia participativa, na nossa opinião, está, a longo prazo, dificilmente garantido, ainda que essa opção tenha tido forte apoio dos empregados da indústria. O problema é que não é certo que as formas que estão por trás dessa posição estarão ainda fortes o suficiente no futuro. Esperanças à parte, percebe-se que, desde a segunda metade dos anos 80, nos sistemas de autogerência dos empregados, estas forças estão diminuindo, especialmente entre os poloneses em geral. Uma alternativa para a economia controlada pelo Estado e para a economia socializada é a economia de mercado privado, cujas regras parecem, agora, ser largamente aceitas pela sociedade polonesa. Contudo, elas têm sido testadas sem um maior conhecimento pessoal de como tal economia funciona. É muito característico que, ao mesmo tempo, existam alguns métodos da economia estatal que as pessoas gostariam de reter.

Dessa forma, é aceita por muitos a visão da assim chamada "economia de mercado social".

Poderíamos talvez, ser mais precisos. Vários estudos empíricos mostram uma rejeição geral do velho sistema econômico baseado na propriedade do Estado, gerência por comando e normas de comportamento características da ordem controlada pelo Estado, isto é, igualitarismo. Existem poucos suportes para esse sistema. O problema é que, simultaneamente, com a rejeição do sistema controlado pelo Estado, o "sistema de mercado livre" se torna mistificado. Isso aparece, para o povo, não apenas como um regulador racional para os mecanismos econômicos e sociais, mas também como uma expécie de utopia que rápida e facilmente poderá trazer bons resultados.

Diríamos que é possível predizer a direção das mudanças nas relações de propriedade na economia polonesa (no sentido da economia privada e no sentido da mercantilização da economia). Ao mesmo tempo, é quase impossível sermos precisos na previsão do escopo do setor econômico socializado. É muito provável que instituições de democracia industrial desempenharão aí um importante papel em vista do fato de a propriedade do Estado fazer privatizações em larga escala, praticamente impossíveis dentro de um período muito curto de tempo. Várias burocracias são mais a favor de mudanças graduais em direção de um controle social maior sobre a vida econômica, do que de um corte radical com o passado. Por outro lado, grupos profissionais poderão optar por mudanças de maior alcance, isto é, completamente livres, mais do que por um "mercado controlado", ou mesmo por privatização em uma escala mais ampla.

Deste raciocínio, pode-se tirar a conclusão de que atribuímos grande importância ao papel das forças sociais dentro do sistema econômico. De fato, o papel das forças sociais na década de 80 foi de importância incomensurável. Foi o principal fator na caracterização da cena política, assim como da econômica. Ainda que esse papel talvez tenha se tornado menos importante nos anos 1990 – que parece se tornar a década econômica – esse papel não deve ser subestimado. Antes de tudo, forças sociais conectadas com a propriedade privada não são mesmo fortes. Seu processo de criação é vagaroso. As possibilidades de acelerar esse processo são muitas, mas os fatores de retardação são dignos de nota.

Para responder a essa questão, devemos refletir sobre o propósito subjacente à tendência de expandir o controle direto sobre a empresa pelos empregados. Parece-nos que isso poderia, primeiramente, servir para a melhor satisfação de seus interesses materiais. Pode, também, servir para satisfazer outras necessidades dos trabalhadores, tais como a democracia, a necessidade de realizações pessoais, o desejo de estar com os outros, a necessidade de filiação etc... Os trabalhadores po-

derão ter em mente os seus interesses mais imediatos, mais do que os interesses de longo alcance da firma ou da economia, especialmente em condições de crise, quando seus padrões de vida estão ameaçados. Isso é o mais provável porque, nestas situações, o mercado é ainda mais fraco e as pessoas têm inclinações, aprendidas através de experiências passadas, "para regulá-las" através de pressões sociais políticas.

Não parece ser isso que a experiência polonesa demonstra durante os primeiros meses do programa de estabilização, levado a cabo pelo governo do "Solidariedade" em 1990. Mesmo o aumento de preços e outras decisões precipitadas foram aceitas pelo povo, porque a confiança no governo eleito democraticamente é grande. A questão é até quando isso pode durar.

Se assumimos que, em nome dos interesses básico-econômicos dos empregados, devem ser tomadas decisões, então, a questão que surge é se a gerência pode ser privada desse direito e, mais ainda, se também o podem os clientes, os forncedores, o público em geral etc. E essa linha de argumentação pressupõe que a democracia industrial, no nível da empresa, não é nada mais nada menos que a contra-partida da democracia política.[10] Se fosse assim, alguns argüem, entraria em conflito com os princípios da divisão do trabalho, efetividade de operações, luros, etc. A resposta dos defensores do autogerenciamento contribuem para o aumento da eficiência do trabalho, melhor organização, maior satisfação dos trabalhadores etc. Esse debate é conhecido há décadas, mas está chegando à Polônia agora. Até o momento existem muitas razões para apoiar a idéia e a prática da autogerência e, antes de tudo, lutar contra as burocracias existentes e o sistema que representam. Mas, agora, quando o sistema está teoricamente destruído, questões de utilidade prática sobre a participação e a autogerência são levantadas. O fato é que a necessidade de democracia que os empregados de uma empresa industrial possam ter, pode ter satisfeita dentro da empresa, em instituições representativas do tipo parlamentar, autogoverno local etc.

Resumindo, o problema básico não é tanto os problemas da democracia industrial, quanto os da democracia política. Nelas cada cidadão deve ter a oportunidade de realizar seus interesses gerais. Os interesses remanescentes poderiam, decerto, ser realizados dentro da empresa, mas é óbvio que eles poderiam levar em conta problemas de menor importância, aqueles que são prerrogativas dos sindicatos ou instituições participativas, mais do que órgãos de autogerência. Isso poderia significar que a politização excessiva de uma empresa resultaria na aceitação do local de trabalho como ponto nevrálgico da organização da vida política e social no país em detrimento da sociedade e da economia como um todo. Não o local de trabalho, mas o de residência de-

veria ser o lugar onde as necessidade dos cidadãos fosse realizadas, como acontece no Ocidente.

Não existem conclusões definitivas provenientes das considerações dos fatores políticos, econômicos ou sociais. Existem muitas configurações possíveis e, de certa forma, vários cenários são possíveis. A situação é um grande fluxo que requer cautela para alcançar um quadro "transparente", não apenas em um futuro longíquo, mas em uma perspectiva a curto prazo. Dessa forma, propomos a tese acerca de uma economia multisetorial, enquanto o resultado de um compromisso de uma realidade econômica pós-socialista. Entre as forças que atuam nessa direção estão: aspirações participativas dos empregados, ameaças aos padrões de vida da população, resultantes das crises econômicas prolongadas, que encorajam os empregados industriais a reterem o controle sobre a economia, a ausência de capital para a aceleração da privatização etc. Ainda que uma firma plenamente autogerenciada, não vá se tornar uma forma dominante de organização industrial em um futuro próximo, a previsão que poderia ser feita é que vários esquemas de participação e de co-determinação estão tendo grandes chances de florescer.

Conclusões

Nos escritos ocidentais, os processos de transformação na Europa Central do Leste são, freqüentemente, apresentados como um resultado de movimentos de oposição, os quais são chamados de revisionismo, movimento dissidente, sociedade alternativa, *underground* etc. O denominador comum de todas as afirmações desses movimentos é que sem pressão das massas não há possibilidade real de tranformação do sistema tipo soviético.

Simultaneamente, uma outra pressuposição é feita, nomeadamente aquele de que quaisquer tentativas de reformas do sistema vindas de cima acabam por fracassar porque as burocracias do partido-estado são inábeis para revitalizar a si mesmas, isto é, para mudar o partido por dentro. A única alternativa real para a sociedade é a estratégia advogada pela oposição para a qual, no caso da Polônia, deveria ser a construção de uma sociedade civil, um tipo de sistema de auto-organização. A demanda por autogerência, tanto nas unidades industriais ou territoriais, foi supostamente aquelas de idéias organizadas para um novo tipo de ideologia que poderia unir o povo daquela parte da europa, uma ideologia que visasse reduzir a versão dogmática do marxismo-leninismo formulada principalmente sob experiências práticas da União Soviética.

Em ambos os casos, da Iugoslávia e da Polônia, o desenvolvimento de uma estratégia de democracia industrial não significa inicialmente

a rejeição do sistema como um todo, mas apenas a sua transformação interna e parcial. Os propósitos têm um caráter adaptativo mais do que um caráter sistêmico. Brevemente colocados, foram um compromisso estratégico encorajado tanto pelos grupos reformista-liberais, dentro do estabelecimento do velho regime, quanto pelas forças moderadas, dentro da oposição política. A estratégia da democracia industrial foi uma estratégia de mudança avançada e o método foi o "passo a passo", no qual , ambos os lados puderam caminhar juntos. O poder central tratava isso como um elemento de sua estratégia de normalização, a qual requeria algumas concessões ao povo, mas não modificaria o sistema como tal. Por outro lado, forças de oposição perceberam isso como um agente de mudança social, a qual em um certo estágio poderia se tornar uma mudança radical, sistêmica.

Os acontecimentos de 1989-90 provaram que a última posição está mais próxima da realidade, mas temos que concordar que a profundidade das transformações foi além das expectativas ou das previsões de ambos os lados. Isso foi conectado com a existência de vários fatores, os quais não discutimos aqui de forma sistemática.

Notas

1 A. Giddens, *Sociology*, Houndmills: Macmillan, 1986.
2 M. Waldenberg, Z. zagadnien leninow kiej idei dyktatury proletaristu (Problems of Lenin's idea of the dictatorship of the proletarist), *Pavsiwo i Prayo*, n. 4-5, 1960.
3 W. Lenin, *Dziela*, Narszawa, v. 27, 1955, p. 130 (Works).
4 B. Horvat, *The Political Economy of Socialism*, A. S. Sharpeninc., Armonk, 1982.
5 N. Mirszowicz and Witold Morawski, *Z badan had spokeczaym uezestnictwen w organizacji przemyskowej* (From estudies of social participation in industrial organization), Warsaw 1967.
6 W. Morawski, Self-management and economic reform, *Crisis and Transition. Polish society in the 1980s*, Berg, Oxford 1987, J. Morslawicz et al., eds.
7 W. Morawski, Industrial democracy endkeysten reform, *The Polish Sociological Bulletin*, n. 3, 1988.
8 R. A. Dahl, *A preface to economic democracy*, Cambridge, Polity Press, 1985.
9 M. Lydall, *Yugoslav Socialism: Theory and Draction* Oxoford 1984.
10 R. Lane, From political to industrial democracy? *Polity*, 1985, n. 4.
11 T. G. Ash, Does Central Europe Exist? *Review of Books* New York, 1986, october 9.

Abstract

Workers' participation in a socialist country

This article examines recent transformation of workers' participation in industrial management in socialist contries with special emphasis on the Polish case. It deals with the established relationships between institutional changes at the social, economic and political levels and

changes in industrial democracy. It also sets out some projections regardings directions of the process of modernization in the several forms of industrial management for the next decades in those countries.

Rèsumé

La participation des travailleurs dans un pays socialiste

L'auter examine les transformations récentes intervenues dans les formes de participation des ouvriers dans la gestion industrielle en pays socialiste, plus particuliérement en ce qui concerne le cas de la Pologne. Le texte porte sur les raports établis entre les changements institutionnels à caractère social et ceux intervenus dans les domaines économique et politique, et établit des projections relatives aux directions prises par la modernisation des différentes formes de gestion industrielle de ces pays dans les prochaines décades.

FORMAS DE EMPREGO E EXCLUSÃO SOCIAL: ALGUMAS CONJUCTURAS A PROPÓSITO DOS ANOS 90 NA AMÉRICA LATINA (*)

Bruno Lautier(**)

Resumo

O autor procura compreender a relação causal entre exclusão social na América Latina e as políticas de emprego no passado recente latino-americano, ressaltando a incompatibilidade de uma política estatal liberalizante e antiassistencialista com qualquer forma estável de continuidade democrática. A análise baseia-se, topicamente, na comparação entre as políticas estatais, nesse campo, na Europa, especialmente na França, e na América Latina articulando três grandes eixos temáticos: a) a variável demográfica; b) as mudanças nas articulações dos estatutos produtivos e sociais; e finalmente c) a relação dos cidadãos com respeito ao acesso aos bens e aos serviços estatais.

Introdução

A análise do emprego, dos estatutos produtivos e sociais e da exclusão não se adequam à prospectiva em geral e à arte de cenários, em particular. Se isto é verdadeiro para a França o é, ainda mais, para a América Latina. As razões são múltiplas: a extrema variabilidade, e mesmo volatibilidade, das conjunturas macroeconômicas; o vigor da

---

* Este artigo foi traduzido do original francês Formes d'emploi et exclusion sociale (quelques conjectures à propos des années 90 en Amerique Latine), ainda inédito. A tradução é de Brasilmar Ferreira Nunes.

** Professor de IEDES (Institut d'Etude du Developpement Economique et Social) da University de Paris I, Panthéon – Sorbonne.

demografia e a variação rápida de suas características de base (fecundidade e mortalidade); a intensidade das correntes migratórias e as brutais variações desta intensidade; enfim, o caráter pouco previsível das políticas públicas em matéria de despesas sociais.

A meu ver, esta dificuldade em prever não se refere essencialmente à metodologia, mas ao objeto mesmo da previsão. Em matéria de emprego, a incerteza da previsão só pode ser reduzida se se coloca em evidência um tipo específico de articulação entre uma inserção fortemente dominante, e irreversível, da grande maioria dos ativos na relação salarial de um lado, e de outro, uma tutela (para não dizer um controle) da parte do Estado sobre esta inserção. Dito de outra maneira, o emprego e os estatutos sociais podem ser descritos *ex-post* na América Latina (ainda que sob o preço da ambigüidade das categorias de subemprego, da marginalidade e da informalidade...); não podem ser previstos pelas mesmas razões e na medida em que não são objetos de políticas específicas. O que se entende por política de emprego é, de fato, a resultante construída *ex-post* de uma multiplicidade de outras políticas; a previsibilidade da evolução do emprego (nível e formas), de rendas e de modos de vida suporia que fossem previsíveis não somente as políticas que determinam esta evolução, mas também sua articulação, em geral, perversa. Prever aquilo que seria anterior ao emprego e à renda (em particular o que tem a ver com a marginalidade e a exclusão) apresenta-se como um desafio. O exercício seguinte situa-se, assim, no nível da conjectura sobre as grandes tendências do passado recente e do presente, colocando-se a questão das condições para que tais tendências sejam duráveis ou, ao contrário, sejam alteradas, e procurando precisar os elementos destas evoluções.

A evolução recente da situação social na América Latina, contemporânea da adoção de políticas de ajustamento, parece impor como ponto de partida da análise o estudo das políticas macroeconômicas. Mas isto polarizaria a análise sobre o problema das chances do seu "sucesso" (entendido aqui como a adequação dos resultados aos efeitos anunciados); ora, precisamente, as políticas atualmente levadas à cabo são, todas elas, variações de políticas de ajustamento, e seus formuladores admitem que, a curto e médio prazo, sua adoção se traduzirá por um agravamento das condições de emprego, da pobreza, do acesso aos serviços públicos, etc... O "sucesso" teria efeitos similares ao fracasso, com o agravante de que as mais graves conseqüências situam-se a curto prazo no caso de sucesso, e a médio prazo no caso de fracasso. Seria apenas a longo prazo que o "sucesso" se faria sentir em termos sociais. Chegaríamos então à condição paradoxal onde uma brutal e recente deterioração da situação social deveria ser interpretada, uma vez proclamada a fé nas políticas de ajustamento, como um sinal, permitin-

do prognosticar uma melhoria a longo prazo. Em caso contrário, faríamos uma afirmação inversa e catastrófica.

A meu ver, as grandes tendências das quais é necessário partir são de outra ordem e atravessam as diferentes políticas conjunturais. Podem-se citar: as mudanças demográficas (no sentido amplo, isto é, inclusive as migrações e as formas familiares); as mudanças na articulação dos estatutos produtivos e sociais (inclusive a relação formal/informal); e a evolução da relação dos cidadãos ao Estado (ao mesmo tempo em termos de acesso aos bens e serviços fornecidos pelo Estado, e em termos de formas de cidadania). Estes três campos, onde se joga a evolução da situação social, estão claramente imbricados. Para efeito de facilitar a exposição, as ligações entre os dois primeiros formarão a primeira parte e o terceiro, a segunda parte.

Demografia e formas de emprego: o fim de uma transição?

O estudo da demografia tem sido utilizado, freqüentemente, a propósito da América Latina, para explicar, ou evidenciar, fenômenos tais como: crescimento das habitações precárias, manutenção de uma taxa elevada de informalidade no emprego, insuficiência dos serviços públicos, etc. Em outros termos, na América Latina as coisas acontecem como se o continente não tivesse sabido controlar suas migrações. Decorreria desta ausência de controle a excessiva polarização metropolitana dos fluxos migratórios mesmo em contextos com grande disponibilidade de terras, como é, por exemplo, o caso brasileiro.

A imagem que emerge pouco a pouco, nos anos 80, dos problemas de emprego na América Latina é bem diferente. Parece que, em particular, os sistemas de emprego latino-americanos adquirem uma grande coerência funcional, baseados na articulação das formas de emprego e de renda na família, e em um ciclo de vida que percorre diversos *status*. Esta situação termina por impedir-nos de raciocinar, em matéria de emprego, segundo o esquema dualista clássico. Esta conceitualização, produzida na primeira parte dos anos 80, e que começa a ser aceita na segunda, já está desqualificada em particular porque se baseou em um esquecimento relativo das condições demográficas que presidiram sua elaboração.

a) *Mudança demográfica e reformulação dos esquemas de mobilidade.*

A fecundidade começou a decrescer fortemente, nos diversos países, em épocas variáveis (entre o fim dos anos 60 e o início dos anos 80); é difícil estimar esta queda que será explicitada a partir dos censos de 1990, em fase de elaboração. Mas a impressão conjunta é que as ta-

xas de fecundidade baixaram um terço depois dos anos 60[1]. Na Colômbia, depois deste período, esta taxa baixou de mais de 6 para 3,2 aproximadamente; para o Brasil, o índice era de 3,5 já em 1984, e chegou a 2,5, em São Paulo, em 1987. O México teve uma evolução parecida a partir da metade dos anos 70. O resultado se faz sentir, ao menos na Colômbia, no México e na Argentina, depois do fim dos anos 70: o volume das classes de idade decresce ano a ano, em valor absoluto. Ou seja o decréscimo no índice da fecundidade mais do que compensa os efeitos acumulados com o aumento do número de mulheres adultas e com o decréscimo da mortalidade nos jovens. Levantarei a hipótese de que este movimento irá continuar e se ampliar, em toda a América Latina, e tentarei, em um sentido amplo, retirar daí algumas conseqüências, através de uma análise da mobilidade entre estatuto formal e informal.

Sem querer discutir aqui em detalhes a pertinência do modelo de mobilidade em três fases, ou seja: emprego informal até a idade de 20 anos, passagem para o emprego formal até os 40 anos, depois retorno para o "setor informal"[2], podemos brevemente resumir a discussão e mostrar por que este modelo se revela falso nos quadros onde é produzido (a análise transversal), mas pode ser válido em um quadro que não é o seu (a análise longitudinal). Sabemos que, quando observamos um gráfico que coloca na vertical a idade e na horizontal a percentagem da população ativa ocupada (é importante esta precisão) segundo o *status* obtemos curvas do tipo daquela evidenciada pelo CIE de Medellín (Lopez Castaño, 1989). Entretanto não podemos deduzir que as pessoas passem do informal ao formal e retornem ao informal. O princípio da refutação é simples: as taxas de atividade não são as mesmas nas três "idades da vida"; no caso colombiano, a porcentagem da classe de idade (e não de ativos) de 20 a 25 anos formada pelos "informais dependentes" é praticamente a mesma dos que estão entre 15 a 20 anos. Em outras palavras: o número de ativos aumentou tanto de uma classe de idade a outra – em função da alta das taxas de atividade – que os 30% aproximados de "informais dependentes" (salariados de microempresas, domésticas, ajudas familiares) de 20 a 30 anos representam o mesmo (em percentuais da população nesta idade) que foi 70% dos ativos de menos de 20 anos que têm este estatuto. Podemos então levantar a hipótese de que todos os ativos "formais" de 20 a 30 anos vêm da inatividade, e que não há mobilidade informal-formal, por volta dos 20 anos (ao menos, se ela existe, é bastante baixa, seguindo essa hipótese). O raciocínio é simétrico para a outra mobilidade, por volta dos 40 anos (formal-informal), pois as taxas de atividade caem, sobretudo depois dos cinqüenta. Os resultados são menos drásticos, mas hipóteses razoáveis permitem chegar a resultados segundo os quais, há aproximadamente 15% da população de cinqüenta a sessenta anos que segui-

ram este esquema de mobilidade. Os outros ou ficaram no "formal", ou se dirigiram para a inatividade (aposentadoria).

Estas considerações aqui indicadas em grandes traços colocam, evidentemente, um problema na medida em que elas parecem invalidar um esquema que permitiu enormes progressos na análise de emprego na América Latina. Entretanto, o essencial não está aí: situa-se em um problema de método, que nos conduz à demografia.

Os resultados destes cálculos evocados acima invalidam o esquema de mobilidade descrito por Hugo Lopez, e todas as suas conseqüências, em particular aquela onde o "setor informal é substituto da Seguridade Social[3]. Isto apenas nos quadros de uma hipótese levantada rapidamente sobre a identidade de volume de classes de idade, e de uma outra, a ausência do "efeito geração", própria a toda análise transversal. Quer dizer que supomos, implicitamente, quando projetamos sobre o futuro uma posição instantânea, que os jovens de hoje estarão nas mesmas condições que seus antepassados, e se comportarão da mesma maneira. Ora, a evidência do esquema de mobilidade formal-informal (perto dos 40 anos) e, em uma escala menor, a primeira mobilidade ("informal dependente"-formal) se confirmam por uma série de monografias, de histórias de vida, etc., no Brasil, no México, na Colômbia, no Peru. Isto, aliás, é coerente com a idéia de que as rendas da maioria dos microempresários e de uma forte minoria dos independentes são superiores àquela dos assalariados "formais" pouco qualificados (e, em conseqüência, com a idéia de "estratégia positiva" para ascender a estas posições). De três coisas, uma: ou bem o cálculo que invalida este esquema de mobilidade é falso. Ele não o é. Ou bem as monografias não são significativas, ou seja, a atenção dos pesquisadores foi inteiramente polarizada por este tipo, às vezes raro, de mobilidade, fazendo-os esquecer todo o resto. Isso é parcialmente verdadeiro embora não explique tudo. As histórias de vida são de pessoas mais idosas, ativas e, principalmente, de microempresários, esquecendo-se de todos os inativos e uma boa parte dos outros idosos de estatuto informal. Terceira possibilidade: estes discursos são amplamente representativos; mas representativos de uma mobilidade passada, no quadro de situações onde as duas hipóteses implícitas acima (idêntico volume de classes de idade e ausência de efeito de geração) não eram pertinentes. É essa a possibilidade que será retida aqui, para ver o que poderá acontecer com as mudanças demográficas recentes.

Com efeito, as pessoas que estão atualmente na terceira fase de sua mobilidade são "informais", principalmente independente e microempresários, de 40 anos e mais, com uma média próxima de 50 anos. Estas classes de idade são, em média, duas ou três vezes menos numerosas que as classes de idade de 20 a 30 anos. O fato de que mais da metade dos ativos urbanos destas idades estão com este estatuto não

é, portanto, de estranhar: de um lado, atendem a uma demanda dos assalariados formais mais jovens, cerca de cinco vezes mais numerosos (pois as classes de idade mais jovens são, ao mesmo tempo, muito mais numerosas e muito mais ativas). De outro lado, estabeleceram-se nesta posição (pequenos empresários e comerciantes) durante os anos 70 e inícios dos 80; nesta época, os lugares estavam aí para serem ocupados: as perspectivas de crescimento do mercado eram favoráveis por causa das migrações em direção às cidades, do aumento do emprego formal, e do crescimento econômico. É lógico então que se assista à incorporação de estratégias voluntárias de acesso a estes estatutos, estratégias estas retomadas, parcialmente, pelo Estado através de suas políticas de ajuda ao setor informal, envolvendo apenas uma pequena parcela do referido "setor".

A mobilidade "para o alto" não foi sem conseqüência sobre a gestão do pessoal nas empresas formalizadas. De um lado, pode-se explicitar formalmente as características da proteção social do estado em termos de população segurada e a natureza das prestações. Mas, a partir dos anos 80, diminuem os níveis de seguridade social, inclusive das aposentadorias. De outro lado, os fluxos de saída permitiram o crescimento de fluxos de entrada. A partir dos fins dos anos 70 este modelo se degrada: os fluxos de entrada do assalariado cresceram menos rápido que a população urbana com idade em torno dos 20 anos (até por volta de 1985, pois as gerações desta idade estavam aumentando rapidamente em volume. Isto levava os empresários a considerarem os jovens de 20 ou 25 anos como um "viveiro" alta rotatividade[4]. Esta nova política tinha duas funções: a primeira era a de pesar sobre os salários, significativamente ligados ao tempo de serviço e a um estatuto de titularidade e a segunda era a de favorecer a implantação e a adoção de um processo de produção baseado em uma forte intensidade de trabalho e em um esgotamento rápido da mão-de-obra. Uma conseqüência deste conjunto de fenômenos foi o baixo nível de produtividade: os "velhos", portadores de uma experiência coletiva, pouco numerosos, dirigiam-se, desde que possível, para as posições de microempresários. A alta rotatividade dos jovens impedia-os de adquirir experiência, e também de formar uma poupança que lhes permitisse entrar no trabalho independente ou criar uma microempresa em boas condições: "giravam" então muito rapidamente entre empregos pouco qualificados de grandes empresas e empresas dependentes informais, com exceção de uma pequena minoria integrada no setor público ou integrada em níveis técnicos de quadros administrativos, freqüentemente do ensino superior público (muito mais seletivo que o privado). O esquema de mobilidade dominante, que poderia parecer satisfatório do ponto de vista político (pois limitava as tensões sociais sobre o emprego) era repleto de vários efeitos adversos; retrospectivamente, tal esquema aparece bastante ligado à conjuntura

demográfica evocada acima, e começa a se desestabilizar no início dos anos 1990.

b) *algumas conseqüências da desestabilização do esquema de mobilidade.*

Os anos que se seguem a 1983 aparecem, retrospectivamente, como anos de transição, marcados, na literatura consagrada ao emprego, por um relativo otimismo que não existe mais. De fato, deduzimos da relativa coerência do sistema de emprego, assim como da formação composta da renda das famílias, que esta coerência permitia ao sistema de emprego absorver as crises conjunturais e formar rendas que, mesmo diversificadas não colocava em questão uma relativa homogeneidade da sociedade. A família aparecia como o ponto nodal desta coerência, pois era ali que se formavam as estratégias de mobilidade, que as rendas se somavam e se constituía um patrimônio. A dupla "família-formas diversificadas de emprego" aparecia como ponto central do sistema de emprego, que permitia a re-homogeneização de uma estrutura social, sob a base de uma estrutura produtiva extremamente heterogênea. Ora, a combinação de mudanças demográficas com o fim do período de crescimento, desestabilizou este esquema; podemos desenvolver rapidamente suas conseqüências em dois pontos:

1) A redução do volume nas gerações jovens tende a limitar a alta rotatividade quando vierem a ingressar nos empregos formalizados. A curto prazo isto lhes é benéfico, não somente nos grandes "pólos" industriais, mas, também nas indústrias médias e mesmo da construção civil, quando as taxas de rotatividade diminuem vemos mudar as políticas de gestão do pessoal (inclusive em matéria de salários, higiene e segurança) e, com freqüência, vemos o aparecimento de carreiras ascencionais. Isto está ligado, claro, às mudanças técnicas; mas a técnica não é aqui, como em qualquer outro lugar, exógena, e sua adoção está ligada a mudanças nos modos coletivos de gestão do trabalho. Estamos nos referindo, por exemplo, às mudanças nos métodos de construção civil em cidades como São Paulo.

Mas a médio prazo, a constatação é bem menos otimista: parece que não há graus intermediários entre a rotatividade "feroz" (de acordo com expressão de Lopez/Tobon Bernal) e a fixação; dito de outra maneira, saímos de uma situação onde as idas e vindas entre grandes e pequenos, e mesmo microempresários eram muito freqüentes, para uma situação onde estes movimentos se bloqueiam completamente. A integração de uns no trabalho assalariado tem por contrapartida a exclusão de outros. Paradoxalmente, o esquema de mobilidade em três fases que tinha pouca validade para o período ao qual se referia, encontra sua validade para um período distinto. Este fenômeno é acentuado, por exem-

plo, para o papel do sistema escolar: qualquer que seja a qualidade do ensino, este funciona cada vez mais como meio de legitimação da inclusão no emprego estatutário estável e suficientemente remunerador para sobreviver; papel, entretanto, cada vez mais representado no nível do ensino secundário e não mais do primário. Nos encontramos assim diante desta situação original onde a exclusão do emprego se, por um lado, é legitimada por um instrumento, em si mesmo, arbitrário, ilegítimo dentro dos quadros de referência européia e, por outro lado, fortemente legítima no sistema de referências das visões sobre a educação na América Latina.

As conseqüências deste fenômeno sobre as gerações jovens são difíceis de prever, mas temos no entanto alguns sinais: uma é a diminuição das migrações à longa distância para as metrópoles por parte dos jovens de áreas rurais; observa-se seu retorno após o fracasso (que é o sinal de uma mudança nas formas de seleção para ingresso), seguida de uma nova tentativa nas pequenas cidades, que permaneceram nos antigos modos de gestão da mão-de-obra. Um outro sinal é a diminuição da intensidade de certas relações funcionais entre micro e grande empresas: as primeiras servem cada vez menos para formar a mão-de-obra jovem para as segundas, que os enquadram diretamente na saída do sistema escolar. Uma conseqüência possível destas mudanças situa-se no nível das solidariedades familiares que repousam, é certo, sobre uma tradição e uma ideologia, mas também sobre o ciclo da vida de trabalho: uma parte dos jovens começando suas carreiras na microempresa paternal e para ali voltando após uma passagem pelo "setor formal", colaborando com os pais idosos, no caso de ainda estarem vivos. A dissociação crescente das carreiras profissionais arrisca quebrar esta solidariedade (para os jovens integrados definitivamente no emprego formal), ou, ao contrário, transformá-la em uma solidariedade forçada, levando a uma importante queda na renda individual (no caso dos jovens adultos que não puderam encontrar um emprego e tiveram que se refugiar na microempresa familiar).

2) A situação previsível dos "velhos" (com idades superiores a 40 anos) é sem dúvida mais grave. Lembremos que os fluxos de chegada a estas idades vão ser fortemente crescentes durante os próximos vinte anos, particularmente nas cidades. No início dos anos 2000, as gerações urbanas que estarão chegando aos 40 anos serão, em média, em torno de duas vezes e meia ou três vezes mais importantes que nos anos 70. É evidente que as microempresas e o trabalho autônomo não poderão mais representar o papel de receptáculo desta mão-de-obra "usada" em condições de trabalho difícil, e expulsas das empresas formais. É pouco provável também que os fluxos de saída destas últimas sejam diminuídos pela política de integração dos jovens trabalhadores mencionados acima; ao contrário, em particular no caso dos requisitos,

escolares para esta integração, é provável que esta política tenha o efeito adverso de acentuar as expulsões dos "velhos", e os fluxos de saída do sistema assalariado formalizado, nesta idade, poderão ser três ou quatro vezes superiores àqueles que ocorreram nas gerações precedentes. Criar uma microempresa fornecendo renda ao menos igual àquela da atividade anterior se revelerá cada vez mais problemático: de um lado, será cada vez mais difícil formar a poupança inicial em particular por causa das mudanças em certas legislações que permitiam esta formação (FGTS no Brasil, "cesantias" na Colômbia, etc.); de outro lado, as perspectivas do mercado serão, na melhor das hipóteses, parecidas com as dos anos 70. Se admitirmos que é o emprego formal que orienta a demanda das atividades informais, através de um efeito multiplicador, parece evidente que a massa de salários "formais" dispensadas em atividades informais, tenderá, ao menos, a não diminuir: o emprego público decresce e, mesmo que os baixos salários das empresas privadas possam crescer de novo após a brutal queda dos anos 80, o número de pessoas empregadas aumentará provavelmente muito pouco. Estamos pensando, por exemplo, tanto nos efeitos da depressão no mercado interno quanto na redução da maioria das vantagens comparativas sobre o mercado mundial. Podemos então admitir que o coeficiente multiplicador da demanda cresça (o que poderá ser o sinal de um "informal" voltado cada vez mais para si mesmo). Mas parece impossível que isto dê segurança aqueles que pretendem ser microempresários ou autônomos.

Uma parte do mercado individual mantendo-se idêntica, as perspectivas de rendas estarão em baixa com relação àquelas de seus predecessores. Como o acesso ao crédito (formal ou informal) estará, sem dúvida, difícil, assim como o acesso à poupança prévia, a mobilidade cairá mais rápido do que os salários, e como as aposentadorias ligadas à antiga atividade formal que permitia com freqüência uma renda pequena mas segura) estão em queda livre, estamos em face de um conjunto de fatores que deixam pensar que o ingresso nas atividades informais, em torno da idade de 40 anos, que pode ter sido o caso dominante nos anos 75-85, se transformará em exceção.

A situação desta geração (nascida por volta de 1950-55) arrisca ser traumática: quase tão numerosa quanto aquela que a segue, e duas ou três vezes mais do que aquela que a precede, expulsa do emprego formal, com uma pequena poupança e rendas individuais duas ou três vezes inferiores àquelas dos microempresários e autônomos dos anos 75-85, não terá nenhuma saída: nem a ajuda do Estado (com a exceção de alguns programas tipo "bônus alimentícios" que começam a ser recomendados, seja pelo Banco Mundial seja pela UNICEF), nem as solidariedades familiares (às quais o Banco Mundial faz um apelo encarecido, justo no momento que elas atingem seus limites). Claro, estatis-

ticamente, o informal continuará a aparecer um "abrigo" frente às conseqüências do ajustamento; mas isto, de mais a mais, não será verdadeiro em termos do número de pessoas assim classificadas: de rendas cada vez menores e incertas, atividades, cada vez mais voltadas para os serviços de baixo padrão e um microcomércio precário, estariam aí os verdadeiros sinais de degradação da situação. E, provavelmente, a mortalidade na idade juvenil continuará a decrescer. Mas, para aqueles que são "velhos", é improvável que se retorne à antiga regulação "clássica" (ricardo-malthusiana) do emprego pela demografia.

Para concluir esta parte, podemos retornar a um problema metodológico. Certos trabalhos, sobretudo aqueles levados a cabo no interior do GREITD (Groupe de Recherche sur l'Etat, Internacionalisation des Techniques et du Developpement – Paris) acentuaram a forte coerência do "sistema de emprego" no nível nacional mas sobretudo no nível local (em se tratando de metrópoles). Esta coerência era encontrada em diversos níveis: articulação entre os ciclos de vida e as posições estatutárias dos membros de uma família, entre a estrutura produtiva das atividades formais e as características das atividades informais, entre formalidade e informalidade em si mesmas,[5] entre estratégias estatais (em matéria de salários, de proteção social mas também de política industrial), estratégias das firmas (sobretudo em matéria de gestão da força de trabalho) e estratégias das famílias (em matéria de combinação de rendas, mas também de projetos de saída do assalariado). Apesar da intensidade da crise que segue a partir de 1982, pudemos pensar que este conjunto de coerências permitiria evitar um deslocamento, ou ao menos uma forte heterogeneização da sociedade, na medida em que a organização real da sociedade entrava em choque com o discurso miserabilista e dualista que caracterizava o ponto de vista de inúmeras organizações, sobretudo as internacionais.

Ora, somos forçados a reconhecer que esta forte coerência resultava, em boa parte, de uma conjuntura demográfica (então longa) bastante excepcional, o que permitiu retardar por mais de um decênio os efeitos mais dramáticos da crise e do ajustamento. Sabendo que os efeitos passados da crise são já consideráveis (divisão dos salários reais, em geral, por dois, baixa do emprego estatutário, queda das prestações sociais...), e sabendo que os efeitos da demografia vão jogar pelo lado contrário (salvo por uma parte dos jovens, mais facilmente fixados nos sistema assalariado), não podemos ser senão pessimistas; e este pessimismo está construído sob um curioso paradoxo: é a "melhoria" da conjuntura demográfica (em termos da queda da fecundidade) que parece estar na sua origem. Mas a explicação do paradoxo é simples: é o forte crescimento dos nascimentos (mas não da fecundidade) há trinta ou quarenta anos que motiva este pessimismo. Temos, seja no nível político, seja no nível da pesquisa, freqüentemente, a tendência a es-

quecer aquilo que é excepcionalmente favorável nas causas de aparecimento de uma situação, senão boa, pelo menos não tão catastrófica como alguns diziam. O retorno para a linha de frente da cena da demografia, como propunha esta primeira parte, deveria igualmente ser ocasião para uma relativização do parcial otimismo do passado.

Estado e exclusão social

As políticas sociais não podem ser compreendidas a não ser através de uma perspectiva de conjunto que, tomando forma na ocasião das políticas de ajustamento, supera-os largamente.[6] Os anos 80 são marcados, tanto no nível das organizações internacionais quanto no nível dos governos, pelo retorno de um discurso aparentemente antigo. Da metade dos anos 70 até 1983-1985 foi mantido, às vezes contra as evidências empíricas, um discurso sobre a transição. Transitória era a existência do setor informal, entre intensas migrações e uma criação de emprego estatutário momentaneamente mais lento, mais regular. Transitória, então, era também a pequena parte da população coberta pelo seguro social: convinha manter seu quadro jurídico, pronto a fazer apelo à assistência em certas situações críticas; idem para a situação da habitação e dos equipamentos coletivos urbanos, automaticamente – nos discursos dominantes – ligados àquela das migrações. Como as taxas de alfabetização cresciam, a esperança de vida aumentava, os programas de ajuda ao setor informal se multiplicavam[7], a construção de grandes conjuntos habitacionais, apesar de insuficientes, era visível[8] este discurso sobre o caráter transitório do período atingia seu alvo em matéria de legitimação.

Podemos considerar que esta função legitimadora do discurso estatal não era tão eficaz junto daqueles que apareciam como vítimas da transição: habitantes das favelas excluídos do sistema de saúde, informais idosos que não puderam criar suas microempresas, jovens migrantes desempregados jogados nos "pequenos trabalhos", etc... Entretanto, este discurso não tinha por função criar um consenso geral, mas alargar a base social considerando o poder como legítimo[9] não somente para burguesia *stricto sensu*, mas para a maioria do assalariado (classes médias, mas também operários estabilizados, funcionários, etc...), uma parte dos trabalhadores do campo, uma grande parte dos microempresários e os independentes. A legitimação do poder político se alargou com o movimento de democratização do início dos anos 80 (em países como o Brasil, a Argentina, o Equador, o Peru, o Uruguai), e o alargamento desta base social da legitimação permitiu uma modificação de seus mecanismos, isto é, um rearranjo no papel do clientelismo, do corporativismo e do populismo nestes mecanismos[10].

A metade dos anos 80 está marcada por uma ruptura bastante conhecida em suas manifestações mais evidentes: baixa dos salários, promoção das exportações, agravação da dívida pública e financiamento da economia, inflação forte, crise de emprego, interrupção das grandes obras, etc... Para nosso propósito, convém insistir sobre certas características do período, em geral esquecidas, mas que poderiam determinar a evoluação futura da situação social e do papel do Estado.

a) *A queda das despesas públicas em matéria social*

Na maior parte da América Latina uma recomendação essencial do FMI, do Banco Mundial e do Banco Interamericano foi pouco seguida até 1989: a redução do emprego público. O papel deste emprego, e do clientelismo que está em sua base, nos mecanismos de legitimação, explica, evidentemente, esta situação, mesmo quando os salarios da função pública baixaram mais que a média. Isto teve como efeito limitar a informatização do emprego e preservar, em parte, o acesso à seguridade social. Mas o efeito principal foi a queda das despesas públicas em equipamentos e infra-estrutura. Apesar da relativa diminuição das despesas militares em função do aumento do custo de amortização da dívida interna e da impossibilidade política de ampliar a política fiscal, é sobre os equipamentos sociais e os equipamentos urbanos que a diminuição dos créditos públicos se fez sentir em maior escala. A curto prazo, não há uma forte degradação da situação social, o que permite "passar" uma tal política; mas, bem rapidamente (3 a 5 anos), os efeitos aparecem, massivos e em geral irreversíveis: a rede de água e esgoto explode por todos os lados o que obriga os habitantes sobretudo as mulheres) a grandes deslocamentos; a ausência de construções escolares leva a uma superlotação das salas de aula, a generalizar os horários reduzidos; a rede rodoviária atinge uma condição precária e a rede ferroviária não encontrarão sequer o ferro velho como comprador para seu esquema de privatização; os hospitais e ambulatórios, vítimas da falta de medicamentos nacionais e importados, não conseguem mais atender aos doentes[11].

Como sabemos, a UNICEF (em fins de 1986) e o Banco Mundial (fim de 1987)[12] reconheceram a existência de um problema nas conseqüências sociais do ajustamento (sem questionar a necessidade deste). Mas o discurso, apesar de em nenhum momento insistir sobre uma possível virtude do setor informal jamais questiona os investimentos públicos em programas sociais, pois tratam-se de políticas dirigidas para programas de distribuição de alimentos ou de medicamentos, de cuidados pré-natais, ou para certas categorias de velhos, e não da construção ou da simples manutenção dos equipamentos. Três anos depois, este discurso já aparece como totalmente defasado em relação a seu ob-

jeto: um enorme esforço de investimentos sociais (tanto maior se considerarmos que a não manutenção passada torna a restauração mais custosa) será necessário, inclusive para o setor "protegido" da população (nos países onde este setor tinha relativamente boas condições sanitárias, como no México e na Argentina, a simples queda dos salários reduziu tanto as cotizações sociais que, ali também, as despesas de funcionamento foram privilegiadas e assistimos a uma forte degradação dos equipamentos). Além do mais, a queda dos salários no setor social fez com que assistíssemos a fenômenos como a multiplicação de instrutores analfabetos ou de enfermeiros (exercendo o papel de médicos nos ambulatórios) sem nenhuma formação médica. Em nenhum destes países o poder político arrisca-se sequer a quantificar tal esforço. As medidas de licenciamento do pessoal da função pública, as privatizações e outros "desengorduramentos" do Estado são conduzidos sem nenhuma contrapartida *vis-à-vis* sociedade. O recurso ao nacionalismo, invocado em discursos sobre o volume da dívida externa, não funciona mais. As formas de populismo que se apegavam a certos discursos como foi o caso em certos momentos do cardenismo, do getulismo ou do peronismo, não podem mais ser adaptados à realidade na medida em que o apoio da burguesia financeira é altamente necessário para financiar, inclusive, a dívida interna. É claro que as sondagens indicam durante alguns meses, uma forte popularidade de certos chefes de Estado recentemente eleitos (Collor, Meném). Os exemplos passados do Peru e da Venezuela, levam a pensar que esta legitimidade é ultra-precária. Politicamente, o perigo de explosões dos famintos é mais presente que aquele proveniente da queda dos investimentos públicos (não se percebe ainda – ainda? – as "explosões" nas escolas, ou dos usuários dos serviços de água e esgoto). Entretanto, de fato, a exclusão social em massa aparece como o produto mais provável das políticas atualmente adotadas. Resta definir o sentido desta exclusão.

b) *Políticas de exclusão ou exclusão integradora?*

Todo discurso sobre a exclusão social faz, necessariamente, referência a uma normalidade. Assim, nos debates precedentes à adoção do RMI (Renda Mínima Interprofissional), na França, por exemplo, fazia-se referência a uma normalidade que não era exatamente a integração na atividade produtiva (10% dos desempregados impediam este discurso. Referenciava-se duas coisas: de um lado, uma normalidade da proteção social adotada pelo Estado, inclusive no que se refere aos rendimentos mínimos (a normalidade aqui está sendo elevada ao nível direito natural); e, por outro lado, uma extensão à idéia da ideologia da igualdade de chances: "inserir" não se trata de dar um emprego mas dar as condições de encontrar um.

A normalidade de referência que serve para definir a exclusão é evidentemente diferente na América Latina. Se nos detivermos na definição implícita que existe na França, aproximadamente três quartos da população se encontrarão "excluídos": a grande maioria dos camponeses e dos ativos do "setor informal" (considerando o fato de que uma parte de seus membros tem acesso à proteção social à título de direitos adquiridos), e um bom número de assalariados precários, com baixos salários, e de fato sem acesso à uma habitação legalizada, ou aos serviços públicos. Em síntese, um discurso sobre a exclusão não tem grande sentido, pois vai significar que uma grande maioria da população está excluída de uma sociedade que não é a sua.

A questão é então a de saber qual é a sociedade – referência que permite delimitar a exclusão. Uma primeira constatação que se pode fazer refere-se ao fraco papel da escola na constituição de uma homogeneidade social: atrás da ausência de ideologia sobre a igualdade de oportunidades, há primeiro o fraco papel da escola na mobilidade social ou (o que dá no mesmo, porém de forma deturpada) o fato de que o acesso à escola (privada), permitindo a ascensão, supõe pais com rendas elevadas. A exclusão escolar não implica exclusão do emprego estatutário suficientemente remunerado para sobreviver; e o inverso não é verdade, isto é, que o sucesso escolar seja uma garantia contra a exclusão social, ao menos enquanto os efeitos das demissões de funcionários não se fizerem sentir massivamente para os mais "educados". Esta ausência, ou ao menos este fraco papel da escola na definição da integração social leva, é certo, à fraca difusão da imagem de uma normalidade salarial, mas não unicamente: para que a escola tenha um papel de pólo integrador é necessário ainda que sejam destruídos, ou isolados, outros modos de integração social, geralmente sobre a base de uma política deliberada: pertencer a uma comunidade local (inclusive através da língua ou das tradições étnicas), pertencer a uma Igreja [13] ou a uma corporação.

Se a referência à escola é insuficiente para definir a integração-exclusão, podemos então dirigir-nos à proteção estatal ou, ao menos, à garantia de direitos sociais e de trabalho. Mas esbarramos de um lado na evidência – a fraca parte do emprego formal no emprego total – e, do outro lado, no fato de que os direitos sociais existem sempre independentemente da garantia estatal, o que faz com que a intervenção do Estado não seja, em geral, interpretada em termos de garantia de "direitos". Desenvolverei brevemente este último ponto, antes de colocar a hipótese da "exclusão integradora".

1 – Os direitos sociais são percebidos, na França, como direitos *vis-à-vis* Estado, e a entrada na *societè assurentielle* traduzindo-se pelo estabelecimento de uma relação imediata (relação de direitos-deveres)

com o Estado[14]. Isto não se refere unicamente à seguridade social, mas também ao conjunto de direito do trabalho, habitação, escola, etc... O que me parece caracterizar a América latina é o fato de que estes "direitos", em grande parte, não se exprimem *vis-à-vis* Estado. O direito do trabalho, por exemplo, mesmo para as empresas mais "formais" é, em grande parte, um direito privado[15]: os salários e as condições de trabalho, por exemplo, são fixados, essencialmente, através das convenções de empresas, às vezes por setores, não-garantidos pelo Estado e, geralmente, contraditórios com o direito estatal; e (através do jogo de prêmios e de horas-extras) a evolução dos salários pode não seguir, de forma alguma, a evolução do salário mínimo, o que relativiza muito o conteúdo das políticas econômicas. De forma idêntica, as convenções podem contradizer o direito em termos das condições de trabalho, de regras de contratação, etc. .

Isto é ainda mais evidente em matéria de habitação. Em numerosos casos [16], as "invasões", ilegais ao nível do primeiro fundamento do direito civil, o direito de propriedade, são legalizadas, não somente de fato, mas de direito, pelas municipalidades, que (no caso de fortes pressões por parte dos habitantes) podem mesmo caucionar este estado de fatos, implantando nestes locais os equipamentos públicos.

Este estado de coisas coloca, evidentemente, um problema de garantia de direitos. Estes não adquirem jamais uma total irreversibilidade, mesmo em sua parte "minimal" (sobretudo em função da força da inflação). A idéia de "direitos sociais" toma então uma outra conotação e, como seu corolário, a "dívida em função de uma visão geral das condições de vida e de trabalho, e é o conteúdo mesmo destes "direitos" (mais do que sua adoção) que é o objeto maior dos conflitos sociais.

A exclusão social toma então um outro sentido: ser excluído, não significa não precisar respeitar direitos pré-estabelecidos, mas, primeiro, não poder reconhecer – na prática – como direito, aquilo que reinvidicamos como tal. A norma de referência da exclusão é então flutuante; assim, nos inícios dos anos 80, era a questão de acesso ao solo e à habitação que estava na base da definição de direitos sociais (o que podemos explicar pelo fato de, em uma vida de trabalho caótica, a habitação ser o único pólo de estabilidade); a escola, não representa praticamente nenhum papel. No fim dos anos 80, em certas regiões, é simplesmente o acesso à alimentação que comanda o jogo (o que faz com que os saques aos supermercados sejam vistos como legítimos). De mais a mais, a formulação de reivindicações em matéria de direitos sociais passa por uma multiplicidade de canais: as Igrejas e as seitas, claro, e as associações de moradores, mas também de verdadeiros contrapoderes políticos locais, ao mesmo tempo porta-vozes e microinstituições[17].

Em face disso os poderes estatais parecem bastante frágeis produzindo um discurso que não convence, mas que assimila a exclusão e a "pobreza absoluta" (definida pela não cobertura das "necessidades essenciais", mas que, de fato, nunca foram medidas), e não cessando, na prática, de contradizer seu discurso normativo, legalizando *de fato* aquilo que excluem *a priori* do direito. De um lado, encontramos um direito extremamente preciso, geralmente copiado de direitos europeus, e um exagerado rigor jurídico. Mas, na prática social o respeito ou não respeito pelo direito estatal torna-se cada vez menos essencial, pois a questão se desloca para a formulação de direitos de fato, que o Estado não garante mas que herda como questão jurídica que é seu dever gestionar. E a legitimidade do Estado repousa cada vez mais sobre sua capacidade de assegurar esta gestão e, em conseqüência, de definir, de fato, uma exclusão social para a qual é impotente, ou incapaz de reduzir.

2 – A questão que se coloca então, para os anos a seguir, é a de saber se esta "gestão do social" é compatível com o movimento de democratização que se instala, apesar do ajustamento. As antigas teses da CEPAL articulavam um movimento de democratização com crescimento econômico, acesso do conjunto da população ao consumo de bens duráveis e uma integração generalizada ao sistema assalariado. As políticas de ajustamento quebram estas ligações, ou ao menos confirmam que elas não podem ser mantidas. O Estado-providência generalizado, corolário implícito do crescimento, transforma-se para todos, em uma miragem que se afasta e não é mais sequer uma referência do discurso político. Daí a questão de saber se aquilo que pode aparecer como um retorno ao passado e uma retomada da exclusão é, necessariamente, um fator de deslegitimação.

O discurso estatal dominante, em países como o Brasil ou a Argentina, é o de apresentar a situação das políticas sócio-assistenciais como compatível com a democracia, pois através delas se eliminariam as chamadas rendas de situação. Eliminar a proteção social do tipo europeu é tirar daqueles que já tinham mais, pois a proteção assistencial tem efeitos contra-redistributivos. Resta saber se existe uma política social alternativa. A maior parte dos países latino-americanos seguiram os passos do Banco Mundial, retomando a proposição segundo a qual as políticas sociais a serem implantadas são políticas que não têm, prioritariamente, o social como objeto: políticas de alta dos preços agrícolas, de ajuda à inserção nas microatividades informais[18] ou, de forma mais geral, políticas de saneamento econômico, particularmente a de redução da inflação. A legitimação de uma tal política repousa sobre elementos aparentemente fracos: a saída do Estado ligada à luta contra a corrupção e as conseqüências mais dramáticas da política econômica limitadas pela renovação das políticas assistenciais.

Poderíamos pensar que é impossível encontrar aqui os elementos suficientes para uma legitimação, pois esta saída do Estado é duplamente contraditória com a marcha em direção à democracia. De uma parte, diminui o nível de seguridade social, enquanto não somente aumenta a parte dos trabalhadores sem estatuto nem garantia, mas ainda os trabalhadores com estatuto vêm reduzir as prestações a ele associadas. De outra parte, cria-se – substituindo a assistência à segurança – uma categoria de cidadãos de segunda zona, cujos direitos políticos não são formais pois mesmo sua sobrevivência depende do estatal arbitrário.

Este raciocínio merece uma discussão; de fato o que é extremamente inovador nos discursos recentes que acompanham o ajustamento econômico, é que estas políticas são implantadas em nome de uma eficácia econômica, mas não têm por função produzir uma homogeneidade social. Ao contrário (e o destaque sobre as virtudes do setor informal é testemunha), é da diversificação dos *status* produtivos que nascerá um germe de solução para a questão social. O que aparece como exclusão é então descrito como participação em um processo de restauração do equilíbrio econômico. Além do mais, como já foi dito acima, a norma de referência da exclusão é bastante diferente daquela que está em curso na Europa. Ter acesso à assistência talvez seja cair em uma dependência, mas também é fazer valer seu direito de se tornar um ator político. Se cidadania não é definida a partir de uma normalidade salarial, a exclusão da assistência social pode produzir uma integração a partir de uma reinvidicação em um outro campo. Em síntese, existe nos mecanismos de exclusão em implantação no ajustamento, mecanismos inversos de integração, mas de integração em uma sociedade extremamente heterogênea, que só encontraria sua unidade, eventualmente, no nível dos mecanismos políticos democráticos.

Resta saber se, nos próximos anos, esta combinação paradoxal da exclusão com a integração sobre a base da heterogeneidade pode perdurar. Evitarei qualquer prognóstico, sobretudo porque as situações são bastante diferentes de um país para outro. A ausência de projeto alternativo, no fundo, forçaria uma resposta afirmativa, mesmo que isto pudesse implicar uma rotatividade extremamente rápida dos governos. Mas, se não há projeto alternativo global, há práticas alternativas, e sinais de forte instabilidade deste modelo paradoxal de exclusão integradora. A emergência de contra-direitos na base, e a depreciação pelo Estado de seu próprio direito (quando clama as virtudes da informalidade) exercebam as forças centrífugas e a perda de controle do Estado sobre a sociedade civil, perda esta que a renovação da assistência não será suficiente para limitar. A degradação da situação econômica e a pauperização previsível, junto à degradação dos equipamentos coletivos, podem, paradoxalmente, levar não a um aumento da "demanda do Estado", mas a uma espécie de levar ao "pé da letra" a palavra de ordem

liberal de retirada do Estado, decorrência de uma multiplicação de atos ilegais (pilhagens, criminalidade, etc.) que estarão então legitimados pelo simples fato de que o conjunto do direito estatal estará deslegitimado[19]. Mais do que a exclusão social, o que marcará o futuro da América Latina, nesta hipótese, será uma "explosão" da sociedade, esvaziando de qualquer conteúdo as formas democráticas com, uma vez mais, poderes autoritários como única perspectiva.*

Notas

1 Não entrarei aqui na polêmica que animou o INED nestes últimos tempos sobre a pertinência do indicador. Se seguirmos o raciocínio de Hervè Le Bras, só podemos estar de acordo para dizer que a sensibilidade da taxa de fecundidade com variações conjunturais está tanto mais forte quanto a idade das primípares varia rapidamente. Podemos fazer então a hipótese de que a queda da fecundidade é, em parte, devido a um recuo nas concepções, que podemos levar em conta (ao menos parcialmente), da urbanização. Entretanto, a queda das taxas de fecundidade terá, e já tem em certos países, conseqüências perceptíveis em termos de descendência final.

2 A pertinência deste modelo (popularização por Hugo Lopez Castaño), em análise transversal, foi contestada por François Roubaud a propósito do México (Roubaud, F. 1990), e por mim mesmo a propósito da Colômbia (Lautier, B. 1990). Veremos mais abaixo porque, em análise longitudinal, este modelo provavelmente vai perder a pertinência parcial que teve no passado.

3 Conforme L. Castaño, 1989.

4 Este modelo foi evidenciado por Lopez Castaño e Tobon Bernal, (1989) que calcularam para as empresas de mais de 10 assalariados, na Colômbia a probabilidade de 69% para os empregados, de serem licenciados no ano seguinte a sua admissão.

5 O estudo de Alain Morice sobre os trabalhadores da construção em João Pessoa (Morice, A., 1990) mostra que formalidade e informalidade são, não somente totalmente imbricados, mas complementares a tal ponto que são impensáveis de forma isolada. Sair desta combinação exige não somente uma alteração no modo de gestão da mão-de-obra, mas também das técnicas produtivas e da relação do setor com o Estado, de que já se percebe alguns sinais em São Paulo.

6 Encontraremos um esclarecimento muito mais detalhado desta questão em Jaime Marques Pereira, 1990.

7 O fato de estes programas terem sido pouco eficazes em relação àquilo que se refere o seu objeto declarado (a criação de empregos), não é um obstáculo para que cumpram sua função de legitimação, como o explica Claude de Mires (1989).

8 O que era menos visível era todo o sistema corruptivo e clientelístico que se apoiava sobre ela, descrito, no caso do Nordeste brasileiro por Alain Morice (1989).

9 Por esta razão, parece difícil utilizar o vocábulo "legitimidade restringida" no sentido de que as mais fortes ditaduras militares dos anos 70 o tinham.

10 Claro que estes mecanismos continuam em cena até o período atual; mas só representam seu papel de legitimação articulados com outros, e de forma diferente. Assim, o clientelismo, onde o Brasil fornece exemplos típicos, (cf. Droulers, M. 1990) está, cada vez mais baseado no empreguismo e bastante diferente do antigo clientelismo rural. Ele aparece como fortemente ligado à política de despesas públicas. Da mesma forma a dupla populismo-corporativismo não se encontra mais no centro da legitimação do Estado, mesmo que continuem a representar um papel dominante na legitimação de um outro político.

11 o que deixa apenas duas saídas: a multiplicação de clínicas privadas, bastante restritivas em função do preço praticado, ou a "máfia da previdência", como a Cali, Medellin.

12 Cf. por exemplo, Cornia, G.A., Jolly R. e Stewart F., 1987 e Addison T. e Demery, L. 1987.

---

* Artigo recebido em novembro de 1990.

13 Parece-me que o propósito laico de Jules Ferry e de seus continuadores da Terceira República não tinha por objetivo eliminar a Igreja, mas sim eliminá-la como pólo de referência da identidade social em benefício do pertencimento à Nação. Na América Latina é completamente diferente, particularmente no Brasil, conforme M. Aubrée, (1990).
14 Parece-me que é isto o que se destaca da problemática de François Ewald (1986).
15 A este respeito ver Bruno Lautier (1989).
16 A este respeito ver Wrana Panizzi (1989).
17 "Micronações" se formam assim nas favelas, de acordo com a expressão de Carlos Lessa (1989) que liga este fato à queda da intervenção social do Estado, deixando terreno livre.
18 Mas, como sabemos, o Banco Mundial é incapaz de resolver a contradição entre estes dois aspectos: quer dizer que a alta dos preços alimentares urbanos terá incidências sobre as rendas "informais" superiores a todos os efeitos das ajudas preconizadas a seu favor.
19 A situação colombiana (país onde o ajustamento econômico é muito menos brutal que nos demais) pode ser interpretada sob esta base. Ficamos, freqüentemente, atônitos na leitura de entrevistas de jovens "sincários", por aquilo que aparece como cinismo ou uma ausência total de senso moral. Mas há também, provavelmente, atrás desta atitude, uma conseqüência da ausência do projeto de integração social, da incapacidade (política e economicamente útil) de fixar um fronteira entre o legal e o ilegal. Se a tolerância é um meio de controle político, há sempre um momento onde o processo "derrapa" e onde desaparece o controle social.

Bibliografia

ADDISON T. e DEMERY L. (1987): *The elevation of poverty under structural adjusment.* World Bank, Washington.

AUBREE, M. (1990): De l'importance des religions dans la formation l'accés à l'emploi au Brésil. In *Informalitè, formation et emploi: une comparaison entre la Colombie et le Nord-est Bresilien* GREITD, Ministère de l'Educacion nationale.

CORNIA, G.A., JOLLY, R. e STEWART, F.: *L'ajustement à visage humain* UNICEF/Econômica (Coedição).

MIRAS, C. de (1989): Le secteur informel: notion forte ou concept mou *Cahiers du G.P.: Pratiques sociales et travail au milieu urbain*, n. 9, ORSTOM.

DROULERS, M. (1990): Emploi public et clientelisme. In: *Informalitè, formation et emploi: une comparaison entre la Colombie, et le Nordeste bresilien* – GREITD/Ministère de l'Education Nationale.

EWALD, F. (1986): *L'Etat Providence* Grasset.

LAUTIER, B. (1989): L'ajusteur justifiè? Politiques d'ajustement, emploi et dèrègulation en Amerique Latine. In *Tiers Monde*, PUF, vol. XXX, nº 117.

LAUTIER, B. (1990): La Girafe et la Licorne – Secteur Informel et système d'emploi en Amerique Latine. In: *Informalitè, formation et emploi...* op. cit.

LOPEZ CASTAÑO H. (1989): Le secteur informel, substitut d'un système d'assurances sociales en Colombie. In *Problemes d'Amerique Latine*, n. 92.

LOPES CASTAÑO, H. e TOBON BERNAL, F. (1989): Trabajadores urbanos independientes, ciclo de vida laboral y seguridad social en Colômbia, mímeo, Universitè d'Antioquia, CIE, Medellín.

MARQUES PEREIRA J. (1990): Politiques du secteur informel, liberalisme economique et legitimitè de l'Etat en Amèrique Latine – le cas du Brèsil. In *Informalitè, formation et emploi*, M. Droulers, 1990, op. cit.

MORICE, A. (1990): Les travailleurs du bâtiment à João Pessoa (Brèsil). In *Informalitè, formation et emploi...* M. Droulers, 1990, op. cit.

PANIZZI, W. (1989): L'illègalitè des pratiques sociales d'accès au sol et au logement dans un contexte de crise. In *Tiers Monde*, vol. XXX, número 119.

ROUBAUD, F. (1990): Quelques hypothèses sur la mobilitè intergènèrationnelle, mimeo, GREITD.

SCHUSTER, A. (1990): Système d'emploi et niveau d'instruction: une analyse de six regions mètropolitaines au Brèsil. In *Informalitè, formation et emploi.*

Abstract

Working modalities and social exclusion:
Some conjectures with regard to the nineties in South America

The author seeks to understand the causal relation between social exclusion and employment policies in the recent past in South America. He emphasizes specially the incompatibility of a liberal and anti-assistentialisties State's policy with any stabilizing democratic continuity.

The analysis is founded in the comparison with State policies in Europe, particularly in France, and in south America inside three articulated topic axes as following: a) demographic variable; b) chang ing articulations in the social and productive rules; and finally c) the relation of the citizens regarding the possibility to have access to public utilities.

Rèsumé

Formes d'emploi et exclusion sociale (quelques
conjectures à propos des années 90 en Amérique Latine)

L'auteur s'efforce de comprendre la relation causale qui existe, en Amérique Latine, entre l'exclusion sociale et les politiques de l'emploi meneés récemment; il met en évidence l'incompatibilité entre la politique étatique, qui prône la non-assistence, et toute forme stable de continuité démocratique. L'analyse se base, essentiellement, dans le cadre d'une approche comparative, sur les politiques menées dans ce domaine en Europe, plus spécialement en France, et en Amérique Latine. Cette analyse s'articule autour de trois axes thématiques: a/ La variable démographique; b/ Les changements intervenues dans le domaine de la production et dans le domaine social; c/ L'accès des citoyens aux biens et services fournis par l'Etat.

TRADIÇÃO E NEO-MODERNIDADE NA AMÉRICA LATINA: ETNICIDADE E GÊNERO*

*Lia Zanotta Machado***

Resumo

Examina-se a atual controvérsia nas Ciências Sociais sobre a identidade latino-americana revelando-se seu embasamento em concepções divergentes das categorias de modernidade e diversidade cultural. O caráter simultaneamente local e internacionalizado dos movimentos sociais que eclodiram na América Latina a partir dos anos 70 – especialmente de indígenas e de mulheres – aponta para a configuração de uma nova linguagem político-cultural em que se articulam tradição e neo-modernidade ocidental. Tomando como referência empírica o depoimento de uma líder indígena da Guatemala, analisa-se o processo de construção de identidade étnica e de gênero que se faz no confronto e na articulação política entre alteridades culturais. Nem mero resgate da tradição, nem submissão à modernidade, nem dissolução da tradição, nem repúdio à modernidade, o discurso funda-se na articulação e constitui o paradoxo da desconstrução e construção da igualdade e da diferença. A alteridade cultural se introduz e é introduzida no discurso da neo-modernidade ocidental. O reconhecimento da multiplicidade de lógicas sociais torna-se possível porque visível na cena política.

---

* Este texto é uma versão modificada da comunicação apresentada no XIV Encontro Anual da ANPOCS (Caxambu, out. de 1990) e no XVIII Congresso de la Asociación Latinoamericana de Sociología (La Habana maio de 1991).

** Professora do Departamento de Antropologia da UnB, doutora em Ciências Humanas (Sociologia) pela USP.

Na literatura clássica hegemônica das ciências sociais dos anos 50 aos 70, a questão das diferenças culturais e sociais estava circunscrita e subordinada a um dos dois eixos paradigmáticos: ou eram atribuídas à oposição entre campo e cidade e tradição e modernidade, ou eram atribuídas à oposição de classes.

O futuro do desenvolvimento da América Latina supunha a homogeneização cultural e o fim das heterogeneidades tanto para os teóricos da modernização como para os teóricos marxistas. Para os teóricos centrados no eixo do capitalismo desigual ou dependente, as categorias da desigualdade e da dominação prevaleciam sobre as da diferença.

Entre a desigualdade e a diferença

Entre a forma simplista e etnocêntrica de tratar das diferenças culturais pelos teóricos da modernização e a redução da questão cultural à questão ideológica referida ao poder e dominação de classe com tendência homogeneizante, pouco espaço tiveram os estudos das diferença culturais referidas ao ethos, a visões de mundo e a experiência de vida. Não foram poucos os cientistas sociais especialmente antropólogos que realizaram estudos de comunidades, estudos étnicos e de populações indígenas, mas ficaram à margem das interpretações macroestruturais, nelas não produzindo efeitos.

Hoje, parte deste quadro está revertido pela crescente importância das diferenças culturais que se deu como resposta a um duplo movimento: o esfacelamento de qualquer teoria modelar "pronta e acabada" que acompanhou o ceticismo frente à modernidade iluminista e racionalista dos países desenvolvidos e os múltiplos movimentos sociais na América Latina que cada vez mais explodiram em nome de suas diferenças, embora, ao mesmo tempo, de uma forma ou de outra expressem fundamentos comuns da situação latino-americana frente à crise de sua posição no sistema capitalista internacional. Por diferentes e cruzados caminhos, historiadores sociais, antropólogos, sociólogos e cientistas políticos deixaram os modelos fechados e passaram a reivindicar, para estudos localizados e concretos, a novidade, de deverem ser o ponto de partida das grandes interpretações das sociedades latino-americanas, abrindo espaço para pensar suas heterogeneidades em parâmetros microestruturais.

Muitas são as questões hoje controvertidas. Qual é o estatuto dessas diferenças? Devem ser tratadas como especificidades, como versões sempre referidas imediatamente às diferenças inter e intraclasses no seu fazer-se no espaço e no tempo, nas suas condições e circunstâncias? Se aceito este ponto de vista, só se pode falar da heterogeneidade em nome do caráter particular e concreto de cada circunstância do entrecru-

zamento de tempo e espaço. Assim, a formação da classe operária brasileira, para Maria Célia Paoli (1982) apresenta heterogeneidade por advir da diferença de processos de trabalho, da divisão técnica, sexual e etária do trabalho industrial, das distintas formas de disciplinamento e exploração e do caráter particular de cada empresa industrial. São, ao que me parece, identificáveis como *versões* de uma forma: a cultura da classe operária, cuja fala e o seu cotidiano se confrontam com classe dominante.

Na perspectiva de encarar as heterogeneidades como podendo ser da natureza da diferença cultural não deixam de também ser entendidas no trajeto social de fazer-se no espaço e no tempo, mas o entrecruzamento de tempos e espaços pode ocorrer tanto no interior de um mesmo universo simbólico (versões) como entre universos ou códigos culturais que possam ser percebidos como *alteridades*. O "vivido" não é aqui remetido diretamente às condições de classe em circunstâncias específicas, mas entendemos que a vivência de classe está medida por modelos culturais que se conformaram ao longo da história e que estão inscritos como memória disponível na história incorporada dos sujeitos do grupo e classe social (ver Bourdieu, 1980). Na história objetivada da América Latina, as culturas indígenas, a cultura ibero-mediterrânea dos primeiros colonizadores, as culturas africanas e as culturas européias e asiáticas dos imigrantes mais recentes marcaram e se inscreveram diferentemente no decurso da trajetória das relações das atividades agrícolas no período colonial escravista até as relações sociais capitalistas com a presença das atividades industriais, em situação de internacionalização crescente no mercado interno.

Na América Latina o paradigma do entrecruzamento de modelos culturais de alteridade é o confronto das culturas indígenas em face do modelo ocidental. É em nome do confronto com o modelo ocidental que Bonfil (1987) configura o modelo civilizatório dos indígenas para além de suas diferenças internas culturais que não são poucas. São substantivos os desafios políticos deste confronto de alteridade culturais; embora camponeses, mineiros e trabalhadores das mais diversas atividades ocupacionais na cidade, os modelos e códigos culturais que informam a identidade, o *ethos* e a visão de mundo destes grupos indígenas são *outros*. Daí os movimentos indígenas, com especial ênfase nos países andinos e meso-americanos propugnaram a pluralidade de nações e lutarem por um Estado que viabilize esta pluralidade (Ver, por exemplo, Iturralde [1988]).

Entre modernidade e tradição na América Latina

Na atual controvérsia sobre a construção da identidade latino-americana, Schwartzman (1988 e 1989), Brunner (1988), Morse (1988 e

1989) e Bonfil Batalla (1987) podem ser tomados como exemplos paradigmáticos do novo debate sobre as heterogeneidades culturais e sociais e sobre as articulações entre tradição e modernidade.

Brunner trata da peculiaridade cultural da América Latina referindo-a na sua maneira de se inserir na modernidade imposta pelos centros hegemônicos norte-americano e europeu através do movimento internacional de difusão de "bens simbólicos". A América Latina se apropria das sínteses culturais modernas, segundo "códigos locais de recepção, a partir de suas contradições, pobreza e potencialidades, constituindo assim uma identidade cultural heterogênea. Sua heterogeneidade é articulada enquanto "pastiche". É em parte desconstrução da cultura ocidental, mas é também desestruturação da trama local de cultura. A indústria de produção cultural internacionalizada desloca as fontes de construção cultural das comunidades locais. Se elas são, por um lado, capazes de interpor códigos específicos de "recepção" dos bens simbólicos hegemônicos, são cada vez menos, capazes de códigos específicos de expressão cultural.

A modernidade americana combina uma série de lógicas díspares, mas a heterogeneidade cada vez mais é explicável e encompassada pelo poder de imposição, de desestruturação das culturas locais e de expansão do mercado industrial de bens simbólicos. A diversidade cultural atual remete assim muito mais à modernidade que à reprodução das tradições culturais anteriores.

Schwartzman, no seu debate com Morse, enfatiza de uma forma ainda mais linear que Brunner, a prevalência da modernidade na América Latina em contraponto à impossibilidade de "volta ao passado". A questão da diversidade cultural só será tratável pelas ciências sociais contemporâneas "desde que a livremos da penumbra das tradições culturais qualitativamente irredutíveis entre si, e aceitemos que podem mudar com grande velocidade..." (1989, p. 193).

As tradições culturais, não-ocidentais, como a das civilizações indígenas maias, aztecas e incaicas, são identificadas como passado, este visto como "morto", terminado. Em visita a Guatemala, Schwartzman ao ser informado de que as vestes típicas dos indígenas quatemaltecos foram impostas pelos colonizadores espanhóis conclui que não há "passado" para se voltar, porque sequer as vestes teriam significado cultural de identidade própria. (Schwartzman, 1989). A modernidade na América Latina é para ele um projeto incompleto que desenvolveu desigualdades e pobreza. A noção de diversidade cultural fica, assim, subsumida à desigualdade. Reafirma-se o processo de modernização como constituído por etapas sucessivas em que a tradição é já passado, ou assim está se tornando "com velocidade".

Morse (1988) e Bonfil B. (1987) propõem o resgate de histórias culturais da América Latina negadas pelo predomínio da modernidade

atual. Para Morse e tradição ibérica garante uma identidade latino-americana por sua visão abrangente e unificadora do mundo que pode se contrapor à crise moral da cultura anglo-saxônica individualista e liberal. Para Bonfil a cultura indígena meso-americana, negada pelo Estado Moderno, não só tem uma história milenar, como vive na cultura cotidiana dos povos indígenas. A diversidade cultural é reconhecida como ponto de partida e é a meta central do projeto de construção de uma nação pluricultural e um Estado pluriétnico.

Morse e Bonfil expressam a proposta de resgates culturais. Schwartzman aponta a impossibilidade do resgate do passado. Será, no entanto, que sobre diversidade cultural, somente se pode falar de resgastes ou de subordinação à modernidade? Bonfil não se circunscreve ao resgate. Centra-se na cotidianeidade da diferença cultural.

A diversidade cultural, como alteridade ao ethos moderno pode ser pensada como coexistindo com a modernidade, se deixarmos de lado as concepções das ciências sociais "realistas". Por ciência social "realista", G. Marcus (1990) denomina a ciência social moderna concebida nos padrões racionalistas e iluministas da nascente modernidade que construiu uma noção de objetividade onde as categorias de totalidade e tempo são prévias e explicativas do objeto analisado. A noção de tempo que prevalece é unilinear, de etapas sucessivas. O processo de modernização é concebido como um futuro contínuo de ruptura com o passado. Uma ciência social "modernista" (na denominação de Marcus que coincide em vários aspectos com a concepção "pós-modernista" de Vattimo, 1986) propõe, epistemologicamente, a crítica a uma verdade iluminista e objetivista e, a um tempo concebido como unilinear. Trabalha com a possibilidade da fragmentação, das versões e da procura da totalidade como evocação. Assim, entre passado e presente, tradição e modernidade, não há ruptura nem compartimentação. Uma volta metodológica à memória coletiva e individual é proposta para encontrar os nexos de significação entre tradição e modernidade e passado e presente. O passado tem efeitos no presente através da memória, que é efetiva porque informa práticas de reprodução social e de um ethos cultural.

O nosso objetivo neste trabalho é o desafio de recolocar as articulações de sentido entre *ethos* culturais de alteridade: um centrado na modernidade (o valor da ruptura, do novo continuamente resposto e do individualismo) e o outro na tradição (o valor da conservação centrado em *ethos* holista).

Trata-se, portanto, de uma proposta teórica de apontar a presença entrecruzada de códigos culturais tradicionais em valores reconhecíveis como modernos e secularizados.

Identidades étnicas e de gênero: as forças da tradição e da modernidade na sua transformação

A linguagem política e cultural do reconhecimento da *diferença* está presente nos "modernos" movimentos indígenas e feministas que eclodem na América Latina a partir dos anos setenta. As reivindicações pela *igualdade*, denunciando a dominação e/ou discriminação são faladas a partir da *diferença* de ser indígena ou ser mulher. A eclosão destes movimentos em 70, ao lado do debate da defesa da ecologia, foi muitas vezes explicada por ser a única forma de expressão de movimentos sociais possível diante da consolidação de regimes militares ditatoriais na América Latina.

Entendemos, contudo, que não estávamos apenas diante de respostas possíveis à força repressiva das ditaduras mas sim diante da conformação de uma nova linguagem política que respondia à configurações iniciais de um novo quadro internacional político e econômico que viria desencadear na recomposição do bloco europeu, no desaquecimento da "guerra fria", no realinhamento com o terceiro mundo e no crescimento de incertezas quanto ao futuro unilinear da ocidentalização mundial e quanto à expansão dos estados de bem-estar social nos moldes dos países desenvolvidos. A "crítica à razão iluminista" encompassa a heteronomia política, no nível internacional e a disputa por poderes locais, tanto nacionais quanto étnicos, no nível mundial.

A nova linguagem política internacional se caracteriza por deslocar da primeira linha do debate as propostas civilizatórias de progresso e as disputas entre os modelos capitalistas e socialistas para questões ecológicas e culturais. As categorias de igualdade e confronto que antes informavam o debate político internacional parecem dar lugar a questões sobre a inserção possível ou não de *diferenças* sociais e culturais naqueles modelos societais assim como de críticas globais ao industrialismo tecnicista e seus efeitos antieconômicos.

Sem, neste momento e neste espaço, discutirmos em profundidade a inserção desta linguagem na crítica à razão iluminista e na configuração de uma "neo-modernidade" ou "pós-modernidade" (se vista pelo seu lado cético diante dos resultados civilizatórios e culturais do progresso tecnológico), queremos enfatizar que a linguagem de "resistência" dos movimentos indígenas alcança uma determinada configuração e lugar em face da força desta "neo-modernidade ocidental". (Ver, por exemplo, Vattimo [1986], Habermas [1989], Berman [1986] e algumas considerações em Machado [1988 e 1989]).

Os movimentos indígenas andino e meso-americano onde a sua importância demográfica é substantiva denunciam a única nacionalidade "branca e hispânica" dos Estados-Nações pós coloniais. Suas rei-

vindicações eram até então pensadas na linguagem política então dominante como inseridos na sua posição de "campesinos". São agora reivindicações que se querem étnicas em nome de tradições culturais diferentes (filosofia, cosmovisão e sistema econômico), e que propugnam o reconhecimento nacional e internacional de um "povo" ou de uma "nação" com direitos a territorialidade e algum grau de autonomia política.

Postulam a igualdade de direitos e acesso ao poder mas não mais na linguagem dos direitos individuais de cidadania e sim na "nova" linguagem dos direitos de um "povo" ou "nação" a serem exercidos como uma coletividade "holista" ou "comunitária" e não como coletividade associativa (sindicato, associações etc.). A defesa das tradições se não deixam de estar imprimidas pela continuidade das diferenças culturais tradicionais, se fazem, se produzem e encontram um lugar na linguagem "neo-moderna" que circula no discurso "diplomático" de organizações das Nações Unidas, internacionais e não-governamentais.

As transformações ocorridas nos movimentos relativos à identidade feminina também devem ser articuladas com a neo-modernidade ocidental. O feminismo do século XX anterior aos anos setenta centrava-a na reivindicação da igualdade de direitos (políticos, civis, sociais) e não é possível pensá-lo sem sua relação com a expansão da ideologia individualista pelo capitalismo industrial. Estamos pensando na concepção de individualismo tal como analisada por Dumont (1985) e na relação entre individualismo e feminismo muito bem apontada, entre outros, por Francheto, Cavalcanti e Heilborn (1981). A partir de 70, mas especialmente na década de 80, o feminismo vai cada vez mais incluindo em sua pauta o reconhecimento e a defesa da diferença. Ao lado da igualdade de acesso ao poder, propõe o valor da diferença pela busca de uma outra "ética", de uma busca ou reconhecimento de outro "modo" ou "estilo" de exercer o poder e de estabelecer relações solidárias *(sorority)* e de construir um perfil emocional específico.

Não é o feminismo que tomaremos como objeto mas sim o modo pelo qual, nos novos movimentos políticos indígenas e populares, as identidades femininas se constroem, articulando criativamente e/ou contraditoriamente a relação entre igualdade e diferença.

Ainda que brevemente, esperamos ter apontado a mesma novidade presente nos movimentos indígenas e feminista dos anos setenta e oitenta: a postulação da *diferença* e a inscrição em um contexto de "diálogo" internacional e na linguagem política da neo-modernidade que é o repensar a chamada "pós-modernidade" como uma versão da própria modernidade, porquanto não a nega mas produz sua fragmentação. Encontros latino-americanos e internacionais de indígenas e de mulheres surgem, crescem e se expandem. (Sobre os movimentos indígenas dos anos setenta é fundamental ver Bonfil, 1981).

O direito à diferença é uma outra forma desta nova linguagem política internacional falar sobre a "persistência" de tradições culturais que a razão iluminista do progresso tecnológico e do projeto ocidental civilizatório supunha (ou propunha) fazer desaparecer.

As ciências sociais, portanto, trataram hegemonicamente da tradição como "passado", "sobrevivência" e "persistência" porque a razão iluminista (presente tanto no marxismo como na teoria da modernização) informava seu horizonte cultural. Daí podermos explicar a atual postulação de Schwartzman para quem falar de tradição é falar da "volta ao primitivo". Ainda se lhe dermos razão na sua crítica, a Morse, pois este autor de fato enfatiza o caráter *de resgate* e de *volta* da cultura ibérica: o que estamos querendo mostrar aqui, é que, as tradições indígenas permanecem pela reelaboração contínua no contexto das transformações da modernidade, delas tomando parte ativamente.

Hoje, na predominância deste novo horizonte cultural que postula as diferenças, podemos ensaiar uma nova perspectiva de pensar (interpretar) as diferenças formas de articulação entre o processo de modernização social e econômico e a expansão da modernidade cultural por um lado e, por outro, entre a modernidade cultural e os processos sociais de persistência de identidades tradicionais que buscaram a conservação de modelos culturais com *ethos holistas* contrários ou diferentes dos valores modernos. A força da tradição aflora assim articulada às transformações da modernidade sendo também, sua propugnadora.

O presente trabalho se insere em um projeto mais amplo de análise comparativa da construção de identidade pessoais articuladoras destas tradicionalidades e modernidades no interior de recentes ou contemporâneos movimentos políticos nos países andinos e meso-americanos através da análise de biografias ou autobiografias de militantes políticos indígenas. O estudo de biografias de militantes possibilita o efeito amplificador de uma memória individual que se constitui por referência a um contexto público inserido na cena política, possibilitando assim o diálogo com um representante de uma memória política coletiva.

Aos olhos da América Latina do Cone Sul, as Américas Andina e Central apresentam especificidades como ter uma forte base populacional indígena com cultura contrastante, onde os movimentos indígenas por territorialidade e autonomia política (mesmo que parcial) têm um forte impacto político e também por estarem realizando propostas de movimentos sociais clássicos e totalizantes (Revoluções Sociais, Lutas por Reforma Agrária, Movimentos Guerrilheiros), enquanto no Cone Sul se expandem a luta pela democracia *tour court* e os chamados novos movimentos sociais, de base mais fragmentária e localizada, somente encompassados por uma proposta antiautoritária (vide, por exemplo, Calderón e Jelin – 1987). O enfoque sobre a América Central

e Andina permitirá uma maior aproximação às relações entre tradição e modernidade através do maior impacto político da etnidade.

A Introdução da questão de gênero fugirá aos moldes tradicionais de pesquisas que se centram exclusivamente no gênero. A nossa hipótese é que quaisquer temáticas sociais não podem ser apreciadas em uma ótica neutral em relação ao gênero, mas sim em uma ótica que evidencie os efeitos diferenciadores da presença cultural do gênero. Poderemos mostrar como a questão de gênero é atravessada pelas novas articulações entre tradição e modernidade.

Neste trabalho, centramo-nos na reconstrução e interpretação da memória de Rigoberta Menchú, uma líder indígena maya-quiché do movimento camponês guatemalteco "Comité de Unidad Campesina" (CUC) e participante da "Frente Popular 31 de Enero" fundada em janeiro de 1981, data de aniversário do massacre de um grupo de indígenas quiché que ocupou a Embaixada da Espanha na Cidade de Guatemala. Do grupo, fazia parte seu pai, Vicente Menchú, que morto se tornou herói nacional.

A análise da memória biográfica de Rigoberta Menchú será feita a partir do material gravado e transcrito na forma de monólogo obtido através do diálogo-entrevista com a etnóloga, psicóloga e feminista Elizabeth Burgos em Paris. (Burgos, 1985).

Procuraremos focalizar como tradições étnicas e de gênero, de alteridade em face da modernidade, nela se inscrevem e colocam a presença de sua própria configuração nos rumos contemporâneos dessa modernidade.

Etnicidade, memória e tradição

"Mi Padre fue elegido de la comunidad y mi madre también. Mi papá decía, esto no lo hacemos para que los vecinos digan qué buenos son, sino que lo hacemos por nuestros antepasados. (...) Él le echa la culpa al tiempo que estamos viviendo pero, al mismo tiempo, ese tiempo que estamos viviendo, *nosotros lo tenemos que vencer con la presencia real de nuestros antepasados*. (...) Mi abuelo está vivo todavía, yo creo, ya cumplió los cientos dieciséis años, es el papá de mi mamá. Entonces, ese abuelo contaba muchas partes de su vida donde decía que antes él vivió todavia en la esclavitud. (...) Para nosotros era como una charla politica cada vez que hablábamos com mi abuelo (...) Él nos daba explicación de por qué no vive tanto la gente ahora como vivián nuestros antepasados. (...) El decía, ustedes hijos, ustedes no son los culpables, los culpables son los aparatos *modernos* que vinieron a nuestra tierra. (...) La raíz de nuestra situación eran los españoles.

Empezaran a acarrear um montonón de cosas de nuestras tierras. (...) Incluso las reinas que eran elegidas por nuestra comunidad eran violadas. Y por eso salleron los ladinos. Los caxianos. O sea, de dos sangres, indígenas y español. Caxian quiere decir um poco mezclado. No le hagan caso a los caxianos. Ustedes guarden todo lo de nuestros antepasados. (...) Nos daba constantemente uma charla de su vida, de él mismo. Entonces, eso ajudaba mucho a que nosotros todavía *conservemos* nuerstas costas: la mayor parte del pueblo *conserva* muchas cosas. Pero muchas las ha perdido también. Ya no se hacen exactamente". (p. 214, 215).

Rigoberta Menchú neste trecho, nos fala da vontade política da tradição entendida como conservação dos costumes dos antepassados. A memória da vivência de seu avô reportada à memória de gerações anteriores torna claro que o tempo histórico das populações indígenas meso-americanas é mais profundo que, em geral, o das populações indígenas brasileiras onde o tempo mítico desponta com mais rapidez no espaço de poucas gerações. Mas a memória da conservação dos costumes não é pensada apenas como valor da permanência. É pensada em um movimento que evoca a totalização da relação entre tradição étnica e a resistência à "modernidade ladina" (o termo "ladino" tem uso amplo na Guatemala e se refere a mestiços ou a indígenas que deixaram seus costumes). Esta conservação é já resistência e evoca uma totalização em aberto que dá visibilidade ao duplo processo alternativo de constituição das identidades "indígenas" e "ladinas". A irredutibilidade da cultura indígena não pode ser naturalizada ou reificada como, sem o querer, o pensamento iluminista a vê. E somente pode-se colocar como irredutível, em um processo de interação com a modernidade, quando se quer irredutível (vontade cultural e política) e encontra as condições de se atualizar. Assim a tradição cultural da diferença não é naturalizada como irredutível e nem é neutralizada como fadada ao desaparecimento.

Para Nietzche o espírito moderno se opõe à vontade da tradição. "O que hoje mais se ataca é o instinto e a vontade da tradição: todas as instituições que devem a sua origem a esse instinto opõem-se ao gosto do espírito moderno... No fundo não se pensa e não se faz nada que não persiga o objetivo de arrancar pelas raízes esse sentido da tradição. Toma-se a tradição como fatalidade: ela é estudada, é reconhecida (como 'herança') mas não se se a quer" (Nietzche, 1986, Fragmento 65).

O antimoderno para Nietzche é a tradição, isto é, o valor da tradição que se quer tradição. Ela se quer, nas palavras de Bornheim (1987, p. 18) "eterna, determinando não apenas o passado e o presente, mas o próprio futuro". É claro que estamos entendendo que as tradições culturais têm histórias e são diversas. Mas, neste debate sobre o lugar

das tradições na modernidade, o que vale ressaltar é que apesar da diversidade das formas culturais e históricas, a cultura ocidental moderno-contemporânea (quer nas suas premissas iluministas, como na sua versão pós-modernista que aponta a fragmentação de identidade em um sistema de integração mundial) tem como valor a ruptura da tradição, a busca da novidade que deve ser continuamente superada por outra ruptura. A continuidade das transformações ou a continuidade das rupturas é que se tornou um valor, ainda que, evidentemente, se possa falar também da "tradição moderna" do valor da ruptura (mas esta já é uma tradição que não se quer tradição).

A cultura quiché nas palavras de Rigoberta Menchú, indígena quiché, tem como valor a conservação mas já em um contexto onde o referente é a cultura ocidental branca e moderna, pensada como aquela que pode transformar e romper e sua tradição. "Nosotros hemos ocultado nuestra identidad porque hemos sabido resistir, hemos sabido ocultar lo que el régimen ha querido quitarnos. Ya sea por las religiones, ya sea por las reparticiones de tierra, ya sea por las escuelas, ya sea por medio de libros, ya sea por medio de radios, de cosas modernas, nos han querido meter otras cosas y quitar lo nuestro. Pero es en ese sentido, que nosotros hacemos el proceso de las ceremonias por exemplo". (p. 196-197).

Nos rituais de nascimento, de passagem da vida infantil à adulta (aos dez e doze anos), de casamento e de morte estão presentes as falas e os simbolismos referentes ao valor da conservação das tradições dos antepassados e à ameaça dos costumes modernos e "ladinos".

No ritual de nascimento, a criança é recebida por três casais que representam a comunidade: o casal dos "elegidos" (líderes ao mesmo tempo políticos e religiosos escolhidos pela comunidade), os avós patrilineares e os matrilineares. Mata-se uma ovelha para a família. Chegam vizinhos com comida e lenha. A mãe deve provar de tudo o que lhe dão os vizinhos. Por oito dias a criança fica somente com a mãe sem que a qualquer das duas tenham acesso à família e os outros filhos. Suas mãos e seus pés são amarrados em posição reta. Por este ato "as mãos se tornam sagradas para o trabalho, não serão capazes de abusar da natureza e saberão respeitar a vida de "tudo o que existe". No oitavo dia mata-se um outro animal para a despedida do filho da situação de estar com a companhia exclusiva da mãe e para marcar sua integração no universo. São acesas as primeiras velas pois se trata de um membro a mais na comunidade: uma vela para cada um dos quatro elementos de "tudo o que existe" – terra, água, sol e homem – e as velas da criança. A criança deixa sua pureza e inteira-se de toda a humanidade.

Desde o dia em que nasce recebe um "morralito", bolsa pequena com alho, cal, sal e tabaco para que enfrente todo o mal que existe e

para que a criança saiba acumular e guardar tudo o que vem dos seus antepassados.

Quando a criança completa seus quarenta dias é o momento do batismo. O casal dos "elegidos" faz uma fala aos pais para que ensinem a criança a "guardar todos os segredos para que ninugém possa acabar com a nossa cultura, com nossos costumes. Então é uma crítica com respeito a toda a humanidade e a muita de nossa gente que perdeu seus costumes". (p. 33).

Nesta mesma cerimônia se menciona a Tecún Umán, capitão-geral das forças quiché que morreu em fevereiro de 1524 combatendo contra as tropas de Pedro de Alvarado em Quetzaitenango. E se termina dizendo que "nem os mais ricos acabarão com nossos costumes, ainda que os filhos venham a ser serventes e trabalhadores". Reportam-se então aos segredos indígenas, ao milho, ao feijão e as ervas mais importantes e a concepção de que a criança é formada de milho. Este resumo da descrição do ritual por Rigoberta permite evidenciar que a memória geracional dos vivos e a memória histórica se inscrevem nos rituais de seu tempo mítico.

O primeiro ritual de preparação para o casamento é a "abertura das portas" da casa da noiva para a família do noivo. Na segunda cerimônia, a família do namorado leva setenta e cinco "tamales" (pamonhas), uma ovelha viva e uma morta, "tortillas" assim como o "guaro", aguardente feita clandestinamente pelos indígenas. Enquanto na referida cerimônia de preparação, toda a alimentação é natural e as velas, tais como as do ritual de nascimento, são feitas de cera das abelhas do campo, assim como os cigarros são acesos com pedrinhas, na terceira cerimônia, as velas e o "guaro" são comprados no mercado, é oferecida água gasosa, pão, ovos, chocolate e café. Os avós passam a explicar que não se deve ensinar seu uso aos filhos pois "é algo que trata de matar nossos costumes. São coisas que passaram por máquinas e nossos antepassados nunca usaram máquinas. Estas fazendas são as que fazem com que morramos jovens". (p. 96-97).

O pão passa a ser a metáfora do homem ladino. O pão é a mistura do trigo com ovos. O trigo não é mais puro. É misturado. O ladino é uma mistura de sangue indígena com branco. Sua comida é misturada. O ladino é misturado, "revuelto". O homem indígena é de milho, íntegro. O passado passa a ser presente e o presente é ritualizado.

Se o não uso da indumentária indígena (identificada como tal ainda que já não seja a mesma anterior à conquista – invasão) e a introdução de alimentos modernos é vista como ladinização e como tal censurável aos olhos indígenas, é porque a ladinização é um processo que sempre se apresenta como possibilidade. Os rituais da cultura indígena não são tão somente "sólidos" (porque se não o fossem a permanência dessa diferença cultural já ter-se-ia esvaído) mas expressam a situação

frágil em face da ameaça da presença da modernidade transcultural continuamente capaz de ser atualizada.

A vontade da conservação cultural que desponta dos rituais indica que se a ladinização é um processo sempre possível e aberto, a possibilidade da continuidade da construção da indianidade está centrada na possibilidade de continuidade da cultura do milho, sem o que não mais haveria "hombres de maiz". Em torno do milho são construídos os rituais do plantio e da colheita que atualizam as concepções cosmológicas do sol, da lua, da terrra e da água. Do tempo e do espaço. Do masculino e do feminino.

O sentido da "ladinização" não é só construído a partir da vivência no espaço da comunidade mas também no espaço do trabalho temporário nas fazendas.

Se o altiplano é o lugar da cultura do milho, o oriente e a costa são os lugares das fazendas ladinizadas da cana-de-açúcar e do café. Lá os indígenas passam alguns meses dos anos como trabalhadores temporários vivendo juntos em galpões (cerca de quatrocentas pessoas), sem condições de terem um lar (fogo para a família), sem condições de terem suas cerimônias, sem condições de serem indígenas, mas apenas "índios": os que não dominam a situação de trabalho nem a de deslocamento (são levados e trazidos de volta em caminhões sem visão de por onde passam) e os que não falam a não ser com seus feitores (ladinos que falam o espanhol e a língua quiché, indígenas de "sangue" mas sem as tradições). Permanecer tão somente na fazenda é uma possibilidade; mas é já ladinizar-se.

O sentido de ladinização é também construído por Rigoberta a partir da experiência da cidade: a experiência de ver seu pai inclinado diante dos burocratas, tal como o fazia na comunidade diante da importância das leis dos antepassados representada nas cerimônias rituais. É a experiência de ser empregada doméstica, "índia suja". É a experiência do encontro com ladinos pobres e ricos.

A identidade indígena e seu *alter*, a identidade ladina, é construída multilocalmente como não nos deixa esquecer Marcus (1990). Contudo é a relativa possibilidade de a comunidade se manter parcialmente (em termos de espaço e tempo) distante da compreensão do tempo-espaço da nova modernidade (Harvey-1989) que propicia a força da tradição indígena. Não fosse a permanência da comunidade num território onde se realiza a "cultura do milho", sua possibilidade seria outra, provavelmente teria menor força de permanência e resistência.

Trajetórias políticas

É a luta pela terra como luta pela sobrevivência da "cultura do milho" e de sua identidade indígena que leva Vicente Menchú, pai de

Rigoberta, em nome de sua comunidade, como seu "elegido", ao trajeto do movimento político. Por vinte e dois anos realiza suas idas e vindas às burocracias estatais para obter a legalização de suas terras. Nos momentos políticos em que a comunidade consegue se estabilizar, constituem-se como pequenas parcelas familiares e são obrigados a pagar por cada árvore derrubada para fazer lenha. A comunidade, apesar dessa parcelização que foi legalmente imposta continua a trabalhar parte da terra em conjunto, mas dispersam suas casas. Em outros momentos o governo volta a exigir a saída dos indígenas através de demarcações e da força. Vicente Menchú é levado a assinar papéis que lhe retiram os direitos pois lhe dizem que o que estava escrito era o reconhecimento permanente do direito comunitário às terras. De fato, o texto falava em direito ao uso das terras por dois anos improrrogáveis.

A comunidade paga advogados que os enganam. Vicente Menchú se aproxima dos sindicatos operários como estratégia de obtenção de apoio. Passa a se organizar com outros camponeses e com os operários.

A trajetória política de Rigoberta Menchú se inicia com a defesa da comunidade indígena diante do Exército que quer obrigar a retirada. Rigoberta lidera a estratégia de esconder-se. A comunidade utiliza armadilhas e armas caseiras que são "segredos" da comunidade indígena. Atraem um soldado numa armadilha e lhe ensinam como um soldado indígena não pode estar matando seus irmãos. Soltam-no. Ele é morto pelos companheiros que o consideraram traidor porque saiu vivo depois de ser preso por "guerrilheiros comunistas". Logo depois Rigoberta passa a apoiar informalmente a organização para a defesa de outras comunidades. Inicia dirigindo-se às aldeias onde tem amigas. Em 1979, Rigoberta Menchú se liga formalmente ao Comité de Unidad Campesina (CUC) que vinha se organizando há tempo mas com sua existência pública reconhecida somente em 1978.

O processo de incorporação de Rigoberta ao CUC é o da passagem de uma defesa da cultura indígena das terras e do "direito a ser" para a defesa de uma causa revolucionária que requer e supõe a identificação entre indígenas e ladinos pobres e entre indígenas e "campesinos" e a definição como inimigos não de todos os "ladinos", mas apenas dos ladinos ricos, especialmente dos "terratenientes". O governo, pensado antes como "o governo dos ladinos" e o "país dos ladinos" passa a ser percebido como abarcando também os espaços comunitários indígenas. O governo já não é mais o poder que é um "outro" e que é o "inimigo". Passa a ser um poder que pode ser modificado. "Ladinos" passam a ser companheiros de luta de Rigoberta. Guatemala pode vir a ser o estado-nação encompassador das culturas indígenas.

O CUC coloca como questão primordial o acesso à terra para os camponeses. A questão indígena é subsumida à questão camponesa no discurso. A questão indígena passa a ser uma questão de desigual aces-

so à terra e é incorporada ao discurso de esquerda também fundado na modernidade iluminista.

Mas a memória de Rigoberta constitui como seu objetivo político fundante o valor da defesa da "cultura del maiz" para os "hombres del maiz". Pela defesa da cultura do milho é que empreendeu a defesa da terra e não o contrário. A partir desta memória reflete então sobre a nova situação e sua lógica articuladora: "Me recuerdo que quando decíamos que la raíz de nuestra problemática venía de la tierra y que éramos explotados, vo sentía como uma condición más el ser indígena, (...) y me ponia a pensar de toda mi historia de niña, cuando iba al mercado y, como no hablábamos el castellano, nos engañaban al comprar nuestras cosas. (...) (p. 194) E ela não se refere apenas à discriminação. Ela fala também em um outro lugar: "Descubrí que los indígenas tenemos algo en común, apesar de las barreras idiomáticas, las barreras étnicas, las diferencias de trajes. Que nuestra cultura es el maíz". (p. 194-195).

Parece-nos que no discurso de Rigoberta, o lugar de sua luta pela identidade indígena no contexto do CUC não está resolvido. Por uma lado declara-o resolvido porque o CUC dá lugar para a fala indígena. Mas por outro, no seu relato, sempre depois de referir-se à denúncia da exploração e da desigualdade, volta a falar ou a contar dos ensinamentos do pai sobre o que é ser indígena. A vontade política da permanência da diferença não encontra expressão na lógica articuladora do discurso do CUC. Apresenta um paradoxo. Possíveis históricos e trajetórias distintas se apresentam.

É talvez deste lugar da expressão da *diferença,* da valorização de uma cultura que se quer outra, que a força da tradição irrompe na modernidade contemporânea, dando-lhe uma configuração peculiar.

O mundo transcultural da modernidade ocidental quanto mais avança para a integração mundial, mais atualiza a ameaça da "dissolução" de tradições, não só de suas anteriores configurações culturais, por ela mesma criadas, como de tradições culturais distintas e locais que puderam se manter por circunstâncias históricas e espaciais.

A modernização se realiza através da expansão de um processo de dominação que torna visível a nova ordem que está se implementando. Esta nova ordem é definida e designada pelas outras configurações de vida, abrindo possibilidades para resistências. A tradição meso-americana com a profundidade de seu tempo histórico de resistência e de seu tempo mítico e cíclico que é um *outro* diante da modernidade, tem potencialmente maior força de resistência e de impacto (pela importância de sua densidade demográfica) que outras tradições conformadas ao longo dos diferentes momentos de espaço e tempo da conquista e independência na América Latina.

Assim, os processos de mundialização e de integração global não

produzem apenas a homogeneidade mas estreitam as relações entre heterogeneidades e tradições distintas.

Delineava-se com claridade desde os fins dos anos 70 um outro histórico possível para a atualização das reivindicações pelas diferenças das tradições indígenas, resultado deste mesmo processo de estreitamento do mundo ou compreensão do tempo-espaço na análise de David Harvey (1989).

Em maio de 1978 houve na Guatemala uma reunião de 35 grupos indígenas del Quiché e em setembro de 1978 se reuniu o Conselho Regional de Povos Indígenas. Cria-se na mesma época o IXIM, "periódico para criar consciência índia". IXIM diferencia o Estado guatemalteco das nações indígenas. Fala do "princípio da autodeterminação das nações anexadas (nações indígenas) com respeito ao Estado guatemalteco". Nesta mesma data, vários primeiros congressos indígenas regionais e internacionais são realizados.

Por diferença com a Guatemala onde o confronto político e a "guerra civil" foram duros e contínuos ainda que tenham declinado de intensidade a partir do Governo eleito de 85, em dois países andinos, Bolívia e Equador, as reivindicações pelo direito à diferença e pelas terras comunais, "ayllus", ganharam força. No Seminário de Etnologia Contemporânea, sobre o tema das leyes de Comunidades y Naciones", realizado em La Paz em agosto de 1990, o momento indígena "Katarista", que congrega indígenas Aymara, apresenta o seu anteprojeto de lei de nações: ayllus e comunidade. Ver Untoja y otros (1990). Da mesma forma o faz o Centro de Estudios para El Desarrollo Laboral y Agrario (CEDLA). Ver Urioste (1990). Em junho de 1990, grande levantamento indígena consegue fechar estradas no Equador para obter a atenção governamental para sua luta por terras.

A linguagem da reivindicação por direitos em nome de uma outra nacionalidade ou em nome de direitos comunitários se expande e configura o novo indigenismo, tendo como atores as próprias comunidades e/ou "nações".

Se o contexto internacional desta linguagem permitiu a estabilização deste discurso não deixou de homogeneizar o seu formato e suas reivindicações. O diálogo dos movimentos indigenistas com o espaço internacional produziu e reproduz a sua apropriação pela fala crítica neo-moderna contra os "excessos da modernização desumanizante e antiecológica". A preservação de ambientes ecológicos e de cultura indígenas são identificados e encontram lugar no novo discurso crítico e cético diante dos resultados da modernização e industrialização. Contudo, cada vez mais, os mesmos processos de expansão da civilização industrial, quer capitalista quer socialista, mais exigem novos territórios, exatamente aqueles onde as diferentes tradições puderam ter a força de se conservar. Daí que hoje, cada vez mais, se torna impossível

não falar das diferenças. Mais difícil é dar credibilidade a uma modernidade onde as diferenças desaparecem como se fosse de sua "natureza". São, ao contrário, contínuos processos de confrontos e reelaborações.

A construção das identidades indígenas na modernidade do fim do século XX, está se fazendo pois multilocalmente: do contexto da vivência comunitária ao espaço intelectual e político do contexto internacional, com a emergência de um "pan-indigenismo".

Reflexões sobre o feminino

As reflexões de Rigoberta Menchú sobre o gênero se centram no diálogo interno permanente entre sua posição de "mulher líder indígena, camponesa e cristã" que circula entre diferentes etnias indígenas, padres, monjas, organizações de camponeses e de operários e que organiza atividades de companheiros homens e mulheres e a sua posição de mulher indígena tão somente.

Se a memória de sua vivência com indígena é construída para explicar a entrada no mundo político, (o passado explicando o presente) é, ao contrário, a sua posição de mulher no mundo político, diferente do que tinha na comunidade Quiché, que a faz perguntar sobre o que é ser mulher no mundo indígena (o presente configurando o passado). Pergunta-se sobre se há ou não machismo indígena. Sua resposta não configura a desigualdade. A mulher compõe significados de valor diferentes do homem. São valores "relacionados", "relativos" e "comparativos".

A primeira referência sobre gênero é a identificação do sol como masculino e da lua como feminina. "El padre único es el corazón del cielo que es el sol. Es masculino porque la madre que nosotros consideramos es la luna. Es una madre tierna que alumbra. (...) Es el que sostiene el universo". (p. 34).

O homem é um pouco como o chefe da casa, mas "não no mal sentido da palavra", senão porque "tiene que responder com montones de cosas". Assim, ao homem se tem que dar mais comida pois se "aumenta todo su trabajo". E "se tiene una alegría a más quando nasce un varón" (p. 35 e 36).

A menina "tien valor como algo de la tierra, que da su maiz, que da su frjol, que da sus yerbas, que da todo. La tierra es como una madre que multiplica la vida del hombre". (p. 35) O masculino e o feminino, homem e mulher se relacionam complementarmente tal como o sol e a terra. No momento do plantio, é feita uma "oração"para a terra nestes termos: mãe terra que es sagrada, nos tem que dar de comer, nos tem que dar tudo o que nossos filhos necessitam". Para o sol se diz:

"tu como pai tens que dar calor, tua luz sobre nossos animais, milho e feijão. (...) O sol é a totalidade, a força, a vida. Assim, o homem. A terra é distribuição, é dádiva. Assim, a mulher".

A relação de identidade entre terra e mãe explica o costume da mulher indígena sentar-se no chão: pela relação da mesma importância que têm a mãe e a terra. Por esta mesma identidade é que a mulher é a última a comer, depois de distribuir a comida ao esposo e às crianças. E é por essa diferença simbólica entre homem e mulher, que cabe exclusivamente à mulher o cuidado de alimentar os filhos e o homem e, por aí, o cuidado da casa e de carregar a água. A sua diferença é a sua importância.

Quando Rigoberta Menchú se pergunta sobre o machismo é em referência às relações com o mundo "ladino" e com sua trajetória política. Refere-se à dificuldade de sair sozinha sem ser acompanhada pela mãe, ao fato de não ter aprendido o espanhol, e ao fato de saber que, para uma comunidade indígena, uma mulher de sua idade (23 anos), solteira e saindo sozinha provoca suspeitas. E acresce: "neste sentido não há tanto problema quando os pais estão seguros que a mulher é virgem".

Quanto à divisão de trabalho de gênero na vida comunitária, Rigoberta enfatiza sua equivalência em relação ao tempo dedicado ao trabalho. Todos acordam cedo. Os homens preparam os instrumentos agrícolas. As mulheres preparam os alimentos. O cuidado dos alimentos, da casa e de carregar água é exclusivo da mulher, mas o trabalho agrícola é compartido por homens e mulheres. Para Rigoberta, o sofrimento da mulher indígena é maior porque é seu o cuidado com os filhos na situação precária alimentar em que vivem.

Os costumes indígenas permitiam à mulher a possibilidade de se separar do marido se esta sofresse e desde que buscasse apoio na comunidade de origem. Foi o casamento moderno do "civil" e do "religioso" que trouxe a obrigatoriedade da estabilidade para dentro da comunidade indígena.

A trajetória política de Rigoberta se assemelha mais a de sua mãe, configurando uma "carreira" feminina, se comparada com a trajetória do pai. Sendo o pai e a mãe os "elegidos" da comunidade, os dois voltam-se para a questão da defesa da terra. Mas é o pai que, ainda quando a etapa do ciclo familiar é a da presença de filhos pequenos, se distancia da família nas andanças por reivindicações pela legalização das terras. É um trajeto que se inicia pela aproximação com interlocutores públicos e formais, ladinos e indígenas até a sua integração formal no CUC.

As trajetórias políticas de mãe e filha se iniciam na ampliação informal do espaço mais privado da comunidade para outras vizinhas: a mãe desenvolvendo o trabalho comunal de cuidados de saúde e de

atendimento ao parto, e a filha desenvolvendo trabalhos de catequista junto a mulheres e crianças. A mãe conversa informalmente com as mulheres, "torteando", e dá conselhos que são falas políticas práticas. Finalmente, ao ampliar a área de sua circulação se aproxima de organizações clandestinas e se vincula formalmente. Entre a vivência predominante na comunidade e a entrada na organização, passa pela etapa intermediária e liminar da intensa e ampliada circulação como parteira e conselheira. E o faz acompanhada da filha menor, atualizando assim a expectativa de um papel feminino tradicional de dedicação à comunidade.

Rigoberta Menchú, de acompanhante de seu pai nas idas às burocracias estatais, passa a catequista e organizadora da autodefesa de sua comunidade. É quando percebe que vive um momento de passagem e sente necessidade de reflexão. Vive um momento que podemos chamar de liminaridade. Passa a organizar informalmente a defesa de outras comunidades, relacionando-se prioritariamente com mulheres e crianças. Vive posteriormente um período exarcebado de circulação mas ainda não se distancia do papel tradicional adequado à mulher indígena. Finalmente decide entrar formalmente no CUC.

Quando se afasta do contexto da comunidade indígena, Rigoberta renuncia ao casamento. Seu noivo, antigo vizinho da mesma comunidade, dela havia saído cedo, estudara, tornara-se operário e ladinizara-se. Não participava da luta política, queria uma "vida confortável". Entre ele e a "luta pelo povo indígena", Rigoberta opta pela proximidade com o povo indígena através de inserção na luta política mas, para isso, renuncia ao casamento, segundo sua fala.

Reporta-se rapidamente a companheiros de luta, homens, a quem teve que censurar por não deixarem suas esposas participarem da luta. Reporta-se às poucas mulheres casadas companheiras de luta e a homens casados que deixaram filhos e esposas.

No seu dizer, sua "loucura" como mulher indígena é a de que não se propõe a reproduzir as "sementes da indianidade". Essa a ruptura que Rigoberta chama de "loucura". Mas a renúncia ao casamento, no contexto onde estar sozinha e organizar-se com homens ladinos que não são dos mesmos constumes é censurável e significa também ruptura, passa a ser o meio para afastá-la da idéia de mulher "perdida". Ao mesmo tempo afasta-a de um casamento que não se fazia dentro da identidade indígena tradicional.

Como vivência de um estilo de vida de mulher está distante da "tradição indígena". Poderia ser considerada já uma "ladina" – longe das comunidades e falante do espanhol. O elo com a identidade indígena é o da luta política pelo direito à terra e a luta contra o regime. Dentro do contexto da comunidade, o casamento seria a coroação de sua identidade feminina pois lhe propiciaria tornar-se mãe reproduzindo

nos filhos a identidade indígena. Fora daquele contexto, sua ladinização pela saída da comunidade e entrada num mundo masculino, exige dela a renúncia ao casamento como forma compensatória para não exacerbar o afastamento dos valores tradicionais.

A "igualdade" política parece então pedir à mulher indígena a sua dessexualização, para que possa permanecer na identidade feminina indígena, atualizando, diante da comunidade, a simbologia da mulher – terra – mãe que oferece seu trabalho a todos. Ela só poderá ser igual entre homens que não sejam esposos.

Esta situação tensa e contraditória da mulher diante da política é a da maior parte das mulheres indígenas (ou não), que se tornam líderes comunitárias em contextos onde a modernidade de uma forma ou outra está inserida. No caso de Rigoberta Menchú, a modernidade da contextualização é a luta política contra o regime político guatemalteco. No caso das líderes comunitárias que pesquisei na Guatemala em 1989, a modernidade nos projetos de desenvolvimento comunitário postos por entidades internacionais, estatais ou não governamentais. A exposição política faz restrições à vida privada porque a vida privada tradicional faz restrições à exposição política.

A fala de Rigoberta Menchú neste diálogo com a feminista Elizabeth Burgos não é a da proposição do fim da diferença mas é o da utopia da possibilidade da importância da diferença combinada com a proposta da igualdade de poder político. Talvez seja esta a fala que a "tradição indígena" inscreve na contemporaneidade da modernidade atual.

O discurso de Rigoberta sobre a mulher não é o da dissolução da "tradição", e nem é o repúdio à modernidade ou a submissão à modernidade. É o discurso articulador. É a deconstrução da naturalização da sexualidade. Mas, por distinção frente ao discurso feminista da igualdade universal de gênero fundada também nas premissas iluministas, propõe a valorização da construção cultural. Inscreve-se assim no paradoxo criativo da desconstrução e da construção: da igualdade e da diferença.

Articulações de sentido e do poder

Ao buscar o "lugar da tradição na modernidade latino-americana" não falei apenas de uma justaposição ou reafirmação da "contemporaneidade de não-coetâneos". Entre tradição e modernidade há processos de articulação que não podem ser visualizados sem focalizar duas dimensões fundamentais: a articulação de sentido atuando em fronteiras que se tornam porosas e permeáveis, mas também tensas, e a articulação de poder que se faz por confronto e negociação.

No discurso da modernidade clássica da razão iluminista e da crença no progresso não havia lugar para a multiplicidade de lógicas sociais no interior mesmo do "estado-nação-civilizada". A alteridade cultural prevista era a do encontro do "espírito humano" no cenário da "distância social" entre civilizado e indígena tal como metaforizado na relação entre antropólogo e nativo concebida por Lévi-Strauss ou no cenário da distância temporal do historiador e o "passado cultural".

A análise aqui feita mostra a alteridade cultural no interior mesmo da identidade de um estado-nação: Rigoberta Menchú se diz ao mesmo tempo pertencente ao estado-nação Guatemala e diferente. Não é idêntica, quer na sua diferença como indígena "quiché", como mulher "quiché", quer na sua igualdade política. Reconhece-se na mulher feminista Elizabeth Burgos, reconhece-se no "campesino ladino", mas neles mesmos se desconhece. A fronteira de sentido que se tornou porosa e permeável é a idéia e valor da igualdade de poder, do direito de se colocar no cenário político. O impermeável é a natureza do desejo do poder fundada não na noção de indivíduo igual e abstrato, mas no desejo comunitário da conservação da diferença cultural. Os valores da modernidade são assim apropriados no primeiro sentido por uma "tradição cultural". Mas a modernidade também não é irredutível à alteridade. O desejo da igualdade (assimilável) advém da vontade da preservação da diferença.

O movimento indigenista se faz internacionalista (pan-indigenista) e as lutas locais por preservação das diferenças culturais comunitárias articulam a novidade de propugnaram o direito coletivo comunitário em nome de uma alteridade no interior mesmo de estados-nações que se vêem assim dilacerados, pois que a noção de nação supõe a identidade de um povo. E as comunidades indígenas requerem para si a idéia de "povo", de "nação". A "tradição" irrompe assim como uma força na conformação do novo discurso da modernidade que já não mais se sustenta na crença unidirecional de progresso homogeinizador. O discurso desta neo-modernidade ou pós-modernidade se caracteriza por repensar o discurso da modernidade iluminista. Está aqui dilacerado pela introdução da diferença sem que qualquer nova tendência totalizante se consolide. A idéia de uma "pluralidade" cultural, de territórios culturais no interior de estados, não é coerente com algumas das condições sócio-históricas da pós-modernidade como a transnacionalização do capital, a substituição do "fordismo" pela flexibilidade da acumulação, a diminuição dos poderes dos estados nacionais e a compressão do espaço-tempo, (ver neste sentido Harvey-1988). O sentido das condições mais recentes da modernização é disruptivo em relação à clássica idéia de um mundo como idêntico a um conjunto de nações-territoriais. Etnias se tornam cada vez mais estrangeiras e os es-

tados-nações cada vez mais se relacionam com capitais internacionais e trabalhadores estrangeiros.

A introdução da alteridade cultural radical da tradição não-moderna e não-ocidental no discurso da neo-modernidade é uma força de instabilidade e de tensão. E é deste lugar da instabilidade e da fragmentação do discurso pós-modernista que hoje se incorpora a obviedade da presença da diferença sócio-cultural na conformação da modernidade, (ver George Yúdice-1991).

A tensão, hoje, do discurso feminista se centra no "entre-luar" (ver expressão cunhada por Silviano Santiago - 1991) da proposição da igualdade e da diferença. Entre o universalismo da idéia de mulher que se quer igual e idêntica e a idéia de diferentes mulheres. A idéia das diferenças infra e inter mulheres e homens advém de várias direções (ver neste sentido Kristeva-1979 e a análise feita por mim em Machado-1991), mas, com certeza, a diversidade das mulheres indígenas onde a diferença não é vista como desigualdade, faz sua entrada no novo discurso do feminismo que se repensa. Pode haver uma pluralidade de respostas? Pode haver uma "combinação" de "diferença", portanto de construção cultural de gênero com a sua desconstrução que permitiu a visibilidade da sua natureza de arbitrário cultural e de continente arbitrário de poder?

A reinterpretação do discurso pós-modernista que a heterogeneidade latino-americana parece permitir é a possibilidade radical de a modernidade assumir as diversidades culturais que se querem como alteridade radical. Não se trata apenas de identidades étnicas que se diferenciam pelo pertencimento a específicas raízes (casos da Europa e dos Estados Unidos), mas daquelas que se clocam aquém e além da modernidade ocidental, mas não "fora", pois estão com ela articulados. À estranheza produzida pela sociedade multinacional e multiétnica tal como vista pela Europa e pelos Estados Unidos, acrescente-se a estranheza da tradição que não se quer moderna, mas sim com ela articulada. O discurso pós-modernista (ou neo-modernista) na sua versão não-conservadora implica o reconhecimento da multiplicidade de lógicas sociais e o reconhecimento da necessidade de articulá-las (na afirmação de Ernesto Laclau e Mouffe-1985), ou a meu ver, na visibilidade de sua possibilidade. Enfim, as próprias categorias de democracia e de cidadania calcadas no individualismo ocidental deveriam ou poderiam ser repensadas a partir do lugar que a tradição se põe e é posta na modernidade latino-americana.*

---

* Artigo recebido em janeiro de 1991.

Bibliografia

BARTOLOME, Miguel M. (1988) – *La dinámica social de los Mayas del Yucotán*. México: Instituto Nacional Indigenista.

BERMAN, Marshall (1986) – *Tudo que é sólido desmancha no ar*. São Paulo: Cia. das Letras.

BONFIL BATALLA, Guillermo (1988) – La teoria del Control Cultural en el estudio de Procesos Étnicos. *Anuário Antropológico/86*. Editora Universidade de Brasília.

. (1987) – *México profundo: una civilización negada*. México: Secretaria de Educación Pública.

. (1981) – *Utopia y revolución*. México: Editorial Nueva Imagem.

BORNHEIM et. al. (1987) – *Tradição-contradição*. Rio de Janeiro: Zahar/FUNARTE.

BOURDIEU, Pierre (1980) – Le mort saisit le vif. In: *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n. 32/33. Paris: Minuit.

BRUNNER, J.J. (1988) – *Un Espejo trizado*. FLACSO.

BURGOS, Elizabeth (1985) – *Me llamo Rigoberta Menchu y así me nació la conciencia*. México: Siglo Veintiuno.

CALDERÓN E JELIN, E. (1987) – Classes sociais e movimentos sociais na América Latina: perspectivas e realidades. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, n. 5, v.2, out.

CARDOSO, Ruth (1987) – Movimentos sociais na América Latina. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, ANPOCS, n.3, v.1.

CARRIÓN, Lucía (1988) – Ecuador: la familia del sector popular urbano. In: *Familia y desarrollo en America Latina y el Caribe*. UNESCO.

CARVALHO, J.J. (1988) – A Antropologia e o niilismo filosófico contemporâneo. *Anuário Antropológico/86*. Editora Universidade de Brasília Tempo Brasileiro.

CLACSO, (1987) – *Comunicación y Culturas Populares en Latinoamérica*. México: Ediciones Gill.

CANCLINI, Néstor (1987) – Un debate entre tradición y modernidade? *David y Goliath*. Revista del CLACSO, n.52, set.

DUMONT L. (1985) – *Individualismo: por uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Rocco.

FEIJOÓ, Maria del Carmen (1984) – *Las luchas de un barrio y la memoria colectiva*. Buenos Aires: Estudos CEDES.

FONSECA, Claudia – Aliados e rivais na família: o conflito entre consangüíneos e afins em uma vila porto-alegrense. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. ANPOCS, n. 4, v.2.

FRANCHETTO, CAVALCANTI e HEILBORN (1981) – Antropologia e Feminismo. In: *Perspectivas Antropológicas da Mulher*. Rio de Janeiro: Zahar.

GUZMÁN-BOCKLER y HERBERT (1974) – *Guatemala: Una interpretación historico-social*. México: Siglo XXI.

HARVEY, David (1989) – *The Condition of Post-Modernity*. Oxford: Basil Blackwell.

ITURRALDE, Diego (1989) – Naciones Indigenas y Estados Nacionales en America Latina hacia el ano 2000. Quito: Unesco, mimeo.

. (1988) – Esa, otra nación, plural, liberada. In: *Estudios y Documentos*. Venezuela e Paris: UNESCO.

JELIN, Elizabeth (1985) – *Los Nuevos Movimientos Sociales* n. 1 Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.

KRISTEVA, Júlia (1988) – *Etrangers a Nous Memes*. Paris: Fayard.

. (1979) Les Temps des Femmes. In: *Cahiers de Recherche de Science des Textes et Documents*, n. 5, p. 33/44, Paris.

LACLAU, Ernesto e MOUFFE, Chantal (1985) – Hegemony and Socialist Strategy. Towards a radical democratic politics. *Verso*. London.

LENTZ, Carola (1986) – De Regidores y Alcaides a Cabildos. Cambios en la estructura socio-politica de una comunidad indigena de Cojabamba/Chimborazo. *Ecuador Debate*, n. 12, deciembre.

LYOTARD, J.F. (186) – *O Pós-Moderno*. Rio de Janeiro: José Olympio.

MACHADO, Lia Z. (1990) – Feminismo, Academia e Interdisciplinaridade. *Série Antropologia*, n. 104, Brasília, Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília.

. (1989) – O Desafio Político da Heterogeneidade Cultural. Quito: Unesco, mimeo.

. (1988) – Tradição e Modernidade no Futuro da América Latina. Caracas: Unesco, mimeo.

MADEL, Luz (org.) (1982) – *O lugar da mulher: estudos sobre a condição feminina na sociedade atual*. Rio de Janeiro: Graal.

MAFFESOLI, Michel (1984) – *A Conquista do Presente*. Rio de Janeiro: Rocco.

MARCUS, George (1990) – Past, Present, and Emergent Identities: Requirements for Etnographies of Late Twentieth Century Modernity Worldwide. Reunião Anual da Associação Brasileira de Antropologia, abril, Florianópolis, mimeo.

MAYER, Arno (1987) – *A Força da Tradição*. São Paulo: Cia das Letras.
MOI Toril (1986) – *The Kristeva Reader*. London: Basil Blackwell, edit.
MORSE, Richard (1989) – A miopia de Schwartzman. *Novos Estudos* CEBRAP, n. 24, jul.
. (1988) – *O Espelho de Próspero, Cultura e Idéias nas Américas*. São Paulo: Cia das Letras.
NIETZCHE, F. (1986) – *Vontade de Potência*. Rio de Janeiro, Ed. de Ouro.
PAOLI, Maria Célia (1982) – Os Trabalhadores Urbanos na fala dos outros: tempo e espaço e classe na história. *Comunicação*, n. 7 Rio de Janeiro: Museu Nacional.
RAMIREZ, M., Sérgio (1989) – Revolución, identidad nacional y cultura. *Cuadernos de Sociologia*, n. 9-10 Nicarágua: Universidad Centroamericana.
REEVE, Mary Elizabeth (1988) – *Los Quichua del Curaray*. Quito: Ediciones Abya Yala.
RETAMAR, Roberto Fernández (1989) – *Calihan e outros Ensaios*. São Paulo: Vida.
RIBEIRO, Gustavo (1989) – Latin American and the Development Debate. *Série Antropologia*, n.85, Brasília: Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília.
RODRIGUEZ, Amelia (1988) – Familia y Crísis en el Salvador de hoy. In: *Familia y Desarrollo en América Latina y el Caribe*. UNESCO.
SANTIAGO, Silviano (1991) – Modernidade e tradição popular. *Revista Brasileira de Literatura Comparada*, v.1. Niterói, mar.
SCHWARTZMAN, Simon (1989) – O Gato de Cortázar. *Novos Estudos*. CEBRAP, n. 25, outubro, p. 191-203.
. (1988) O Espelho de Morse. *Novos Estudos*, CEBRAP, n. 22, outubro, p. 185-192.
UNTOJA, YAMPARA e APAZA (1990) – Anteprojeto de ley de naciones: ayllus, comunidades. La Paz: Reunión Anual de Etnologia, mimeo.
URIOSTE, Miguel (1990) – Anteprojeto de Ley de Comunidades Campesinas. CEDLA, La Paz: Reunião Anual de Etnologia. mimeo.
VATTIMO, Gianni (1986) – *El fin de la modernidad. Nihilismo y Hermeneutica en la cultura postmoderna*. Barcelona: Gedisa.
YÚDICE, George (1991) – Postmodernity and transnational capitalism in Latin America. *Revista Brasileira de Literatura Comparada*, v.1, Niterói, mar.

Abstract

Tradition and neo modernity in Latin America

This article is geared toward the analysis of the current controversy on the content of the Latin American identity. The substantive material composing this debate is centered on divergent conceptions on modernity and cultural diversity. The simultaneous presence of local and international motivations that have involved social movements in Latin America along the seventies, have underlined new codes emerging out of the political and cultural spheres, themselves. By this token, those movements have been based on the intimate relation between tradition and the western neo-modernity. This is case of the feminist and indian social movements, in a very peculiar mode. A large interview with a woman indian leader of Guatemala serves as a reference to the understanding of the intricate building process of identity, ethnic and gender, in the processes of social conflics, at large. The final outcome is neither a defense of an outlasting tradition, nor the sheer submission to modernity as an encompassing concept. The actual discourse

results to be founded on the paradox linking construction and reconstruction of equality and difference, which comes to introduce the alterity. Therefore, the recognition of varying forms of social dynamics becomes viable, given its visibility.

Rèsumé

Tradition et néo-modernité en Amérique Latine.

L'auteur analyse la contreverse actuelle qui sévit, dans le domaine des Sciences Sociales, à propos de l'identité latino-américaine, et qui est révélatrice des différentes conceptions de la modernité et de la diversité culturelle. Le caractère à la fois local et international des mouvements sociaux qui sont apparus en Amérique Latine à partir des années 70 – plus particulièrement les indigènes et les femmes – est révélateur d'un nouveau langage politico-cultural à l'intérieur duquel s'articulent tradition et néo-modernitè occidentales. En partant, d'un point de vue empirique, des déclarations d'un leader indigène du Guatemala, ce travail étudie le procès de construction de l'identité ethnique qui s'opère dans la confrontation et l'articulation politique de changement culturel. Il ne s'agit pas de renier la tradition, ni de se soumettre à la modernitè, ni d'abolir la tradition, ni de répudier le modernité; ce discours se fonde sur l'articulation et s'explique à partir du paradoxe de la destruction/constitution de l'égalité et de la différence. L'altérité culturelle s'introduit et est introduite dans le discours de la néo-modernité occidentale. La reconnaissance de la diversité des logiques sociales est rendue possible parce-que cette diversité présente une certaine visibilité sur la scène politique.

O TEOREMA DA MODERNIZAÇÃO EM EUCLIDES DA CUNHA E A CONSTRUÇÃO DO HOMEM E DO ESPAÇO POLÍTICO BRASILEIRO

*Lúcio de Brito Castelo Branco**

A campanha de Canudos tem (...) a significação inegável de um primeiro assalto, em luta talvez longa. Nem enfraquece o asserto o termo-la realizado nós filhos do mesmo solo, porque, etnologicamente indefinidos, sem tradições nacionais uniformes, vivendo parasitariamente à beira do Atlântico dos princípios civilizadores elaborados na Europa, e armados pela indústria alemã – tivemos na ação o papel de *mercenários inconscientes*. Além disto, mal unidos àqueles extraordinários patrícios pelo solo em parte desconhecido, deles de todo nos separa uma coordenada histórica – *O tempo* (Euclides da Cunha – *Os Sertões* – Campanha de Canudos – 1957, p. XI e seg. 25ª ed.)

Resumo

O texto procura compreender o papel de Euclides da Cunha enquanto pensador pioneiro das contradições sobre "brasilidade", especialmente a partir das oposições contidas nos binômios: Autonomia – Autenticidade, Cosmopolitismo – Progresso. Por outro lado, percebe-se, ao mesmo tempo, que as mesmas contradições, acima assinaladas, estavam atuantes, internamente na própria obra desse autor, na relação entre o ponto de partida teórico – tributário do social-darwinismo europeu do século XIX – e a especificidade da realiade a ser apreendida.

* Professor no Departamento de Sociologia da Univerdade de Brasília.

Introdução

A obra de Euclides da Cunha é um conjunto de teoremas – uma geometria do espaço nacional. Trata-se de um espaço construído, transformado em *templum* que se cristaliza na história. Euclides não foi apenas um "engenheiro social animado de ideal político"[1], foi antes de tudo um geômetra das linhas fundamentais do espaço físico e humano do sertanejo.

É certo que seu instrumental teórico-conceitual utilizado era importado e eivado do esforço eurocêntrico, legitimador do processo de expansão das metrópoles hegemônicas, mas a matéria-prima de Euclides – a terra, o homem em sua luta de vida ou morte, era uma realidade absolutamente singular à qual estava acorrentado prometeicamente. O desafio consistia em explicar e compreender um outro mundo, uma outra paisagem, uma outra formação étnico-cultural, configurados em uma dimensão existencial própria, com um modo de vida, estilo e ritmo originais. Estava portanto em causa um estudo ontogenético da realidade político-social, a fim de categorizar o espaço, o tempo e o movimento no contexto histórico da época. Parafraseando André Gide, pode-se dizer que os teoremas euclidianos são um romance, o qual se estrutura em um processo de integração rítmica[2] de tempo social e cultural através da ação do homem em um espaço mítico.

No plano conceitual o dilema de Euclides redundava em um impasse, pois o liberalismo e o ideário conservador e social-darwinista eram faces de uma mesma moeda – o "equivalente universal" da pretensa superioridade da cultura e da civilização européias. De um lado o reconhecimento de que as desigualdades em uma escla evolutiva universal eram conseqüência do sucesso do mais competente no jogo da livre concorrência e,de outro lado, a naturalização do mais apto, do homem e do meio – europeus, em oposição à negatividade dos não-europeus, condenados eternamente à sujeição e ao atraso. Em outras palavras, na perspectiva social-darwinista, a fraqueza e a inferioridade dos povos submetidos à dominação européia seriam um atributo ontológico insuperável. A alternativa da explicação liberal era aparentemente mais progressista, entretanto implicava reconhecer e legitimar a dominação em virtude da pura incompetência do dominado em condições de uma igualdade concorrencial no mercado livre. Em contrapartida, as concepções social-darwinistas incentivaram o processo de conhecimento em um sentido dialético, na medida em que a singularidade do homem e do meio extra-europeus possibilitavam um processo substitutivo inconsciente tendente a assimilar a lógica hegemônica do dominador e transferi-la ontologicamente para o dominado.

Segundo Sílvio Romero, dava-se assim a "darwinização da crítica"[3], ou seja, um processo de seleção de termos e categorias analíticas do material importado dos centros de produção de teoria, o que propiciava efetuar momentos de ruptura formal com o universo da dominação colonizadora. A vontade de realizar o modelo teórico importado, um projeto político-social baseado na pseudo-neutralidade técnico-científico, em um contexto onde não havia nem o homem nem o meio europeus, condicionava a busca de explicações originais que pudessem explicitar com coerência e consistência teórica as causas reais do atraso e da sujeição nacionais. Na prática isso se traduzia em um processo de investigação sistemático dos fenômenos sociais peculiares e na conseqüente rejeição e correção dos padrões teóricos existentes, e até mesmo na elaboração crítica de novos conceitos e categorias, com a finalidade expressa de viabilizar a realização de um projeto nacional independente.

O jovem oficial republicano, de formação positivista eclética e influenciado romanticamente pelos socialistas utópicos, era absolutamente um indignado, no sentido da teoria crítica, com a realidade nacional, polarizada secularmente entre senhores e escravos e cristalizada em relações despóticas e autocráticas. Das relações dialéticas entre o senhor e o escravo origina-se uma atitude de profunda prostração, a submissão total como premissa de integração e ascensão em uma ordem social perversa. Atento às lições de manifesto republicano, percebia a distância infinita entre o país definido de acordo com os cânones jurídicos das sociedades burguesas européias e o país real, no qual "só há um poder ativo, onímodo, onipotente perpétuo, superior à lei e à opinião, e esse é justamente o *poder sagrado,* inviolável e irresponsável. *O privilégio, em todas as relações com a sociedade – tal é, em síntese, a fórmula social e política de nosso país – privilégio de religião, privilégio de raça, privilégio de sabedoria, privilégio de posição, isto é, todas as distinções arbitrárias e odiosas que criam no seio da sociedade civil e política a monstruosa superioridade de um sobre todos ou de alguns sobre muitos*" (grifo nosso)[4].

O quadro histórico em perspectiva

Durante seu tempo de ginasiano, Euclides encontrou, no colégio Aquino, o mestre Benjamin Constant Botelho de Magalhães, e, como toda uma geração, não escapou à sua influência positivista e republicana que se completou na Escola Militar, onde novamente o reencontra. Em 1886 transfere-se da Escola Central (escola de Engenharia) para a Escola Militar, na qual havia um intenso movimento de idéias, incentivado ainda pela composição social desses estabelecimento. À Escola

Militar dirigiam-se elementos oriundos da classe média que, em função de seus recursos escassos não podiam dar-se ao luxo de optar pela formação jurídica tradicionalmente peculiar à classe dominante.[5] Na Escola Militar, viviam em regime de caserna, tinham um pequeno soldo e, além disso, acesso a uma profissão técnico-científica.

Euclides da Cunha, inflado pelos ideais republicanos, rebelou-se durante uma visita de inspeção realizada pelo Ministro da Guerra, Tomás Coelho de Almeida, à Escola, tentando vergar o sabre e lançando-o por fim ao solo, em gesto de indignação e protesto aberto.[6] Em conseqüência deste gesto de protesto impulsivo foi excluído da Escola Militar, ainda no ano de 1888, tendo recusado toda e qualquer solução conciliatória, inclusive a desculpa de um colapso nervoso. Após a proclamação da república pôde então retornar à Escola Militar, de onde saiu na qualidade de oficial, em 1890, e diplomado em engenharia militar. Em 1896 decidiu-se Euclides da Cunha por abandonar definitivamente a carreira militar. Teve uma vida errante: trabalhando como engenheiro de estradas e de obras públicas do Estado de São Paulo, vivia praticamente acampado, como se depreende de sua correspondência e segundo o atestaram seus biógrafos.[7] Tentou em 1990, em virtude de necessidades de ordem familiar, obter uma certa estabilidade, submetendo-se para tanto a um concurso para o preenchimento da cadeira de Lógica, no colégio Pedro II. Mal chegou efetivamente a tomar posse da cátedra, pois após ter dado mais ou menos uma dezena de aulas, morreu assassinado em 15/08/1909.

A rebelião camponesa de Canudos,[8] que eclodiu em 1897, no sertão da Bahia, foi o acontecimento que importalizou Euclides da Cunha, o qual, na qualidade de repórter, seguiu junto com as forças militares incumbidas da missão de aniquilar o que era apresentado à nação como uma conspiração, visando a restauração monárquica, a ameaçar os destinos da república recém-proclamada. Euclides também cria nesta versão antes de realizar a viagem ao interior da Bahia, entretanto confrontado diretamente com a realidade da luta, verificara a inexistência de qualquer vinculação de uma pretensa restauração monárquica com a guerra de Canudos.[9] Corrigia-se reconhecendo que a Vendéia cabocla, apesar das pregações anti-republicanas de Conselheiro, não refletia nenhum propósito de cunho político definido.[10] A campanha de Canudos foi para Euclides um verdadeiro teste para a República, no sentido de que as forças armadas terrestres eram os próprios fundamentos do sistema republicano.[11] Durante o Governo revolucionário do marechal Floriano Peixoto (1891-1894), sucessor do marechal Deodoro da Fonseca, estivera no poder a nova classe média nascida no processo de transformações técnico-industriais da sociedade brasileira em andamento desde a segunda metade do século passado. O governo de Floriano Peixoto[12] fora um governo antioligárquico e nacionalista. Durante seu

período de governo continuou a aumentar o efetivo do exército bem como as dotações orçamentárias[13] necessárias para manter as tropas.

Entretanto, com a instauração de um governo sob presidência de um paulista civil, Prudente de Morais (1894-1898), iniciava-se o processo de desmontagem da centralização republicano-militar em andamento durante os governos anteriores, do marechal Deodoro da Fonseca e, principalmente, do marechal Floriano Peixoto. O objetivo da oligarquia paulista consistia em afastar os militares da participação política nacional, despolitizar o corpo de oficiais, e enfraquecer o exército, através da redução drástica de efetivos e de orçamentos: assim os efetivos do exército que totalizavam 18.052 homens em 1893, portanto antes ainda da revolta da armada, passavam, em 1896, para 16.500 homens, quando legalmente era previsto um efetivo total de 28.160. O número de oficiais porém atingia a cifra de 33.352, enquanto, segundo a lei de provisões de cargos, não deveria exceder de 1.516. Prudente de Morais não pôde politicamente pretender sequer propor reduzir o número de oficiais.[14]

Uma das premissas principais para pôr em pratica o sistema oligárquico, consistia no enfraquecimento do exército, de um lado, e, de outro, na criação de forças militares estaduais, que pudessem garantir a influência político-oligárquica das províncias em caso de guerra. A organização político-federativa era o pano de fundo que assegurava a hegemonia oligárquica, a qual se enraizava na paróquia política e daí se estendia às regiões, e conforme o peso político-econômico da região detinha a hegemonia política nacional. Com efeito, o pacto político-oligárquico que se havia montado no país refletia o peso de cada província no sistema agrário-exportador do país. Paradoxalmente, a unidade política do país repousava na vinculação da oligarquia regional hegemônica com o Estado, como foi o caso, por exemplo, do apoio dado pelos paulistas a Floriano Peixoto, quando da revolta da Armada e da rebelião federalista do Rio Grande do Sul. A contra partida deste apoio oligárquico foi a preparação do pacto político-oligárquico levada a cabo durante a Presidência de Prudente de Morais, que ainda encontrava sérias resistências do grupo militar florianista, porém já enfraquecido pela política de cooptação de líderes militares realizada por Prudente de Morais, e, definitivamente, consolidada durante a gestão de Campos Sales (1898-1902), ambos ex-governadores de São Paulo.

A guerra de canudos – política, realidade e teoria

Como se viu acima, o quadro político era determinado por uma fase em que o regime republicano estava ainda em processo de consolidação e era ameaçado pela instabilidade política reinante. A rebelião de Canudos toma uma dimensão particular justamente em função desta

conjuntura política instável em que se encontrava o país.[15] As forças policiais da província da Bahia mostraram-se incapazes de fazer frente aos rebeldes, tendo sido solicitado o governo federal para enfrentá-los e extirpar a subversão que muitos nos centros políticos situados no sudeste do país criam estar ligada uma conspiração monárquica, enquanto alguns procuravam, para fins de obter dividendos políticos, identificar a rebelião, distante e totalmente isolada dos Centros de poder, com o movimento monarquista. A opinião pública e as classes médias dos centros urbanos, haviam sido sensibilizadas pela agitação da imprensa que, em bases sensacionalistas havia apresentado, de um modo geral, a rebelião como uma luta decisiva para o destino republicano do Brasil.[16] O fato é que as sucessivas vitórias militares dos guerrilheiros sertanejos e o crescimento da população de Canudos aumentavam enormemente a expectativa angustiante da opinião pública quanto a sorte da República. Isto foi levado a limites extremos quando a primeira expedição regular (antes haviam sido enviadas duas expedições menores), chefiada pelo coronel Moreira Cesar, que foi morto, foi literalmente vencida, obrigada a dispersar-se em fuga desorganizada.[17]

Moreira Cesar havia sido, segundo Euclides, vítima de um processo político na medida em que o "exército se erigia, ilogicamente, desde o movimento abolicionista até a proclamação da república, em elemento ponderador das agitações nacionais, cortejando-as, captando-as traindo-as afanosamente e imprudentemente."[18] Além diso, apesar de sua fidelidade absoluta aos ideais republicanos, Euclides verificava criticamente que o regime republicano não surgira de condições orgânicas da sociedade brasileira, *"era uma herança inesperada" recebida pela gente que se aglutinava há 4 séculos na costa atlântica e se deixava empolgar pelos ideais do progresso sem prestar a mínima atenção ao interior, configurando a ilusão de "uma civilização de empréstimo"* (grifo nosso)[19].

Euclides constatou impressionado o contraste existente entre o Brasil da costa atlântica e o Brasil do interior; foi pioneiro em desenvolver a noção de "dois Brasis", a qual, meio século após a primeira edição de *Os Sertões* (1902), foi desenvolvida e aprofundada por Lambert[20]. Ambos brasis – o da costa e o do sertão – estavam separados: não se encontravam separados pelo mar, "separam-nos 3 séculos". Compreendera a luta contra Canudos como um primeiro momento de uma luta prolongada em um processo civilizatório, em que se atacava de fato "uma sociedade velha, uma sociedade morta, galvanizada por um doido" (p. 181), em outras palavras: uma *sociedade arcaica insulada no espaço e no tempo,* representada por um "pequeno grande homem" que sintetizava expressamente "todos os erros, todas as crendices e supserstições, que são o lastro do nosso temperamento" (p. 548). A expedição militar, a marcha em direção a Canudos, correspondia as-

sim a uma *nova conquista*, à penetração armada das forças da civilização em choque com uma população abandonada, submetida a um verdadeiro *"colonialismo interno"* (conceito também presente na obra de Euclides) que consistia em um conjunto de contradições espacio-temporais entre os brasileiros da costa influenciados por uma "civilização de empréstimo", portanto inautêntica, e os brasileiros do interior, de uma civilização atrasada porém autêntica[22].

Não obstante a influência da ideologia do colonialismo inerente às proposições social-darwinistas, de que se utilizava Euclides para procurar explicar cientificamente os conflitos histórico-culturais, não se rendia ao determinismo cego, era um autor consciente e engajado, *para quem a realidade contava mais que qualquer teoria*, e por isso não deixou de condenar veementemente o crime que se havia cometido contra Canudos, que era também um crime contra a própria nacionalidade. Ao reconhecer que: *"Estamos condenados à civilização"*, Euclides tinha consciência de que somente as armas do progresso poderiam possibilitar e garantir o desenvolvimento e a sobrevivência de uma civilização brasileira: *"ou progredimos ou desaparecemos"* (grifo nosso)[23].

Esta foi a verdadeira lição da guerra, segundo Euclides, pois a verdadeira vitória consistiria, efetivamente, na integração do sertão à civilização e à vida política da nação a fim de garantir a unidade nacional.[24] Euclides estava dividido entre a teoria importada, que era na verdade uma expressão ideológica do processo colonial, e a procura incansável de compreender e explicar os processos reais, o *novum* contido nos fatos que observava diretamente, como patriota convicto. Os desvios teóricos de Euclides foram resultantes do esforço de fundamentação científica de suas observações colhidas empiricamente. De 1898, data de seu regresso, até 1891, trabalhou incansavelmente, nas horas em que podia descansar do exercício da engenharia, na fundamentação científica de *Os Sertões*.

Entre 1897, quando presenciou os acontecimentos, e 1902, quando o seu libelo veio a público em forma de livro, decorrem cinco anos. Nesses cinco anos Euclides mudou muito. A mudança fica denunciada, eloqüentemente, nas diferenças entre o *Diário de uma Expedição* e *Os Sertões*. Não são apenas diferenças de qualidade, de um rascunhão para um livro. Há outras, mais importantes. Euclides da Cunha fora a Canudos com uma idéia a respeito do problema. Sua profunda honestidade lhe fez ver que a posição antiga era falsa – por isso na volta da Bahia é um outro homem. A diferença fundamental, entretanto, não está ainda nisso: está em que Euclides, antes de transformar o rascunhão em livro, arma-se para a empresa que o absorve, consulta autores, testemunhas, compêndios, faz notas, elabora um andaime enorme para a sua construção, refaz a sua cultura, preenche os vazios de seus conhecimentos especializados, procura compreender uma série de aspectos. *Os Sertões* têm uma história. São, na verdade, obra difícil, elaborada com lentidão, guardando uma finalidade à história. No libelo, justo em seu conjunto, haverá vítimas injustiçadas" (grifo no original)[25].

Entretanto, os conceitos e categorias fundamentais assimilados por Euclides estavam marcados por valores ideológicos que refletiam a visão de mundo etnocêntrica dos contextos culturais de origem. Inclusive a inicipiente produção científica que se realizava no Brasil reproduzia os horizontes etnocêntricos contidos nos pacotes teóricos importados. Assim é que Euclides aceitava como postulado verdadeiro o ponto de partida de Gumplowicz, que atribuía à "luta de raças" o papel de "força motriz da história", identificando "luta de classe" com "luta de raças", ou seja, dando continuidade e um novo sentido ao mito marxista da "luta de classes" a fim de justificar a dominação de elites políticas que seriam concomitantemente, como raça, os mais aptos, no sentido darwinista, de "Kampf ums Leben" (luta pela vida).[26]

A preparação do *Diário de uma Expedição* resultou certamente em uma obra notável, em que a criação literária se baseava na construção científica; em *Os Sertões* verifica-se que a perspectiva científica permeia cada linha e mostra o encantamento romântico de Euclides pelo país e sua paisagem: "A introdução do *espírito científico* na literatura histórica, 'o colorido romântico' que ele deu, talvez sem querer, a todas as suas grandes páginas, sintonizando-as com o meio intelectual, a 'identificação do escritor com a natureza', cujos acidentes ele estava perfeitamente bem preparado para entender, são parâmetros da grande figura" (grifo nosso)[27]. Não se poderia negar contudo que, através da influência social-darwinista sobre o pensamento de Euclides, popularizou-se uma série de preconceitos em relação à mestiçagem, preconceitos de fundo autoritário e aristocrático em relação ao próprio povo.[28]

A MENSAGEM: Autonomia e Consciência Crítica

Não obstante, "Euclides da Cunha devia ser o primeiro, entre nós, a lançar as bases de uma verdadeira alforria intelectual", segundo Sodré, que acrescentava: "foi o primeiro a colocar em equação os problemas da terra e do homem".[29] Euclides da Cunha foi considerado, com razão, ao lado de Sílvio Romero e Alberto Torres, como um dos "três maiores pensadores que o Brasil possuiu"[30]. Roquette-Pinto, anteviu providencialmente a importância transcendental de *Os Sertões*, a extraordinária obra de Euclides, "o grande livro nacional; o que *D. Quixote* é para a Espanha ou *Os Lusíadas* para Portugal; o livro em que a raça encontra a floração das suas qualidades, o espinheiral dos povos".[31]

Se de um lado não se pode negar a criatividade e o valor de Euclides; é preciso admitir, de outro lado, que *Os Sertões* pressupõem a existência de transformações estruturais profundas da sociedade brasi-

leira, ou seja, de um crescimento industrial já em curso desde as duas últimas décadas do século XIX.[32]

Euclides pode ser considerado um intelectual iracundo[33], que esteve em busca obstinada das causas objetivas dos mais candentes problemas nacionais, contribuindo, dessa forma, para a elaboração de uma "consciência crítica" brasileira, premissa *sine qua non* para o surgimento de um autêntico autoconhecimento – momento nodal de um processo de ruptura com um eu cognitivo situado fora do espaço e do tempo nacionais. Tratava-se de dar um basta à subserviência de uma elite intelectual alienada, herodizinada, colonizada de corpo e alma:

> Pensamos demasiado em francês, em alemão, ou mesmo em português. Vivemos em pleno *colonato espiritual*, quase um século após a autonomia política. Desde a construção das frases ao seriar as idéias, respeitamos em excesso os preceitos das culturas exóticas, que nos deslumbram – e formamos singulares estados de consciência, *a priori, cegos aos quadros reais de nossa vida*, por maneira que o próprio caráter desaparece-nos, folheado de outros atributos que lhe truncam, ou amortecem, as arestas originárias.
> O que se diz escritor entre nós, não é um espírito a robustecer-se ante a sugestão vivificante dos materiais objetivos, que o rodeiam senão a inteligência que se atura em uma dissimulação sistematizada. Institui-se uma sorte de *mimetismo psíquico nessa covardia de nos forrarmos, pela semelhança externa, aos povos que nos intimidam e nos encantam*. De modo que versando as nossas cousas, nos salteia o preconceito de sermos o mesmo brasileiro que nos for possível. E traduzimos eruditamente, em português, deslembrando-nos que o nosso orgulho máximo deverá consistir em que ao português lhe custasse a traduzir-nos, lendo-nos na mesma língua" (grifo nosso)[34].

Euclides não só lançou as bases geopolíticas de uma visão brasileira de mundo, mas foi o primeiro pensador brasileiro a representar conceitualmente a *relação total entre espaço, homem e luta enquanto elementos indissolúveis e irredutíveis da formação nacional*. Esta totalidade simbólica é um arquétipo, uma geometria de símbolos, como diz Octávio Paz, no *Labirinto da Solidão*.

A influência do materialismo geográfico de Buckle sobre Euclides foi considerável (do mesmo modo que sobre Sílvio Homero, diga-se de passagem). Se bem que não tenham faltado observações críticas[35] ao autor inglês, mantinha uma certa tendência a explicar as desigualdades e disparidades do desenvolvimento regional em função de uma postura determinista. Por exemplo, as profundas desigualdades entre o norte e o sul explicar-se-iam pelo fato de "que o filho do norte não tinha um meio físico que o blindasse de igual soma de energias".[36] Um outro exemplo refere-se a um pretenso "conflito inevitável"[37] entre o Peru e o Brasil, em virtude de um imperativo de ordem geográfica.

Intuitivamente e não como decorrência de uma crença inquebrantável no determinismo geográfico, Euclides percebera que se pro-

cessava um deslocamento do centro geo-estratégico do poder mundial para o Pacífico,[38] o que implicava a projeção política de poderes nacionais emergentes. Neste contexto, o expansionismo norte-americano era para Euclides, em consonância com as teorias de Ratzel, um processo natural, decorrente de uma prática política imperialista.[39]

Aos fundamentos geográficos da história de Hegel, Euclides ousava acrescentar uma nova categoria, o sertão, uma região que varia da condição de um vale fértil na estação das chuvas até converter-se em um deserto, durante a seca.[40] Euclides é, em nossa opinião, o verdadeiro precursor da moderna geopolítica brasileira e também um dos mais importantes estímulos à formação de uma corrente nacionalista autoritária. Sua influência se faz sentir na configuração de uma *inteligência armada* e no âmbito de várias correntes do movimento modernista. Neste sentido cabe mencionar o papel central atribuído por Plínio Salgado ao caboclo braslieiro na nova vida, o que representa de certa forma uma correção do racismo peculiar à ideologia fascista; aliás, o chege integralista, reconhecia explicitamente que se tornara consciente de sua missão política devido ao estudo sistemático das obras de Euclides, Alberto Torres e Oliveira Vianna.[41] Além disto, cumpre notar que a obra de Euclides contribuiu de modo decisivo para despertar as atenções da intelectualidade para a realidade do interior, comprometendo-a com o drama do homem abandonado e perdido na dispersão do espaço distante do litoral. A obra de Euclides é um marco fundamental no processo de definição político do homem e do espaço brasileiro. Guerreiro Ramos salientou o significado da definição do "espaço brasileiro",[42] na medida em que isto implica a decisão de realizar um projeto nacional coletivo, a fim de plasmar um sentido de vida histórico-existencial, com base na relação simbólico-estrutural do espaço com a ação.

O *nacionalismo jacobino* de Euclides manifestava-se decididamente contra qualquer forma de conciliação com as tentativas de imitação dos padrões culturais estrangeiros, não aceitava a submissão intelectual ostensiva ou disfarçada à civilização estrangeira: "Ao patriotismo diferenciado alia-se, pior, o cosmopolitismo – essa espécie de *regime colonial do espírito que transforma o filho de um país em emigrado virtual, vivendo, estéril, no ambiente fictício de uma civilização de empréstimo*" (grifo nosso)[42]. É com espírito patriótico que via em Canudos uma *ameaça à segurança nacional*. Esta ameaça não consistia propriamente na luta armada contra o Exército nacional, mas sim no atraso, no isolamento em que se encontrava a população do interior do país, na falta de integração nacional como também na absoluta insuficiência do Exército. Sem dúvida, o sertanejo, identificado e protegido pela natureza agreste, transformava-se também em ameaça militar, na qualidade de guerrilheiro, que consciente de sua própria fraqueza é,

por isto mesmo forte a ponto de, em sua fuga permanente, derrotar o Exército.[44]

O Exército, por sua vez, era obrigado a reconhecer em sua força justamente a sua fraqueza: "Batem-no o homem e a terra" (p. 216). A reação do sertanejo seria uma consequência natural, uma resposta à sociedade que sempre o havia rejeitado e marginalizado e que agora, através da violência das armas queria obrigá-lo a submeter-se, destruindo-o.[45] A vitória militar sobre Canudos, que era uma verdadeira fortaleza natural, descoberta por "algum Vauban inculto" (p. 167), foi entretanto uma vitória extremamente precária, pois ficara claro que o Exército era mais que deficiente, praticamente uma ficção: "Não tínhamos exército" (p. 321), afirmava revoltado Euclides da Cunha. "Faltava tudo. Não havia serviço de fornecimento organizado, de sorte que em uma base de operações provisória, presa ao litoral por uma estrada de ferro, foi impossível conseguir-se um depósito de víveres. Não havia um serviço de transporte suficiente para cerca de cem toneladas de munições de guerra" (p. 331). No que concerne à tropa a situação não era menos deplorável: "Por fim não havia soldados: Os carregadores de armas, que por ali desembarcavam, não vinham dos polígonos de tiro, ou campos de manobra. Os batalhões chegavam, alguns desfalcados, menores que companhias, com o armamento estragado e carecendo das noções táticas mais simples. Era preciso completá-los, armá-los, vesti-los, municiá-los, adestrá-los e instruí-los" (p. 331).[46]

É bastante revelador que faltasse às tropas o apoio logístico necessário, bem como uma concepção tática adequada à guerra de guerrilhas. Em um terreno impróprio a artilharia convertia-se em verdadeiros "elefantes de Pirro" (p. 360), ou seja, os símbolos do progresso, os pesados canhões Krupp e Withworth de nada valiam. As sucessivas derrotas, que se atribuíam mentirosamente à excelente qualidade das armas do "exército inimigo", transformavam a guerra em uma questão de vida ou morte da República, ameaçada pela pseudo-subversão monarquista. Eduardo Prado, que nunca escondera suas convicções anti-republicanas e monarquistas, diagnosticava a situação com bastante perspicácia e mostrava que, de fato fora a própria República a responsável direta pela desorganização do Exército e, conseqüentemente, da capacidade de salvaguardar a defesa nacional.[47]

O trauma experimentado diante de um "inimigo" andrajoso, calou fundo na consciência política do Exército e aprofundou o cisma existente entre o governo e a corporação militar. A fase de agitações culmina com um atentado malsucedido à vida de Prudente de Morais, responsável pela política da divisão interna das Forças Armadas, e redunda em uma crise de identidade profunda do Exército. Esta crise de identidade, junto com uma série de razões de ordem estrutural, criaram

condições para descentralizar o poder nacional em benefício das oligarquias locais.[48]

Mas a tragédia de Canudos fornecera aos futuros "profetas armados", negativamente, a consciência de uma missão histórica de redenção nacional consubstanciada na manutenção da ordem interna, na garantia da defesa nacional, na promoção da integração do país através da assimilação da ciência e da técnica modernas. A longeva geração tenentista ver-se-ia diante da tarefa de modernizar o país a qualquer preço, mediante uma grande obra de engenharia capaz de perpetuar demonstrativamente o domínio da ciência e da técnica, as quais se constituem nos fundamentos últimos da modernidade. O desafio civilizatório foi equacionado pela "Intelligentsia" político-militar em termos puramente logísticos, a fim de conquistar pelas armas do progresso o espaço e o tempo que resistem à evolução, segundo os cânones positivistas.

Os algoritmos, os postulados e axiomas elaborados por Euclides da Cunha não evidenciam o rigor do geômetra grego, contudo revelam uma profunda eficácia simbólica no processo de estruturação do discurso da modernização nacional. A compreensão da necessidade imperativa de desparoquializar e romper o isolamento do brasileiro do interior representou um passo decisivo no sentido de buscar racionalmente integrá-lo não apenas no plano nacional, mas, sobretudo enquanto "homem da modernidade". À idéia da modernidade, no plano da política, corresponde o conceito científico de democracia, a qual transcende o âmbito real dos sistemas e formas de governo, bem como os limites dos partidos, pois "forma-se um democrata como se faz um geômetra, pela observação e pelo estudo". O conceito de democracia corresponde portanto ao reconhecimento de um sentido pedagógico imanente, pautado na tolerância e na racionalidade, de modo que "o republicano não venverá – convencerá". Assim, ao invés de enviar os adversários "à guilhotina, mandá-los-á à escola".[50]

A autonomia nacional pressupõe a assunção de uma consciência crítica atuante e apta a provocar mudanças essenciais de hábitos e padrões cognitivos, os quais bloqueiam o processo de superação do medo de situações novas e desconhecidas. Efetivamente não é a rotina, a repetição quotidiana de comportamentos e expectativas tradicionais, que ameaçam e inquietam, mas sim a emergência de novos horizontes e níveis de desenvolvimento e progresso. "Não é o bárbaro que nos ameaça, é a civilização que nos apavora".[51] Diante dos "perigos" estrangeiros, consubstanciados em práticas imperialistas, a questão real, no fim do século passado, já não era, no tocante à expansão norte-americana, um imperativo geográfico e sim de ordem competitiva no plano econômico-industrial e das finanças. O verdadeiro perigo deveria ser localizado internamente, na crise de um sistema que compromete a solidariedade,

os valores e as tradições imprescindíveis para garantir e consolidar a realização do destino nacional.[52]

Finalmente, a essência da obra de Euclides reside na capacidade de equacionar as diferenças e singularidades sócio-culturais, configuradas em dimensões espacio-temporais plurais, sem romper seu compromisso com a verdade, á beleza e a justiça. O teorema de *Os Sertões* desdobra-se epigonalmente como infraestrutura conceitual e inaugura a percepção estética de uma tragédia monumental que se reproduz pela inércia própria à segmentação, à negação e à exclusão radical dos conflitos e diferenças cristalizados no espaço e no tempo. Parafraseando Euclides, poder-se-ia ampliar Canudos e perguntar com ironia se o país "não se rendeu" ou "resistiu até o esgotamento completo"... (p. 541).*

Notas

1 Freyre, Gilberto: *Perfil de Euclides e outros Perfis*. Rio de Janeiro 1944, p. 62.

2 Ritmicamente, *Os Sertões* se assemelham à rapsódia, pois as distinções dos tempos em desenvolvimento sucessivo é evidente: "O *allegro* ('Terra'), o *andante* ('O Homem'), o *Scherzo* e o *presto* ('A Luta')" (Batista, Juarez da Gama: "O Real como Ficção em Euclides da Cunha", João Pessoa, 1967, p. 127).

3 Romero, Sílvio: História da Literatura Brasileira, Rio de Janeiro v. 1, p. 59.

4 Morais, Evaristo de: *Da Monarquia para a República* (1870-1889), Rio de Janeiro p. 29, citado por Sílvio Rabelo, em *Euclides da Cunha*, Rio de Janeiro 1947, p. 311.

5 Rosa, Virgínio Santa: *O Sentido do Tenentismo*, Rio de Janeiro 1933, p. 14.

6 Rabelo, Sílvio: *Euclides da Cunha*, op. cit., p. 54.

7 Rabelo, Sílvio, op. cit.; Pontes, Eloy: *A Vida Dramática de Euclides da Cunha*. São Paulo, 1940; Venâncio Filho, Francisco: *A Glória de Euclides da Cunha*, São Paulo, 1940; Venâncio Filho, Francisco *Euclides da Cunha e seus amigos*, São Paulo, 1938.

8 O movimento messiânico de Canudos, sob a liderança carismática de Antonio Vicente Mendes Maciel foi expressão da extrema pobreza das masssas rurais em luta armada contra os potentados latifundiários, e não simplesmente uma consequência de fanatismo religioso ou apenas mais um atoa de banditismo rural (cf. Facó, Rui *Cangaceiros e Fanáticos*, Rio de Janeiro, 1963; Cava, Ralph Della. Brazilian Messianism and National Institutions: A Reappraisal of Canudos and Joaseiro. *Hispanic American Research Review, 48, agosto, 1968, p. 402-420. Ràmos, Jovelino P.: Intepretando o Fenômeno de Canudos. Luso Brasilian Review, 9*. 1, 1974, p. 65-83; Souza, Amaury de: "The Cangaço and the Politics of of Violence in Northeast Brazil", in: *Protest and resistance in Angola and Brazil: comparative studies*, Ronald H. Chilcote (ed.), Berkeley, 1972, p. 109-131. No perfil de Antonio Conselheiro traçado por Euclides era evidenciada a relação entre a personalidade messiânica do "gnóstico bronco" (a quem aplicara "o conceito de paranóia de TANZI e RIVA") com o meio ecológico-cultural, bem como procurava, explicar as causas das guerras de famílias, fenômeno característico das sociedades arcáicas do sertão nordestino (cf. *Os Sertões*, op. cit., p. 131-159.

---

* Artigo recebido em março de 1990.

9 Cunha, Euclides da: *Canudos – Diário de uma expedição*, Rio de Janeiro 1939, p. 140-143.
10 *Os Sertões*, op. cit., p. 181-184.
11 *Canudos*, op. cit., p. 51.
12 Euclides tinha opinião negativa quanto a Floriano (cf. Cunha, Euclides da: "O Marechal de Ferro" e "A Esfinge", in: *Contraste e Confrontos*, Porto, 1941. Isso seria consequência de ressentimentos pessoais, o que teria condicionado a incompreensão do papel político de Floriano (cf. Sodré, Nelson Werneck: *A Ideologia do Colonialismo, seus reflexos no Pensamento Brasileiro*, Rio de Janeiro, 1961, p. 126-143 ss.
13 Ver Tabela in: Coelho, Edmundo Campos: *Em busca de identidade: O Exército e a política na sociedade brasileira*, Rio de Janeiro 1976, p. 52, ver outros dados in: Hahner, June E.: *Relações entre Civis e Militares no Brasil* (1889-1898), São Paulo, 1975, p. 99.

Abstract

Euclides theorem of modernization and the construction of man and political space in Brazil.

The text seeks to understand the role of Euclides da Cunha as a pioneering thinker about the contradictions of "brasilidade" specially regarding the opposite binominal authonomy – authenticity versus cosmopolitanism-progress. On the other hand it's to understand that the same over mencioned contradictions are already active in Euclides' work itself because the epistemological relation between the theoretical premise – tributary to the social-darwinism of lat century – and the singularity of the reality to be graped.

Rèsumé

Le thèorème de la modernisation chez Euclides da cunha et al construction de l'home et de l'espace politique brésilien.

Ce texte s'efforce de comprendre quel à été le rôle de Euclides da Cunha en tant que l'un des premiers penseurs des contradictions de la "brasilidade", et cela plus spécifiquement à partir des oppositions suivantes: autonomie – autenticité versus cosmopolitisme – progrès. D'autre part, on s'aperçoit que ces mêmes contradictions sont presentés dans la propre oeuvre de cet auteur au travers de la relation entre le point de départ theorique – qui dépend du darwinisme social européen du XIX ème siècle – et les particularités de la réalité étudiée.

NOTAS DE PESQUISA

CONDIÇÕES SOCIAIS DE PRODUÇÃO DO CONHECIMENTO

*Ana Maria Fernandes**
*João Gabriel Lima Cruz Teixeira***
*Fernanda Sobral****

Justificativa do projeto

O Departamento de Sociologia da Universidade de Brasília mantém curso de Mestrado desde 1970 e de Doutorado a partir de 1983, quando foi criada a área de concentração sobre Estado e Sociedade. Em 1988, o doutorado foi expandido com a incorporação da área de concentração "Estudos Comparativos sobre a América Latina e o Caribe" em convênio com a Faculdade Latino-Americana de Ciências Sociais (FLACSO).

O Departamento possui atualmente 154 alunos em seus cursos de graduação. O Programa de Mestrado conta com 30 alunos e o Doutorado com 27 alunos. Cento e cinco alunos já defenderam tese na pós-graduação (100 no mestrado e 5 no doutorado) considerada nível "A" pela Avaliação Acadêmica e Científica da CAPES. Na verdade, o programa de Doutorado é classificado como o único de nível "A+" entre os existentes atualmente no país e algumas das teses de docentes e discentes do Departamento já foram premiadas em concursos nacionais promovidos pela ANPOCS e SOBER.

Os programas do Departamento são organizados segundo linhas de pesquisa das quais participam professores e alunos dos três níveis de ensino, através da realização de grandes projetos de pesquisa. Entre as linhas destacam-se atualmente a de Sociologia Rural, Sociologia da Ciência e Tecnologia, Sociologia da Cultura e Sociologia Política que contam com o maior número de teses defendidas ou em elaboração.

---

* Professora do Departamento de Sociologia e Coordenadora do Núcleo de Política Científica e Tecnológica, da Universidade de Brasília.
** Professor e Chefe do Departamento de Sociologia da Universidade de Brasília.
*** Professora do Departamento de Sociologia.

O Departamento mantém atualmente duas publicações periódicas onde a sua produção científica é divulgada: 1 – *Série Sociologia* (com 82 títulos publicados) e 2 – Revista *Sociedade e Estado* (com 6 números impressos). Uma avaliação desses periódicos demonstra que as condições da produção científica na área de sociologia têm sido uma preocupação freqüente dos pesquisadores, além da análise sobre os rumos do desenvolvimento da política científica e tecnológica no país. Esta preocupação, aliás, também se encontra presente no bojo de uma série de projetos de pesquisa já desenvolvidos e em desenvolvimento no Departamento, onde se constitui, assim, uma massa crítica considerável formada por um grupo de professores qualificados (quase todos são doutores formados em universidades brasileiras, americanas e européias) e alunos que lhe configuram o *status* de centro de excelência das Ciências Sociais no Brasil.

Além disso, uma série de disciplinas com conteúdo decorrentes dessas experiências vêm sendo oferecidas com regularidade, notadamente na pós-graduação, formando-se um grupo de cientistas sociais extremamente produtivo e que tem se tornado hegemônico no Núcleo de Política Científica e Tecnológica (NPCT) da UnB, existente desde 1983, onde os temas pertinentes são examinados sob a ótica de interdisciplinaridade.

Não fosse apenas pela relevância do tema na produção da sociologia do conhecimento, o envolvimento dos pesquisadores do Departamento de Sociologia num estudo longitudinal sobre as condições sociais da produção do conhecimento, justifica-se sobretudo pela influência que o mesmo exerceu na formação do Departamento enquanto centro de pesquisa respeitável no país. Por outro lado, esse desenvolvimento também será um oportunidade de tentar preencher lacuna significativa existente na análise da produção científica através do exame do entrelaçamento dos enfoques epistemológico e sociológico, o que permitirá também um trabalho interdisciplinar de qualidade.

O objeto da pesquisa e suas dimensões de análise

A análise de possíveis articulações entre o campo do conhecimento e o campo do poder já é tradição nos estudos da Sociologia da Ciência e da Sociologia do Conhecimento. Entretanto, deve-se ampliar este tipo de abordagem, a partir da idéia de que o campo de poder que condiciona o processo de conhecimento não se limita apenas ao jogo das forças econômicas, políticas e sociais mas também às forças que se localizam no próprio campo do conhecimento. Admite-se, assim, que há um campo de poder interno e um externo ao processo do conhecimento.

Daí ser a intenção desse projeto de pesquisa analisar as condições

sociais de produção do conhecimento científico e tecnológico segundo suas dimensões:

a) condições ao nível do próprio conhecimento, procurando verificar como determinadas características do espaço epistêmico interferem na produção científica e tecnológica;

b) Condições ao nível sócio-institucional, procurando caracterizar os principais agentes de produção desse conhecimento.

Na primeira dimensão de análise, procurar-se-á verificar, na última década e nas áreas escolhidas para estudo (Sociologia, Economia e Biologia Molecular), alguns aspectos relevantes:

– condições de estabelecimento da formação discursiva própria aos agentes sociais aí envolvidos, procurando caracterizar os objetos eleitos como motivação para a formação dos enunciados, as modalidades da enunciação, os conceitos e critérios mais utilizados, as escolhas temáticas, as quais estruturam um conjunto de enunciados sobre a positividade de cada campo disciplinar;

– o modo de constituição da identidade social do cientista e diferentes representações sobre o processo de produção do conhecimento;

– posição de hegemonia ou não da referida ciência em relação ao campo do conhecimento mais geral e à área de conhecimento na qual está incluída (Ciências Humanas, Ciências da Vida, etc.);

– a sua interdependência com outras ciências e tecnologias;

– os principais padrões e normas de comportamento da comunidade científica/tecnológica;

– a existência ou não de determinados paradigmas orientadores;

– a condição de hegemonia de alguns paradigmas;

– a possibilidade de conflitos entre paradigmas ou de crises no interior dos paradigmas.

As condições internas ao próprio campo de conhecimento serão analisados predominantemente através dos discursos produzidos pelos agentes em torno das questões em pauta, dos padrões e normas de comportamento da comunidade científica (*ethos* científico fundamental, segundo Merton) e dos paradigmas (na visão de Kuhn) na medida em que esses aspectos circunscrevem o campo de possibilidade do conhecimento. O paradigma identifica os problemas e os caminhos de investigação, ou seja, dá o espaço de verdade compartilhado pela comunidade científica. Por outro lado, conflitos entre paradigmas e crises no interior de determinados paradigmas podem resultar em rupturas e avanços no processo de conhecimento.

Os agentes sócio-institucionais de produção do conhecimento serão considerados e caracterizados em níveis variados de amplitude:

a) *no nível mais geral:*

– o modelo de desenvolvimento econômico e político brasilei-

ro e suas transformações ocorridas na última década: suas implicações no processo de produção do conhecimento, enfocando sobretudo questões como a transição política, a intervenção do Estado, a internacionalização da estrutura produtiva, etc.;

b) *no nível intermediário:*
- as políticas estatais para o desenvolvimento científico e tecnológico em geral e especificamente para as áreas de conhecimento analisadas, incluindo as políticas de formação de recursos humanos;
- o processo de definição de prioridades de pesquisa e de distribuição de recursos financeiros para as áreas em estudo, procurando verificar o nível de participação da comunidade científica e de outras categorias sociais (por exemplo, tecnoburocracia, empresários, etc.) nesse processo decisório;

c) *no nível específico:*
- principais instituições públicas e privadas executoras de pesquisa nas áreas de estudo;
- principais fontes de financiamento públicas e privadas, nacionais e internacionais;
- principais entraves burocráticos no desenvolvimento da pesquisa;
- programas de pós-graduação existentes, número de bolsistas no exterior e no país;
- número, qualificação e produção dos pesquisadores nas áreas de estudo;
- distribuição dos recursos financeiros;
- recursos materiais (equipamentos, laboratórios, bibliotecas);
- mecanismos de divulgação da produção (congressos, seminários, publicações científicas e não científicas);
- organização interna dos campos científicos considerados, isto é, as regras e normas que organizam a prática profissional dos grupos responsáveis pela produção do conhecimento.

Bourdieu, no seu estudo do campo científico, também procura reunir uma análise interna do sistema de relações simbólicas a uma análise sociológica do sistema de relações sociais de produção, circulação e consumo de bens simbólicos, tal como refere a citação a seguir:

"Ao ignorar os sistemas sociais nos quais foram produzidos e utilizados os sistemas simbólicos..., e ao dissociar as estruturas das funções sociais passadas ou presentes para as quais e pelas quais tais estruturas foram produzidas e reproduzidas, a interpretação estritamente

interna corre o risco, no melhor dos casos, de assumir uma função ideológica ao dar crédito à ideologia propriamente intelectual da neutralidade ideológica do intelectual e de suas produções". (Bourdieu, 1982: 173).

Outrossim, para os objetivos deste projeto, a importância de examinar as condições internas e externas da produção do conhecimento está diretamente vinculada à análise das possibildiades e limites do avanço científico e tecnológico no país e do modelo de desenvolvimento brasileiro. Estudos recentes sobre países avançados e NPIs têm revelado como políticas e práticas científicas e tecnológicas tiveram e estão tendo um papel preponderante na inserção desses países no sistema internacional.

É nesse sentido que se orientam nossas opções quanto ao universo de análise e a seleção de áreas do conhecimento que sejam significativas no contexto do desenvolvimento econômico, social e político.

O foco do projeto dirige-se, portanto, ao período mais recente no Brasil (última década) e privilegia três áreas do conhecimento.

1. A biologia é, segundo os estudiosos contemporâneos da ciência moderna, a ciência hegemônica do nosso tempo. Tem tido um desenvolvimento rápido e abrangente, com impactos sociais e econômicos importantes, especialmente nas ciências da saúde e na agricultura. Na sua expansão, gerou diversas subáreas e interfaces com outras áreas científicas. Por ser a de maior impacto e de maior número de inovações significativas, foi escolhida a Biologia Molecular.

2. A Sociologia, além de ser a área de atuação da equipe de pesquisa, por suas características pode ajudar a demonstrar as prioridades de uma política científica e de um modelo de desenvolvimento (do ponto de vista das condições externas mencionadas anteriormente) e as contradições no nível epistemológico geradas por suas próprisa características em um país em desenvolvimento (condições internas).

3. As ciências econômicas são as que maior influência têm tido no contexto social brasileiro, junto com grande impacto na conjuntura política. Gera-se, assim, uma categoria de profissionais com poder político acrescido e enorme influência sobre a opinião pública. Talvez constitua o caso em que mais se evidencia a relação saber/poder, dado o momento histórico específico. (Brasil, 80-90).

Comentário Bibliográfico

A bibliografia existente sobre o tema e listada no projeto revela contribuições importantes e lacunas instigantes.

As contribuições mais sólidas são as que fornecem o balisamento teórico geral tanto no que se refere aos condicionantes internos (Kuhn,

bourdieu, Foucault, etc.) quanto aos fatores externos da produção científica (Habermas, Coriat, Morin, Salomon).

A bibliografia sobre a ciência no Brasil compõe-se predominantemente de estudos históricos (e.g. Schwartzman) e críticas e diagnósticos das políticas de C&T e do desenvolvimento científico no Brasil.

O que nos estimula à pesquisa na direção proposta é, entre outros motivos citados no projeto, a constatação de lacunas no que diz respeito ao estudo das condições internas da produção da ciência, e análises atuais – e atualizadas – de suas condições externas e à interação entre esses dois níveis.

No Brasil, alguns trabalhos interessantes têm sido realizados na UNICAMP (mais sobre os aspectos externos), no CPCT/CNPq (especialmente estudos comparativos de PCT de outros países), infelizmente extinto, no IPEA (mais sobre os impactos sociais do desenvolvimento tecnológico) e no IDESP (mapeamento histórico do desenvolvimento das Ciências Sociais no Brasil), entre outros.

Teses e pesquisas realizadas no âmbito da linha de pesquisa em Ciência e Tecnologia do Departamento de Sociologia da UnB têm caminhado na direção proposta neste projeto, mas se trata de um conjunto de estudos pontuais sobre, por exemplo, a produção de conhecimentos em tecnologia, políticas recentes de C&T, a Comunidade Científica brasileira e sua participação em PCT.

Quanto às três áreas do conhecimento escolhidas para esta pesquisa, já existem alguns trabalhos no Departamento de Sociologia que atestam o interesse e a familiaridade com o tema, tanto no caso da Sociologia (Figueiredo, 1987; Maciel: 1985; 1986, 1987) quanto no caso da Biologia (Marinho, 1990; Trigueiro, 1987 e 1990).

Outra lacuna constatada, e que pretendemos preencher, diz respeito ao estudo da produção de conhecimento na área de economia no Brasil.

A produção mais inovadora e interessante atualmente no nível internacional poderá ser dividida, *grosso modo*, em duas grandes tendências: uma que vai se aproximando mais da filosofia da ciência e da epistemologia (Main, Santos, Serres etc.) e outra mais preocupada com as conexões entre Ciência, Tecnologia e processo produtivo. Esta última divide-se, por sua vez, em dois grupos distintos; um representado pelo SPRU (Science Policy Research Unit) da Universidade de Sussex (Perez, Dosi, Freeman) e outro pelos pesquisadores da chamada Escola da Regulação (CEPREMAP, Paris) com Coriat, Lipietz e Boyer.

A maior ênfase na cientometria e descrições quantitativas de alguns pesquisadores do SPRU não parece ser adequada ao trabalho que pretendemos desenvolver, pois este requer uma abordagem em profundidade, e mais qualitativa. A linha do CEPREMAP tem interesse para nós na medida em que enfoca condicionantes externos ao desenvolvi-

mento científico mas, por ser quase que exclusivamente uma abordagem econômica, exige uma parte de análise sócio-política, para a qual Salomon e Morin sugerem algumas pistas.

Diante desse quadro, consideramos que a equipe de pesquisa deste projeto terá que abrir e trilhar caminhos próprios, a partir do seu trabalho na Universidade de Brasília incorporando algumas das indicações teóricas sugeridas acima.

Metodologia

A metodologia será executada em três fases, que implicam diferentes procedimentos de investigação e visam buscar elementos para a análise das condições sociais de produção do conhecimento em duas dimensões: condições internas e condições externas.

Numa primeira etapa será realizada pesquisa bibliográfica com vistas ao levantamento e análise detalhada dos estudos já existentes, sobre as condições internas de produção do conhecimento nas áreas escolhidas. Sendo assim, é importante verificar como se organiza o campo intelectual próprio a cada uma das áreas consideradas, ou seja, como é constituído "o princípio gerador e unificador do conjunto das práticas e das ideologias características de um grupo de agentes". (BOURDIEU. 1974: 191). Esperamos nessa fase ter uma idéia geral da disciplina, dos seus paradigmas, da sua auto-imagem e da sua posição diante de outras disciplinas, assim como a construção da identidade dos cientistas. Poderemos também levantar estudos clássicos da Sociologia do Conhecimento e da Ciência referentes a outros países para estabelecermos comparações.

Em um segundo momento, através de pesquisa documental junto a Instituições e Órgãos específicos, serão coletadas informações relacionadas com alguns indicadores básicos da segunda dimensão (condições externas, ao nível sócio-institucional).

Os dados serão buscados, de acordo com os três níveis de classificação dos agentes sócio-institucionais, principalmente junto com as:

1. **Instituições de fomento:**
   - Instituições de fomento nacionais (CNPq, CAPES, FINEP, BNDES, etc.);
   - Instituições de fomento internacionais no Brasil (F. Ford, Fulbright, IDRC, IAF, etc.);
   - Instituições de fomento dos estados (FAPESP, FAPERJ, etc.)

   Dando ênfase para:

   Fontes de recursos (oraçamentários e outros)

- Prioridades na alocação de recursos
- Programas normais e especiais
- Critérios e sistemática de análise de propostas
- Locus institucional/autonomia.

2. Órgãos de formulação política em C&T:

- Secretaria de Ciência e Tecnologia
- CNPq

Dando ênfase às:

- Políticas explícitas
- Políticas implícitas

Particularmente no que se refere a formulações, proposições, áreas prioritárias para investimento e articulações inter-institucionais.

3. Centros de pesquisa não-universitários:

- Institutos (IUPERJ, Museu Nacional, Instituo Biológico).
- Centros de P&D das multinacionais
- Outras (EMBRAPA, Fiocruz, Butantã, etc.)
- Empresas privadas nacionais (BIOBRAS, LEIVAS LEITE, AGROCERES)

Dando ênfase para:

- Especialização em produto ou processo
- divisão da pesquisa básica e aplicada.
- Perfil dos pesquisadores, construção social de sua identidade.
- Critérios de seleção e formação de pesquisadores.
- Infraestrutura.
- Recursos financeiros (fonte, montante e prioridade na alocação, distribuição entre investimento e custeio.
- Principais pesquisas desenvolvidas e em desenvolvimento.

4. Centros universitários:

- Núcleos de pesquisa (UNICAMP, USP, UFRJ, UFPe, SERT/SC, etc.).
- Programas de pós-graduação.

Dando ênfase para:

- Especialização em produto ou processo
- divisão em pesquisa básica e aplicada.
- Perfil dos pesquisadores, construção social de sua identidade.
- Critérios de seleção e formação de pesquisadores.
- Infraestrutura.
- Recursos financeiros (fonte, montante, e prioridade na alocação entre investimento e custeio).

- Principais pesquisas desenvolvidas e em desenvolvimento.
- Principais representações e valores veiculados pelos cientistas de cada área.

Serão levantados também os dados secundários dos arquivos das Sociedades Científicas, das revistas especializadas de cada área e de revistas científicas de divulgação mais ampla (*Ciência* e *Cultura, Ciência Hoje* e *Revista Brasileira de Tecnologia,* por exemplo).

Por último, entendendo-se que a dinâmica do processo de construção do conhecimento, especialmente em suas condições internas e em seus aspectos subjetivos, não pode ser apreendida através dos dados obtidos nas duas primeiras fases da investigação, selecionaremos através do método Delphos (por indicação dos pares) os dez nomes considerados mais importantes de cada área para entrevistas, que nos fornecerão a história desse campo científico no Brasil, sua posição relativa às outras áreas de conhecimento, seus paradigmas, suas relações com outras ciências e tecnologias, enfim, observaremos o conjunto das representação do conhecimento, os valores, as regras e as normas de comportamento que estruturam e dão singularidade ao conjunto das práticas científicas em exame.

Ainda, para complementar o referencial empírico da pesquisa, no que diz respeito às condições externas (sócio-institucionais) de produção do conhecimento nas áreas específicas, serão enviados questionários, através das respectivas sociedades científicas, aos centros de pós-graduação, institutos e centros de pesquisa.

RESENHAS

CALLIGARIS, Contardo – *Hello Brasil! Notas de um psicanalista europeu viajando ao Brasil*. São Paulo: Escuta, 1991.

Roberto S.C. Moreira
Doutorando em Sociologia, UnB

Contardo Calligaris é psicanalista, de filiação lacaniana. Italiano de origem, trabalhava em Paris até que, em 1985, conheceu o Brasil, começando um processo de aproximação que o faria mudar-se para Porto Alegre em 1989. *Hello Brasil!* é, como indica o subtítulo, a reunião de suas notas de viagem pelo país, enquanto psicanalista e enquanto europeu. Estes dois atributos lhe qualificam a tarefa: Calligaris lança um olhar de estranho que estranha e com isto obtém pistas interessantes para explicações possíveis sobre a permanente questão da identidade brasileira.

A rigor, e de resto por expressa manifestação do autor, o livro insere-se na já longa tradição de cronistas que registraram suas impressões de viagens pelo Brasil. A novidade é que, não sendo um livro de psicanálise, usa o instrumental psicanalítico para explorar e refletir sobre uma realidade que sempre se apresenta como um enigma a ser decifrado. Por isso mesmo, de uma certa forma é de se lamentar que Calligaris tenha deliberado circunscrever seu livro nos limites do gênero "crônica de viagem", uma vez que o que suas observações têm de instigante – este o adjetivo que me parece melhor caracterizá-las – estaria a pedir trabalho de maior fôlego e sistematização.

Esta qualidade estimulante de *Hello Brasil!* talvez só possa ser devidamente apreendida e aproveitada se o leitor – principalmente o não-iniciado na seara psicanalítica – não opuser resistência prévia à abordagem utilizada. Dito de outra forma: que não se queira ler em chave de aferição da veracidade factual histórica ou sociológica *stricto sensu*, pois o livro torna-se ininteligível fora do contexto da teoria psicanalítica. Não se trata de querer que as reflexões produzidas por esta via de abordagem sejam pronta e alegremente adotadas como verdades científicas positivamente acabadas, pois que isto talvez não faça mesmo

parte de seu escopo. Daí que não faz sentido cobrar evidências históricas que comprovem suas metáforas explicativas. Basta considerá-las como tal: metáforas explicativas; e já se terá em mãos um poderoso instrumento para se fazer uma teoria crítica do social.

Como explica Calligaris, "a estrutura simbólica que nos faz sujeitos – por ser singular – não deixa de ser tomada em rede maior, cultural, que é privilegiadamente a rede que uma história nacional organiza" (p. 117). E assim se fere, pelo lado psicanalítico, o nó da relação indivíduo-sociedade, que, afinal, é o entroncamento gerador de grande parte das ciências sociais. Segundo o mesmo Calligaris, em outro texto, não existe uma psicanálise do individual e outra do social, uma vez que a singularidade individual "é sempre o efeito de uma rede discursiva, que é a rede mesma do coletivo".

Esta é, na verdade, a explicação dos objetivos da coleção intitulada "O Sexto Lobo – Clínica do Social", da qual *Hello Brasil!* faz parte. São esclarecedoras destes objetivos as citações retiradas de *Mal-estar na civilização* que servem de epígrafe à coleção. Trata-se, como se pode depreender, de retomar o "Freud sociológico", objeto de recente estudo do professor João Gabriel L.C. Teixeira, valendo lembrar ainda que outro participante do "Sexto Lobo", Jurandir Freire Costa, conseguiu grande repercussão há cerca de três anos com o texto "Narcisismo em Tempos Sombrios". Isto talvez demonstre que é chegada a "hora do lobo" neste Brasil esquecido de si mesmo.

É mesmo nesta direção que Calligaris aponta a possibilidade de uma saída para nossos tempos sombrios, ao dizer que é só do investimento cultural que se pode esperar a invenção de uma instância simbólica verdadeira "que permitiria a cada um finalmente *ser* e não *estar* brasileiro; e daria a 'brasileiro' uma significação definitivamente outra do que a proposta pelo colonizador" (p. 67).

No jargão psicanalítico, a patologia brasileira estaria nas dificuldades nacionais com a função paterna, efeito da situação colonial – "Qualquer país colonial deveria ser uma terra de eleição para a psicanálise" (p. 156) – que, tendo realizado uma fundação fracassada, não conseguiu instituir uma ordem simbólica sustentada pelo significante nacional. "O país não soube ser pai" (p. 21). Não se trata, esclarece Calligaris, da falta de sentimento patriótico, mas "de uma dificuldade relativa ao UM, ao qual uma nação refere os seus filhos, relativa ao significante nacional na sua história e na sua significação" (p. 15).

Daí a curiosa situação de "exclusão interna" dos brasileiros em relação à sua identidade nacional, a qual, de resto, tinha sido registrada por Sérgio Buarque de Hollanda, em 1936, ao dizer, em *Raízes do Brasil*, que "somos ainda hoje uns desterrados em nossa terra".

Mas, Calligaris diz também que não tem "qualquer sonho pós-he-

geliano de uma unidade que milagrosamente conciliaria os interesses particulares, soldando sociedade civil e sociedade política: o que uma fundação exitosa ofereceria eventualmente não e nada mais – e nada menos – que um significante que não implica paixão patriótica nenhuma, só uma referência simbólica para a lei que permitiria a convivência da comunidade" (p. 101).

De qualquer forma, ainda que sabidas as razões de formação histórica, uma pergunta permanece: por que deu no que deu? O que leva ao fracasso e não ao êxito de uma fundação? Para o autor, "que o UM nacional valha ou não como referência para todos, talvez dependa das condições de sua instituição. E no Brasil, ele parece ter sido proposto ao colono, não como valor simbólico onde ser reconhecido e se reconhecer, mas como marca de uma prepotência exploradora" (p. 32). Para Calligaris continua "parecendo decisivo, como uma mancha inapagável, o engano perpetrado ao colono", que se confirma na separação entre propriedade e posse da terra, característica da colonização brasileira.

Esta separação é exemplar das duas figuras de retórica ou posições subjetivas com as quais Calligaris trabalha, o colonizador e o colono: "o colonizador goza do poder da sua língua e do seu nome (usurpados) sobre a nova terra, e o colono – privado de nome, de título – chega na esperança de conquistar o nome trabalhando uma terra que ainda não é sua, na mesma medida em que ela ainda não permite que o colono seja dela. Então, a propriedade ao colonizador e a posse do colono" (p. 148). O resultado, passados quase quinhentos anos, é sofrermos todos de um aparentemente incurável complexo de colonizado, sempre tentando "acertar o passo", "pegar o bonde da história", "colocar as idéias no lugar".

Esta questão da autenticidade e da cópia em relação às antigas metrópoles ou ao Primeiro Mundo de hoje, no qual se deseja tanto entrar, comparece em Hello Brasil!, bem como quase todos os demais temas que reiteradamente povoam os estudos sobre a identidade brasileira: carnaval, jeitinho, malandragem, identidades regionais, preguiça, antropofagia, confusão entre esferas pública e privada, implantação da indústria cultural, papel dos intelectuais, etc. Nota-se a ausência das relegiões, o que teria sido um bom mote, freudianamente chancelado como importante.

Pena, como já ficou dito, que tudo se restrinja a "notas de viagem". Esta talvez a principal crítica ao trabalho de Contardo Calligaris, junto com outras mais ou menos óbvias, como um talvez inescapável etnocentrismo e uma compreensível concentração de atenção na parte sul do país.

Explicitando o meu "lugar de fala", para usar a expressão consagrada, de maneira talvez meio imprópria, ao ler *Hello Brasil!*, eu, como

brasileiro, me senti falado pelo outro que aqui veio me ver; como mineiro, ressenti da ausência da mineiridade; como neto de italianos, me achei capacitado a compreender melhor certas observações; e como sociólogo sequer psicanalisado, espero ter correspondido à perspectiva do diálogo interdisciplinar. Que *Hello Brasil!* por sua oportunidade no momento do país e por sua capacidade estimulante, sirva para que outros ou o próprio autor prossigam na tarefa predileta do pensamento nacional que é continuamente descobrir ou inventar o Brasil.

TEIXEIRA, João Gabriel Lima Cruz. *A teoria da sociedade em Freud.* São Paulo: EPU, 1991. (Temas básicos de sociologia e ciência política)

Maria Lúcia de Santana Braga
(Mestranda em Sociologia – UnB)

O diálogo entre as ciências sociais e a psicanálise tem se revelado difícil e pouco produtivo no Brasil. Basta revermos rapidamente as relações entre as duas disciplinas para constatarmos esse fato. Roger Bastide e Florestan Fernandes, nas décadas de 40 e 50, se propuseram a estreitar as relações entre as ciências sociais e a psicanálise. No entanto, a dimensão dessas tentativas ainda está para ser analisada.

Recentemente, já nos anos 80, as ciências sociais se voltaram para a reflexão sobre a sua própria produção e a sua relação com outras disciplinas científicas, entre estas a psicanálise. A redefinição sempre presente do objeto das ciências sociais vem remetendo a um diálogo mais constante com outras disciplinas.

Nesse contexto, é que se insere o estudo de João Gabriel Teixeira com a proposta de constituir uma sociologia freudiana objetivando a introdução da teoria psicanalítica nos currículos universitários, particularmente nas ciências sociais. Consiste em um estudo sistemático e comparativo das principais obras de Freud de caráter sociológico.

Procurando compreender categorias freudianas como complexo de Édipo, narcisismo, neuroses obsessivas e outras, o autor visa elaborar uma sociologia do inconsciente que possa estabelecer as relações entre ideologia e inconsciente. Para isso, a sociologia de Freud é dividida em três áreas: 1) Civilização, Religião e Sociedade; 2) Teoria da Vida Social em Grupo; e 3) A noção de Inconsciente. Através do estudo cronológico da obra de Freud, procedimento geralmente adotado, Teixeira aponta e discute uma série de heresias que constitui as bases da resistência em uma maior aceitação da psicanálise pelas ciências sociais.

A primeira heresia apontada na obra *Moral Sexual "Civilização" e Doenças Nervosas Modernas,* de 1908, consiste no fato de que todos ou quase todos os seres humanos são neuróticos pois a renúncia pulsional exigida pela civilização é possível apenas para uma minoria através da sublimação. O pessimismo inerente dessa afirmação cria uma resistência em encarar a tragédia humana, assim explicitada por Freud, por parte daqueles que acreditam na positividade da ciência.

A segunda heresia é estabelecida em *Idem e Tabu* (1912-13) onde Freud elabora uma hipótese fantástica para explicar a origem do totemismo, ou seja, a psicanálise propõe a existência de um princípio genético da vida em sociedade que mostra que a religião, a moral, a arte e a sociedade convergiram para a formação do complexo de Édipo. O parricídio original ficou inscrito na mente coletiva, propiciando um sentimento de culpa, o que cria também uma grande resistência pelo alcance da hipótese formulada.

Outra heresia freudiana analisada está presente em *Além do Princípio do Prazer,* de 1920, onde Freud procura explicar por que os pensamentos e ações dos indivíduos não constituem geralmente em fontes e veículos de prazer. Para Freud, a explicação pode ser encontrada quando pensamos que além da existência de pulsões de autopreservação os seres humanos também têm pulsões de morte que revelam o caráter destrutivo dos mesmos tantas vezes expressado na história humana, fato esse de difícil aceitação.

Outras heresias freudianas são apontadas por Teixeira em seu estudo. Em *O Mal-Estar da Civilização,* de 1929, considerado como o texto central da teoria sociológica de Freud, o objetivo é explicar o constante descontentamento ou infelicidade das pessoas nas sociedades civilizadas modernas. Os seres humanos utilizam diversos meios para alcançar alguma felicidade, mas poucos conseguem realizar a renúncia pulsional através de substitutos como a arte e a ciência, considerados por Freud os mais racionais para amenizarem o sofrimento humano.

Tendo em vista, ao analisar a obra sociológica de Freud, estabelecer relações entre as formas de pensar e agir e os fenômenos inconscientes, o autor conclui que apesar das dificuldades de caráter metodológico, provenientes da origem clínica, da matriz orgânica do pensamento social de Freud e ainda do uso freqüente de metáforas, a psicanálise se constitui como fonte de reflexão sobre a sociedade.

As ciências sociais com certeza não podem deixar de encarar o desafio de compreender e utilizar a psicanálise nesse momento de auto-análise e busca de novos caminhos, sob a pena de não se instrumentalizar adequadamente para a compreensão da sociedade.

MOSCOVICI, Serge – *A Máquina de fazer deuses*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1991.

Elvea Elena Jiménez M.
Doutorando em Sociologia, Flacso – UnB

A discussão sobre a explicação dos fenômenos sociais a partir de causas psicológicas e sociológicas é o tema central de Moscovici. O autor se remonta à teoria analítica para repensar os fenômenos sociais nos quais o homem tem estimulado realizações políticas, econômicas, religiosas e culturais, através das paixões e do caráter subjetivo. Esta linha é seguida por autores como Marcuse, Gerard, Gessain e Enriquez, entre outros.

Existe uma opinião comum que toma a sociologia como a rainha das explicações sociais e daí a censura que se faz aos elementos psíquicos, conhecidos como "psicologismos", que tanto embaraço causam à ciência. Para Moscovici as teorias sociológicas só descrevem e prescrevem, mas não explicam. Nesse caso as explicações seriam de ordem psicológica ou de ordem econômica e caberia uma possibilidade combinar ambas.

O importante é a força essencial do homem, traduzida em paixão, que vai em direção a seu objeto, chame-se carisma, sacrifício, efervescência, comunidade ou revolução. Para explicar o autor procura as raízes e faz um interessante levantamento sobre o significado da religião na origem da sociedade (baseia-se na obra de Durkheim), tomando como exemplo o Totemismo, que considera a natureza e o indivíduo como forças religiosas.

Para Moscovici interessa ressaltar com essa pesquisa que não existe sociedade sem religião. A sociedade sem religião foi imposta pela Revolução Francesa, mas a sociedade perdura por causa das crenças e dos ritos sagrados. Antes de ser um dogma, a religião é uma paixão e um ardor que reúne os fiéis. Não sendo assim, como se explicaria o fato de milhões de pessoas seguirem o Papa. Torna-se difícil eliminar o elemento "irracional". Nesse sentido, parece que a ciência ainda não tem conseguido "dispensar" os deuses e criar um substituto para a religião.

No entanto, assistimos à "morte de Deus" em duas etapas: colocando-o fora do mundo e dos negócios humanos, despojando-o de suas forças mágicas e da sua autoridade para que possamos "dominar o mundo e conduzir os negócios conforme nossa vontade"; logo em seguida surge a razão, o "desencantamento com o mundo", como expressa Weber.

Uma forma de abordar a questão do indivíduo na sociedade é

através da psicologia das massas desde o ponto de vista durkheimiano, que afirma que o indivíduo em grupo atua diferente do que faria se estivesse isolado; quando se associam, ou se combinam, transformam-se, invadidos pelas emoções. Para Durkheim, que inverte a psicologia das multidões, as massas são incapazes de criar na arte e no pensamento, mas são capazes de criação intelectual e religiosa, e de reunir um ideal. Moscovici concorda com esse ponto e agrega a "possessão" como o que produz no indivíduo a metamorfose do ser individual em ser coletivo. Também reúne, estimula e aproxima os desejos individuais das necessidades sociais que o mundo da razão distancia.

Um aspecto interessante é a observação do autor, coincidente com as conclusões decorrentes dos debates sobre a modernidade, sobre o que ele chama de "cultura da melancolia", característica das sociedades modernas resultantes da preocupação de secularizar as crenças, racionalizar a economia, a administração e o combate às emoções e as paixões por um interesse que conduz o indivíduo a uma vida egocêntrica e isolada. Estas considerações são colocadas com maior profundidade quando Moscovici aborda a racionalidade produzida pelo papel do dinheiro na sociedade atual, partindo da obra de Simmel, na qual uma troca da qualidade por quantidade (o que perfila a modernidade) tornando-a uma sociedade mais racional e moderna que, por sua vez, impõe um caráter impessoal às relações pessoais. O dinheiro cria uma "ambigüidade e uma violência particulares que impregnam o meio social inteiro". Mas esse assunto é colocado como uma forma de "participar da vida pública" e não como vontade de "se isolar e de se defender contra a invasão da vida privada".

Moscovici faz uma reintegração de Durkeim com respeito a sua posição "hostil" contra a psicologia. Durkheim sempre se esforçou por demonstrar que a sociedade é superior aos indivíduos que a integram e formam uma consciência coletiva, e interpretou o resultado externo unitário como resultado de "um processo psíquico unitário que se desenvolve na consciência coletiva objetiva". Opõe, assim, a sociologia à psicologia individual. "O todo da sociedade nem se reduz, nem se explica por sua partes", daí, a "realidade social ser irredutível à realidade psíquica".

No entanto, quando busca a dimensão psicológica, Moscovici encontra no próprio Durkheim uma equação da sociologia com a psicologia coletiva que Durkheim sempre teria procurado: uma psicologia que comporta sua visão total da sociedade. O autor afirma que o caminho para a sociedade lhe faz encontrar o caminho para a psicologia.

O outro autor do qual Moscovici retira elementos para as suas fundamentações psicológicas da sociologia é Max Weber. Analisa a *Ética Protestante*... como uma psicologia, de onde derivam importantes implicações sobre a complexidade psicológica da sociedade mo-

derna, na qual o homem deve renunciar a qualquer satisfação que vier da riqueza, da arte, dos sentidos, existindo apenas em função da sua profissão. Esse caráter de "sublimação" (apóia-se em Freud para sublinhá-lo) tem suas marcas no puritanismo e na cultura capitalista. O seu argumento dirige-se à criação de um novo tipo psicológico humano que toma corpo com profundidade a partir dos movimentos puritanos e da criação do capitalismo que, para conquistar uma forma econômica, precisaram incultar disciplina, com tudo o que a palavra implica (controle, ascetismo, etc). A finalidade disso seria "uma personalidade no sentido formal e psicológico do termo". O indivíduo aprende, então, a ser apaixonadamente racional e impessoal.

Moscovici discute com Weber e critica-o por tentar disfarçar o assunto da psicologia e negligenciar voluntariamente a discussão no sentido científico-técnico da palavra. No entanto, termina afirmando que Weber aceita a psicologia. Se os fatos são sociais, as causas são psíquicas. Aliás, Weber fornece-lhe a trama de suas narrativas e as respostas sobre os indivíduos que coloca em cena.

Simmel é o outro autor em que se apóia Moscovici para determinar o elemento psicológico, ao considerá-lo como um dos primeiros teóricos da psicologia social. Para Simmel, é com a psicologia, e não contra ela que se deve estabelecer uma nova ciência da sociedade. Esta tese é considerada por Moscovici como original, enquanto adota uma via intermediária "desmontando as engrenagens das relações entre o individual e o coletivo" e na medida em que considera a sociedade não como um todo anterior ou exterior às relações entre os seus membros: mas que se desenvolve ao mesmo tempo que eles. A psicologia explicaria a gênese dos fenômenos sociais. Têm um caráter subjetivo a partir das interações dos indivíduos onde se deve incluir "os pequenos fatos" e as "transações mais fluídas" em uma contínua cadeia. Isso amplia o domínio da sociologia, invertendo a hierarquia a favor dos elementos menos ordenados sobre as instituições, por que o indivíduo poderá, assim, alcançar suas faculdades, consciência, vontade, motivações. Moscovici retoma isto para colocar que as relações recíprocas mobilizam representações sociais cujas noções e imagens filtram os motivos, os desejos e as preferências, retendo apenas o que se pode trocar e partilhar. A vida social empírica estaria "no contato diário, no vaivém dos homens que se deslocam, trabalham, se atropelam... etc." A sociedade existe onde "o indivíduo é real, portanto, essa visão exige uma explicação psicológica dos fenômenos sociais. O indivíduo é sujeito e objeto da sociedade.

No percurso da obra, Moscovici tenta demonstrar o significado que tem o indivíduo como contedor de energias e motivações. Refere-se à potência das idéias – que exigem certo estado psíquico para serem

concebidas – que atua como for para nos associar (modificar sentimentos e condutas) aos processos de inovações que se dirigem do interior para o exterior, como criação e não como evolução, o que levaria a igualar fatores psíquicos a sociais. A energia vincula-se, por outro lado, com o "carisma" enquanto aponta para o estado singular da efervescência e representa os "dons extraordinários e as forças, fora do comum, indispensável para vencer as inércias e as indiferenças e compreender o carisma como uma força emocional com poder para realizar e sair do real imediato". Tal força se libera nos momentos de crise de tensão, quebrando os hábitos e trazendo uma novidade. Mas aqui coloca-se um outro carisma que é o poder que direciona as paixões com fins políticos ou por vocação religiosa; aquela qualidade que atrai os outros e que atua sobre eles. Nesta colocação estão presentes os aspectos de fé, de legitimidade, de reconhecimento, de racionalidade e os problemas de sucessão.

No meio das considerações sobre as energias e as emoções dos indivíduos, o autor tem uma posição crítica sobre a pós-modernidade. Reclama por uma sociedade com valores que não sejam impostos mais, sim, acentuados pela própria cultura, fazendo novos homens. Eis o por quê de a *Máquina de fazer Deuses*, que parece ser a saída, por ele encontrada, para os efeitos destrutivos do indivíduo racional que tem abandonado as paixões, em uma sociedade que parece construir robôs, mostrando com isso uma certa saudade do passado.

NORMAS PARA PUBLICAÇÃO

I. Tipo de Colaboração aceita pela revista

Trabalhos originais em Sociologia e áreas conexas que digam respeito à relação Sociedade/Estado no contexto da atualidade brasileira que se enquadrem nas seguintes categorias:

1. Artigos resultantes de pesquisa científica na área de Ciências Sociais.
2. Discussões teóricas levando ao questionamento de modelos existentes e à elaboração de hipóteses para pesquisas futuras.
3. Revisões críticas (resenhas, ensaios bibliográficos) de literatura ra relativa a assuntos de interesse para o desenvolvimento da Sociologia.

II. Apreciação pela comissão editorial

1. Os trabalhos enviados serão apreciados pela comissão editorial que poderá fazer uso de Consultores, caso não disponha de especialista na área abordada no artigo. Os autores serão notificados da aceitação ou recusa de seus artigos.
2. Eventuais sugestões de modificações de estrutura e/ou conteúdo que se façam necessários deverão ser notificados ao autor, que se encarregará de fazê-las no prazo máximo de um mês.
3. Não serão permitidos acréscimos ou modificações depois que os textos tiverem sido encaminhados à gráfica.

III. Forma de apresentação dos originais

1. Os originais deverão ser encaminhados em três vias, datilografados em espaço duplo, não excedendo trinta laudas.
2. Os artigos deverão ser encaminhados de um resumo que sintetize os propósitos, métodos e principais conclusões, assim como de dados sobre o autor (instituição, cargo, áreas de interesse, últimas publicações, etc.).
3. As notas de pé-de-página devem ser de natureza substantiva (não-bibliográficas) e reduzidas ao mínimo necessário. As menções a autores no correr do texto devem subordina-se à forma (autor, data) ou (autor, data, página).
4. A bibliografia será apresentada ao final do texto, em ordem alfabética pelo último sobreno·ne do autor, de acordo com as normas usuais.

IV. O autor principal de cada artigo receberá três exemplares da revista na qual ser artigo foi publicado.